

ALINE SANCHES

**INCONSCIENTE E INSTINTO DE MORTE: um itinerário do debate
inicial de Deleuze com a psicanálise**

São Carlos
2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



UNIVERSITÉ PARIS DIDEROT
(PARIS 7)
UFR ÉTUDES PSYCHANALYTIQUES
École doctorale Recherches en
Psychanalyse et Psychopathologie

ALINE SANCHES

**INCONSCIENTE E INSTINTO DE MORTE: um itinerário do debate
inicial de Deleuze com a psicanálise**

Tese em cotutela apresentada ao PPG em Filosofia, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de Doutora em Filosofia. Apresentada simultaneamente à École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie, da Université Paris Diderot, para obtenção do título de Doutora em Psicopatologia e Psicanálise.

Orientador: **Richard Theisen Simake**

Orientadora da instituição parceira: **Monique David-Ménard**

São Carlos
2013

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S211ii Sanches, Aline.
Inconsciente e instinto de morte : um itinerário do debate inicial de Deleuze com a psicanálise / Aline Sanches. -- São Carlos : UFSCar, 2013.
240 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2013.

1. Filosofia. 2. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 3. Freud, Sigmund, 1856-1939. 4. Inconsciente. 5. Metapsicologia. 6. Diferença (Filosofia). I. Título.

CDD: 100 (20^a)

ALINE SANCHES

“INCONSCIENTE E INSTINTO DE MORTE: UM ITINERÁRIO DO DEBATE INICIAL
DE DELEUZE COM A PSICANÁLISE”

TESE apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção
do título de DOUTORA em Filosofia.

Aprovada em 18 de abril de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Presidente Richard Theisen Seimanke
Richard Theisen Seimanke (Orientador - UFSCar)

1º Examinador Monique David-Ménard
Profª. Dra. Monique David-Ménard (Membro Titular – Université Paris-Diderot/Paris)

2º Examinador João José Lima de Almeida
Prof. Dr. João José Lima de Almeida (Membro Titular – UNICAMP/Limeira)

3º Examinador Hélio Rebelo Cardoso Jr.
Prof. Dr. Hélio Rebelo Cardoso Jr. (Membro Titular – UNESP/Assis)

4º Examinador Eladio Constantino Pablo Craia
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia (Membro Titular – PUC-PR/Curitiba)

*Para Marco,
com amor.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Richard Theisen Simanke, pela aprendizagem ilimitada que proporciona, com paciência, gentileza e humor. Sinto-me afortunada por tê-lo tido como interlocutor nestes últimos sete anos e devo-lhe muito por este trabalho e por minha formação.

À Monique David-Ménard, minha orientadora na Université Paris-Diderot, pela acolhida generosa, pela escuta atenta e respeitosa e pelos questionamentos pertinentes que fizeram avançar esta pesquisa.

Aos professores Hélio Rebello Cardoso Jr. e João José Rodrigues Lima de Almeida, que já acompanham minhas pesquisas há bastante tempo e que muito contribuíram com sua leitura minuciosa e cuidadosa. E ao professor Eladio Pablo Constantino Craia, que veio enriquecer a composição da banca de defesa com inteligência e sagacidade.

Aos professores e colegas do Departamento de Filosofia da UFSCar, pela amizade e companheirismo, pelas conversas férteis e inteligentes, pelos ótimos momentos que me proporcionaram. Agradeço também aos funcionários pela eficiência e atenção.

Agradeço especialmente à querida Josiane Bocchi, meu porto seguro na cidade de São Carlos, que me ajudou de incontáveis maneiras sempre que precisei.

À amiga Ada Jimena Garcia Menendez, que me incentivou no processo de cotutela com a Université Paris-Diderot e que ajudou a torná-lo possível, sempre com uma eficiência inacreditável.

Aos amigos espalhados pelo mundo, que de uma maneira ou outra, contribuíram para este doutorado: Priscila Annibal, Francisco Capoulade, Chiara Collamati, Anis Haddad, Rodrigo Gewehr, Hélio Honda, família Cattani. Agradeço especialmente à querida Beatriz Santos, pelo apoio fundamental e indispensável durante a reta final.

Ao meu amado companheiro Marco Antônio Rotta Teixeira, que me inspira na vida e também no trabalho.

À FAPESP, que apoiou financeiramente a realização desta pesquisa.

“Hesitamos, por vezes, em chamar de estoica uma maneira concreta ou poética de viver, como se o nome de uma doutrina fosse muito livresco, muito abstrato para designar a mais pessoal relação com uma ferida. Mas de onde vêm as doutrinas senão de feridas e de aforismos vitais, que são como anedotas especulativas com sua carga de provocação exemplar?”

Deleuze, *Lógica do Sentido*, 1969.

“Ao escrevermos, como evitar escrever sobre aquilo que não sabemos ou que sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro.”

Deleuze, *Diferença e Repetição*, 1968.

SANCHES, A. **INCONSCIENTE E INSTINTO DE MORTE: um itinerário do debate inicial de Deleuze com a psicanálise**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos e École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie de l'Université Paris-Diderot, 2013.

RESUMO

Apresentação de Sacher-Masoch, publicado por Deleuze em 1967, critica a psicanálise por sustentar a falsa noção de sadomasoquismo, ao mesmo tempo em que propõe uma distinção entre instinto de morte e pulsão de morte para que o sadismo e o masoquismo sejam considerados como processos diferentes e mutuamente exclusivos. Deleuze apoia-se nos argumentos de Freud, particularmente no texto *Além do princípio de prazer* (1920), para conceber o instinto de morte como um princípio transcendental e diferenciá-lo de seu representante psíquico, a pulsão de morte. Deleuze inaugura assim uma investigação filosófica a respeito do campo transcendental e do princípio de prazer, investigação que se fará acompanhada de um intenso debate com a teoria psicanalítica e que terá continuidade em suas obras posteriores. Deleuze valoriza a sugestão freudiana de um funcionamento inconsciente indiferente ao princípio do prazer e regido pela repetição, e propõe retomá-lo sob a forma de sínteses transcendentais do tempo. *Diferença e Repetição* (1968) coloca Freud em diálogo com outros filósofos – principalmente Hume, Bergson e Nietzsche – e postula três sínteses transcendentais marcadas pela repetição, ou três sínteses passivas do tempo, que são constitutivas do inconsciente e independentes do princípio de prazer. Daí deriva-se uma releitura de várias noções psicanalíticas a partir de seus avanços filosóficos, que se fundamenta em uma compreensão do instinto de morte como o princípio positivo originário da repetição e a força que engendra o “pensar” no pensamento sob o efeito de uma violência. *Lógica do Sentido* (1969) conduz esta linha de investigação para o problema da produção de sentidos a partir da força dos paradoxos e identifica o instinto de morte ao não senso. Algumas coordenadas de Freud, Klein e Lacan são retomadas na composição de uma nova imagem da filosofia e do que significa pensar. Buscando demonstrar que o pensamento e o sentido se produzem em estreita relação com o corpo erógeno e pulsional, Deleuze retoma o desenvolvimento psicosssexual à luz de seus conceitos filosóficos e apresenta sua própria versão da gênese e da dinâmica das instâncias psíquicas. Tendo em conta este percurso filosófico de Deleuze, esta pesquisa de doutorado dedicou-se a explorar o seu debate com a psicanálise, segundo uma trajetória delineada pelo conceito de instinto de morte ao longo destas três obras. Procuramos demonstrar como Deleuze compreende e se apropria de algumas noções psicanalíticas, articulando-as com os demais conceitos de sua filosofia. Indicamos quais temas advindos da psicanálise foram valorizados na composição de uma filosofia transcendental da diferença. A partir de uma exposição sistemática das críticas e propostas que este filósofo dirige ao campo psicanalítico neste período específico, realizamos o confronto direto entre as intervenções filosóficas de Deleuze e os textos psicanalíticos originais. Assim, pretendeu-se com esta pesquisa oferecer contribuições para uma discussão sobre a pertinência, coerência e relevância deste debate para ambos os domínios.

Palavras-chave: Deleuze – Freud – Inconsciente – Metapsicologia – Instinto – Filosofia da diferença.

SANCHES, A. **L'INCONSCIENT ET L'INSTINCT DE MORT : itinéraire du débat initial de Deleuze avec la psychanalyse.** Thèse de doctorat. Programme de Post-Graduation en Philosophie de l'Université Fédérale de São Carlos et École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie de l'Université Paris-Diderot, 2013.

RÉSUMÉ

Dans *Présentation de Sacher-Masoch*, publié en 1967, Deleuze a critiqué la psychanalyse pour avoir soutenu la fausse idée du sadomasochisme. Il a nuancé entre l'instinct de mort et la pulsion de mort, afin de comprendre le sadisme et le masochisme comme deux processus différents et mutuellement exclusives. Il s'est appuyé sur les arguments présentés par Freud, particulièrement dans son *Au-delà du principe de plaisir* (1920), pour concevoir l'instinct de mort comme un principe transcendantal et le distinguer de son représentant psychique, la pulsion de mort. Deleuze est entré ainsi dans un débat profond avec la théorie psychanalytique, un débat initié et accompagné par une investigation philosophique à propos du champ transcendantal et du principe de plaisir, et qui se poursuivra dans ses œuvres ultérieures. Il manifeste son appréciation pour Freud qui a suggéré un fonctionnement inconscient indifférent au principe de plaisir et régi par la répétition, et il propose de le reprendre sous la forme de synthèses transcendantales du temps. Deleuze a poursuivi son débat dans *Différence et répétition* (1968), mettant Freud en dialogue avec d'autres philosophes, en particulier Hume, Bergson et Nietzsche. Il y postule trois synthèses transcendantales marqués par la répétition, ou en d'autres termes, trois synthèses passives du temps, qui sont constitutives de l'inconscient et indépendantes du principe de plaisir. A partir de ses avancées philosophiques, il a déclenché une relecture de plusieurs notions psychanalytiques, basée sur une compréhension de l'instinct de la mort comme le principe positif originaire de la répétition et telle que la force qui engendre le processus de 'penser' dans la pensée sous l'effet d'une violence. Deleuze a ensuite développé sa ligne de recherche, dans *Logique du sens* (1969), en analysant le problème de la production du sens par la force des paradoxes, et en identifiant l'instinct de mort et le non-sens. Il a cherché une nouvelle image de la philosophie et de la signification de 'penser' tout en revenant à certains travaux de Freud, Klein et Lacan. Il a notamment, repris le développement psycho-sexuel à la lumière de ses conceptions philosophiques, et a présenté sa propre version de la genèse et la dynamique des instances psychiques, afin de démontrer que la pensée et le sens sont produits en relation étroite avec le corps érogène et pulsionnel. À partir de cet itinéraire philosophique de Deleuze, notre recherche doctorale a pour objectif l'exploration de son débat avec la psychanalyse, en suivant la trajectoire donnée par le concept de l'instinct de mort, tout au long des trois œuvres cités du philosophe. Nous montrons dans ce travail, la manière avec laquelle Deleuze aborde et s'approprie certaines notions psychanalytiques, tout en les reliant à d'autres concepts de sa propre philosophie. Les questions advenues de la psychanalyse, qui ont été valorisées dans la composition de la philosophie transcendantale de la différence de Deleuze, sont spécialement discutées et analysées. Nous avons réalisé une confrontation directe entre les interventions philosophiques de Deleuze et les textes originaux de la psychanalyse, à l'aide d'un exposé systématique des critiques et des propositions, que ce philosophe a dirigé vers le domaine psychanalytique, dans cette période. Ainsi, notre recherche offre des contributions dans l'analyse de la cohérence et la pertinence de ce débat, et de son intérêt pour le développement des deux domaines en question, à savoir : la philosophie et la psychanalyse.

Mots-clés: Deleuze – Freud – Inconscient – Métapsychologie – Instinct – Philosophie de la différence.

SANCHES, A. **UNCONSCIOUS AND DEATH INSTINCT: itinerary of Deleuze's initial debate on psychoanalysis**. PhD thesis. Post-Graduation Program in Philosophy at the Federal University of São Carlos and École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie de l'Université Paris-Diderot, 2013.

ABSTRACT

Masochism: Coldness and Cruelty, published in 1967 by Deleuze criticizes psychoanalysis for sustaining the false notion of sadomasochism, and proposes a distinction between death instinct and death drive, so that sadism and masochism are regarded as different processes and mutually exclusive. Deleuze relies on Freud's arguments, more precisely on the text *Beyond the Pleasure Principle* (1920), to conceive the death instinct as a transcendental principle and to differentiate it from its psychic representative, the death drive. Deleuze thus initiates a philosophical investigation around the transcendental field and the pleasure principle. This investigation runs parallel to an intense debate on psychoanalytical theory, and continues during his later works. Deleuze appreciates the freudian suggestion of an unconscious functioning indifferent to the pleasure principle and governed by repetition. He proposes to develop the concept in the form of transcendental synthesis of time. *Difference and Repetition* (1968) places Freud in a dialogue with other philosophers – especially Hume, Bergson and Nietzsche – and postulates three transcendental syntheses marked by repetition, or three passive syntheses of time, which are constitutive of the unconscious and independent of the pleasure principle. From Deleuze's philosophical advances, a reevaluation of several psychoanalytical concepts begins, founded on an understanding of the death instinct as the positive and originating principle of the repetition, as the power that engenders "thinking" in thought under the effect of violence. *Logic of Sense* (1969) leads this line of investigation to the argument that the senses are produced by the power of the paradoxes and identifies the death instinct with no sense. Some concepts of Freud, Klein and Lacan are included in the composition of a new image of philosophy and of what it means to think. Trying to demonstrate that thought and sense are produced in close relationship with the erogenous body, Deleuze returns to the psychosexual development but now from the perspective of his philosophical concepts, and presents his own version of the genesis and dynamics of the psychological instances. In view of this philosophical course taking by Deleuze, this doctoral research proposed to explore his discussion with psychoanalysis, according to a trajectory outlined by the concept of death instinct along these three works. We demonstrate how Deleuze understands and appropriates of some psychoanalytic concepts, linking them with other concepts of his philosophy. We indicate which issues from psychoanalysis were valued in the composition of a transcendental philosophy of difference. From a systematic exposition of the criticisms and proposals that Deleuze addresses to the psychoanalytical field in this particular period, we carried out a confrontation between Deleuze's philosophical interventions and the original psychoanalytical texts. Ultimately, this research intends to contribute to a discussion about the pertinence, coherence and relevance of this debate for both domains.

Keywords: Deleuze – Freud – Unconscious – Metapsychology – Instinct – Philosophy of difference.

SUMÁRIO

Introdução	9
Problemas, questões e polêmica	9
Filosofia e Psicanálise	16
Da desmontagem do sadomasoquismo a um princípio transcendental.....	23
A entidade sadomasoquista e o princípio falocêntrico	25
A função materna no masoquismo	31
A influência de Jung no artigo de 1961	36
Instintos	41
Eros e Tântatos, princípios transcendentais.....	49
As três sínteses constitutivas do inconsciente.....	61
O presente vivo, ou a síntese passiva do hábito	64
Hume e Freud além do princípio de prazer	71
O passado puro, ou a síntese passiva da memória.....	87
Em busca dos objetos virtuais em Freud, Klein e Lacan.....	96
Compulsão à repetição e recalque: o “retorno” do passado	113
O futuro, ou a repetição como eterno retorno.....	121
A psicanálise como arte das superfícies e ciência do acontecimento	131
Nos passos do estruturalismo	136
Da profundidade à altura, da altura à superfície	143
O corpo despedaçado e o corpo sem órgãos: Klein e Artaud.....	154
O platonismo do Supereu	163
A superfície corporal na posição “sexual-perversa”.....	169
Aquisição da linguagem na superfície metafísica: a perversão como “grande saúde”	180
Considerações finais: Deleuze e a psicanálise	191
Referências	209
Anexo I: Table des matières	217
Anexo II: Considerations finales : Deleuze et la psychanalyse.....	223

Introdução

Problemas, questões e polêmica

Deleuze manteve um intenso diálogo com os textos psicanalíticos em sua obra filosófica. No início, por meio de referências pontuais e esparsas, embora estas ganhem um espaço considerável em um artigo publicado em 1961. Já no período que abrange as publicações entre *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967) e *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972), por meio de discussões originais, férteis e abundantes. Depois disto, as menções tornaram-se cada vez mais escassas, limitando-se a algumas críticas excessivamente negativas, até desaparecerem completamente.

Pode-se dizer que Deleuze era um bom conhecedor da psicanálise, o que se verifica não só pela amplitude dos temas abordados, mas também pela diversidade dos autores citados. Em seus textos, encontram-se referências não só à Freud ou Lacan, mas também à Klein, Jung, Winnicott, Reich, além de menções aos psicanalistas contemporâneos de Freud e aos psicanalistas renomados da França de sua época, como Piera Aulagnier, Bela Grunberger, André Green, Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, Serge Leclair, Gisela Pankow. Suas leituras, nada superficiais ou ingênuas, demonstram um profundo conhecimento da metapsicologia e da psicanálise em seu desenvolvimento global, não se restringindo, portanto, a compreendê-la apenas a partir da ótica de seu contexto histórico-geográfico, excessivamente marcado pelo estruturalismo lacaniano. É preciso dizer que o próprio ambiente acadêmico e intelectual em que Deleuze se inseria propiciava a estreita proximidade da filosofia, assim como das ciências humanas em geral, com a psicanálise. O período estruturalista do pensamento francês, que teve Lacan como um de seus pilares, concedeu à psicanálise uma posição privilegiada entre as outras disciplinas e contribuiu para sua disseminação e massificação em uma proporção jamais alcançada em outros países. Mas, embora este trabalho de contextualizar a produção de Deleuze possa facilitar a compreensão do seu interesse pela psicanálise em determinado período de sua filosofia, que irá culminar na parceria intelectual com o psicanalista Guattari, é em termos conceituais, e não contextuais, que devemos buscar as razões de seu interesse, e posterior desinteresse, pela psicanálise.

Em 1967, em *Apresentação de Sacher-Masoch*, Deleuze iniciou algumas linhas de investigações a respeito do campo transcendental e do princípio de prazer a partir de suas

discussões com a teoria psicanalítica. O texto freudiano *Além do princípio do prazer* (1920) foi retomado pelo filósofo de maneira a possibilitar o argumento de que além da pulsão, há o instinto, natureza primeira, impessoal e transcendental. Assim, ao questionar a complementaridade entre o sadismo e o masoquismo mantida pela psicanálise, Deleuze oferece uma alternativa para se compreender estas perversões à luz da distinção entre instinto de morte (transcendental) e pulsão de morte (empírico). Valoriza-se aí um funcionamento inconsciente indiferente ao princípio do prazer e regido pela repetição, como já havia sido concebido por Freud, e que será retomado por Deleuze sob a forma de sínteses transcendentais do tempo. Esta investigação será continuada e ampliada em sua obra seguinte, *Diferença e Repetição* (1968). Ao colocar Freud em diálogo com outros filósofos, Deleuze postula três sínteses transcendentais marcadas pela repetição, ou três sínteses passivas do tempo, que são constitutivas do inconsciente e independentes do princípio de prazer. Daí deriva-se uma releitura de várias noções psicanalíticas a partir de seus avanços filosóficos, fundamentando-se em uma compreensão do instinto de morte não exatamente em relação com as tendências agressivas e destrutivas, mas como o princípio positivo originário da repetição e a força que engendra o pensamento sob o efeito de uma violência. *Lógica do Sentido* (1969) conduz estas linhas de investigação para o problema da produção de sentidos a partir da força dos paradoxos e do não-senso. Este último livro chega até mesmo a ser apresentado por Deleuze como “um ensaio de romance lógico e psicanalítico”, provavelmente devido às inúmeras teorias e conceitos psicanalíticos que são invocados e costurados com sua filosofia em determinada parte da exposição. A psicanálise recebe aí os maiores elogios de Deleuze, sendo considerada como “ciência dos acontecimentos” e “arte das superfícies”.

Vemos, portanto, que neste curto e fértil período entre 1967 e 1969, período em que Deleuze deixa de ter a história da filosofia como tema central para inaugurar sua própria filosofia, há um amplo diálogo com a psicanálise, em que esta certamente é objeto de críticas, mas sendo também sua aliada na investigação e desenvolvimento de alguns temas caros ao seu próprio empreendimento intelectual. O encontro com Guattari deu-se logo após a publicação de *Lógica do Sentido*, ainda no início de 1969, o que talvez possa confirmar as suas boas expectativas acerca da psicanálise. Foram apresentados por um psiquiatra que trabalhava em La Borde e que era amigo do filósofo; segundo conta, Deleuze estava bastante interessado em conhecer melhor e de modo mais íntimo a psicose e a loucura (DOSSE, 2007, p.12). Nesta ocasião, Guattari, psicanalista lacaniano, militante de esquerda e administrador de La Borde, clínica psiquiátrica pioneira na perspectiva da psicoterapia institucional, havia

acabado de preparar uma exposição para a Escola Freudiana de Paris, em que os dois últimos livros de Deleuze foram considerados na distinção entre máquina e estrutura que realizara (GUATTARI, 1969). Logo eles iniciam uma produtiva parceria, por meio de troca de cartas e de encontros, e três anos depois publicam sua primeira obra conjunta, *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972). Intrigante e provocador desde o título, sabemos que este livro se tornará famoso pela sua crítica radical à psicanálise.

Com Guattari, há uma grande mudança na tonalidade das discussões de Deleuze com a psicanálise. Embora estas discussões nunca tivessem sido isentas de críticas, elas se davam até então em um clima marcado pela amistosidade e pelo elogio, que agora é sobreposto pela hostilidade e o deboche; juntos, Deleuze e Guattari constroem teses agressivas e polêmicas contra uma psicanálise reacionária e conservadora, que se transformara em uma “máquina de normalizar a libido e fabricar um ideal familiarista retrógado” (ROUDINESCO, 2007, p.215). Simultaneamente a uma crítica radical, chegam até mesmo a criar uma “esquizoanálise” como alternativa aos impasses que, segundo os autores, já pareciam inevitáveis desde Freud.

Porém, a despeito do questionamento crítico que é uma verdadeira implosão dos pilares de sustentação da psicanálise, tais como a centralidade das figuras familiares no inconsciente e a interpretação como método, *O Anti-Édipo* ainda demonstra uma expectativa em conciliar as inovações propostas com o *corpus* psicanalítico. Paralelamente à enunciação de teses alternativas da esquizoanálise, os autores não deixam de reconhecer os momentos criativos de Freud, Lacan e Klein, nem de sugerir a sua compatibilidade com uma psicanálise não-edipiana, como vemos nesta citação:

A esquizoanálise não se propõe resolver o Édipo, não pretende resolvê-lo melhor do que a psicanálise edipiana. Propõe-se desedipianizar o inconsciente para poder chegar aos verdadeiros problemas. Propõe-se atingir essas regiões do inconsciente órfão “para lá de todas as leis”, em que o problema deixa de poder ser posto. E por consequência, também não partilhamos do pessimismo de pensar que essa mudança, essa libertação só se pode fazer fora da psicanálise. Pensamos, pelo contrário, que é possível dar-se uma reversão interna que transforma a máquina analítica numa peça indispensável do aparelho revolucionário. (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p.113).

Para Deleuze e Guattari, tão importante quanto desconstruir certas teses psicanalíticas é retomar alguns de seus pontos para desenvolvê-los de outro modo, a favor de uma crítica transcendental do inconsciente e de uma concepção positiva de desejo. Portanto, em meio às críticas agressivas, os autores explicitam que *O Anti-Édipo* não é anti-psicanálise, mas uma proposta para potencializar a originalidade freudiana, que acabou se desenvolvendo concentrada no privado e descolada do campo social; portanto, mantém-se subjacente em suas teses a perspectiva de que “a esquizoanálise não esconde ser uma psicanálise política e social,

uma análise militante” (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p.135). Tendo nos dedicado ao estudo desta obra em momentos anteriores¹, mostramos que não se tratava ali de uma simples negação ou reprovação da psicanálise, mas de explorar novos caminhos para a investigação do inconsciente e do desejo; melhor dizendo, tratava-se menos de rejeitar as teorias psicanalíticas, do que articular algumas linhas alternativas nascidas da própria psicanálise com um projeto filosófico original. Tal projeto, uma maquinação conceitual impregnada de história da filosofia e de referências artísticas, científicas e literárias, toma a psicanálise como um campo de discussões privilegiado, tanto no que se refere aos aspectos críticos quanto às novas propostas elaboradas; assim, na intenção de superar certas limitações e anacronismos da psicanálise, as incursões positivas precedentes de Deleuze e de Guattari neste domínio não são totalmente dispensadas.

Se insistimos nesta figuração positiva da psicanálise nas teses de *O Anti-Édipo* é para argumentar contra um preconceito que certamente contribui para a escassez de pesquisas neste domínio, que reduz *O Anti-Édipo* a uma obra anti-psicanálise e que trata seus autores como iconoclastas. É verdade que este livro inaugura uma ruptura. Não tanto de seus autores com a psicanálise, na medida em que esta ainda se mostra uma ferramenta útil para suas propostas teóricas e práticas; mas uma ruptura mais profunda, fruto de um mal entendido que se perpetuou entre os psicanalistas e os filósofos e impediu a continuidade destas discussões. Os psicanalistas, “chocados pelo ataque virulento à psicanálise, que denunciava sua cumplicidade com as forças reacionárias” (DAVID-MÉNARD, 2005), deixaram de se interessar pela filosofia de Deleuze, e mesmo as suas discussões anteriores passaram a ser vistas com desconfiança e descrédito. Tampouco os filósofos se dedicaram a compreender a função da psicanálise em sua obra, desinteresse que não se nota para com as outras não-filosofias que atravessam seu texto, como as artes, a literatura e as ciências em geral, que até hoje rendem articulações promissoras². Provavelmente, isto se deve à convicção de que a única função da psicanálise em sua filosofia é negativa, de que esta se limita a ser alvo de críticas, sendo irrelevante na composição de suas teses e na investigação de seus problemas.

¹ Esta tese de doutorado é precedida por duas pesquisas em que *O Anti-Édipo* foi o tema central: uma iniciação científica entre 2004 e 2005, intitulada “Estudo do conceito de Inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari: possíveis ressonâncias com a Teoria dos Campos de Fabio Herrmann”, durante a graduação em Psicologia na UNESP-Assis, sob orientação do Prof. Hélio Rebello Cardoso Jr.; e uma dissertação de mestrado entre 2006 e 2008 intitulada “Máquinas, corpo sem órgãos e pulsões: um diálogo entre *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari e a metapsicologia freudiana”, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, 2008, sob orientação do Prof. Richard Theisen Simanke.

² Por exemplo, as coletâneas “Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie” (GELAS & MICOLET, 2007), « Ce que l’art fait à la philosophie. Le cas Deleuze » (Revue d’esthétique, 2004), « Deleuze and Science » (MARKS, 2007).

Parece haver um consenso de que as críticas conceituais agressivamente empreendidas por Deleuze e Guattari tornou dispensável o diálogo desses autores com a psicanálise, exceto quando se pretende reafirmar suas oposições.

Assim, o *Anti-Édipo* surpreende principalmente pela dissimetria entre seu potencial e seus resultados. O fato de conter, além de críticas consistentes, teses inovadoras que dispensam um grande esforço na busca de soluções teóricas, práticas e clínicas para os problemas psicanalíticos, não impediu que tudo isso fosse obscurecido pela polêmica e pelo barulho: “*O Anti-Édipo* fez muito sucesso, mas este sucesso se desdobrava em um fracasso mais profundo” (DELEUZE & GUATTARI, 1987, p.288). É possível que a decepção dos autores tenha contribuído para acentuar ainda mais as suas divergências com o meio psicanalítico. A partir desta publicação, é como se estivessem esgotado a exploração positiva de seus temas, ultrapassando-os em larga medida. O segundo volume de *Capitalismo e Esquizofrenia*, sob o título de *Mil Platôs* (1980), pouco menciona a psicanálise, e quando o faz, é para reforçar as críticas anteriores. Os autores passam a alimentar a ideia de que a psicanálise é uma visão que se deve desfazer, se se quer pensar algo novo; fazem declarações sobre a ruptura inevitável das teses d’*O Anti-Édipo* com a psicanálise; em uma entrevista, Deleuze declara: “É curioso, não fui eu quem tirou Félix da psicanálise, mas ele que me tirou dela” (DELEUZE, 1988, p.179-180).

Neste momento, não temos a intenção de discutir acerca desta possível ruptura conceitual entre *O Anti-Édipo* e a psicanálise, tema que já foi considerado em nossas pesquisas precedentes e que permanece controverso, sem conclusões definitivas entre os estudiosos do assunto. Gostaríamos apenas de indicar uma hipótese para se compreender o estado atual e geral das produções bibliográficas que tratam da interlocução entre a filosofia de Deleuze e a psicanálise. Observa-se que com a publicação de *O Anti-Édipo*, todo o debate que Deleuze estabeleceu com a psicanálise em sua filosofia ficou comprometido, envolto em preconceitos e mal-entendidos, e, até hoje, poucos estudos foram realizados em torno da pertinência e relevância de suas análises e críticas, seja para a solução de impasses conceituais internos ao pensamento psicanalítico, seja para uma maior inserção da psicanálise na cena contemporânea e, menos ainda, para auxiliar na elucidação de seus conceitos e problemas filosóficos³.

³ Um dos únicos trabalhos dedicados essencialmente à relação entre a obra de Deleuze e a psicanálise é a obra da filósofa e psicanalista francesa Monique David-Ménard: *Deleuze et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2005. Recentemente, publicou-se na Bélgica uma coletânea de ensaios filosóficos, organizada por Leen de Bolle e intitulada *Deleuze and Psychoanalysis* (Leuven: Leuven University Press, 2010). Além disso, encontram-se

Contudo, se partirmos do princípio de que Deleuze não trabalhou somente contra, mas também trabalhou *com* a psicanálise, podemos levantar a hipótese de que os temas psicanalíticos figuram em algumas de suas obras não só para serem alvos de críticas, mas também para desempenhar certo papel na arquitetura conceitual de sua filosofia, um procedimento semelhante ao que ocorre com outras disciplinas. Neste sentido, propomos como pesquisa de doutorado investigar o debate que Deleuze manteve com a psicanálise antes de sua parceria com Guattari, mais especificamente nas publicações entre 1967 e 1969, favorecendo assim uma discussão que, embora não ocorra tão comumente nem no campo da filosofia nem da psicanálise, pode contribuir para um maior esclarecimento dos conceitos da filosofia de Deleuze – Deleuze solo, mas também com Guattari, pois muitos de seus avanços anteriores foram retomados nesta parceria – e para uma problematização acerca da relevância de suas críticas e propostas para a psicanálise.

Há fortes indícios de que Deleuze se apropria de noções psicanalíticas para alavancar sua própria filosofia, e é por esta via que será conduzida a investigação dos problemas. Evitamos partir do pressuposto de que o papel desempenhado pela psicanálise na filosofia de Deleuze é apenas negativo, como algo a ser criticado e superado, uma vez que isto conduziria a resultados que necessariamente negligenciam e neutralizam a função positiva dos conceitos psicanalíticos em suas construções teóricas. De outro modo, se considerarmos que as ilusões e limites da psicanálise também podem ser as da filosofia, e que ambas se ocupam com questões semelhantes, a figuração da psicanálise na obra de Deleuze deixa de ser tão controversa ou indiferente e abre novas possibilidades de investigações teóricas e clínicas.

Assim, nosso objetivo geral consiste em visitar pontos específicos da obra de Deleuze – particularmente os textos *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969) – para demonstrar como este autor compreende e se apropria das noções psicanalíticas, articulando-as com os demais conceitos de sua filosofia. Procuramos localizar os temas e problemas advindos da psicanálise que despertam um especial interesse em Deleuze, por favorecerem a composição de sua filosofia transcendental da diferença. Isto nos permitiu obter uma visão mais sistemática das críticas e propostas que este filósofo dirige ao campo psicanalítico neste período. Neste sentido, foi possível realizar o confronto direto entre suas intervenções filosóficas e os textos psicanalíticos originais, o que nos habilitou, em última instância, a discutir sobre a pertinência, coerência e relevância deste debate para ambos os domínios.

apenas alguns artigos e pesquisas isoladas (entre os quais destacamos o artigo de CRAIA, 2007, “Deleuze e a psicanálise: da polêmica ao problema”), ou trabalhos que abordam esta relação sem dela fazer seu tema central.

Partindo destas premissas e objetivos, realizou-se um estudo detalhado e em ordem cronológica das obras de Deleuze mencionadas acima, em que é possível vislumbrar uma figuração positiva das noções psicanalíticas na construção de sua filosofia; tais noções se concentram principalmente em torno da investigação transcendental do instinto de morte. Cada capítulo foi dedicado à exploração de uma obra, que por sua vez, remete a outros textos de Deleuze e a textos específicos de Freud, Jung, Klein ou Lacan.

Logo, o primeiro capítulo foi dedicado à *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), em que se buscou esmiuçar as primeiras críticas dirigidas à psicanálise, concentradas em torno da impossibilidade do conceito de sadomasoquismo, assim como apresentar as contrapropostas daí derivadas. Recuperamos um artigo de Deleuze de 1961 em que estas críticas já haviam sido feitas, para mostrar as diferentes estratégias na elaboração de suas contrapropostas nestes dois momentos distintos: primeiro, apoiando-se em Jung; em seguida, apoiando-se em uma leitura transcendental da teoria das pulsões em Freud. Situar estas duas estratégias em continuidade possibilitou restituir a gênese do conceito de instinto de morte como princípio transcendental, conceito que permanecerá na base de suas discussões posteriores com a psicanálise e que será essencial na elaboração das “sínteses transcendentais do tempo”, tema de sua próxima obra.

Portanto, o segundo capítulo, dedicado à *Diferença e Repetição* (1968), apresentou as três sínteses transcendentais do tempo, sínteses constitutivas do inconsciente que Deleuze elabora a partir da combinação entre teses filosóficas e psicanalíticas. Mostramos em detalhes que cada uma destas sínteses resulta do face a face entre Freud e determinados filósofos, o que permite Deleuze extrair críticas e propostas para ambos os domínios. Inicialmente, Hume e Freud são combinados para problematizar o hábito e princípio do prazer; em seguida, Bergson e Freud são combinados para retomar de outro modo as noções de virtual, diferença, memória, sexualidade e objeto parcial. Finalmente, o eterno retorno de Nietzsche é combinado com a compulsão à repetição de Freud, o que possibilita dar continuidade à investigação transcendental do instinto de morte. Exploramos a releitura crítica de certas teses psicanalíticas, como a concepção do inconsciente em termos de problemas, e não de conflitos, e a desvinculação do instinto de morte do registro da personalidade e da materialidade, revelando-se este como condição para a gênese do pensar. Mostramos que o instinto de morte é concebido como motor do pensamento, por contrariar as imposições do princípio do prazer, do bom senso e do senso comum, e por levar ao uso discordante das faculdades. Com isto,

evidenciamos a passagem para os argumentos de seu próximo livro, que proporá uma teoria do sentido a partir do não-senso dos paradoxos.

Assim, o terceiro capítulo dedicou-se à *Lógica do Sentido* (1969) e mostrou como algumas coordenadas dadas por Freud, Klein e Lacan são retomadas a favor de uma nova imagem da filosofia e do que significa pensar. Mostramos que Deleuze busca a fonte do pensar em uma metamorfose metafísica das pulsões sexuais e corporais e realizamos uma exposição detalhada do desenvolvimento psicosexual tal como foi repensado por Deleuze, à luz de seus conceitos filosóficos. A noção de que o pensamento criativo opera no desregramento da razão, em estreita proximidade com a loucura, foi apontada como eixo condutor do debate de Deleuze com a psicanálise nesta obra. Esta noção relaciona-se imediatamente com o conceito de instinto de morte e aparece vinculada a um modelo de perversão que Deleuze enuncia como alternativa para a grande saúde, diante dos perigos patológicos – a esquizofrenia ou a neurose – que rondam o pensar. Tentamos elucidar este modelo, que se define como um modo particular de servir-se do instinto de morte.

Filosofia e Psicanálise

Na medida em que esta pesquisa dedicou-se a retomar o debate que Deleuze entreteve com a psicanálise em algumas de suas publicações dos anos 60, momento em que os fundamentos originais de sua própria filosofia foram erigidos, faz-se necessário explorar a especificidade da relação entre estes dois campos distintos, filosofia e psicanálise, explicitando suas possibilidades, limites, tensões e ressonâncias, inicialmente de forma geral, em seguida voltando-se para o caso particular desta pesquisa.

Ao circunscrever o domínio e as competências da psicanálise, Freud sempre se preocupou em distinguir entre o que ele propunha como uma ciência natural e a filosofia. Embora algumas cartas de sua juventude atestem sua atração e inclinação para a filosofia, Freud dirigiu a estas reticências polêmicas, chegando a comparar os grandes sistemas filosóficos com delírios paranoicos (1914, p.43), criticando a sua abordagem da vida mental, que identifica o psíquico com o consciente e recusa o inconsciente (1925c, p.257-259), assim como sua abstração excessiva, sua pretensão à universalidade e seu afastamento do empírico. Por outro lado, a recepção da psicanálise pela filosofia não se deu de maneira menos problemática.

Um exemplo bastante representativo das primeiras incursões filosóficas pela psicanálise, em uma época ainda contemporânea à de Freud, foi a crítica materialista de Politzer em 1928. Esta primeira recepção filosófica francesa à psicanálise ecoará sua influência por várias décadas do século XX, principalmente nas leituras existencialistas e apropriações fenomenológicas da psicanálise, que tentarão aproximá-la das ciências humanas – a despeito de Freud concebê-la no campo das ciências naturais (PRADO JR., 1991a, p.14-15). Por outro lado, a psicanálise sofrerá duras críticas advindas da filosofia das ciências, que a consideram como um projeto naturalista fracassado, uma pseudociência incapaz de atender aos critérios mínimos de cientificidade, cujo exemplo mais significativo é o trabalho do filósofo Popper. Neste sentido, Simanke (2010, p.21-22) e Monzani (1989) identificam nestes primeiros debates filosóficos com a psicanálise um denominador comum, que é a realização de críticas ao conhecimento psicanalítico a partir de paradigmas filosóficos exteriores ao mesmo, como as interpretações humanistas e hermenêuticas num caso e o discurso da epistemologia e filosofia das ciências em outro. O resultado disso é um reducionismo filosófico que distorce os enunciados psicanalíticos, impondo-lhes uma imagem adulterada e estranha ao seu próprio campo.

Paralelamente aos programas filosóficos e científicos que assimilaram ou rejeitaram a psicanálise em alguns de seus aspectos ou em sua totalidade, inaugurando uma pluralidade de posicionamentos epistemológicos a seu respeito, Lacan imprime uma nova direção na relação entre filosofia e psicanálise permeada pelo projeto estruturalista. Já mencionamos que a psicanálise adquire uma posição de destaque neste contexto intelectual francês, e que esta é uma psicanálise renovada por Lacan, que lê seus conceitos sob a ótica de grandes filósofos, antigos, modernos ou contemporâneos, em uma verdadeira tradução de seus termos para um vocabulário atualizado segundo a perspectiva estruturalista. Neste caso, não se trata necessariamente de distorções ou da imposição de modelos pré-estabelecidos ao texto psicanalítico, mas de estratégias e instrumentos teóricos próprios para lidar com certas “ameaças” internas – como nos mostra Simanke, a respeito da articulação entre desejo e negatividade como forma de impedir qualquer identidade a priori entre o desejo e seus objetos (2002, p.405-406), ou quando se trata de utilizar a metáfora como possibilidade do sentido, reintroduzindo o papel do sujeito em uma psicanálise que rumava para o seu excessivo esvaziamento (2003, p.291).

Mas, além de Lacan ter impulsionado a relação entre filosofia e psicanálise para novos horizontes, a própria metodologia de análise proposta pelo estruturalismo inaugura um novo

modo de ler a psicanálise, que passa a privilegiar suas articulações lógico-conceituais internas e que se dedica a evidenciar uma sistematicidade nem sempre visível e explícita. No caso específico do Brasil, devido à grande influência do modelo universitário francês e, principalmente, da metodologia estruturalista, consolidou-se desde os anos 60 uma tradição filosófica de leitura sistemática de Freud, Lacan e de outros teóricos importantes da psicanálise. Nos anos 80, Monzani (1989, p.23) identifica este método de leitura como “epistemologia da psicanálise” e define seu objetivo: “tomar um discurso científico e conferir-lhe o ‘estatuto de um texto’, tratá-lo como uma rede, um tecido de significações que vale a pena ser explicitado, comentado, discutido e interpretado”.

Ao reunir algumas coordenadas para apresentar a “filosofia da psicanálise” no Brasil, área de pesquisa relativamente nova e na qual este doutorado se insere, Simanke (2010, p.22-27) aponta que esta metodologia explicitada por Monzani norteou os primeiros trabalhos desta área, que buscavam romper definitivamente com os abusos e as distorções das interpretações filosóficas precedentes. Mas ainda seria necessário dar mais um passo se se quisesse extrair o máximo de proveito desta relação, buscando alternativas à metodologia estrutural herdada da filosofia francesa, assim como despojando o termo “epistemologia” de sua centralidade. Primeiro, porque o termo epistemologia sugere restringir o questionamento filosófico à psicanálise em torno de problemas relativos à racionalidade científica; segundo, porque o termo epistemologia acentua a unilateralidade desta relação, mão única que parte da reflexão filosófica rumo à psicanálise como objeto de análise e crítica. O filósofo Prado Jr. trará contribuições fundamentais neste sentido, ressaltando a importância de ampliar este debate para outros pontos de intersecção além do científico – como a ética, a estética, a política, a linguagem, etc. –, assim como a necessidade de se atentar para as questões e as novidades que a psicanálise impõe à filosofia. Este filósofo propõe então que este novo campo disciplinar seja definido como “filosofia da psicanálise”:

... filosofia *da psicanálise*, já que se trata de uma reflexão que faz do discurso e da teoria freudiana seu objeto; mas também *filosofia* da psicanálise, já que se trata da filosofia que a psicanálise parece impor aos filósofos, exigindo mudanças cruciais no aparato conceitual que faz a tradição da própria filosofia. (PRADO JR, 1991, p.8, grifos nossos).

Portanto, fazer da teoria psicanalítica o objeto da filosofia não equivale a produzir um discurso filosófico sobre a psicanálise, mas significa criar uma interlocução proveitosa para ambos os domínios, em que a psicanálise pode aproveitar da crítica filosófica para enriquecer sua arquitetura conceitual, ao mesmo tempo em que lança novas questões e perspectivas sobre os termos da reflexão filosófica. Nesta perspectiva, Simanke (2010, p.28-29) identifica três

modalidades frutíferas de interlocução entre filosofia e psicanálise: 1) “filosofar sobre a psicanálise”, ou seja, realizar uma análise interna das teorias psicanalíticas, demonstrando seus sentidos, desdobramentos e implicações, além de realizar uma discussão epistemológica de suas bases com os paradigmas científicos vigentes; 2) “filosofar com a psicanálise”, na medida em que ambas as disciplinas compartilham uma série de problemas comuns, problemas nas áreas da estética, da política, da teoria social, da ação e da ética, da hermenêutica e da linguagem, entre outros; 3) “filosofar a partir da psicanálise”, ou seja, considerar a psicanálise como campo indutor de problemas para a filosofia; trata-se de considerar que a psicanálise trabalha alguns temas e conceitos em ruptura com a filosofia tradicional, interrogando e motivando a filosofia a extrair o alcance, a coerência e as possíveis consequências de sua novidade.

Tais parâmetros gerais, que constituem uma área de investigação intitulada filosofia da psicanálise, nos são úteis para sistematizar nossa investigação e nortear nossa análise a respeito da relação que Deleuze estabelece com a psicanálise em sua obra filosófica. Afinal, buscamos responder em que medida esta articulação específica mostra-se frutífera para ambos os campos. Mas, além destes parâmetros gerais, também devemos nos servir de parâmetros mais particulares, que dizem respeito ao próprio modo de Deleuze fazer filosofia.

Para Deleuze, o exercício da filosofia é inseparável da interlocução com domínios heterogêneos, como as ciências, a arte e a literatura. Mas não se trata de atribuir à filosofia um lugar exterior e extrínseco, e por isso mesmo privilegiado e mais apto, para refletir sobre a validade, legitimidade ou organização das outras áreas. Deleuze busca se aproximar de outros domínios na medida em que os considera como possibilidades distintas do pensamento em ato de criação. Em uma entrevista sobre suas publicações sobre o cinema, por exemplo, Deleuze (1983, p.197-202) esclarece que a filosofia não deve ser uma reflexão sobre outros domínios, mas construção de conceitos em ressonância com outros espaços, em “pontos de indiscernibilidade em que a mesma coisa poderia se exprimir em uma imagem pictórica, um modelo científico, uma imagem cinematográfica, um conceito filosófico”. Não se pretende com isso negligenciar o movimento próprio de cada disciplina, suas operações e problemas específicos, nem de fazer delas um pretexto ou um campo para aplicação da filosofia; mas de compor conceitos filosóficos com outros modos de pensamento vivo e criativo. “A filosofia não está em estado de reflexão exterior sobre outros domínios, mas em estado de aliança ativa e interior com eles, e ela não é nem mais abstrata, nem mais difícil”.

Contra a superioridade da filosofia como modo de reflexão sobre outros domínios, contra uma certa tendência da filosofia moderna, que deixou a produção do conhecimento sob o domínio exclusivo da ciência, Deleuze concebe a filosofia como criação de conceitos, sempre em vizinhança com outros saberes, na medida em que os problemas motores do pensamento transcendem os limites disciplinares. Isto significa que o encontro entre disciplinas distintas se efetua devido à própria natureza dos problemas filosóficos.

O encontro entre duas disciplinas não ocorre quando uma se põe a refletir sobre a outra, mas quando uma delas percebe que deve resolver, por sua própria conta e meios, um problema parecido àquele que se coloca também em outra disciplina. Pode-se conceber que problemas parecidos, em diferentes momentos, em diferentes ocasiões e condições, abalam diversas ciências, e a pintura, e a música e a filosofia, e a literatura e o cinema. São os mesmos abalos em terrenos totalmente diferentes. (DELEUZE, 1986, p.265).

É na parceria com Guattari, em *O que é a filosofia* (1991), que os princípios norteadores de seu filosofar serão mais explicitamente enunciados: a principal tarefa da filosofia é criar conceitos, e só se cria conceitos em função de problemas e questões. Todo conceito responde a problemas específicos, de modo que a precipitação de outros problemas é suficiente para transfigurar sua natureza; é por isso que um conceito jamais se confunde com a proposição que expressa, podendo mergulhar em outros meios e ter sua função renovada: deve-se “fundir os antigos conceitos, como se pode fundir um canhão para fabricar a partir dele novas armas” (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p.41).

Um conceito é uma multiplicidade, uma “singularidade complexa”, componentes heterogêneos que formam um “todo fragmentário”, já que cada componente também pode tornar-se um conceito, ou aliar-se com outros conceitos. É um modo de considerá-los a partir de “uma história e geografia agitadas” e singulares. Assim, a filosofia se faz na encruzilhada de problemas contemporâneos, que compõem um mesmo plano intensivo, mesmo quando se trata de componentes, conceituais ou não, oriundos de campos discursivos diferentes. (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p.27-47).

Portanto, nota-se que o proceder filosófico de Deleuze é inseparável de sua articulação com outras disciplinas. O não filosófico alimenta e estimula a criação de conceitos própria do filosofar:

Se não há reflexão sobre e sim pensamento *a partir*, ou melhor, *com*, e se a filosofia é especificamente o domínio dos conceitos, pensar a exterioridade da filosofia é estabelecer encontros, intercessões, ecos, ressonâncias, conexões, articulações, agenciamentos, convergências entre elementos não conceituais de outros domínios – funções, imagens, sons, linhas, cores – que, integrados ao pensamento filosófico, são transformados em conceitos. (MACHADO, 2009, p.18).

Ora, vimos que, em determinado período de sua produção filosófica, a psicanálise foi um dos campos privilegiados de interlocução, assim como outras disciplinas científicas, artísticas e literárias. Além disso, notamos a compatibilidade de sua concepção do filosofar com o que atualmente compõe o domínio de pesquisas intitulado filosofia da psicanálise. Em ambos os casos, não se trata de impor ao campo psicanalítico modelos pré-estabelecidos advindos da filosofia; ao contrário, Deleuze dispensa grandes esforços para construir uma nova imagem da filosofia e do que significa pensar em parceria com as propostas psicanalíticas. O que não quer dizer que a psicanálise não sofra algumas mutações neste processo. Muitas vezes, ao se apropriar do texto psicanalítico, Deleuze o renova a ponto de torná-lo quase irreconhecível, procedimento semelhante ao que é realizado em seus trabalhos de história da filosofia e que muitos consideram como genial, inovador e esclarecedor. Mas também há aqueles que julgam suas leituras equivocadas e suas interpretações errôneas; no caso da psicanálise, buscamos demonstrar que não é este o caso, ou seja, que não se tratam de distorções nem de sobreposições inadequadas, mas que os textos psicanalíticos realmente permitem esta abordagem diferenciada, da qual Deleuze soube se servir em seu propósito de fazer avançar a filosofia.

É certo que Deleuze apropria-se das noções de outros pensadores para falar em seu próprio nome e para compor seu próprio pensamento; mais exato seria dizer que seu pensamento alimenta-se das potencialidades extraídas de outros pensadores, o que se consegue fazendo-os se voltarem contra si mesmos, contra os duplos virtuais de si mesmos – é assim que os autores abordados pelo filósofo são renovados, atualizados sob novas formas. Afinal, sua apropriação dos textos não se orienta por um princípio de identidade ou semelhança, mas de repetição diferencial: repetição complexa do texto, “em que se disfarça e de desloca um diferencial”. No prólogo de *Diferença e Repetição* (1968, p. 16-18), evidencia-se esta estratégia que assemelha o livro de filosofia ao romance policial – pois os conceitos devem sempre resolver uma situação local – e à ficção científica – produção de um simulacro capaz de subverter as cópias e os modelos, por meio de uma certa “crueldade”, em que a mais exata e rigorosa repetição de um texto acaba tendo como correlato o máximo de diferença. Espécie de “colagem numa pintura”: “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)”. Com os autores psicanalíticos, trata-se do mesmo proceder: Freud, Klein, Lacan, assim como as noções psicanalíticas em geral, também

são subvertidos pela repetição, também geram filhos monstruosos com Deleuze. Tornou-se famosa a sua concepção do trabalho de história da filosofia como uma espécie de enrabada ou de “imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer” (DELEUZE, 1973, p.14).

Assim, tendo conhecido a concepção particular de Deleuze sobre o que é o filosofar, sobre seus procedimentos e métodos, tendo também explicitado o que se espera do domínio de pesquisa intitulado filosofia da psicanálise, podemos prosseguir com uma exposição detalhada do debate entre Deleuze e a psicanálise, tal como se apresenta nas publicações *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969). Ao longo desta exposição, indicamos de que maneira o empreendimento filosófico de Deleuze orienta a sua leitura da psicanálise, assim como orienta suas críticas e propostas; ao mesmo tempo, examinamos de que modo a psicanálise pode ter estimulado e contribuído para a constituição de seu sistema filosófico.

Capítulo I

Da desmontagem do sadomasoquismo a um princípio transcendental

Em uma entrevista concedida à época da publicação de *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), Deleuze (1967b, p.173) comenta que somente se permitiu falar de psicanálise porque o problema central de seu texto é a sintomatologia; com isso o filósofo esclarece que não pretendeu realizar uma obra de psicanálise, mas apenas dissociar o que ele chama de “monstro semiológico”: o termo sadomasoquismo.

Deleuze já havia se dedicado à tarefa de demonstrar que o sadismo e o masoquismo são duas configurações absolutamente diferentes entre si em um curto artigo publicado em 1961, intitulado “De Sacher-Masoch au masochisme⁴”. Neste texto, a teoria psicanalítica também desempenha um papel relevante nas críticas e discussões. Mas este artigo raramente é objeto de maiores considerações entre os pesquisadores de Deleuze, pois se entende que as noções ali desenvolvidas foram incorporadas e ampliadas em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), tornando a sua leitura dispensável. Isto justifica a sua ausência na coletânea *A ilha deserta* (2002), que somente reuniu os textos que não constam em obra alguma já existente de Deleuze, pois a respeito dos artigos retrabalhados em seus livros, considera-se que “as correções feitas nunca são suficientemente importantes para justificar a reedição do artigo sob sua forma inicial” (LAPOUJADE, 2002, p.14). De fato, os dois textos são muito

⁴ “De Sacher-Masoch au masochisme”, publicado na revista *Arguments*, nº 21, 1961, p.40-46. Republicado em *Multitudes*, nº 25, Été 2006. Sem publicação ou tradução no Brasil.

semelhantes em seus propósitos, e aparentemente, o primeiro seria apenas um esboço do segundo, que é muito mais consistente.

No que concerne à psicanálise, é possível encontrar em ambos o seguinte movimento: parte-se da crítica à teoria psicanalítica do sadomasoquismo por esta abrigar preconceitos de gênero ocultos em seus fundamentos, e, com a ajuda da literatura, são articuladas algumas alternativas teóricas derivadas da própria psicanálise ou, pelo menos, pretensamente compatíveis com seu corpo teórico. De certo modo, Deleuze se empenha em demonstrar que as próprias teorias psicanalíticas podem e devem ser repensadas a fim de contribuir para a diferenciação entre o sadismo e o masoquismo. Mas a sua abordagem é bastante diferente nos dois textos, embora os objetivos sejam os mesmos. Em 1961, Deleuze apoia-se em noções elaboradas por Jung – entre as quais destacaremos os conceitos de inconsciente coletivo e de arquétipo –, enquanto que em 1967, apoia-se em Freud e na revisão de sua teoria das pulsões. Podemos dizê-lo de outra maneira: em 1961, Deleuze posiciona-se claramente a favor de Jung em sua querela com Freud, enquanto que em 1967, Deleuze elogia a genialidade de Freud e Jung não é sequer mencionado.

Como explicar esta mudança de procedimento? À primeira vista, pode-se concluir que este é apenas um detalhe insignificante em seu percurso, que não compromete a importância de seus resultados; afinal, apoiando-se em Jung ou em Freud, a essência de sua crítica à psicanálise, no que se refere ao privilégio do patriarcado, assim como a demonstração de que o sadomasoquismo é uma falsa concepção, permanecem válidas em ambos os textos. Pode-se também presumir que Deleuze teria simplesmente abandonado noções ainda confusas e mal elaboradas sobre um domínio controverso, a analítica junguiana, e partido para os fundamentos mais sólidos da teoria freudiana. Mas estas respostas ainda partem do pressuposto de que a psicanálise desempenha apenas um papel negativo em sua filosofia, como algo a ser criticado e superado, e ignora que ela também é um campo privilegiado de interlocução quando se trata de suas investigações transcendentais. Veremos que entre estes dois momentos diferentes de discussão com a psicanálise, Deleuze elabora o conceito de instinto de morte, que permanecerá como o princípio transcendental por excelência em determinado período de sua filosofia.

Neste sentido, torna-se válido recuperar o artigo “De Sacher-Masoch au masochisme” (1961), a fim de confrontá-lo com *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), no que se refere às diferentes abordagens conferidas à psicanálise. Considerando que as primeiras discussões de Deleuze com a psicanálise se organizam em torno da impossibilidade do conceito de

sadomasoquismo, o objetivo deste capítulo é apresentar seus argumentos nestes dois momentos distintos, no artigo de 1961 e na obra de 1967. Nossa exposição começa pela desmontagem do sadomasoquismo, termo que Deleuze demonstra ser inadequado e pleno de contradições. Neste aspecto geral, os dois textos se correspondem e podem ser apresentados simultaneamente. Quanto aos aspectos particulares, estes dizem respeito à maneira como Deleuze compreende a psicanálise: inicialmente, sob a influência dos conceitos de Jung⁵, e depois, a partir de uma revisão da teoria das pulsões freudiana. Aparentemente desconexas, o confronto entre estas duas incursões pela psicanálise permite visualizar a sua continuidade, assim como restituir o contexto de origem do conceito de instinto de morte como princípio transcendental em 1967, tornando menos obscura a sua proposição.

A entidade sadomasoquista e o princípio falocêntrico

O termo sadismo, derivado do nome de Marquês de Sade (1740-1814), teve um de seus primeiros registros oficiais em 1834, quando apareceu como verbete no *Dictionnaire Universel de la Langue Française* para designar “terrível aberração da libertinagem; sistema monstruoso e anti-social que revolta a natureza”⁶. Mas é somente depois da publicação da famosa compilação de perversões intitulada *Psychopathia Sexualis*, pelo psiquiatra húngaro Krafft-Ebing em 1886, que o termo sadismo ganha uma conotação mais científica e torna-se sinônimo de uma patologia perversa. E assim como os procedimentos e práticas descritos por Sade deram origem aos vocábulos sádico e sadismo, Krafft-Ebing inspirou-se nos textos de um outro escritor, o seu contemporâneo Leopold Sacher-Masoch (1836-1895), para criar o termo masoquismo e identificar a perversão que seria exatamente o contrário do sadismo.

Considerando-se que o prazer sexual manifesta-se, em ambos os casos, vinculado a dores, sujeições e humilhações – Sade desfruta prazer quando inflige dor, enquanto Masoch sente prazer ao ser espancado e humilhado –, a concepção de um sadomasoquismo torna-se

⁵ Neste contexto, consideraremos Jung como um teórico da psicanálise, contrariamente à posição adotada por Kerslake em seu livro *Deleuze and the unconscious* (2005) e em seu artigo “Insectes et inceste. Bergson et Jung chez Deleuze” (2006). Embora defenda a tese de que a concepção de inconsciente em Deleuze nada deve à psicanálise, mas sim à uma combinação de filosofia com temas esotéricos, o autor dedica três capítulos de seu livro à demonstração da influência de Jung, sem considerar que os próprios argumentos de Jung utilizados como exemplo estão profundamente enraizados na discussão com Freud e com os primeiros psicanalistas.

⁶ No original : « Sadisme, s.m. : aberration épouvantable de la débauche ; système monstrueux et anti-social qui révolte la nature (De Sade, nom propre) ». BOISTE, P.C.V. *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et les étymologies*. 8a. ed. Paris, 1834. Disponível online in: http://www.archive.org/stream/fre_b1886158#page/n485/mode/2up

evidente e inquestionável para a tradição médica e nosográfica já no final do século XIX, entendendo-se que sadismo e masoquismo nada mais são do que as formas ativa e passiva de um mesmo fenômeno.

Freud apoiou-se explicitamente nesta tradição ao sistematizar as perversões em *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), e sempre se preocupou em desenvolver e fundamentar o sadismo e o masoquismo associadamente. Neste sentido, Deleuze se propõe como tarefa, tanto no artigo de 1961 quanto no texto de 1967, a demonstração que o sadismo e o masoquismo possuem diferenças radicais e irreduzíveis. Como estratégia, ele retoma os procedimentos literários das obras de Sade e de Masoch, além de apontar contradições nos argumentos de Freud, cujas análises psicanalíticas reforçaram a existência de uma estrutura sadomasoquista.

Curiosamente, a unidade sadomasoquismo é apresentada como evidente, enquanto que, a meu ver, trata-se de mecanismos estéticos e patológicos inteiramente diferentes. Nisto, nem mesmo Freud inova: ele empenhou toda a sua genialidade para inventar as passagens de um ao outro, sem, no entanto, questionar a sua própria unidade. (DELEUZE, 1967b, p.171).

Deleuze encontra incongruências internas nos argumentos freudianos que sustentam a unidade sadomasoquista e demonstra como os conceitos psicanalíticos podem ser repensados para produzir um diagnóstico diferencial entre o sadismo e o masoquismo. Assim, podemos desde já indicar a função da psicanálise em *Apresentação de Sacher-Masoch*. Logo veremos que Deleuze não se ocupa somente de apontar as contradições implícitas no discurso freudiano, mas que ele também se empenha em oferecer uma espécie de “solução psicanalítica” para os problemas que encontra. Isto deve ser considerado, ao mesmo tempo em que constatamos que ainda é uma filosofia que está sendo construída aí. Afinal, “a sintomatologia situa-se quase 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” (DELEUZE, 1967b, p.174). É por meio de uma associação entre a crítica e a clínica que se consegue o refinamento da sintomatologia:

Já que o julgamento clínico é cheio de preconceitos, é preciso recomeçar tudo por um ponto situado fora da clínica, o ponto literário, donde as perversões foram nomeadas. (...) pode ser que a crítica (no sentido literário) e a clínica (no sentido médico) estejam determinadas a entrar em novas relações, em que uma ensina à outra, e reciprocamente. (DELEUZE, 1967, p.12).

Deleuze lamenta que os especialistas do masoquismo, incluindo Freud, tenham se interessado tão pouco pela obra de Masoch, pois a sua leitura teria sido suficiente para demonstrar um universo completamente diferente do de Sade. Quando Deleuze convoca a

literatura para dissociar o sadismo do masoquismo, ele coloca em prática um projeto filosófico que atravessará toda a sua obra: “o que eu gostaria de estudar (esse livro seria apenas um primeiro exemplo) é uma relação enunciável entre literatura e clínica psiquiátrica” (DELEUZE, 1967b, p.173). A literatura e a clínica psiquiátrica – da qual a psicanálise torna-se o paradigma neste período de sua obra – se associam com o intuito de trazer materialidade e vida à filosofia, afastando-a das abstrações e dos conceitos universais desprovidos de uma história e geografia singulares. Em seu último livro publicado em vida, *Crítica e Clínica* (1993, p.13), lemos que “o mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem” e Deleuze concorda com Nietzsche que “o artista e o filósofo são médicos da civilização”. De certo modo, Deleuze gosta de se identificar – muitas vezes de forma zombeteira – com a figura do patologista, aquele capaz de realizar uma sintomatologia apurada e um diagnóstico preciso das “doenças” da filosofia ou da sociedade, ao deslocar suas questões e seus problemas. Em suas mãos, a literatura torna-se clínica e possibilita uma revisão crítica da psicanálise⁷.

Segundo Deleuze, o pressuposto de um sadomasoquismo impôs falsos problemas conceituais à Freud, a ponto deste nunca ter ficado satisfeito com as conclusões a que chegava, e é fato que a sua teoria sobre o sadomasoquismo sofreu várias revisões ao longo de sua obra. Vejamos como Freud explicou o sadomasoquismo em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905):

A particularidade mais notável dessa perversão reside, porém, em que suas formas ativa e passiva costumam encontrar-se juntas numa mesma pessoa. Quem sente prazer em provocar dor no outro na relação sexual é também capaz de gozar, como prazer, de qualquer dor que possa extrair das relações sexuais. O sádico é sempre e ao mesmo tempo um masoquista, ainda que o aspecto ativo ou passivo da perversão possa ter-se desenvolvido nele com maior intensidade e represente sua atividade sexual predominante. (FREUD, 1905, p.151).

Em suas primeiras abordagens sobre o tema, Freud está convencido de que o masoquismo nada mais é do que uma derivação do sadismo, na medida em que se trata de um impulso agressivo que ao invés de ser exteriorizado, volta-se contra a própria pessoa, devido a fatores como repressão e a culpa. É importante considerar que Freud apresenta uma compilação de “aberrações sexuais” – que ainda inclui, entre outras, o homossexualismo, o fetichismo, o voyeurismo, o exibicionismo – com o intuito de defender a tese de que a sexualidade considerada “normal” nada mais é do que o acabamento de uma sexualidade

⁷ É importante mencionar que, até *O Anti-Édipo* (1972), a sua concepção de clínica ainda mantém relações estreitas com a psicanálise e que somente depois torna-se dela independente, enquanto a literatura sempre permanecerá uma via privilegiada de acesso ao impessoal, ao delírio e à loucura, enquanto forças motrizes do pensar e da criação.

originalmente “perversa”, na medida em que é possível encontrar na sexualidade infantil traços mais ou menos acentuados de todas as perversões ali citadas. Entende-se assim que a sexualidade humana é naturalmente perverso-polimorfa, na medida em que as pulsões possuem plasticidade para se satisfazer com os objetos os mais variados, mesmo na vida adulta, quando já submetidas ao recalque e à repressão. Ao mesmo tempo, evidencia-se que mesmo as pulsões que estão na origem de comportamentos perversos cumprem funções vitais no desenvolvimento humano; o sadismo, por exemplo, expressa a agressividade originalmente necessária para que o organismo se defenda dos perigos externos. De acordo com esta concepção, o masoquismo é idêntico ao sadismo, pois se trata da mesma agressividade posta em ação, mas desta vez, voltada contra a própria pessoa.

Isto faz com que Freud atribua um papel especial à noção de sadomasoquismo, “já que o contraste entre atividade e passividade que jaz em sua base pertence às características universais da vida sexual” (FREUD, 1905, p.150). Ou seja, considerando que todas as pulsões comportam componentes agressivos, necessários à realização de sua finalidade, entende-se que na constituição psíquica de qualquer ser humano encontram-se pulsões que abrigam em si, simultaneamente, o aspecto sádico-ativo e o aspecto masoquista-passivo, ambos entendidos enquanto pulsões parciais complementares e fundamentais, também associados a outros pares de opostos, como masculinidade e feminilidade, fálico e castrado.

Anos depois, em 1919, Freud se dedica amplamente ao tema do masoquismo no artigo “Uma criança é espancada”, em que procura analisar uma fantasia masoquista frequentemente presente em seus pacientes histéricos e neuróticos obsessivos: a fantasia de uma criança sendo espancada por um adulto. Freud procura reforçar a ideia de que o masoquismo é um sadismo voltado contra o ego e explica esta transformação pela influência do sentimento de culpa que emerge na repressão e no complexo de Édipo. Em busca de uma fórmula explicativa universal para esta fantasia, Freud confessa ter grandes dificuldades para estabelecer um paralelo entre a função que esta tem nas mulheres e nos homens. Eis como ele resolve esta questão.

Nos casos femininos, a fantasia costuma envolver a imagem de um homem que espanca outras crianças, geralmente meninos. Freud associa facilmente o homem espancador ao pai, mas ressalta que só a construção analítica permite o reconhecimento de que, inconscientemente, é a própria paciente que está sendo espancada. Já nas fantasias dos casos masculinos, os pacientes se mostram imediatamente conscientes de serem eles próprios os espancados. Além disso, neste caso, inverte-se o sexo do espancador, de modo que “as

peças que aplicam os castigos são sempre mulheres, nas fantasias como nos desempenhos” (FREUD, 1919, p.212).

A fim de manter a explicação de que em ambos os casos, masculino ou feminino, “a fantasia de espancamento tem sua origem numa ligação incestuosa com o pai” (1919, p.213), Freud traduz a fantasia consciente masculina de “sou espancado pela minha mãe” por uma fantasia inconsciente de “sou espancado pelo meu pai”, que ainda guarda em si o significado de “sou amado pelo meu pai”. Freud explica: tal fantasia masculina deriva-se de uma atitude edipiana invertida (o pai é tomado como objeto de amor), de modo que a fantasia representa não só um castigo pela relação genital proibida, mas também funciona como um substituto regressivo daquela relação.

O menino burla seu homossexualismo ao reprimir e remodelar a fantasia inconsciente – e o que é notável acerca de sua posterior fantasia consciente é que esta tem como conteúdo uma atitude feminina sem uma escolha homossexual de objeto. (...) O menino, que tentou escapar de uma escolha homossexual de objeto, e que não mudou o seu sexo, sente-se, não obstante, como uma mulher nas suas fantasias conscientes e dota as mulheres, que os espancam, de atributos e características masculinas. (FREUD, 1919, p.214).

Evidencia-se assim que Freud sustenta a analogia entre masoquismo, feminilidade e passividade de um lado, e entre sadismo, masculinidade e atividade de outro, o que forma duas séries opostas e complementares que se reúnem sob o termo sadomasoquismo.

Logo após a publicação deste artigo, Freud introduz a noção de pulsão de morte em seu conjunto teórico, o que traz mudanças significativas ao tema do masoquismo. Se até então o masoquismo era derivado de um sadismo voltado contra a própria pessoa, a descoberta da pulsão de morte indica a existência de um masoquismo original, “testemunho e resquício da antiga fase de formação tão essencial para a vida, em que houve um amálgama entre a pulsão de morte e Eros” (FREUD, 1924, p.110). Entende-se agora que, na verdade, é o sadismo que se deriva do masoquismo.

Para postular este masoquismo original, Freud retoma certas teses desenvolvidas em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). Desde então, Freud sabia que as excitações sexuais emergem de processos, orgânicos ou não, que ultrapassam certo limiar quantitativo, de modo que as tensões são erotizadas mesmo quando advindas da dor e do desprazer. Trata-se de um processo constitucional e biológico, que imprime o registro de uma primeira experiência da vinculação dor-prazer. No contexto da segunda dualidade pulsional, postula-se um trabalho psíquico responsável por fazer com que o indivíduo dirija suas pulsões agressivas e sexuais aos objetos do mundo externo (sadismo), mas percebe-se agora que um fundo masoquista irredutível permaneceria atuante no indivíduo, por meio desta ligação

inicial “fixada” entre dor e prazer. Assim, Freud começa a explicar as práticas masoquistas a partir de um movimento regressivo a esta experiência primordial, chamada “masoquismo erógeno ou original”:

Não devemos nos espantar em ouvir que, sob certas circunstâncias o sadismo – ou pulsão de destruição – projetado e voltado para fora, poderá novamente ser reintrojado, redirecionado para dentro, regredindo assim à sua antiga condição e resultando, então, em um masoquismo secundário que se somaria ao masoquismo original. (FREUD, 1924, p.110).

O que Freud chama de masoquismo secundário pode manifestar-se como masoquismo feminino ou como masoquismo moral. O masoquismo feminino é a perversão sexual propriamente dita, e é assim chamado porque nas fantasias ou ações preparatórias para o ato sexual, fica evidente que o masoquista (e Freud deixa claro estar tratando de homens apenas) “foi colocado em uma situação típica da condição feminina, ou seja, ser castrado, ser objeto de coito ou dar a luz” (FREUD, 1924, p.108), além, é claro, da indiscutível passividade.

Já o masoquismo moral caracteriza-se pela frouxa relação com o campo sexual e por um poderoso “sentimento de culpa inconsciente”, melhor denominado de “necessidade de punição”. Trata-se mais de uma neurose do que de uma perversão propriamente dita, em que o sujeito busca incessantemente e inconscientemente o sofrimento a fim de tentar aplacar a culpa imposta por um superego extremamente severo e cruel.

Pois bem, Deleuze retoma estas duas principais concepções de Freud sobre o masoquismo, referentes à primeira e à segunda tópica, e mostra que não há diferenças consideráveis entre elas, pois se trata sempre de pensá-lo em analogia com o sadismo, seja dele derivando-se ou estando em sua base. O filósofo defende que “o masoquismo não pode ser definido nem como erógeno ou sensual (dor-prazer) nem como moral ou sentimental (culpa-punição): em ambos os casos damos-nos uma matéria apta a toda transformação” (DELEUZE, 1967, p.118).

O que chama a atenção de Deleuze é que Freud interpreta o masoquismo à luz dos papéis masculino e feminino, e que isto reflete um pressuposto fundamental da psicanálise: o privilégio do patriarcado e do poder superior masculino como princípio de todas as suas interpretações. Nisto residiria o fato de que tanto o masoquismo quanto o feminino foram grandes enigmas para Freud, este tendo apenas desenvolvido explicações psicanalíticas insatisfatórias.

A psicanálise freudiana, em geral, sofre de uma inflação do pai. No caso particular do masoquismo, somos convidados a uma surpreendente ginástica para explicar como a imagem do Pai é primeiramente interiorizada no superego, e em seguida re-externalizada em uma imagem de mulher. Tudo se passa como se as interpretações

freudianas, frequentemente, somente alcançassem as camadas mais superficiais e mais individualizadas do inconsciente. (DELEUZE, 1961).

Ao derivar todas as suas explicações de um princípio falocêntrico, a psicanálise torna-se presa de uma armadilha sustentada por ela própria, e com isso deixa de penetrar nas camadas mais profundas do inconsciente. Como contraponto, Deleuze mostrará que, de fato, o masoquismo está ligado à imagem feminina, na mesma medida em que o sadismo está ligado à imagem masculina, mas que tal feminilidade deve ser pensada em sua especificidade, e não como derivada de um princípio falocêntrico. Portanto, Deleuze procura recuperar as concepções de masoquismo e de feminino em sua positividade, e assim prestar uma homenagem à Sacher-Masoch, autor esquecido em virtude de sua associação forçada e injusta com Sade. Vejamos, portanto, como o filósofo desenvolve sua compreensão do masoquismo à luz da “função materna”.

A função materna no masoquismo

Quando Deleuze lê Masoch, o que mais lhe chama a atenção é a presença maciça da figura feminina, ou melhor, das figuras femininas, já que elas podem ser classificadas de três maneiras: a mulher pagã e sensual (“mãe primitiva, uterina”), a mulher sentimental e maternal (“mãe oral, grande nutriz, portadora da morte”); e a mulher sádica, severa e cruel (“mãe edipiana, imagem da amante, aquela que entrará em relação com o pai sádico”). Deleuze identifica estes três tipos femininos como tendo sido inspirados pela obra do jurista suíço Bachofen (1815-1887), contemporâneo de Masoch que teorizou sobre o matriarcado e a ginecocracia ao longo da história (DELEUZE, 1967, p.57).

Em grande parte de seus escritos, Masoch oscila entre o primeiro e o último tipo de mulher, como entre os dois limites de um pêndulo, “o limite em que o masoquismo não começou ainda seu jogo, e o limite em que o masoquismo perde sua razão de ser” (DELEUZE, 1967, p.54). Mas é sobretudo o segundo perfil que ele deseja e que é seu ideal, a mulher sentimental, descrita como aquela que têm o rosto inflamado de raiva ao mesmo tempo em que revela os olhos plenos de doçura, possuidora de um coração gélido porém terno, severa e ao mesmo tempo meiga, afetuosa e cruel, à imagem de uma leoa que protege seus filhotes. Trata-se de uma imagem da mulher idêntica à descrição que Masoch fornece da natureza: fria, maternal, severa. Deleuze nota que Freud, no artigo “O tema da escolha do

cofrinho” (1913), também havia atentado para a presença desta imagem em diversos mitos e contos folclóricos (DELEUZE, 1967, p.61), em que a conjunção do amor, da morte e da natureza assume a figura de uma mulher maternal. Freud observa que nestas historietas, diante da necessidade de se escolher entre três mulheres, a escolha “correta” sempre recai em uma mulher que conserva “traços que têm algo de inquietante” (FREUD, 1913, p.314), isto porque ela abriga em sua imagem a própria morte, embora travestida de amor e desejo. Segundo Freud, a imagem da mulher/mãe assume três formas para o homem: a própria mãe genitora; a amante e companheira; e finalmente, a mãe Terra e destruidora, para a qual se destina infalivelmente todos os homens. É por isso que a escolha inevitável desta última não é verdadeiramente uma escolha, “escolhe-se ali onde, na realidade, obedece-se à coação, e a escolhida não é a horrível, mas a bela e a desejável” (FREUD, 1913, p.314). A escolha da mulher com estas características, como Freud a apresenta, pode ser assim associada com as preferências de Masoch.

Após apresentar estas figuras femininas em detalhes, Deleuze questiona-se “por que tantos psicanalistas querem a todo custo encontrar a imagem do pai disfarçada no ideal masoquista, e desmascarar a presença paterna na mulher-carrasco”. A resposta, ele próprio dá mais a frente: “supõe-se que a imagem do pai seja determinante no masoquismo precisamente porque ela o é no sadismo, e que se deve encontrar num o que agia no outro” (DELEUZE, 1967, p.61-62).

De fato, no sadismo se encontra uma configuração em que o pai expressa sua natureza como potência original anárquica, acima dos reinos e das leis, enquanto a mãe, por mais sádica que seja, mantém-se sempre presa à sua natureza segunda, submetida às leis da criação, da conservação e da reprodução. “Sob todos os aspectos, o sadismo apresenta uma negação ativa da mãe, e uma inflação do pai, o pai acima das leis...” (DELEUZE, 1967, p.65). Mas tudo se passa de forma diferente no masoquismo, caso em que o pai é excluído e anulado e que há uma transferência simbólica de todas as funções consideradas paternas para a imagem da mulher. Neste sentido, “onde está o pai escondido? Não estaria primeiramente no surrado? (...) Não seria precisamente a imagem do pai, nele, que é surrada, ridicularizada e humilhada? Não seria a sua semelhança com o pai o que ele expia, a semelhança do pai?” (DELEUZE, 1967, p.66).

Diferentemente do sadismo, o masoquismo seria fundamentalmente marcado por um processo de denegação, “denegação magnífica” da mãe (a ela não falta nada) e “denegação anulante” do pai (o pai não é nada). Isto explica porque as figuras masculinas presentes no

masoquismo são quase sempre efeminadas: elas representam a projeção de um novo homem que resultou do exercício masoquista e que nasceu de um processo em que o pai não desempenha nenhum papel. Mas a despeito deste tratamento dado à figura masculina, vez ou outra ela pode aparecer de forma viril e sádica, embora nestes casos o seu significado seja outro, tanto que sua aparição acaba culminando na interrupção brutal da fantasia masoquista: seria a volta do elemento outrora denegado e privado de sua função simbólica. Esta volta, que Lacan identificou como forclusão, realiza-se, segundo Deleuze, não por uma verdade ou exigência interna, mas reaparece por exigência do real exterior: “longe de selar sua aliança com o sadismo, a volta ofensiva da imagem do pai marca o perigo sempre presente que ameaça do exterior o mundo masoquista, e que racha as “defesas” que o masoquista construiu enquanto condições e limites do seu mundo perverso simbólico” (DELEUZE, 1967, p.71). No universo masoquista, o pai é expulso e a mãe é triplicada: “o masoquista vive a ordem simbólica como intermaternal” (DELEUZE, 1967, p.69).

Toda a análise que Deleuze realiza do masoquismo procura evidenciar e entender a sua característica mais peculiar: o contrato estabelecido com a mulher carrasco. O contrato teria a função principal de transferir o poder simbólico da lei para a imagem da mãe, ao mesmo tempo em que protege o seu mundo fantasmático da volta ofensiva do pai. Mas não se deve entender com isso que a mulher/mãe assume o lugar do homem/pai/falo: “a imagem da Mãe reina por conta própria, sem nada dever à influência do pai” (DELEUZE, 1961). O que a psicanálise nunca conseguiu entender é que o masoquista escreve seu próprio mito segundo a “lei materna”: o triunfo da mãe oral, a abolição da semelhança com o pai, o nascimento de um novo homem sem sexualidade⁸, são suas características (DELEUZE, 1967, p.110).

Considerando a lei paterna, cuja função é interditar o incesto com a mãe – e deve ser considerado que o pai interdita o incesto não porque uma mulher lhe será roubada, mas para impedir um segundo nascimento que se fará sem ele (DELEUZE, 1961; 1967, p.101) – o masoquista se submete escrupulosamente à ela, sofrendo a punição antes mesmo de ter desfrutado o prazer desejado. Neste sentido, o masoquismo, assim como o sadismo, implica em uma perversão da lei; mas, diferentemente do sádico que, para obter o prazer, destrói a lei que se interpõe como empecilho, o masoquista opera um “reviramento humorístico”, ao aprofundar as consequências da lei. Isto não quer dizer que ele se submete dócil e passivamente às punições, mas que ele “desposa a lei”, provando com isso os prazeres que ela guarda em si:

⁸ Masoch deseja, acima de tudo, um amor idealizado, dessexualizado, e não há descrições obscenas em suas obras. Cf. DELEUZE, 1967, p.36-37.

A mesma lei que me proíbe realizar um desejo, sob pena de uma punição consequente, é agora uma lei que coloca a punição de início e me ordena em consequência satisfazer o desejo. (...) O masoquista deve sofrer a punição antes de sentir o prazer. Seria inconveniente confundir essa sucessão temporal com uma causalidade lógica: o sofrimento não é causa do prazer, mas condição prévia indispensável para a vinda do prazer. (DELEUZE, 1967, p.97).

Deleuze aprende com o psicanalista Theodor Reik, que “escreveu um dos melhores livros sobre o masoquismo” (1961), que é a execução da punição que leva ao prazer proibido, como uma espécie de demonstração do caráter absurdo da punição, já que esta passa a produzir o mesmo prazer que deveria impedir. A submissão extrema do masoquista mostra a sua face de insolência e rebeldia – o sofrimento não o impede de sentir prazer – e atinge o seu propósito de ridicularizar o pai e a lei paterna, desfrutando dos prazeres que ela proibia justamente porque se submeteu a ela com tanto rigor. De modo que a punição e o sofrimento não são responsáveis diretos pelo prazer – assim como o masoquismo não se define pelo desejo de ser punido – mas são condições para que o prazer seja desfrutado. Isto se consegue efetuando uma aliança com a mãe (o contrato com a mulher), a fim de excluir o pai da esfera simbólica. Entra em ação a “lei materna”, que exige que os filhos abandonem todos os atributos do pai, exigência que se faz como condição para o sucesso do incesto.

A maneira como Deleuze compreende o incesto nesta sua interpretação do masoquismo é claramente influenciada pela sua leitura de Jung, embora não seja feita nenhuma menção ao psiquiatra suíço no texto de 1967. Deleuze apresenta o incesto como retorno a uma sexualidade pré-genital e como condição para um segundo nascimento, uma partenogênese: um nascimento heroico que dispensa a participação do sexo masculino, em que se retorna ao seio maternal para renascer como um novo homem. Assim, o filósofo demonstra apoiar Jung em sua acusação feita à Freud, de que este considerou o incesto ao pé da letra e não apreendeu o seu significado espiritual, como símbolo. Para Jung, “o incesto é sempre prerrogativa de realezas e divindades”, um renascimento. Sem querermos avançar na definição de incesto para Jung, cuja influência sobre esta primeira discussão de Deleuze com a psicanálise será abordada mais a frente, indicaremos apenas que “a teoria do incesto tão enfatizada se baseia num arquétipo, no motivo do incesto bem conhecido e frequentemente encontrado no mito do herói. Ele deriva logicamente do tipo hermafrodita originário, o qual remonta aos tempos mais remotos e primitivos” (JUNG, 2000 [1936].p.80^N).

Assim, a mulher expõe seus filhos a terríveis provas, para fazê-los renascer homens de verdade, mas agora gerados somente por ela. Em Masoch, os símbolos de retorno à mãe significam a necessidade de sacrificar a sexualidade genital herdada do pai, para renascer

dotado de uma virilidade nova e independente; o prazer sexual é dissociado da genitalidade e adiado para se transformar em prazer de renascer (DELEUZE, 1961; DELEUZE, 1967, p.108). Portanto, a lei paterna e a materna se encontram em pelo menos em um ponto: na castração. Porém, enquanto do ponto de vista do pai, ela é uma ameaça impedindo o incesto, ou uma punição, do ponto de vista da mãe é uma condição que o torna possível, e que assegura o seu sucesso (DELEUZE, 1961).

É deste modo que Deleuze elabora uma interpretação do masoquismo, em que este se apresenta com uma configuração própria e independente do sadismo. Com isso, demonstra-se a invalidade e os prejuízos do termo sadomasoquismo, pois além dele nada esclarecer, ainda cria confusões. Vimos que Freud recebeu de sua época o conceito de sadomasoquismo, e que este permaneceu inquestionável em suas teorias. Vimos também que este conceito deriva-se da aplicação de um pressuposto que ainda se encontra entranhado na psicanálise em geral, que é o modelo patriarcal como princípio das interpretações. Ou seja, o que impediu Freud de compreender o masoquismo e o feminino foi um único e mesmo pressuposto. Daí o esforço de Deleuze em demonstrar a presença das figuras femininas no masoquismo, e sua ênfase em teorizar a imagem da mãe e a lei materna. Pode-se notar que a interpretação oferecida por Deleuze até este momento não destoia do corpus psicanalítico, mas é com ele compatível mesmo quando se reformula os aspectos anteriormente criticados. O complexo de Édipo e a castração, os mecanismos de negação e denegação, as funções simbólicas materna e paterna, permanecem como operadores analíticos.

A fim de nos aprofundarmos na discussão de Deleuze com a psicanálise, vejamos com mais detalhes como algumas noções chaves da psicanálise são incorporadas e reformuladas neste modo particular de se fazer filosofia, que une crítica literária e clínica psiquiátrica. Para começar, dedicaremos uma maior atenção às diferenças entre a maneira como Deleuze aborda a psicanálise nestes dois momentos de crítica ao conceito de sadomasoquismo, no artigo de 1961 e no texto de 1967.

Em “De Sacher-Masoch au masochisme” (1961), artigo que é considerado como esboço de *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), aí tendo sido incorporado e ampliado, Deleuze define que é a regressão à imagem da mãe que constitui o masoquismo, e demonstra que entende esta imagem original à maneira de Jung, como um arquétipo das camadas mais profundas do inconsciente. A influência de Jung nas concepções de Deleuze em 1961 é bastante explícita, tanto no que se refere à sua interpretação do masoquismo, quanto nas críticas e propostas que envolvem a psicanálise. Curiosamente, em *Apresentação de Sacher-*

Masoch (1967) não há menções à Jung, embora grande parte das noções apresentadas em 1961 sejam aí retomadas e ampliadas, sem alterações significativas de um ponto de vista mais geral. Assim, se até este momento de nossa exposição apresentamos os textos de 1961 e de 1967 de maneira indiscriminada, a fim de apresentar as críticas à psicanálise no que se refere ao termo sadomasoquismo, torna-se agora necessário deixar este último de lado para considerar o diálogo com Jung que ocorre apenas nesta primeira aproximação teórica de Deleuze com a psicanálise. Nosso objetivo é elucidar a noção de instinto que aparece aí indicada, a fim de compreender se a leitura da teoria das pulsões efetuada por Deleuze em 1967, que propõe a noção de instinto de morte como princípio transcendental, ainda traz implicitamente alguns resquícios desta influência de Jung.

A influência de Jung no artigo de 1961

Em 1961, Deleuze escreve que Freud deu um grande passo quando propôs o masoquismo primário, mas ressalta que a interpretação que lhe foi dada, a partir do instinto [pulsão] de morte, demonstra que ele não acredita nos símbolos ou nas Imagens como princípios irredutíveis de interpretação.

É uma tendência geral do freudismo, de dissolver as Imagens, de fazer delas uma espécie de composto, remetendo de um lado a acontecimentos reais e de outro a desejos ou instintos irredutíveis que nunca são “simbolizantes” por si mesmos. (...) Os símbolos não se deixam reduzir nem compor; ao contrário, eles são a regra última para a composição dos desejos e de seu objeto, eles formam os únicos dados irredutíveis do inconsciente. O dado irredutível do inconsciente é o próprio símbolo, e não um último simbolizado. Na verdade, *tudo é símbolo no inconsciente*: a sexualidade, a morte, não menos que o resto. A morte deve ser compreendida como uma morte simbólica, e o retorno à matéria, como um retorno à morte simbólica. Os instintos são apenas as percepções internas das Imagens originais, apreendidas lá onde elas se encontram, nas diversas camadas do inconsciente. (DELEUZE, 1961).

Ou seja, as imagens e os símbolos não escondem a ação de instintos ou pulsões, que seriam irrepresentáveis por natureza e que por isso necessitam ser representados para se manifestarem; os instintos são as próprias imagens e símbolos percebidos internamente ou, seria melhor dizer, intuitivamente. É preciso destacar que neste artigo, Deleuze ainda não utiliza os termos pulsão e instinto simultaneamente, como será feito a partir de 1967. De modo que, quando se refere ao instinto de morte – e neste texto de 1961 ele não emprega a palavra pulsão, mas somente instinto – Deleuze parece demarcar a sua opção de tradução diante do termo *Todestrieb* freudiano. Certamente Deleuze não ignorava a orientação da

psicanálise francesa, representada por Lacan e baseada no próprio uso freudiano dos termos, de traduzir *Trieb* por pulsão, reservando o termo instinto para se referir aos animais ou a algo da ordem da necessidade. Acontece que a sua compreensão de instinto não se baseia somente na concepção psicanalítica, como veremos mais a frente.

Considerar que o próprio símbolo é a verdade do inconsciente significa que ele não deve ser revirado e transformado, para no final revelar o que todo mundo já sabe: uma encenação em que personagens privilegiados – o pai, a mãe – executam papéis pré-determinados. E apesar de Freud ter considerado a importância da complementaridade destes papéis, o papel do pai-ativo-masculino-sádico sempre acaba por subjugar o papel da mãe-passivo-feminino-masquista, tornando-o inócuo, vazio e ineficaz, sendo objeto de consideração apenas quando assume características masculinas. Para Deleuze, os símbolos devem ser tomados por si próprios, assim como a Imagem da mãe deve reinar por sua própria conta, e não por esconder uma configuração falocêntrica. O filósofo critica Freud por ter baseado suas análises em pulsões que se deixam combinar de qualquer maneira: trata-se de uma teoria que não nos protege de dar aos acontecimentos interpretações arbitrárias e envoltas em preconceitos, como no caso do masoquismo. Os símbolos, diferentemente das pulsões, seriam muito mais interessantes e ricos para se compreender o inconsciente, “eles não se deixam reduzir nem compor”.

Ao interpretar o masoquismo a partir de uma regressão à Imagem da mãe, Deleuze não se limita a criticar as explicações psicanalíticas, mas apoia-se em noções originalmente psicanalíticas na busca de soluções para os problemas que denunciou. Disto emerge uma compreensão diferenciada dos processos do inconsciente, o que permite Deleuze efetuar uma espécie de recomendação clínica:

O problema da cura não é o de dissolver os símbolos para substituí-los por uma justa apreciação do real, mas, ao contrário, de aproveitar o que neles há de surreal, para dar aos elementos negligenciados de nossa personalidade o desenvolvimento que eles reclamam. Toda neurose tem duas faces. No masoquismo, a *regressão à Mãe* é como o protesto patológico de uma parte de nós mesmos, esmagada pela lei. (DELEUZE, 1961).

Deleuze indica que a diferença entre estes dois procedimentos – buscar o que está por trás dos símbolos ou aceitar o seu surrealismo como verdade última – remete às diferenças teóricas e técnicas entre Freud e Jung, diferenças estas que se devem principalmente ao fato de Freud ter se limitado ao campo das neuroses. Afinal, são as psicoses que impõem a necessidade de penetrar mais fundo nas camadas do inconsciente, a fim de atingir as Imagens primordiais em que o sujeito alienou partes de si mesmo. Se considerarmos os instintos como

percepções internas das Imagens, Deleuze parece indicar que as Imagens primordiais podem ser reprimidas, como os instintos, tornando inacessível um aspecto da natureza do sujeito. Este aspecto deve ser compreendido em seu sentido coletivo e não individual, como o maternal e o feminino subjugados pela lei paterna. Tais Imagens ultrapassam o campo da experiência do sujeito, e para se chegar até elas, o método analítico de Freud é insuficiente. “Irredutíveis, elas são justificativas para um método sintético, que busca a verdade da neurose além da experiência do sujeito” (DELEUZE, 1961^N).

De fato, a oposição entre um método analítico freudiano e um método sintético foi proposta pelo próprio Jung. Em *Psicologia do Inconsciente* (1980[1917]), o vemos dizer que o objetivo da análise é chegar aos elementos irredutíveis do inconsciente, e que estes não são elementos pessoais, mas coletivos. A partir daí, o processo analítico termina e deve ser iniciado um processo sintético:

Foi realmente difícil para mim (só o consegui ao final de muitas hesitações e instruído pelos fracassos) abandonar a orientação exclusivamente personalística da psicologia terapêutica, no sentido indicado. Em primeiro lugar, tive que me convencer profundamente de que a "análise", na medida em que se restringe à decomposição, deve ser necessariamente seguida por uma síntese. Em segundo lugar, tive de me convencer da existência de um material psíquico praticamente desprovido de significado quando simplesmente decomposto, mas que encerra uma plenitude de sentido ao ser confirmado e ampliado por todos os meios conscientes (é a chamada *amplificação*). Os valores das imagens ou símbolos do inconsciente coletivo só aparecem quando submetidos a um tratamento *sintético*. Como a análise decompõe o material simbólico da fantasia em seus componentes, o processo sintético integra-o numa expressão conjunta e coerente. (JUNG, 1980[1917]), p.72-73).

Tempos depois, no artigo “Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo” (1934), Jung denomina este método sintético de “processo de individuação”. Se a análise leva até os elementos coletivos do inconsciente (lembrando que os conteúdos do inconsciente coletivo são os arquétipos), é necessário efetuar um procedimento inverso, sintético, de tomada de consciência através de processos cognitivos e afetivos. Ao mesmo tempo, Jung indica que penetrar no inconsciente coletivo é encontrar um fundo delirante ou esquizofrênico, presente também na neurose, mesmo que de forma velada.

Quando, no entanto, a análise peneira no pano de fundo dos fenômenos da consciência, ela descobre as mesmas figuras arquetípicas que avivam os delírios psicóticos. Finalmente, numerosos documentos histórico-literários comprovam que tais arquétipos existem praticamente por toda parte, tratando-se portanto de fantasias normais e não de produtos monstruosos de insanidade. O elemento patológico não reside na existência destas ideias, mas na dissociação da consciência que não consegue mais controlar o inconsciente. Em todos os casos de dissociação é portanto necessário integrar o inconsciente na consciência. Trata-se de um processo sintético que denominei "processo de individuação". (JUNG, 2000[1934], p.48).

O que se encontra além dos limites da individualidade são conteúdos estranhos, de aspecto delirante e irracional, que precisam ser incorporados ou conciliados com a consciência. Os arquétipos, fora do controle consciente na dissociação, mostram-se como produtos monstruosos da insanidade, como nos delírios psicóticos. Contudo, aí reside a verdade do inconsciente: impessoal, delirante e surreal. Ao forçar a leitura de Jung neste sentido, evidencia-se que Deleuze, em 1961, já buscava um conceito de inconsciente com tais atributos, e este parece ter sido inicialmente encontrado na noção de inconsciente coletivo de Jung.

Jung sempre alertou sobre os perigos de uma psicologia centrada em elementos pessoais: “a psicologia puramente personalista procura negar a existência dos motivos arquetípicos e até busca destruí-los pela análise pessoal, reduzindo tudo a causas pessoais” (JUNG, 2000[1936b], p.57). Além disso, encontra-se implícita a noção de que as imagens arquetípicas do inconsciente coletivo dão provas de um pano de fundo comum, pré-individual, que liga cada indivíduo a toda a humanidade e que em seu estado bruto possui um aspecto delirante.

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. (JUNG, 2000 [1934], p.32).

Esta breve apresentação de noções junguianas indica como Deleuze inspirou-se no psiquiatra suíço no momento de sua primeira discussão teórica com a psicanálise. Ao investigarmos as fontes conceituais de suas referências à Jung, não só tornamos menos obscura a sua interpretação do masoquismo, como encontramos alguns “embriões” de temas caros à Deleuze: guardadas as inequívocas diferenças entre ambos e sem questionarmos a interpretação de Jung conduzida por Deleuze, não se pode deixar de notar um certo parentesco entre o inconsciente coletivo povoado de arquétipos “delirantes” e o inconsciente impessoal de fundo esquizofrênico que será posteriormente desenvolvido pelo filósofo.

Já vimos que Deleuze critica a concepção de masoquismo freudiana, por esta se fundar em um princípio falocêntrico, mostrando que assim ela somente atinge as camadas superficiais, ou “mais individualizadas”, do inconsciente. Esta concepção de um inconsciente “em camadas” também faz uma referência explícita à Jung, que realizou uma diferenciação entre o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo em termos de superficial e profundo:

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *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, 2000[1934], p.15).

A explicação “psicanalítica” que Deleuze oferece sobre o masoquismo, a partir de Imagens primordiais que estão além da experiência do sujeito e que são encontradas nas camadas mais profundas do inconsciente, somente se torna compreensível quando explicitamos as referências à Jung que estão em seus fundamentos. O masoquismo, enquanto regressão à imagem primordial da mãe, recalcada, seria um modo perverso de se conciliar com o feminino subjogado pela lei paterna. Jung é valorizado por ter atentado para a impessoalidade do inconsciente e para a Imagem da mãe pensada fora da analogia com o paterno e o masculino. Nesta direção, Deleuze entende que, se há instinto de morte no masoquismo, é porque o próprio instinto envolve uma reatualização regressiva de uma imagem arquetípica particular. É esta concepção de instinto que agora merece ser explorada em detalhes.

Deleuze utiliza os termos símbolos, arquétipos e Imagens, emprestados de Jung, como sinônimos, além de reunir todos sob a denominação de instinto. Jung também mantém uma proximidade entre estes termos, apesar de sublinhar suas especificidades. Na verdade, o próprio Deleuze (1961) ressalta que “os instintos são apenas as percepções internas das Imagens originais, apreendidas lá onde estão, nas diversas camadas do inconsciente”, o que demonstra, sem risco de equívocos, que a sua compreensão do instinto se baseia na ótica junguiana, apropriada de maneira específica.

Por outro lado, em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967) Deleuze realiza uma leitura de *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920) cujo resultado é a noção de instinto de morte como princípio transcendental. Haveria algum resquício da explícita e anterior influência de Jung nesta formulação? Embora seja possível demonstrar que a teoria das pulsões em Freud realmente permite uma distinção entre os registros transcendental e empírico, como veremos mais a frente, é no mínimo curioso que tal princípio transcendental seja denominado de instinto.

Algumas pistas encontradas no artigo do filósofo inglês Christian Kerslake permitem esclarecer um pouco a continuidade teórica entre os textos de Deleuze de 1961 e de 1967. No artigo “Insectes et inceste. Bergson et Jung chez Deleuze” (2006), Kerslake destaca a influência de Jung sobre a noção de instinto de morte que começa a ser discutida por Deleuze

em 1961, e nos mostra que, embora Deleuze se refira a Jung para falar de instinto, a própria concepção junguiana de instinto e de arquétipo já contem uma elaboração explícita da teoria do instinto apresentada por Bergson em *A evolução criadora* (2005 [1907]). Para se compreender esta articulação teórica, é necessário reproduzir aqui algumas relações apontadas por Kerslake, assim como expor em detalhes a noção de instinto oferecida por Bergson.

Instintos

Kerslake (2006) inicia seu raciocínio contextualizando os temas aos quais Deleuze se dedicava paralelamente à publicação de seu artigo sobre o masoquismo em 1961. Esta publicação coincide com o fim do que Deleuze chamou de “buraco de oito anos” (DELEUZE, 1988, p.172), para designar que após o seu primeiro livro sobre Hume em 1953, ele não escreveu mais nada durante um bom tempo⁹. Contudo, neste mesmo ano ele organizou e escreveu a introdução de *Instincts et Institutions* (DELEUZE, 1953), segundo volume de uma série coordenada por Georges Canguilhem¹⁰, e além desta publicação em que o tema instinto é central, em 1956 Deleuze publicou dois artigos sobre Bergson, que trazem em si, implicitamente, a noção de instinto desenvolvida em *A Evolução criadora*.

Em resumo, isto demonstra que o tema instinto não lhe chegava só pela psicanálise, como pode parecer quando nos limitamos a apresentar apenas as referências explícitas à Freud e à Jung no texto sobre o masoquismo; vemos que este tema também estava contido nas leituras de Bergson, de Hume e na própria coletânea que organizou. No texto de introdução a esta coletânea, Deleuze retoma as teses desenvolvidas em seu livro sobre Hume, e ainda é possível notar que a teoria do instinto encontrada em Bergson recebe um tratamento especial ao longo dos textos dos diversos autores que a integram.

A coletânea *Instincts et Institutions* (DELEUZE, 1953) consiste em uma série de 66 pequenos trechos de diversos autores, clássicos ou contemporâneos, e das mais variadas áreas, sobre o tema em questão. Ela reúne curtos trechos de Darwin, Kant, Levi-Straus, Comte,

⁹ “Vejo que escrevi meu primeiro livro bem cedo, e depois, mais nada durante oito anos. Sei, no entanto, o que fazia, onde e como vivia durante esses anos, mas o sei abstratamente, como se um outro me contasse lembranças nas quais acredito, mas que não tenho de verdade. É como um buraco na minha vida, um buraco de oito anos. (...) Catalepsias ou uma espécie de sonambulismo por vários anos, é isto que a maioria das vidas comporta. É talvez nesses buracos que se faz o movimento.” (DELEUZE, 1988, p.172).

¹⁰ Georges Canguilhem foi ele próprio o organizador do primeiro volume, intitulado *Besoins et Tendances* (1952).

Freud, Eliade, Marx, Balzac, incluindo até mesmo um trecho de Plekhanov, um dos fundadores do marxismo russo, entre vários outros. Na análise que realiza desta coletânea, Kerslake (2006) destaca um tema que atravessa a organização dos textos: a controvérsia entre os darwinianos e os discípulos de Jean-Henri Fabre a respeito do instinto, assim como a intenção de demonstrar que o modelo do “instinto sonambólico” de Fabre não somente é anterior à concepção de instinto de Darwin, mas que também sobrevive a ela. Bergson também se apoiou neste modelo para argumentar, contra Darwin, que o instinto deve envolver mais que uma série de mecanismos motores, devendo ser considerado como um tipo de conhecimento que envolve uma forma peculiar de mentalidade. Assim como o sonâmbulo está consciente do que está fazendo, mas inconsciente do porque ele está fazendo, atividades instintivas envolvem um tipo de consciência que desconhece intelectualmente seu propósito. Esta consciência-instinto relaciona-se à intuição, mais que a um processo de conhecimento inteligente; ao sentir, mais que ao pensar. Vejamos em detalhes como estas noções são desenvolvidas por Bergson.

Em *A Evolução Criadora* (1907), Bergson demonstra que a consciência inteligente não esgota o gênero da consciência. Há razões filosóficas para se admitir uma consciência e uma forma de conhecimento independente da função da inteligência. Bergson parte do princípio de que todos os seres vivos, plantas, animais e homens, compartilham as mesmas características essenciais, mas que estas se distribuem de forma desigual em cada espécie. Logo, instinto e inteligência são encontrados em proporções diferentes nos seres vivos, mas nunca estão ausentes. Afinal, instinto e inteligência possuem uma origem comum, que se bifurca e se complementa; mas não são coisas da mesma ordem, nem se sucederam um ao outro, nem podem ser hierarquizados:

Tendo começado por se interpenetrarem, conservam algo de sua origem comum. Nenhum dos dois se encontra jamais em seu estado puro. (...) não há inteligência ali onde não se descobrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência. (BERGSON, 1907, p.148).

Instinto e inteligência são, portanto, tendências, e não algo pronto e acabado, e se eles possuem diferenças essenciais é porque a explicação metódica exige. Embora seja preciso reconhecer estas diferenças, não se pode esquecer a sua necessária complementaridade.

O instinto é a faculdade de utilizar, ou mesmo de construir, instrumentos organizados. Este instrumento se fabrica e se conserta a si mesmo, e apresenta, assim como todas as obras da natureza, uma infinita complexidade de detalhe e uma maravilhosa simplicidade de funcionamento. Por outro lado, ele conserva uma estrutura praticamente invariável, uma vez

que sua modificação não ocorre sem uma modificação da própria espécie (BERGSON, 1907, p.152-153).

Já a inteligência é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados. Este instrumento é imperfeito, mas por ter sido feito de matéria inorganizada, pode assumir qualquer forma. Além disso, repercute sobre a natureza do ser que o fabricou, pois, chamando-o a exercer uma nova função, torna-se como um órgão artificial que prolonga o organismo natural, e para cada necessidade que satisfaz, cria uma necessidade nova. Assim, em vez de ser como o instinto e fechar o círculo de ação em que o animal se move automaticamente, o instrumento da inteligência abre um campo indefinido, que impele a inteligência para cada vez mais longe, e a torna cada vez mais livre. Trata-se de uma vantagem superior da inteligência sobre o instinto, que só aparece em um segundo momento, quando a inteligência eleva a fabricação a uma potência superior e já fabrica máquinas de fabricar. (BERGSON, 1907, p.152-153).

Em resumo, têm-se dois modos de agir sobre a matéria bruta: o instinto o faz imediatamente, com a criação de um instrumento organizado que garante sucesso imediato, mas que é limitado em seus efeitos; e a inteligência, que o faz mediatamente, criando a partir da matéria inorgânica uma solução de encaixe imperfeito, mas que pode ser utilizada de infinitas formas. No que diz respeito à consciência, Bergson demonstra que a inteligência está preferencialmente mais orientada para a consciência, enquanto o instinto mais para a inconsciência. Contudo, ambos envolvem formas distintas de conhecimento. No instinto, ele é mais atuado e inconsciente, ou seja: trata-se de um conhecimento implícito, que se exterioriza em manobras precisas, em vez de se interiorizar em consciência; e trata-se de um conhecimento que não passa pela aprendizagem, mas por “proposições categóricas”. Já na inteligência, ele é mais pensado e consciente – mas também na inteligência há uma função hereditária, apesar desta não portar o conhecimento inato de nenhum objeto; o que há de inato na inteligência é a sua capacidade de colocar o objeto em relações e hipóteses. “A inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma forma, o instinto implica o de uma matéria” (BERGSON, 1907, p.158-161).

Assim, o instinto é o conhecimento interior e pleno, não explícito, mas implicado na ação exercida, enquanto a inteligência só possui um conhecimento exterior e vazio, mas por isso mesmo, traz a vantagem de compor um quadro no qual uma infinidade de objetos poderá se inserir sucessivamente. “Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que,

por si mesma, não encontrará, nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria, mas não as procurará nunca” (BERGSON, 1907, p.164).

Por estar associada às necessidades da ação prática, a inteligência só consegue capturar o descontínuo, a imobilidade, o inerte. Todas as forças elementares da inteligência tendem a transformar a matéria em instrumento de ação, isto é, em órgão – levando em conta o sentido etimológico da palavra. A vida, não contente de produzir organismos, gostaria de lhes dar como apêndice a própria matéria inorgânica, convertida num imenso órgão pela indústria do ser vivo. Explica-se assim a familiaridade da inteligência com o inerte, e o seu assombro diante da evolução criadora da vida: a inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida, enquanto o instinto foi moldado na própria forma da vida. (BERGSON, 1907, p.175-179).

Bergson tem dúvidas de que um dia a ciência será capaz de compreender completamente o instinto, pela impossibilidade de se traduzir o instinto em inteligência. Acreditar que a inteligência resolve o instinto é ainda permanecer na concepção aristotélica, que vê no instinto uma inteligência degradada. Para compreender o instinto, supomos no comportamento animal os mesmos procedimentos que adotaríamos caso precisássemos executar certo procedimento. Não reconhecemos que o primeiro passo do instinto é a “simpatia” e depois a percepção, primeiro a ação e depois a organização.

Quer se trate dos instintos dos animais, quer das propriedades vitais da célula, a mesma ciência e a mesma ignorância se manifestam. Tudo se passa como se a célula conhecesse das outras células o que lhe interessa e o animal, dos outros animais, o que ele poderá utilizar, todo o resto permanecendo na sombra. Parece que a vida perde contato com o resto de si mesma assim que se contrai em uma espécie determinada, salvo em um ou dois pontos que interessam a espécie que acaba de nascer. Como não ver que a vida procede aqui como a consciência em geral, como a memória? Arrastamos atrás de nós, sem percebermos, a totalidade de nosso passado. Mas nossa memória só verte no presente as duas ou três lembranças que completarão em algum aspecto nossa situação atual. (BERGSON, 1907, p.181).

O instinto é ação inconsciente, ou uma “consciência sonambúlica”, que envolve uma espécie de conhecimento que se pode desprender do conceito de inconsciente bergsoniano: cada ser vivo traz em si a memória de um tempo comum, compartilhado entre todas as criaturas. Neste sentido, o instinto é um tipo de memória biológica universal, é o conhecimento da vida apreendido no interior do próprio processo vital, que é “compenetração recíproca”, “criação indefinidamente continuada”. Só a intuição pode nos aproximar do instinto, já que ela própria é o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente (p.191). A intuição é um

refinamento do instinto, é o próprio instinto tornado livre e aberto para uma multiplicidade enorme de virtualidades.

Sabe-se que Deleuze retira de Bergson certos aspectos de sua concepção de inconsciente, atrelada ao virtual e à memória. Kerslake (2006) levanta a hipótese de que talvez a sua concepção do inconsciente não esteja enraizada somente na teoria da memória de Bergson, mas também em uma teoria do instinto atualmente esquecida, teoria que aparece nos bastidores do artigo sobre o masoquismo de Deleuze. Esta hipótese também se confirmaria pelas referências à Jung, pois novamente seria Bergson a falar por meio do psiquiatra suíço, afinal Jung apresenta algumas de suas próprias ideias fazendo referências explícitas ao Bergson de *A evolução criadora*.

Pete Gunter, no artigo “Bergson and Jung” (1982, p.639), enumera as diversas ocasiões em que Jung comparou sua própria noção de libido com o conceito de élan vital de Bergson, o que ocorreu pelo menos nove vezes em seus escritos no período entre 1912 e 1934. Além disso, seus conceitos de arquétipo, individuação, inconsciente coletivo, instinto e intuição também mantêm relações estreitas com a filosofia de Bergson, mais ou menos explicitadas por Jung. Gunter (p.640-643) chega mesmo a corroborar a hipótese de que a influência de Bergson teria sido decisiva na ruptura teórica de Jung com Freud. Como se tornou amplamente conhecido, um dos principais motivos de divergência teórica entre ambos se concentrou em torno do tema da libido: para Freud, a libido é essencialmente sexual, enquanto Jung insiste que a sexualidade é apenas um componente da energia psíquica.

Neste contexto, a referência de Jung que mais nos interessa encontra-se em “Instintos e o inconsciente” (1919), em que vemos a noção de arquétipo ser introduzida pela primeira vez, apoiando-se na teoria do instinto de Bergson. Neste texto, Jung realiza uma crítica ao instinto em Darwin e acredita encontrar em Bergson uma alternativa, através de sua noção de intuição. Jung explica que “intuição é um processo inconsciente cujo resultado é a irrupção na consciência de um conteúdo inconsciente, uma ideia súbita. Mais especificamente, o inconsciente é a apreensão proposital de uma situação muito complicada”. Contudo, este propósito não é intencional, mas sonambúlico. Para ele, “a certeza da intuição está em um estado definido de alerta psíquico cuja origem é inconsciente”.

Em seguida, Jung introduz a possibilidade de que as imagens que acompanham a atualização do instinto podem ser “a priori, formas inatas de intuição”. Jung está se referindo aos arquétipos, que são os determinantes necessários e a priori de todos os processos psíquicos.

(...) no inconsciente encontramos também as qualidades que não foram adquiridas individualmente, mas são herdadas, ou seja, os instintos enquanto impulsos destinados a produzir ações que resultam de uma necessidade interior, sem uma motivação consciente. Devemos incluir também as formas a priori, inatas, de intuição, quais sejam os *arquétipos* da percepção e da apreensão que são determinantes necessárias e a priori de todos os processos psíquicos. (JUNG, 1984[1919]).

Como nos informa o editor deste texto de Jung, esta é a primeira vez que se menciona a palavra arquétipo, apesar de sua definição já estar presente na noção de “imagem primordial”. Utilizadas como sinônimos em várias ocasiões, estas duas noções guardam, contudo, suas especificidades. Enquanto o arquétipo se refere à herança inconsciente de um “fator formativo” ou “elemento estrutural”, a imagem é “percebida pela consciência” e “volta sempre a aparecer como variante subjetiva na vida de cada indivíduo” (Nota dos editores in: JUNG, 1984[1919]). Em sua obra posterior, Jung esclarecerá que os arquétipos são formas sem conteúdo, formas espaço-temporais que constroem a percepção e a apreensão e permitem ao instinto atualizar-se. Assim, não se deve jamais confundir os arquétipos com ideias ou conteúdos inatos:

O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que *uma facultas praeformandi*, uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação. O que é herdado não são as ideias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma. (JUNG, 2000[1950], p.91).

Os arquétipos conferem uma orientação e um sentido aos instintos, que por sua vez devem ser entendidos como “fenômeno de natureza coletiva”, que “nada tem a ver com a individualidade humana” (JUNG, 1984[1919]).

Os instintos são entretanto fatores impessoais, universalmente difundidos e hereditários, de caráter mobilizador, que muitas vezes se encontram tão afastados do limiar da consciência, que a moderna psicoterapia se vê diante da tarefa de ajudar o paciente a tomar consciência dos mesmos. Além disso, os instintos não são vagos e indeterminados por sua natureza, mas forças motrizes especificamente formadas, que perseguem suas metas inerentes antes de toda conscientização, independentemente do grau de consciência. Por isso eles são analogias rigorosas dos arquétipos, tão rigorosas que há boas razões para supormos que os arquétipos sejam imagens inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras, representam o *modelo básico do comportamento instintivo*. (JUNG, 2000[1936b], p.54).

Segundo este modelo, a consciência instintiva dos animais se manifesta através do encontro com uma imagem, o que motiva uma ação, sendo que o propósito e os significados disto escapam ao seu conhecimento. Tal imagem específica é encontrada no mundo externo e se aproxima como se tivesse sido esperada, rompendo assim o fluxo da consciência inteligente, uma espécie de “supressão da consciência representacional”. Nos seres humanos, em que a consciência é dominada pela inteligência e seus hábitos, isto se torna algo mais

complicado do que nos animais, e Jung recorre à Kant e à sua teoria das categorias para sustentar que “há um fator apriorístico em todas as atividades humanas, que é a estrutura individual inata da psique, pré-consciente e inconsciente” (JUNG, 2000[1950], p.89). Este fator a priori compreende funções e formas, das quais a fantasia criativa é testemunha direta, uma vez que ela dá visibilidade aos arquétipos e às imagens primordiais¹¹.

O que se pode concluir desta elaboração? Kerslake aponta que não se trata apenas de uma ligação grosseira entre a intuição bergsoniana (simpatia) com as formas da intuição kantiana (tempo e espaço), mas que Jung teria alcançado algo com seu conceito de arquétipo: “Os arquétipos são, assim, formas espaço-temporais que limitam a percepção e a apreensão, e permitem o instinto se atualizar” (KERSLAKE, 2006), ou seja, Jung insere os arquétipos em uma perspectiva transcendental. Mas esta ainda não seria a articulação teórica que atraiu Deleuze; segundo Kerslake (2006), seu interesse é pelo argumento de que “no ser humano, o arquétipo assume a forma de problemas que transcendem as faculdades da consciência inteligente”.

Kerslake nos mostra que a hipótese de uma cultura humana marcada pela tensão entre o instinto e a inteligência encontra-se tanto em Bergson como em Jung, mas é Jung quem lhe dá uma maior amplitude. Se, por um lado, o instinto pode tornar-se uma “sombra” que persegue a consciência inteligente, por outro, o instinto reemerge como a finalidade da inteligência. Vejamos como estas noções são encontradas em Jung.

Em “As etapas da vida humana” (1931), a tensão entre instinto e inteligência é apresentada sob a forma de problemas e entende-se que a vida psíquica “não pode ser concebida senão em termos de problema”. Jung explica que “é ao crescimento da consciência que devemos a existência de problemas; eles são o presente de grego da civilização. *É o afastamento do homem em relação aos instintos e sua oposição a eles que cria a consciência*”. Sem consciência, não existem problemas, pois “enquanto continuarmos identificados com a natureza, seremos inconscientes e viveremos na segurança dos instintos que desconhecem problemas”. De forma mais precisa, pode-se dizer que a origem dos problemas não se situa exatamente na origem da consciência, mas nos limites da consciência inteligente diante da imposição dos instintos, o que nos remete ao paradoxo de Bergson exposto anteriormente: “Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará, nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria, mas não as procurará nunca” (BERGSON, 1907, p.164). Em Jung (1931), este paradoxo assume a forma

¹¹ Em última instância, os arquétipos, assim como os instintos, não dependem necessariamente de nenhuma influência externa imediata nem de um contexto determinado, mas resultam de eras de acúmulo civilizatório.

de problemas vitais, persistentes e insolúveis: “Os grandes problemas da vida nunca são resolvidos de maneira definitiva e total. (...) Parece-me que a significação e a finalidade de um problema não estão na sua solução, mas no fato de trabalharmos incessantemente sobre ele”.

Este “trabalho” sobre os problemas, de acordo com Kerslake (2006), encontra-se no processo de individuação, cujo objetivo é “arranjar harmonias mais ricas entre instinto e inteligência, por meio da exploração das possibilidades da *intuição*”. De fato, Jung indica que há uma forma de pensamento instintiva e independente da consciência inteligente, que deve, contudo se harmonizar com esta:

Compreendemos já alguma vez o que pensamos? Só compreendemos aquele tipo de pensamento que seja uma mera equação da qual não se extrai senão o que aí se colocou. É a operação do intelecto. Mas, além deste, há também um pensamento nas imagens primordiais, nos símbolos, que são mais antigos do que o homem histórico e nascidos com ele desde os tempos mais antigos e, eternamente vivos, sobrevivem a todas as gerações e constituem os fundamentos da nossa alma. Só é possível viver a vida em plenitude, quando estamos em harmonia com estes símbolos, e voltar a eles é sabedoria. Na realidade, não se trata nem de fé nem de conhecimento, mas da concordância de nosso pensamento com as imagens primordiais do inconsciente que são as matrizes de qualquer pensamento que nossa consciência seja capaz de cogitar. (JUNG, 1931).

As imagens primordiais são aqui apresentadas como “dados irracionais, condições a priori da imaginação que simplesmente existem” e para as quais a ciência ainda não encontrou objetivos nem justificação (JUNG, 1931). Encontra-se aí o mesmo pessimismo de Bergson em relação à ciência, para quem o instinto jamais poderá ser traduzido pela inteligência: ao denunciar a incapacidade da inteligência em compreender o fluxo vital, uma vez que esta se encontra associada às necessidades da ação prática e só consegue captar o descontínuo, o imóvel e o inerte, vimos Bergson propor a intuição como solução, intuição que nada mais é do que o instinto tornado desinteressado e livre, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente (BERGSON, 1907, p.175-191).

Os limites da inteligência e da razão no conhecimento é um problema filosófico de grande interesse para Deleuze; ainda mais correto, seria dizer que Deleuze se interessa pelos limites do pensamento, pelo que produz o pensamento ou o que provoca a sua paralisia. Neste sentido, o problema levantado por Bergson a respeito da tensão entre instinto e inteligência como formas de conhecimento parece ter encontrado uma continuidade nas lições extraídas de Jung. Embora Deleuze incorpore os resultados de Bergson a respeito do instinto, suas propostas tenderão a se concentrar na concepção de um inconsciente transcendental e problemático, um “instinto de morte” que se impõe ao pensamento, denunciando seus limites ao mesmo tempo em que permite ultrapassá-los. É deste modo que a associação feita por Jung entre o conceito de instinto em Bergson e as formas a priori do conhecimento em Kant pode

estar nos fundamentos da concepção de instinto de morte como princípio transcendental, que será enunciada por Deleuze em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967). Neste texto, não há nenhuma referência à Jung e seus argumentos se desenvolvem apoiados em noções aparentemente indiferentes às de arquétipos, imagens primordiais ou inconsciente coletivo, tal como ocorria no artigo de 1961. De fato, a elaboração de 1967 mostra-se independente de Jung, o que de maneira alguma invalida a sua influência, que embora se mostre pontual e passageira, parece tê-lo inspirado na concepção de inconsciente impessoal e transcendental e na sua leitura da teoria freudiana das pulsões.

Eros e Tânetos, princípios transcendentais

Em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), Deleuze realiza uma leitura crítica da teoria freudiana das pulsões e sugere que a segunda dualidade pulsional somente pode ser compreendida se atentarmos para a distinção entre instinto e pulsão. Embora o objetivo de Deleuze não seja o de realizar uma obra de psicanálise, ele apresenta uma visão elaborada da metapsicologia freudiana e de suas possíveis relações com o questionamento filosófico.

Apresentação de Sacher-Masoch (1967) visa, como o próprio título indica, recuperar este autor esquecido e raramente lido, embora o vocábulo masoquismo derivado de seu nome tenha se tornado de uso corrente nos mais diversos meios. Apresentar Masoch a partir de sua obra literária é suficiente para dissipar os preconceitos que fazem deste autor apenas um oposto complementar de Sade, e conseqüentemente, para demonstrar que o masoquismo e o sadismo se constituem por processos singulares e radicalmente diferentes. Deleuze busca reparar uma injustiça e recuperar Masoch do ostracismo a que foi condenado, exaltando a riqueza de sua obra, único quesito em que realmente pode ser comparado à Sade. Ambos são considerados por Deleuze como grandes antropólogos, capazes de oferecer uma concepção original do homem, da natureza e da cultura, e também grandes artistas, por oferecerem novas linguagens e sensibilidades, assim como uma nova forma de pensar.

A fim de dissociar o sadismo do masoquismo, Deleuze começa por mostrar que cada uma destas perversões apresentam elementos pessoais e impessoais próprios. No sadismo, o fator imperativo e descritivo representa o elemento pessoal, organizando e descrevendo as

violências pessoais do sádico como gostos particulares, enquanto o elemento impessoal se mostra na associação de uma violência impessoal – violência gratuita e indiscriminada, indiferente aos seus objetos – com uma Ideia da razão pura: “é o porquê dos heróis sádicos desesperarem e se enfurecerem vendo seus crimes reais tão magros comparados àquela ideia que eles só conseguem atingir através da onipotência do raciocínio” (1967, p.30). Já no masoquismo, o elemento pessoal está presente na escolha do carrasco pela vítima, na persuasão e na pedagogia envolvidas na formação de um carrasco, mas este elemento também se submete a um elemento impessoal, por meio de condições místicas associadas a um Ideal: “do corpo à obra de arte, da obra de arte às Ideias, existe toda uma ascensão que deve ser feita a base de chicotadas” (1967, p.25). Ou seja, de maneira diferenciada, em ambos encontra-se a pessoalidade remetida a uma Ideia ou a um Ideal impessoal.

Esta distinção entre elementos pessoais e impessoais acompanha uma outra, que é a diferença entre duas naturezas que Deleuze retoma de Klossowski, quando este se dedicou ao tema do sadismo. No sadismo, as duas naturezas – primeira e segunda – são essencialmente marcadas por uma atividade de negação, e se mostram desta forma:

A natureza segunda é uma natureza sujeitada às suas próprias regras e às suas próprias leis: o negativo, nela, está em todos os lugares mas nem tudo nela é negação. As destruições são ainda o inverso de criação ou de metamorfoses; a desordem é uma outra ordem, a putrefação da morte é da mesma forma composição da vida. O negativo está então em todos os lugares, mas apenas como processo parcial de morte e de destruição. [...] A esta última opõe-se a ideia de uma natureza primeira, portadora da negação pura, acima dos reinos e das leis, e que seria inclusive liberada da necessidade de criar, de conservar e de individualizar: sem fundo além de qualquer fundo, delírio original, caos primordial feito unicamente de moléculas furiosas e dilacerantes. (DELEUZE, 1967, p.29).

Trata-se aqui de distinguir a negação em dois níveis, “o negativo como processo parcial, e a negação pura como Ideia totalizante”. Dito de outra maneira, um nível pessoal, quando ainda há a participação de um Ego sádico, e um nível impessoal, em que o sádico nega a natureza segunda assim como seu próprio Ego, em que nega toda espécie de sentimentos, inclusive a aspiração a fazer o mal, tornando-se apático.

Já o masoquismo se caracteriza essencialmente por uma atividade de denegação, que também manifesta uma configuração específica de acordo com as duas naturezas, primária ou secundária; o masoquista denega, anula, suspende e neutraliza a realidade em privilégio do ideal. Assim, a denegação enquanto aspecto reativo diante da realidade demonstra uma natureza segunda, que aspira ao Ideal da imaginação pura enquanto natureza primeira. (DELEUZE, 1967, p.35-39).

O que vemos através desta distinção entre dois níveis de negação, denegação ou entre duas naturezas distintas, é que ela se apoia em uma espécie de Idealismo Transcendental, já que há uma natureza original *não dada* na experiência, mas que é condição para tal – tratando-se, portanto, de um princípio necessário e universal, a negação pura: “É o porquê da natureza original ser necessariamente o objeto de uma Ideia, e a pura negação, um delírio, mas um delírio da razão como tal”. E há uma natureza segunda, que “forma o mundo da experiência, e a negação só é dada nos processos parciais do negativo”, sempre como a outra face do positivo (DELEUZE, 1967, p.30).

Esta mesma distinção entre natureza primeira e natureza segunda, natureza transcendental (original) e natureza empírica (derivada), elemento impessoal e elemento pessoal, acompanha a distinção que Deleuze efetua entre instinto e pulsão. E o filósofo apoia-se nos próprios argumentos de Freud para fundamentar sua leitura.

Pois as pulsões de morte e de destruição são claramente dadas ou apresentadas no inconsciente, mas sempre misturadas com as pulsões de vida. A combinação com Eros é como condição da “apresentação” de Tânetos. De tal forma que a destruição, o negativo na destruição, se apresenta necessariamente como o inverso de uma construção ou de uma unificação submetidas ao princípio de prazer. É nesse sentido que Freud pode sustentar que não se encontra o Não (negação pura) no inconsciente, uma vez que os contrários nele coincidem. Quando falamos de instinto de morte, em contrapartida, designamos Tânetos no estado puro. Ora, Tânetos como tal não pode ser *dado* na vida psíquica, mesmo no inconsciente: como diz Freud em textos admiráveis, ele é essencialmente silencioso. No entanto devemos falar dele. Devemos falar dele porque, conforme veremos, ele é determinável como fundamento, e mais que fundamento da vida psíquica. Devemos falar dele, pois tudo depende disso, mas, afirma Freud, só podemos fazê-lo de maneira especulativa ou mítica. Para designá-lo, devemos aqui manter o substantivo instinto, único capaz de sugerir tal transcendência ou de designar um tal princípio “transcendental”. (DELEUZE, 1967, p.33).

A discussão com o texto *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920) é assim introduzida abruptamente em sua exposição, para afirmar que além da pulsão, há o instinto, natureza primeira, impessoal e transcendental. É somente ao final de algumas páginas que se pode deduzir o motivo desta “intromissão” freudiana: Deleuze buscará demonstrar que o sadismo e o masoquismo são duas maneiras inteiramente distintas de “captar” o instinto de morte (DELEUZE, 1967, p.39).

Na abertura deste capítulo, mostramos que Freud desenvolve suas teorias do masoquismo e do sadismo partindo do pressuposto de sua unidade, e que Deleuze aí encontra incoerências e contradições suficientes para desmontá-la. Veremos agora que Deleuze não só descarta a explicação psicanalítica destas perversões pela pulsão de morte – que vê nesta a fonte da agressividade comum em ambas – como também oferece uma nova leitura da teoria

freudiana das pulsões, a partir da qual se pode reinterpretar o sadismo e o masoquismo diferencialmente.

Deleuze considera que em *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920) há um tipo de reflexão propriamente filosófica, algo como uma reflexão transcendental, por se tratar de uma investigação sobre o problema dos princípios. Por além do princípio do prazer, não se entende as exceções a este princípio – pois tudo pode vir a se conciliar com ele – mas algo exterior e heterogêneo em relação ao princípio de prazer. “Que um princípio seja organizado de tal maneira que o prazer seja sistematicamente o que é buscado e a dor evitada, é o que reclama uma explicação superior” (DELEUZE, 1967, p.121). Quando Freud percebe que havia algo independente do princípio do prazer, teria sido necessário ir além dos postulados empíricos, o que exige a passagem de um princípio no seu sentido empírico - como lei, isto é, o princípio de prazer rege a vida psíquica sem exceções - para um princípio transcendental, a fim de determinar o que submete a vida psíquica à dominação empírica do princípio de prazer.

Vejamos como Freud introduz o conceito de pulsão de morte a partir da descoberta deste “além do princípio de prazer”, a fim de avaliarmos a pertinência da leitura de Deleuze.

A ideia de uma pulsão de morte impôs-se a Freud por meio de suas atividades clínicas, quando ele se deparou com manifestações de uma compulsão à repetição que pareciam contradizer seu postulado mais fundamental sobre a vida psíquica, o princípio do prazer. Tal compulsão, presente nos fenômenos de transferência, nas brincadeiras infantis, nos sonhos de neuroses traumáticas e na “compulsão de destino”, ainda podia ser explicada pelo princípio do prazer, mas esse já não se mostrava suficiente e persistia um resíduo enigmático:

Em uma reflexão mais criteriosa, teremos de admitir que mesmo nos outros exemplos trazidos por nós os fatos não estarão suficientemente bem explicados se utilizarmos apenas os motivos que já nos são familiares. Enfim, ainda restam tantos aspectos sem explicação, que a formulação da hipótese à compulsão de repetição se justifica. Esta de fato parece ser mais arcaica, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, o qual ela suplanta. (FREUD, 2006 [1920], p.148).

Tornou-se então necessário explicar como o prazer deixa de atuar como princípio em alguns casos. Para demonstrá-lo, Freud utiliza-se do modelo da neurose traumática para ilustrar as relações entre o mundo interno e o externo. O trauma físico serve de analogia para se compreender a neurose traumática, e parte-se da concepção de que há um “escudo protetor contra estímulos” mediando a relação entre o organismo e a superestimulação do mundo exterior. Numa primeira formulação, o trauma ocorre quando há uma ruptura do escudo protetor e a excitação externa irrompe livremente no organismo. Nesse caso, resta ao

organismo recorrer a outros mecanismos defensivos, situação em que o princípio de prazer é posto momentaneamente fora de ação.

É então desencadeada uma atividade de contra-investimento, onde todas as energias presentes no interior desse organismo são convocadas para aprisionar, bloquear ou imobilizar essa “energia invasora”. Imediatamente ativa-se uma função defensiva que desempenha um papel fundamental na gênese e na estruturação do aparelho psíquico, uma “atividade de ligação” da energia invasora dispersa, que é a causa da dor. Nesta condição, haveria uma suspensão temporária do princípio de prazer.

Tendemos a atribuir o sofrimento ao aumento de tensão. Na verdade, o que caracteriza a dor é o encontro da energia livremente móvel, desligada, que tende a escoar-se por todo o aparelho, com a energia mobilizada para bloqueá-la, fixá-la, ligá-la. É esse trabalho psíquico de ligação, de vinculação acionado aqui que caracteriza a dor. Transformar a energia livre em energia ligada, vinculada, eis o essencial do trabalho psíquico elaborado, cuja consequência é a percepção específica que conhecemos como dor. (MONZANI, 1989, p.162).

Mas o fato é que, nos casos de neurose traumática, isto é, casos em que há acidentes graves sem danos físicos, a origem da invasão energética não pode ser externa. Freud retoma então a tese defendida nos *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), que diz que qualquer agitação mecânica pode produzir estimulação sexual, e torna-se necessário compreender como o organismo se defende das excitações vindas de seu interior, das excitações das pulsões.

Ora, como vimos, “uma proteção contra estímulos internos é impossível, já que as excitações oriundas das camadas mais profundas se transmitem diretamente a esse sistema, sem sofrer nenhuma redução” (FREUD, 1920, p.153). Assim, uma maneira do organismo defender-se do excesso de excitações é mantendo uma reserva de energia, um estoque armazenado pronto a entrar em ação nos casos de invasão pulsional: “a prontidão para o medo e o sobreinvestimento dos sistemas receptores constituem a última linha de defesa do escudo” (FREUD, 1920, p.155). Mesmo assim, dependendo da intensidade do trauma, nem isso funcionará. Portanto, quando o organismo não tem condições de dominar o afluxo de energia no momento em que esse ocorre, por meio da atividade de ligação, recorre-se a uma repetição do elemento traumático¹² através de sonhos ou lembranças, o que desencadeia angústia¹³ e permite imobilizar essa energia invasora retrospectivamente.

¹² Mas se não há uma barreira protetora a ser rompida no caso de irrupções energéticas internas e de um excesso pulsional interno, como é possível falar em trauma, quando a causa da neurose traumática foi explicada anteriormente pela ruptura do escudo protetor? Por mais que não haja rompimento de barreira no caso de um excesso pulsional, o uso do termo se justifica, pois em ambos os casos (estímulos externos, estímulos internos) o procedimento defensivo que se desencadeia é o mesmo, isto é, o mesmo tipo de atividade psíquica é requerido.

Durante a atividade de ligação, o princípio de prazer é posto momentaneamente fora de ação. Muito mais que isso, Freud coloca que a atividade de ligação é a condição para que o princípio de prazer volte a se instaurar, a ponto dela ser o ato que possibilita a passagem de um funcionamento integral segundo os processos psíquicos primários (livre fluxo, energia livre), para um funcionamento segundo os processos psíquicos secundários (vinculação, energia ligada)¹⁴.

Só depois de ter havido um enlaçamento bem-sucedido é que poder-se-ia se estabelecer o domínio irrestrito do princípio de prazer (e de sua modificação em princípio de realidade). Enquanto isso não acontece, a tarefa do aparelho psíquico de processar ou enlaçar a excitação teria prioridade, não em oposição ao princípio de prazer, mas operando independentemente dele e, em parte, sem levá-lo em consideração. (FREUD, 1920, p.159)

Assim Freud postula que uma atividade de ligação se exerce no aparelho psíquico, atividade que é independente, anterior e além do princípio do prazer, mas que, contudo, já trabalha a seu favor, uma vez que é a condição para que este princípio se imponha. Quando a ligação falha ou não se realiza, manifesta-se uma compulsão à repetição. Portanto, além do princípio de prazer encontra-se a atividade de ligação, que está na causa da dor, mas também a compulsão à repetição. A repetição é então descoberta como a característica universal das pulsões, como “manifestação da natureza conservadora do indivíduo”, já que “todas as pulsões visam a estabelecer um estado anterior”, isto é, retornar ao inorgânico, à morte (FREUD, 1920, p.160; 161).

Freud lança assim a ideia de que, originalmente, toda pulsão seria de morte, e que somente um trabalho posterior a transforma em pulsão de vida. As pulsões de vida, nesse caso, compreendem o que já se definiu como pulsões sexuais e pulsões do ego. Tendo Freud reconhecido que as pulsões de auto-conservação possuem um caráter libidinal, a oposição que

Assim, “não há qualquer necessidade de se pensar que o efeito traumático da invasão pulsional tenha como condição a efração dessa misteriosa barreira do ego”, assim como “não é difícil perceber que, de fato, a noção de traumatismo sofre uma mudança nas mãos de Freud. De um registro puramente médico e ligado à noção de efração corporal, ela agora passa a significar todo e qualquer excesso de intensidade que atinge o aparelho psíquico independentemente de sua origem (interna ou externa)” (MONZANI, 1989, p.177; 178).

¹³ Assim como o papel da dor na teoria psicanalítica é resgatado neste texto, também há uma reformulação na teoria da angústia de Freud. Inicialmente apresentada como derivada de causas externas, em *Além do princípio do prazer* passa a dever-se a causas internas.

¹⁴ Lembremos que os processos primários e secundários são os dois modos de funcionamento do psiquismo: o primário caracteriza o sistema inconsciente e opera com “energia livre”, enquanto o secundário responde pelo sistema pré-consciente/consciente e opera com “energia ligada”. Segundo Laplanche e Pontalis (1998, p.371), “do ponto de vista econômico-dinâmico: no caso do processo primário, a energia psíquica escoar-se livremente, passando sem barreiras de uma representação para outra segundo os mecanismos de deslocamentos e condensação; tende a reinvestir plenamente as representações ligadas às vivências de satisfação constitutivas do desejo (alucinação primitiva). No caso do processo secundário, a energia começa por estar “ligada” antes de se escoar de forma controlada; as representações são investidas de forma mais estável, a satisfação é adiada, permitindo assim experiências mentais que põem à prova os deferentes caminhos possíveis de satisfação”.

marcou a primeira dualidade é finalmente revista: “basta caracterizarmos de outra maneira a distinção entre os dois tipos de pulsão: se no início a distinção foi concebida como sendo de ordem qualitativa, devemos agora entendê-la como sendo uma diferenciação de natureza *tópica*” (FREUD, 1920, p.173).

A oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte são entendidas à luz da oposição amor e ódio, e também como a oposição entre processos construtivos e assimilatórios e processos demolidores ou dissimilatórios. A característica conservadora das pulsões se manifestaria de forma diferente em cada caso, já que conservar significa tanto retornar a um estado anterior (pulsão de morte), quanto trabalhar a favor da manutenção do organismo (pulsão de vida). Assim, de acordo com o mito platônico citado por Freud, a desagregação em partículas dá origem a uma nova vida, mas é a capacidade destas partículas se fusionarem e se agregarem que responde pela manutenção da vida (FREUD, 1920, p.171; 178).

Na perspectiva evolucionista explicitamente escolhida por Freud, esta tendência regressiva não pode visar senão o restabelecimento de formas menos diferenciadas, menos organizadas, que em último caso não compreendam diferenças de nível energético. Se esta tendência se exprime eminentemente na pulsão de morte, a pulsão de vida, em compensação, é definida por um movimento inverso, quer dizer, o estabelecimento e manutenção de formas mais diferenciadas e mais organizadas, a *constância* e mesmo o *aumento das diferenças de nível* energético entre o organismo e o meio. (LAPLANCHE & PONTALIS, 1998, p.415).

Dando continuidade a este raciocínio, Freud apontará em “Esboço de psicanálise” (1940[1938], p.161-162) que o objetivo de Eros é “estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las - em resumo, unir”, enquanto o objetivo da pulsão de morte é “desfazer conexões e, assim, destruir coisas”. Nesse texto é apresentada ainda uma outra analogia para pensar a oposição entre as pulsões: elas opõem-se como dois grandes princípios que vemos em ação no mundo físico, a atração e a repulsão.

Pois bem, qual é o impacto que o conceito de pulsão de morte causa na obra de Freud, ou mais exatamente, na teoria das pulsões? Sabe-se que a introdução desse conceito foi responsável por uma reviravolta em sua obra e até hoje é considerado como um dos mais difíceis e confusos, sendo alvo de inúmeras interpretações. Aliás, “existe texto mais confuso, mais desorientador, mais embaraçoso, mais cheio de armadilhas e contradições que *Além do princípio do prazer*? Tem-se a impressão que as questões estão sempre mal colocadas e nunca são resolvidas” (MONZANI, 1989, p.144).

Segundo Monzani, dentre as várias reações contrárias à introdução do conceito de pulsão de morte, a que atingiu um maior número de estudiosos foi a de iniciar “um trabalho lento e insidioso para separar o joio do trigo”. A partir de um questionamento sobre a

coerência interna da psicanálise, ao mesmo tempo em que se reconhece a especificidade de suas contribuições científicas e objetivas, passa-se a identificar algumas ideias e teses de Freud que estariam em ruptura com essa especificidade. No caso da pulsão de morte, haveria uma ruptura tanto no que se refere ao modo investigativo de Freud – que em *Além do princípio do prazer* estaria mais próximo de um método filosófico e especulativo – quanto em estar em contradição com a própria concepção de pulsão. A noção de pulsão de morte, entendida como uma força bruta e mecânica, de finalidade arcaica e cega, pareceria não corresponder à definição de pulsão como portadora de alvos e objetivos específicos (MONZANI, 1989, p.148-151).

É certo que a complexidade desse texto atrai à Deleuze, que considerará essa uma obra prima de gênio, em que Freud teria penetrado em uma reflexão propriamente filosófica (DELEUZE, 1967, p.120).

A grande reviravolta que se produz no pensamento freudiano com a introdução deste texto é que, até então, uma pulsão tinha como finalidade a satisfação, havendo inúmeros caminhos para atingi-la, sendo necessário para tanto, articular-se a um objeto para inscrever-se no registro das representações. A partir deste texto, outra linha de interpretação torna-se possível e é sugerido um conceito de pulsão independente da representação, uma pulsão em estado bruto.

A pulsão seria, nesse momento, um puro pulsar monótono e indefinido, sem origem nem finalidade, cuja essência estaria não no repetir algo, mas no simples fenômeno da repetição sem original e sem fim? Sabe-se que recentemente, principalmente através das brilhantes análises de G. Deleuze, essa tendência tem reunido cada vez mais adeptos e conduziu à ideia de um Freud destruidor das velhas categorias da ontologia clássica: em vez do velho modelo original e da repetição deste, deve-se pensar numa repetição que escape a esses antigos padrões, que seja ela mesma originária. (MONZANI, 1989, p.186).

Deleuze levará adiante a noção freudiana de que há uma atividade de ligação e uma compulsão à repetição independentes do princípio de prazer – princípio este que delimita o registro do psicológico ou empírico – na composição das “sínteses transcendentais do tempo” em *Diferença e Repetição* (1968), como veremos no próximo capítulo e como já aparece indicado em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967). A repetição em si mesma é uma síntese do tempo, pois é a partir desta “ligação” que o antes e o depois, o passado e o futuro, se constituem, e o prazer passa a ser buscado e a dor evitada. A gênese do princípio de prazer é apenas a outra face da imposição da temporalidade empírica no psíquico.

Sem a atividade de ligação, sem dúvida haveria descargas e prazer, mas esparsos, à mercê dos encontros, sem valor sistemático. É a ligação que torna possível o prazer, como princípio, ou que funda o princípio de prazer. Eis então Eros descoberto como fundamento, sob a dupla figura da ligação: ligação energética da excitação mesmo,

ligação biológica das células (é possível que a primeira só se faça através da segunda, ou encontre na segunda condições particularmente favoráveis). E essa ligação constitutiva de Eros, nós podemos, devemos determiná-la como “repetição”: repetição com relação à excitação; repetição do momento da vida, ou da união necessária até para os unicelulares. (...) Deve-se compreender que a repetição, tal como Freud a concebe nestes textos de gênio, é nela mesma síntese do tempo, síntese “transcendental” do tempo. (DELEUZE, 1967, p.122-123).

De fato, o texto de Freud permite dois modos de se compreender a compulsão à repetição enquanto característica universal das pulsões: atuando a favor do princípio do prazer, quando a repetição está ao serviço das pulsões de vida na função de controlar e dominar as excitações; ou atuando independente do princípio do prazer, quando a repetição é uma “espécie de força bruta e mecânica”, demoníaca e regressiva, dando indícios da atuação da pulsão de morte. Esse último modo, apesar de associado aos fenômenos clínicos da transferência, sempre permaneceu obscuro para Freud, que por reiteradas vezes afirmou que a pulsão de morte jamais se apresenta em seu estado puro, mas manifesta-se no psiquismo como agressividade e destrutividade somente mesclada às pulsões de vida. Ou seja, a nível psíquico, entende-se que toda repetição está submetida ao princípio de prazer, ao menos potencialmente. Neste sentido, a concepção da pulsão de morte a partir de um “além” do princípio de prazer abre caminho para se pensar “que a pulsão de morte, de fato, não pertenceria à vida psíquica, isto é, que ela é representada no inconsciente, mas que estaria, portanto, além do psíquico e apenas produziria efeitos nessa esfera” (MONZANI, 1989, p.227).

É nesse sentido que Deleuze realiza sua leitura da teoria das pulsões em *Apresentação de Sacher-Masoch*, que, como veremos, será mantida na elaboração conceitual de suas próximas obras. Trata-se de uma leitura rigorosa, que “aponta, sem dúvida, para um conjunto de explorações que, embora promissoras, encontram-se ainda em estado germinal” (MONZANI, 1989, p.227). Esta é também uma leitura peculiar, pois considera que a distinção entre pulsões de morte e pulsões de vida “só pode ser compreendida através de uma outra, mais profunda: entre as próprias pulsões de morte e de destruição, e o instinto de morte” (DELEUZE, 1983, p.33).

Já dissemos que muitos teóricos da psicanálise rejeitaram esse conceito, enquanto outros viram nele uma ruptura com as elaborações precedentes. A leitura que Deleuze propõe, contudo, segue um caminho diferente. O filósofo parece concordar com a ideia de que a concepção da pulsão de morte não pode ser subsumida na própria concepção de pulsão que Freud vinha desenvolvendo até então. Mas ao invés de buscar assimilar uma categoria à outra, Deleuze explicita o que cada enunciação contém de particular e, a partir dos próprios

argumentos de Freud, afirma a coexistência de dois registros radicalmente diferenciados no que se refere à teoria das pulsões. Deleuze parece não encontrar ambiguidades ou contradições na introdução do conceito de pulsão de morte na teoria freudiana, contanto que se reconheça a distinção entre o que está além ou aquém do princípio de prazer, o domínio do transcendental ou do empírico. Essa distinção, portanto, colabora para a dissolução de alguns impasses que a pulsão de morte produz na obra de Freud, além de inserir o inconsciente psicanalítico em uma discussão transcendental.

Logo, por transcendental têm-se Tânatos e Eros em sua forma pura, Tânatos enquanto tendência ao inorgânico¹⁵ e Eros enquanto atividade de ligação primordial. “Nem Eros nem Tânatos podem ser dados ou vividos. Apenas são dadas na experiência combinações dos dois – sendo o papel de Eros ligar a energia de Tânatos e submeter essas combinações ao princípio de prazer no Id” (DELEUZE, 1967, p.124). Já no registro empírico, tem-se o reino do princípio de prazer, as pulsões de vida e morte, eróticas e destrutivas, como os representantes diretos de Eros e os representantes indiretos de Tânatos, sempre misturadas no psiquismo, componentes de combinações variadas.

No mesmo sentido, tem-se a repetição como síntese transcendental, identificada com Eros e com a atividade de ligação primordial. Deleuze também sugere uma repetição transcendental ligada à Tânatos, “repetição-borracha que apaga e mata”. Assim, a repetição precede o princípio de prazer, mas está subordinada a esse princípio na experiência e passa a se manifestar em função de um prazer antes obtido ou a se obter.

Como a repetição representaria um *ao mesmo tempo* (ao mesmo tempo que a excitação, ao mesmo tempo que a vida) sem representar também o antes, num outro ritmo e numa outra representação (antes que a excitação venha romper a indiferença do inexcitável, antes que a vida venha romper o sono do inanimado)? Como a excitação seria ligada, e seria com isso “resolvida”, se a mesma força também não tendesse a negá-la? Além de Eros, Tânatos. Além do fundo, o sem-fundo. Além da repetição-laço, a repetição borracha que apaga e que mata. (DELEUZE, 1967, p.123).

Vimos que o texto freudiano permite, em certa medida, esta interpretação da teoria das pulsões realizada por Deleuze. Assim, não se pode compreender as relações entre a filosofia de Deleuze com a psicanálise como se se tratasse apenas de uma sobreposição inadequada da primeira sobre a segunda, e pode-se dizer que o filósofo trabalha com Freud da mesma

¹⁵ Em *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969), Deleuze criticará a compreensão da pulsão de morte como tendência ao inorgânico e, inspirado por Blanchot e Artaud, compreenderá o instinto de morte como tendência ao inorganizado. Contudo, neste momento, Deleuze mostra-se de acordo com Freud ao utilizar-se de expressões como “indiferença do inexcitável”, “sono do inanimado”, “repetição borracha que apaga e mata”.

maneira como fez com os outros autores a que se dedicou. Já mencionamos que Deleuze descreve o trabalho de história da filosofia...

... como uma espécie de enrabada, ou o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer” (DELEUZE, 1973, p.14).

Com Freud, não é diferente: Deleuze extrai algumas de suas noções e as reinventa a ponto de torná-las quase irreconhecíveis. Nem por isto pode-se julgar Deleuze como um leitor infiel, que trai os autores com os quais trabalha impondo-lhes distorções inadequadas. No caso de Freud, vimos que o conceito de pulsão de morte realmente possibilita uma abordagem diferenciada da teoria das pulsões, que Deleuze soube perceber e aproveitar muito bem em seu propósito de fazer avançar a filosofia. E se as suas incursões pela psicanálise são revertidas em problemas filosóficos, a psicanálise também se enriquece ao entrar em novas relações com a filosofia.

Considerando que Freud em nenhum momento efetua tal distinção entre instinto e pulsão, ou entre empírico e transcendental, a diferença marcante que há entre *Além do princípio de prazer* e a leitura que Deleuze dela realiza não está na distinção entre dois modos de se compreender a pulsão de morte, caminho que inclusive tem sido explorado por alguns psicanalistas¹⁶, mas ao tratamento especial que Deleuze dispensa ao instinto como princípio transcendental. Após demonstrar que o conceito de pulsão de morte, tal como Freud o introduziu, abriga em si as dimensões do transcendental e do empírico, Deleuze prefere chamar o domínio do transcendental, “instância transcendente e silenciosa”, de instinto. Estaria Deleuze retomando a concepção de instinto apresentada anteriormente em “De Sacher-Masoch au masochisme” (1961)?

Vimos que Deleuze apresenta neste texto de 1961 uma concepção de instinto, cujos fundamentos podem ser encontrados em uma síntese Bergson-Jung. Vimos que Jung retoma de Bergson os conceitos de instinto e intuição para compor seus próprios conceitos de arquétipo e instinto e que sugere inseri-los em uma perspectiva transcendental. Assim, Deleuze parece estabelecer uma continuidade entre Bergson e Jung e adotar desde 1961 a noção de instinto não só do ponto de vista biológico, psicológico ou filosófico, mas transcendental. Paralelamente a esta noção de instinto, é o conceito de inconsciente que começa a ganhar força na filosofia de Deleuze, apoiado nas respectivas considerações sobre o

¹⁶ Como indica Monzani em *Freud, o movimento de um pensamento* (1989, p.227), a respeito das leituras de Pontalis e de Laplanche.

instinto em Bergson e em Jung. Enquanto Bergson apresenta o instinto como uma espécie de memória universal e inconsciente na duração, Jung relaciona o instinto com o inconsciente coletivo e impessoal. Diante disto, há indícios de que a concepção de instinto como um princípio transcendental é anterior à leitura de *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920) proposta em 1967, já se encontrando implícita na primeira discussão com a psicanálise em torno do sadomasoquismo.

Por outro lado, o diálogo com Freud permite ampliar esta concepção de instinto, e até mesmo torná-lo independente dos aportes de Jung, primeiro porque o situa além do princípio de prazer, reforçando o seu pertencimento ao domínio do transcendental. O princípio do prazer torna-se então a principal fronteira entre os dois reinos, o transcendental e o psicológico, o impessoal e o pessoal. Em seguida, Deleuze segue a sugestão de que a compulsão à repetição é o modo de apresentação dos instintos de vida e de morte, guardada as suas respectivas características (repetição-laço ou repetição-borracha), enquanto a atividade de ligação é mantida como responsável pela instauração do princípio de prazer. Assim, estão reunidos os elementos para se elaborar as sínteses transcendentais do tempo, tema ao qual dedicará bastante espaço em *Diferença e Repetição* (1968) e onde o diálogo com a psicanálise será continuado.

Pode-se concluir que Jung foi realmente uma inspiração primeira em sua aproximação com a psicanálise e na elaboração de um instinto transcendental, que já se faz acompanhar de um inconsciente impessoal. Mas é no diálogo com Freud que Deleuze avança na proposição de sínteses transcendentais do tempo, enquanto as sínteses constitutivas do inconsciente, tema de *Diferença e Repetição* (1968) e de nosso próximo capítulo.

Capítulo II

As três sínteses constitutivas do inconsciente

Em *Diferença e Repetição* (1968), Deleuze retoma suas discussões com a psicanálise, desta vez com o propósito de conceber a repetição em sua positividade, uma “repetição complexa” que se faz acompanhar de uma “diferença pura”, independente das figuras da semelhança e da identidade, assim como das figuras do negativo (por oposição e contradição). Veremos que a noção de instinto de morte será retomada, assim como se insistirá na necessidade de se problematizar o “além do princípio de prazer”, em busca da repetição como síntese transcendental. Embora a psicanálise não seja a sua única aliada, é possível encontrar vários pontos fundamentais em que os problemas filosóficos se entrecruzam com os psicanalíticos.

O que Deleuze procura é um novo e prodigioso modo de pensar a repetição, seguindo um impulso inicial dado por Kierkegaard e Nietzsche, assim como pelo escritor francês Péguy. Apesar das diferenças incontestáveis entre estes autores, eles acabam se encontrando no tratamento dispensado à repetição, inclusive por dela fazer uma “categoria fundamental da Filosofia do futuro” (DELEUZE, 1968, p.25). Suas contribuições são resumidas nas seguintes proposições:

- Fazer da repetição uma novidade; ou, como diria Nietzsche, fazer da repetição objeto do querer. A repetição é uma potência que coloca em jogo simultaneamente a salvação e a perdição, a vida e a morte, a cura e a doença.

- Compreender que segundo as leis da natureza, a repetição é impossível (não confundir o eterno retorno com uma repetição de ciclos ou de estações ou com uma “certeza natural animal”).

- Opor a repetição à lei moral, colocando-a acima do bem e do mal.

- Desvincular a repetição das particularidades da memória e das generalidades do hábito: deve-se sair das categorias psicológicas para pensar a repetição como síntese transcendental. Isto permite repensar tanto a antiga categoria de reminiscência quanto a moderna categoria do habitus, considerando que “é pela repetição que o Esquecimento se torna uma potência positiva e o inconsciente, um inconsciente superior positivo” (DELEUZE, 1968, p. 27).

Se estes pensadores coincidem em sua abordagem da repetição, isto se deve, principalmente, ao fato deles terem inventado novas formas de expressão para a filosofia,

expressões capazes de suspender a mediação imposta pela reflexão e comunicar-se diretamente com a sensibilidade.

Trata-se de produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda a representação; trata-se de fazer do próprio movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações mediatas por signos diretos; de inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito. (DELEUZE, 1968, p.29).

Daí a importância de um “teatro da repetição” como modelo para a filosofia, o que permitiria uma encenação dos problemas e a dramatização das ideias, verdadeira passagem da metafísica ao ato, através da experiência de “uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos organizados, máscaras antes das faces, espectros e fantasmas antes das personagens – todo o aparelho da repetição como ‘potência terrível’” (DELEUZE, 1968, p.31). Neste sentido, a psicanálise também teria se aproximado de uma concepção positiva da repetição em sua demonstração do fenômeno da transferência, ao criar um dispositivo que permite viver e atuar a repetição muito mais que representá-la, em uma espécie de encenação em que a tomada de consciência e a lembrança abstrata e intelectualizada não são suficientes.

Freud assinalava, desde o início, que, para deixar de repetir, não basta lembrar-se abstratamente (sem afeto), nem formar um conceito em geral, nem mesmo representar, em toda a sua particularidade, o acontecimento recalcado: é preciso procurar a lembrança onde ela se encontrava, instalar-se de pronto no passado para operar a junção viva entre o saber e a resistência, entre a representação e o bloqueio. Não se cura, pois, por simples anamnese, como tampouco se está doente por amnésia. Neste caso, como em outros, a tomada de consciência é pouca coisa. A operação, bem mais teatral e dramática, pela qual se cura e pela qual também se deixa curar, tem um nome: transferência. (DELEUZE, 1968, p.43).

Assim, também na experiência analítica – cujo princípio fundante é a relação transferencial – é possível vislumbrar uma maneira de suprimir a representação, enquanto “desnaturalização do imediato”, interposta entre a experiência e o pensamento. Já em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967, p.124) a transferência indicava-lhe uma “repetição complexa”, “repetição progressiva, que libera e salva, ou que fracassa”. Agora, considerando o próprio tratamento analítico como “uma viagem ao fundo da repetição” (1968, p.43), Deleuze parece buscar na psicanálise o modelo para o seu “teatro da repetição”¹⁷, em que a transferência consiste na montagem de um palco onde os personagens não irão representar papéis previamente estabelecidos, mas “autenticar papéis e selecionar máscaras”; jogo erótico

¹⁷ Nota-se que a concepção de teatro é aqui muito mais ampla e rica que aquela que será rejeitada em *O Anti-Édipo* (1972). Neste último, a concepção de teatro limita-se à encenação estereotipada de papéis e cenas anteriormente dados, repetição do mesmo, portanto. Daí a associação entre o inconsciente representativo e o teatro, enquanto que para dizer do inconsciente produtivo será preferível o modelo da usina ou fábrica.

por natureza em que impera a lei do instinto de morte¹⁸, e é por isso que a repetição pode ser a doença ou a saúde, a perdição ou a salvação. Lembremos que Freud elabora a hipótese de um além do princípio de prazer ao refletir sobre os fenômenos de repetição na relação transferencial.

Em suas leituras da obra freudiana, notadamente *Além do princípio de prazer* (1920), Deleuze encontrou uma investigação transcendental do princípio de prazer, em que a repetição aparecia como síntese de ligação fundamental. Trata-se agora de defender a tese de que a repetição não pode ser simplesmente a reprodução de algo prévio, não deve ser a repetição do passado no presente, mas deve ser ela própria quem fabrica o tempo. Assim, Deleuze parte em busca de uma teoria do tempo coerente com este novo modo de se pensar a repetição e boa parte do desenvolvimento filosófico de *Diferença e Repetição* (1968) concentra-se nesta intenção, que de certo modo, já se encontra esboçada em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), conforme vimos no capítulo anterior:

(...) a repetição, tal como Freud a concebe nestes textos de gênio, é nela mesma síntese do tempo, síntese “transcendental” do tempo. Ela é simultaneamente repetição do antes, do durante e do após. Ela constitui no tempo o passado, o presente e mesmo o futuro. (...) E se podemos juntar o futuro ou o após às duas outras estruturas da repetição – o antes e o durante – é porque estas duas estruturas correlativas não constituem a síntese do tempo sem abrir e tornar possível um futuro nesse tempo: à repetição que liga, e que constitui o presente, à repetição que apaga, e que constitui o passado, se junta, a partir das suas combinações, uma repetição que salva... ou que não salva (donde o papel decisivo da transferência como repetição progressiva, que libera e salva, ou que fracassa). (DELEUZE, 1967, p.123-124).

Assim, *Diferença e Repetição* retoma o diálogo com Freud porque se torna necessário levar adiante as suas especulações sobre o “além do princípio de prazer”, enquanto momento constitutivo em que se encontra não a repetição subordinada a um prazer obtido ou a se obter, mas a própria repetição enquanto “sínteses passivas do tempo” como condição para que o prazer se torne efetivamente um princípio. O termo instinto de morte é mantido e agora dirá respeito à terceira destas três sínteses.

Problematizar as sínteses do tempo significa pensar o tempo – presente, passado e futuro – fora de suas determinações empíricas ou psicológicas, ou seja, o tempo como forma pura e não como o que uma consciência extrai do movimento do cosmos ou da natureza. Daí o caráter transcendental destas sínteses, sínteses constitutivas do inconsciente, que são os “três

¹⁸ Quando Deleuze fala em “lei do instinto de morte”, deve-se levar em conta a observação de que “o domínio das leis deve ser compreendido, mas sempre a partir de uma Natureza e de um Espírito superiores a suas próprias leis, e que tecem suas repetições antes de tudo nas profundezas da terra e do coração, onde as leis ainda não existem” (1968, p.51). Como veremos definido mais a frente, o instinto de morte é a lei capaz de destituir o poder de outras leis.

para além do princípio de prazer”. Ao longo deste capítulo, veremos cada uma destas sínteses em detalhes.

O presente vivo, ou a síntese passiva do hábito

Pensar o presente em sua forma pura requer considerar que só este tempo existe, o passado e o futuro nada mais sendo do que dimensões deste presente e emergindo destas primeiras sínteses constitutivas e desta contração de instantes chamada de Hábito: o passado aparece então como um resto formado pela contração de instantes, e o futuro como a expectativa de antecipação desta mesma contração.

O ponto de partida de Deleuze é a tese de Hume de que *a repetição nada muda no objeto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito*¹⁹ que a contempla para demonstrar que a repetição não tem em si, ela se desfaz na medida em que se faz, pois cada apresentação possui total independência em relação à outra. Mas no espírito, uma diferença se produz por meio de uma síntese que retêm e contrai as apresentações, permitindo simultaneamente a emergência da subjetividade e a constituição do tempo. Isto permite Deleuze compreender a repetição como sínteses passivas de ligação efetuadas pela imaginação (hábitos), que constitui o sujeito e fabrica o tempo por meio de um processo de extração de diferenças. “Entre uma repetição que não para de se desfazer em si e uma repetição que se desdobra e se conserva para nós no espaço da representação, houve a diferença, que é o para-si da repetição, o imaginário. A diferença habita a repetição” (DELEUZE, 1968, p.118).

Assim, faz-se necessário acompanhar este desenvolvimento teórico em que as noções humeanas de hábito e imaginação serão inseridas em novas relações conceituais, dentre as quais nos interessam as conexões com as teses psicanalíticas. Iniciaremos com a breve exposição de algumas teses de Hume, segundo a apresentação do próprio Deleuze, encontradas em *Empirismo e Subjetividade* (1953), em *Diferença e Repetição* (1968) e em um texto de 1972, escrito para compor o capítulo sobre Hume em *Histoire de la philosophie* de François Châtelet. Em seguida, apontaremos quais temas psicanalíticos entram em jogo nesta composição, a fim de explorá-los em detalhes mais a frente.

¹⁹ Espírito equivale aqui à tradução da palavra francesa “esprit”, que por sua vez é traduzida da palavra inglesa “mind”, conforme a utilização original de Hume.

É sabido que o primeiro livro publicado por Deleuze foi dedicado à Hume. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume* (1953) derivou-se da tese escrita para obter seu diploma de estudos superiores um ano antes, sob a dupla orientação de Jean Hyppolite e Georges Canguilhem. Deleuze valoriza a originalidade de Hume no que se refere a problematizar a constituição do sujeito pela experiência, afastando-se da filosofia clássica que buscava tudo explicar a partir da pressuposição de um sujeito constituído: “... se pergunta a propósito do sujeito: como se constitui ele no dado? A construção do dado cede lugar à constituição do sujeito. O dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado. O mérito de Hume está em já ter extraído esse problema em estado puro...”. O dado, neste caso, equivale a “uma coleção de impressões e de imagens” segundo um “princípio de diferença”, pois de acordo com Hume, “tudo o que é separável é discernível e tudo o que é discernível é diferente” (DELEUZE, 1953, p.95). Hume já havia dito que “os homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (HUME, 1739/1740, p.285). Neste sentido, o que se vê como repetição do mesmo, apenas esconde associações complicadas entre diferenças, e Deleuze retomará em *Diferença e Repetição* suas teses sobre Hume para demonstrar que a repetição bruta e nua é somente “o invólucro exterior, como uma pele que se desfaz em favor de um núcleo de diferença” (DELEUZE, 1968, p.119).

Deleuze aprende com Hume que a repetição muda alguma coisa no espírito que a contempla, na medida em que o hábito extrai algo de novo da repetição, isto é, extrai a diferença. Tal diferença não pode ser compreendida como aquilo que emerge entre dois elementos externos – pois o problema da diferença continua não bem situado enquanto for baseado num princípio de individualidade –, mas como a ligação intrínseca entre dois elementos, já que é a própria ligação que produz a diferença. Por exemplo:

(...) desta diferença sentida entre o primeiro soar do sino e o segundo: nós não o confundimos, eles são bem diferentes, mas sua diferença não é distinta de sua ligação; para que nós possamos esperar o próximo soar escutando o anterior, é preciso que eles se liguem por nossa expectativa. Não só nós contraímos os hábitos, mas o próprio hábito é uma contração. (DAVID-MÉNARD, p.49).

Deleuze busca mostrar que não é a diferença que está entre duas repetições, pois mais exato seria dizer que a repetição já se encontra entre duas diferenças, uma vez que a repetição é ela própria uma síntese da imaginação, a síntese constitutiva do hábito; no sentido humeano do termo, a repetição é imaginária.

A repetição muda alguma coisa no espírito que a contempla. Trata-se aí da síntese de ligação efetuada pelo hábito, a primeira síntese do tempo, responsável por formar “o tecido de

tudo o que se contrai, e assim dos seres vivos”. Mas o que é exatamente esta contemplação do espírito? Contemplar é o mesmo que contrair: “só existimos contemplando, isto é, contraindo aquilo de que procedemos” (DELEUZE, 1968, p.117). Contudo, não é um eu individual e pessoal quem contempla, mas um espírito que se forma na própria contemplação, por sínteses impessoais e biopsíquicas.

Na ordem da passividade constituinte, as sínteses perceptivas remetem à sínteses orgânicas, como a sensibilidade dos sentidos remete a uma sensibilidade primária que *somos*. Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas. Ao nível desta sensibilidade vital primária, o presente vivido já constitui no tempo um passado e um futuro. Este futuro aparece na necessidade como forma orgânica da expectativa; o passado da retenção aparece na hereditariedade celular. (DELEUZE, 1968, p.115).

No nível mais elementar da vida, há uma sensibilidade orgânica que não depende nem de um organismo previamente organizado, nem de um sujeito constituído, e Deleuze ancora-se em Hume para demonstrar que ambos – a organização do corpo, a constituição do sujeito – dependem dos mesmos princípios, das sínteses passivas do tempo (DELEUZE, 1953, p. 97-98). Haveria uma “sensibilidade vital primária” antes de haver um Eu que sente, uma “contemplação contraente que constitui o próprio organismo antes de constituir-lhe as sensações” (DELEUZE, 1968, p.122). Aí já temos fabricação do tempo, no desdobramento de um passado – a hereditariedade e o instinto como memória e inteligência orgânicas – e de um futuro – a necessidade, forma orgânica da expectativa. De modo que o Eu emerge como um efeito das sínteses passivas biopsíquicas. Trata-se então de defender a noção de um eu passivo, em coerência com o projeto de uma filosofia transcendental. Mas para Deleuze, a noção de eu passivo tal como a concebeu Kant, não é suficiente para adentrarmos no domínio do transcendental.

Retomando a história da filosofia, Deleuze indica que Kant, em objeção a Descartes, inaugurou uma nova concepção sobre o cogito ao mostrar um sujeito fenomênico, passivo e receptivo, aparecendo no tempo:

A espontaneidade, da qual tenho consciência no Eu penso [cartesiano], não pode ser compreendida como o atributo de um ser substancial e espontâneo, mas somente como a afecção de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz EU, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele. (DELEUZE, 1968, p.132).

Todavia, mesmo tendo Kant operado uma grande revolução na filosofia ao inserir o registro do transcendental no Eu, ao efetuar uma “rachadura no Eu” revelando um sujeito passivo como pura receptividade, “que representa a atividade do pensamento mais do que age,

que sente seu efeito mais do que possui uma iniciativa”, escapou-lhe o conhecimento das sínteses passivas independentes de um Eu unificado. No pensamento de Kant, não há sínteses passivas, as sínteses são sempre ativas e voluntárias, operadas por um sujeito já constituído. Portanto, diferentemente de como Kant o pensou, o eu passivo, embora receptivo, deve conservar um poder de síntese; síntese passiva anterior mesmo à constituição de um Eu capaz de ser afetado, pois se entende que a própria capacidade de receptividade do sujeito, sua capacidade de ter afecções, já denuncia a saída do transcendental e a passagem ao psicológico. Assim, seria mais adequado falar em múltiplos eus, eus larvares e locais, “há eu desde que se estabeleça em algum lugar uma contemplação furtiva, desde que funcione em algum lugar uma máquina de contrair, capaz, durante um momento, de extrair uma diferença à repetição”. Assim, o caráter receptivo do Eu, conforme Kant o postulou, deve ser redefinido considerando-se a formação de eus locais pelas sínteses passivas de contemplação ou contração – aí estaria o registro do transcendental, dando conta da “possibilidade de ter sensações, da potência de reproduzi-las e do valor de princípio adquirido pelo prazer” (DELEUZE, 1968, p.122; 147).

Nesta tarefa, Hume é seu grande aliado. Ao considerar que “algo muda no espírito que contempla”, é retomada a concepção de que há uma síntese constitutiva vinculada ao hábito para demonstrar que tal síntese não pode ser ativa, já que ela não é feita pelo espírito, mas se faz no espírito que contempla. Também Hume precisa ser afastado de todo psicologismo e inserido na filosofia transcendental. Assim, pode-se falar em uma síntese passiva, que precede qualquer memória ou reflexão, e que tampouco diz respeito a uma operação do entendimento; é a imaginação, como uma espécie de “placa sensível” com poder de retenção e contração dos elementos, fundindo-os e estabelecendo o presente vivo. Estas sínteses formarão um rico domínio de signos – chamados também de hábitos ou contrações – que pertencem sempre ao presente, no sentido de que “a cicatriz é o signo não da ferida passada mas do fato presente de ter havido uma ferida” (DELEUZE, 1968, p.121).

Mas a vida, ou a experiência, não se constitui somente de uma sucessão contínua de presentes pontuais; daí ser necessário um princípio ativo para que o sujeito se constitua temporalmente e psicologicamente. Na filosofia de Hume, é o princípio de associação que responde pela formação das sínteses ativas.

De acordo com Hume, conhecer é formular relações de causalidades, partindo-se da percepção de um objeto ou ideia como causa da ação ou da existência de outro. Trata-se de uma associação entre dois elementos distintos, operada pela imaginação: a partir de uma

repetição de casos independentes AB AB AB, dado A espera-se B. Acontece que este B esperado não é dado na experiência presente, sendo apenas inferido, ou seja, não é algo que resulta de um objeto exterior, mas do poder de síntese da imaginação.

A causalidade me faz passar de alguma coisa que me foi dada à ideia de alguma coisa que jamais foi me dada, ou mesmo que não é dável na experiência. (...) a causalidade é uma relação em conformidade com a qual ultrapasso o dado, digo mais do que o dado ou dável, em suma, *infirmo e creio*, aguardo, conto com... Essencial é esse primeiro deslocamento operado por Hume, que põe a crença na base e no princípio do conhecimento. (DELEUZE, 1972, p.211).

Se a experiência é ultrapassada na imaginação – pela antecipação de algo não dado na experiência atual –, tampouco o entendimento pode raciocinar sobre a experiência sem ultrapassá-la, na medida em que é obrigado a apelar para a retenção de algo já passado, e novamente, não dado na experiência atual. Portanto, é a crença, e não a lógica racional que fundamenta o conhecimento, já que a relação de causalidade entre os termos extrapola a experiência presente, seja remetendo a um futuro (em forma de expectativa) ou a um passado (em forma de memória). Vemos que a questão do tempo se coloca de imediato, e é por isso que tal contração da imaginação é a própria síntese do tempo, na medida em que, sob a influência do hábito, instaura o passado como retenção e o futuro como expectativa no presente vivo: “A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções dos objetos no passado. O hábito é um outro princípio, princípio que me determina a aguardar o mesmo no futuro: os dois se unem para agir sobre a imaginação” (HUME apud DELEUZE, 1953, p.68).

Contudo, embora os elementos sejam contraídos na imaginação, eles não deixam de permanecer distintos na memória ou no entendimento a partir do funcionamento das sínteses ativas: “as sínteses ativas da memória e do entendimento se superpõem à síntese passiva da imaginação e se apoiam nela”. Isto permite Deleuze situar Bergson em continuidade com as análises de Hume, realizando uma analogia entre, de um lado, a passagem dos dados imediatos enquanto contração e duração no tempo aos elementos refletidos e quantificados no tempo espacializado, e de outro a passagem entre sínteses passivas da imaginação no presente às sínteses ativas “das faculdades ativas da representação refletida, da memória e da inteligência” (DELEUZE, 1968, p.113; 121)²⁰.

²⁰ Já em 1956, Deleuze encontra em Bergson uma ruptura com o idealismo crítico e ressonâncias com o empirismo inglês, tendendo a direcionar a sua leitura de Bergson para uma possível continuidade com Hume. Neste sentido, Deleuze indica que o segundo capítulo de *Ensaio sobre os dados imediatos* retoma o problema da causalidade de maneira análoga a Hume: “assim como em Hume, os casos semelhantes se fundiam na imaginação, mas permaneciam ao mesmo tempo distintos no entendimento, em Bergson os estados se fundem na duração, mas guardam ao mesmo tempo algo da exterioridade da qual eles advêm; é graças a esse último ponto

Tem-se então o funcionamento combinado de dois princípios na produção da causalidade: o princípio do hábito enquanto fusão de casos na imaginação e o princípio da experiência enquanto observação dos casos, percebidos distintos, no entendimento.

Acontece que a imaginação não opera suas fusões – não contrai hábitos – a partir das propriedades intrínsecas dos elementos, mas a partir de relações exteriores aos termos, relações que não podem ser compreendidas quando se considera os elementos em si mesmos. (DELEUZE, 1972, p.212). Tais relações obedecem aos princípios de associação que tampouco dependem do entendimento ou de uma lógica racional, uma vez que, operadas na imaginação, são relações que escapam à consciência, assim como nos escapam o movimento de nossas operações orgânicas: entende-se que os mecanismos das percepções estão “no próprio corpo, recortado por uma espontaneidade física das relações, espontaneidade do corpo que depende dos mesmos princípios que a subjetividade” (DELEUZE, 1953, p.108). Assim, os princípios de associação – a semelhança, a contiguidade e a causalidade – condicionam as relações entre os termos e as tornam possíveis, mas não explicam porque uma relação se forma de determinada maneira e não de outra. Isto leva à conclusão de que os princípios de associação explicam a forma geral das relações, mas não seus conteúdos; em última instância, entende-se que as associações não se orientam por princípios generalizáveis, mas são produzidas pelas circunstâncias particulares de cada existência.

A maior parte das objeções feitas ao associacionismo reduzem-se ao seguinte: a rigor, os princípios de associação explicam a forma do pensamento em geral, não seus conteúdos singulares; a associação apenas explica a superfície de nossas consciência, a “crosta”. Sobre esse ponto, entram em acordo autores tão diferentes como Bergson e Freud. (...) 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. (DELEUZE, 1953, p.115; 116).

Ou seja, quando Bergson e Freud se deram conta de que entre duas ideias quaisquer se pode sempre encontrar uma relação de semelhança ou de contiguidade, eles passam a mobilizar esforços para elucidar porque certa ideia e não outra compõe uma relação, o que os leva a resultados que valorizam o papel da afetividade. Neste sentido, Hume teria antecipado um problema bastante caro ao filósofo e ao psicanalista quando propôs sua teoria das paixões. Aqui elevadas a princípio, a teoria das paixões teria permitido compreender que “não somente são as circunstâncias afetivas que dirigem a associação de ideias, mas as próprias relações

que Bergson dá conta da construção do espaço. Portanto, a contração começa por se fazer de algum modo no espírito; ela é como a origem do espírito; ela faz nascer a diferença. Em seguida, mas só em seguida, o espírito a retoma por sua conta, ele contrai e se contrai, como se vê na doutrina bergsoniana da liberdade”. (DELEUZE, 1956b, p.115-116).

veem-se atribuir um sentido, uma direção, uma reversibilidade, uma exclusividade em função das paixões” (DELEUZE, 1972, p.216).

Há um vínculo entre as paixões e a imaginação. Vimos que a imaginação contrai hábitos, formando uma base sobre a qual se exercem os princípios de associação: estes – semelhança, contiguidade, causalidade – tornam possíveis as relações recíprocas entre as ideias, embora não determinem seus conteúdos. Agora, aprendemos que as paixões são responsáveis por dar uma direção e um sentido às relações, atribuindo-lhes realidade: “a paixão, de certo modo, tem necessidade da associação de ideias, mas, inversamente, a associação supõe a paixão. Se as ideias se associam, isso ocorre em função de um objetivo ou de uma intenção, de uma finalidade que só a paixão pode conferir à atividade do homem” (DELEUZE, 1953, p.63).

Temos assim as circunstâncias afetivas e a crença como condutores da fixação de hábitos na imaginação. Isso nos dá a imagem de um espírito “entregue a si próprio”, transitando entre as ideias como que ao acaso, imerso na ficção e no delírio. É claro que a natureza humana também dispõe de regras corretivas para denunciar a ilegitimidade de certas crenças. Mas aí vemos o desenrolar de uma “estranha batalha”:

Pois se é verdade que os princípios de associação fixam o espírito ao lhe impor uma natureza que disciplina o delírio ou as ficções da imaginação, inversamente a imaginação serve-se destes princípios para deixar passar suas ficções, suas fantasias, para lhes conferir uma caução que não poderiam ter por si mesmas. (DELEUZE, 1972, p.214).

A fantasia, enquanto forma de produção na imaginação, pode legitimar o delírio seguindo uma regra extensiva, que duplica relações presentes em relações não existentes, forja cadeias causais e confunde o acidental com o essencial. “A imaginação oferece ao entendimento, como sendo uma experiência geral elaborada, o conteúdo puramente acidental de uma experiência que somente os sentidos fizeram ao acaso dos encontros” (DELEUZE, 1953, p.85). A partir daí, o trabalho do filósofo consiste em aplicar regras corretivas sobre a regra da extensão, ou seja, efetuar uma correção da extensão; tornar possível a adequação das associações com as repetições observadas na experiência, ao dissipar as repetições fictícias que transformam o acidental em geral. Ocorre que o entendimento jamais dominará completamente as operações da imaginação, uma vez que ele próprio alimenta-se delas: “É precisamente porque a ficção, porque a extensão é devinda *princípio*, que ela não pode mais ser compreendida, nem corrigida e menos ainda destruída pela reflexão” (DELEUZE, 1953, p.89).

Neste sentido, Hume opera uma grande reviravolta na filosofia ao mostrar que o espírito é, na verdade, delírio, justamente porque “em seu fundo, ele é primeiramente uma *demência*” (DELEUZE, 1972, p.215). Não é mais o erro que ameaça o pensamento ou a filosofia, mas sim o delírio; não se trata mais de procurar pelas falsas crenças, uma vez que estas se encontram no coração da imaginação, mas de denunciar as crenças ilegítimas, os exercícios ilegítimos das faculdades e os funcionamentos ilegítimos das relações – o que Kant não deixa passar despercebido.

Seria vão esperar que se pudesse separar no espírito sua razão e seu delírio, seus princípios permanentes, irresistíveis e universais, e seus princípios variáveis, fantasistas, irregulares. A filosofia moderna espera conseguir isso, e aí está sua falha. Não temos os meios de escolher o entendimento contra as sugestões da imaginação. (DELEUZE, 1953, p.91).

Não nos cabe avaliar a pertinência ou a precisão desta apropriação dos conceitos de Hume por Deleuze; todo leitor de Deleuze deve conhecer a sua maneira singular de realizar história da filosofia, e a leitura e apropriação de Hume não se faz de forma diferente. Além disso, é preciso levar em conta que esta nossa apresentação tentou simplificar e sintetizar ao máximo uma exposição que é muito mais complexa e ampla. Afinal, importa-nos agora somente conhecer a versão deleuzeana de Hume, com a finalidade de melhor compreender suas teses em *Diferença e Repetição*, assim como lançar alguma luz sobre a maneira como a psicanálise será ali apresentada. Veremos a seguir que Deleuze desenvolve algumas de suas teses apoiado em uma composição Hume-Freud.

Hume e Freud além do princípio de prazer

É certo que Deleuze encontra alguns pontos de ressonância entre as teses de Hume e as de Freud. De modo geral, é possível encontrar em suas investigações, seja como resultado ou o ponto de partida, a premissa de que “toda forma de racionalidade pressupõe como solo e matéria prima o dado originário do delírio ou do fluxo anárquico das imagens” (PRADO JR, 2000, p.46). Nesta perspectiva, a razão não se coloca mais como princípio, mas como produto, como resultado de um processo; agora, é o seu avesso e o seu fundo que se tornam objeto de interesse. Por outro lado, tanto Hume quanto Freud reconhecem que este fundo delirante não é entregue totalmente ao acaso, mas se encontra submetido a mecanismos de associações, regulados por princípios e que seguem uma certa regularidade. Prado Jr. nos

lembra de uma citação de Hume em *Investigações sobre o entendimento humano*, em que este já atentava para a coerência existente em fenômenos aparentemente desprovidos de lógica, como os devaneios e sonhos: “até mesmo em nossos mais desordenados e errantes devaneios, como também em nossos sonhos, notaremos, se refletirmos, que a imaginação não vagou inteiramente a esmo, porém havia uma conexão entre as diferentes ideias que se sucediam” (HUME, 1772, p.8). Descobre-se assim uma “limitação no caráter errático da imaginação, como a afirmação de um núcleo duro de racionalidade por debaixo da bruma informe do devaneio” (PRADO JR, 2000, p.45).

Sabemos que a originalidade de Freud, ao menos no campo das ciências médicas, foi a de ter encontrado sentido e coerência no discurso da loucura, dos delírios e dos sonhos. Neste sentido, Freud não só reafirmou a existência de uma “lógica do delírio”, como fez de sua elucidação a essência da psicanálise. Portanto, diante da descoberta do que Deleuze chamou de sínteses passivas na constituição do sujeito, Hume, e depois Freud, postularam um princípio ativo, necessário para que a vida psicológica se constitua e se organize temporalmente. No caso de Freud, o princípio por excelência que organiza a vida psíquica é o princípio de prazer. Por trás da associação livre de ideias e da cadeia de representações, Freud encontra os mecanismos inconscientes de condensação e deslocamento, que obedecem a um único imperativo econômico: efetuar descargas de energia do aparelho psíquico, o que é sentido qualitativamente como prazer, ou mais exatamente, como alívio do desprazer.

Já no caso de Hume, Deleuze (1953) identifica que um de seus principais temas é compreender como o espírito, originalmente imerso no acaso e no delírio, devém uma natureza humana, organizada por princípios constantes e regulares. Vimos que o espírito constitui-se por hábitos que, segundo princípios de associação, fundem os casos de repetição encontrados na experiência. Na base destas associações, encontramos a crença e as paixões, que tendem a generalizar o acidental, isto é, a criar repetições fictícias que se sobrepõem às experiências. Mas estariam as paixões, estas condutoras das associações, também elas submetidas a um imperativo ainda mais primordial? Podemos refazer a questão do seguinte modo: se deixarmos de lado o aspecto neurofisiológico que fundamenta a teoria freudiana, é possível estabelecer ainda outro paralelo com a filosofia de Hume, algo próximo ao princípio de prazer como organizador do hábito?

Embora jamais tenha utilizado a expressão “princípio de prazer”, Hume não deixou de reconhecer o papel do prazer e da dor na organização das paixões, afirmando ser “... evidente que a dor e o prazer, se não são as fontes das distinções morais, são de qualquer forma

inseparáveis delas” (HUME, 2011, p.380). No artigo “Tendência e realidade em Hume e Freud” (1972), João Paulo Monteiro demonstra que a teoria das paixões de Hume é composta por dois momentos, que podem ser aproximados com o princípio de prazer e o princípio de realidade.

Um princípio semelhante constitui o ponto de partida da teoria humeana das paixões. O mecanismo rigorosamente regular que esta procura estabelecer (regularidade que é condição de possibilidade da ciência, como fora para a física newtoniana a uniformidade da natureza), tem sua mola inicial ao nível das impressões de sensação, na capacidade destas para a produção de dor ou prazer. (...) Como em Freud, o solo originário de toda ação humana é constituído por processos anteriores a qualquer manifestação da consciência, inteiramente governados pela tendência ao prazer: é a presença ou ausência deste que determina todo exercício da vontade, como motivo original de toda ação. (MONTEIRO, 1972, p.142,143).

O autor mostra que a filosofia moral de Hume está assentada prioritariamente nas afecções de dor e de prazer. Neste sentido, quando julgamos um objeto como bom ou como mau, este é apenas um desdobramento das sensações agradáveis ou desagradáveis que ele nos provoca: “Alguns objetos produzem imediatamente uma sensação agradável por causa da estrutura original de nossos órgãos, e, por isso, são denominados BONS; enquanto que outros, por causa de sua imediata sensação desagradável, são chamados de MAUS” (HUME, 1757, p.371). Neste contexto, Hume se posiciona contra os sistemas filosóficos que estabelecem critérios racionais ou eternos para o bom e o mau, o certo e o errado, e demonstra que tais julgamentos não dependem, a princípio, de inferências, mas das sensações desencadeadas pelo prazer ou dor que provoca o objeto.

Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso. Ocorre aqui o mesmo que em nossos juízos acerca de todo tipo de beleza, gostos e sensações. Nossa aprovação está implícita no prazer imediato que estes nos transmitem. (HUME, 1757, p.511).

Mas Hume não se dedicou a elucidar porque procuramos o prazer e evitamos a dor; de “causas desconhecidas” ou “físicas e naturais”, o prazer e a dor se impõem sem poderem ser explicados pela filosofia moral, tarefa que caberia melhor à filosofia natural ou à anatomia (MONTEIRO, 1972, p.145). Contudo, Hume explica como as paixões se submetem às afecções de dor e de prazer, o que se passa diferentemente quando estas são determinadas pela imaginação ou pelo entendimento. Considerando que na imaginação a paixão é determinada mais pela aparência do objeto do que pelo seu real valor, o entendimento deve entrar em ação, efetuando uma espécie de “exame de realidade”:

Dado o objeto de desejo, o papel do entendimento se limita à descoberta das relações de causalidade respeitantes ao objeto, à avaliação de sua importância como fonte possível de prazer – de que espécie de prazer ele pode tornar-se causa, e também que desprazer sua fruição poderá implicar. (MONTEIRO, 1972, p.148).

Deste modo, o entendimento intervém não em oposição a este funcionamento que busca o prazer e evita o desprazer; ele apenas permite renunciar ao prazer imediato na expectativa de um prazer superior, mais seguro e valioso. Além disso, o entendimento, segundo Hume, não é uma instância a priori, mas uma modificação da própria imaginação; sua gênese, inconsciente e natural, é necessária à sobrevivência do organismo e é possibilitada pela própria natureza humana (MONTEIRO, 1972, p.149).

A partir do nos oferece Monteiro (1972), vemos que a passagem da imaginação ao entendimento em Hume demonstraria duas maneiras distintas de se lidar com as paixões – enquanto derivadas das afecções de dor e prazer – e guardaria semelhanças com o que Freud denominou princípio de prazer e princípio de realidade.

É no artigo intitulado “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (1911) que Freud apresenta pela primeira vez uma sistematização explícita destes princípios reguladores dos processos mentais, princípios que já se encontravam na base de sua teoria sobre o inconsciente desde os seus primeiros escritos. Neste texto, Freud desenvolve a ideia de que a resposta mais primitiva diante do desprazer é uma espécie de fuga da realidade, na medida em que o único caminho encontrado para o prazer foi, um dia, a alucinação do objeto desejado. Utilizando-se de uma “ficção teórica”, Freud explica o desenvolvimento do aparelho psíquico pressupondo que o bebê, ser imaturo e com um repertório limitado de ações, insuficientes para satisfazer suas necessidades internas, encontra na alucinação uma forma ilusória de satisfação. A alucinação seria uma resposta automática, quase que reflexa, do aparelho psíquico primitivo diante da necessidade de resolver o desprazer, e é favorecida pela incapacidade do aparelho psíquico primitivo de distinguir entre uma percepção interna e externa. Considerando que a sobrevivência do ser humano exige que este funcionamento seja alterado, o aparelho se desenvolve a fim de tornar possível tanto a consideração das reais circunstâncias do mundo interior quanto o agir em sua real transformação. “Com isso foi introduzido um novo princípio de atividade psíquica; já não se imaginava o que era agradável, mas sim o que era real, ainda que fosse desagradável” (FREUD, 1911, p.112).

Deste modo, entende-se que há processos psíquicos primários, regidos pelo princípio do prazer, que devem ser modificados e transformados em processos psíquicos secundários, regidos pelo princípio de realidade. Em outras palavras, isto significa que o processo de pensamento, originalmente inconsciente, destaca-se do imaginar e permite ao aparelho psíquico suportar a suspensão da satisfação até que sejam encontrados os meios de resolvê-la de forma mais útil e protegida de danos. (FREUD, 1911, p.114-116).

Lendo Deleuze e referindo-se às teses de Monteiro (1972), que propõe que a passagem da imaginação ao entendimento em Hume guarda semelhanças com a transformação do princípio de prazer em princípio de realidade em Freud, o filósofo Prado Jr. (2000, p.46-47) confirma estas ressonâncias e baseia-se em uma expressão freudiana para explicar os princípios de associação segundo Hume: estes, “deverão *facilitar* conexões privilegiadas entre ideias, excluindo infinitas outras associações possíveis” (PRADO JR, 2000, p.47). Assim, seria possível traçar um paralelo entre o processo do espírito que devém natureza humana e da imaginação que devém entendimento com o processo de constituição do sujeito que apresenta a psicanálise. De acordo com Prado Jr, Deleuze teria efetuado sua composição Hume-Freud a partir desta direção.

Se, na psicologia de Hume, podemos falar da associação e do hábito como princípios que constituem algo como um “processo secundário” montado sobre o “processo primário”, da imaginação, podemos, também, descrever a teoria freudiana da gênese do aparelho psicológico como a descrição da *transformação do desejo em um sujeito*. (PRADO JR, 2000, p.47).

Em *Diferença e Repetição* (1968), Deleuze se apropria destes elementos encontrados em Hume e Freud para elaborar as suas próprias sínteses passivas e ativas do tempo. Para aprofundarmos esta discussão, vejamos com mais detalhes como o próprio Freud apresenta o princípio de prazer e a passagem do processo primário ao secundário a partir de suas teorias sobre o desenvolvimento do aparelho psíquico.

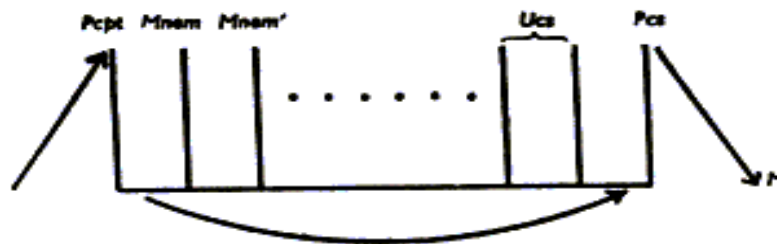
Começamos com *A interpretação dos sonhos* (1900), que é considerada a obra inaugural da psicanálise. Nela, Freud desenvolve um modelo de aparelho psíquico para esclarecer o mecanismo de produção dos sonhos e demonstrar a sua importância na elucidação do funcionamento psíquico em geral. Trata-se de um esquema que, sem nenhuma pretensão de equivalência com sistemas anatômicos, possui uma extremidade sensorial de um lado (Pcpt - receptor de percepções de estímulos internos ou externos) e uma extremidade motora de outro (M - inervações). As atividades psíquicas seguem uma direção pré-determinada, segundo o modelo reflexo: da recepção de estímulos à descarga pelas vias motoras (FREUD, 1900, p.568). Pode-se dizer, portanto, que partem de uma extremidade passiva e receptora para uma extremidade ativa, na medida em que somente ao atingir a extremidade motora os estímulos podem resultar em atividades capazes de intervir no mundo externo.

Entre estas duas extremidades é formado um outro sistema, a partir da modificação permanente de parte do sistema perceptual. São os traços mnêmicos (Mnem), que transformam as excitações momentâneas do sistema perceptual em traços permanentes. A

função da memória é assim formada, não só pela conservação dos conteúdos perceptuais, mas por sua disposição sob a forma de associações. A simultaneidade temporal e a similaridade, por exemplo, são algumas das coincidências que associam os traços mnêmicos. (FREUD, 1900, p.568-569).

Ainda um outro sistema é acrescentado entre as duas extremidades: uma instância crítica deve se interpor como barreira antes de se alcançar a extremidade motora, de maneira que todo processo excitatório é obrigado a submeter-se à sua “aprovação” antes de ser descarregado pelas vias motoras. Este sistema é chamado pré-consciente (Pcs), “para indicar que os processos excitatórios nele ocorridos podem penetrar na consciência sem maiores empecilhos, desde que certas condições sejam satisfeitas”; já o sistema “que está por trás dele” é chamado de inconsciente (Ucs), “pois este não tem acesso à consciência senão através do pré-consciente” (FREUD, 1900, p.571).

Eis a ilustração do esquema feita por Freud:



Freud apresenta este esquema a fim de sustentar a tese de que os sonhos são a realização de um desejo. Mas o que exatamente é realizar um desejo? Freud explica que...

...a princípio, os esforços do aparelho tinham o sentido de mantê-lo tão livre de estímulos quanto possível; conseqüentemente, sua estrutura seguia o projeto de um aparelho reflexo, de modo que qualquer excitação sensorial que incidisse nele podia ser prontamente descarregada por uma via motora. (FREUD, 1900, p.594).

Mas as próprias exigências da vida impelem para a modificação desta função reflexa simples. O exemplo citado por Freud é o do bebê que sente fome. A fome é a excitação que impele a uma descarga por via de uma ação motora. O bebê reage, esperneia e grita, e a excitação é eliminada por meio de um auxílio externo, a mãe que fornece o alimento. A partir desta “vivência de satisfação”, forma-se uma associação entre a percepção específica (que gera uma imagem mnêmica) e o traço mnêmico da excitação.

Em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação de satisfação original. Uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o caminho mais curto para essa realização é a via que conduz diretamente da excitação

produzida pelo desejo para uma completa catexia da percepção. (FREUD, 1900, p.595).

Com isto, Freud descreve a forma mais primitiva de pensamento, em que o desejo termina em alucinação. A alucinação é uma maneira de satisfazer o desejo por meio do investimento em uma percepção advinda do interior, sob a forma de imagem mnêmica. Mas este funcionamento deve ser inibido e abandonado, por ser ineficaz; evocar uma imagem é apenas uma forma ilusória de satisfazer a excitação disparada pela fome, que não cessará. Por isso, toda a complexa atividade do pensamento tem que ser desenvolvida, a fim de que se busque, por meio de um teste de realidade, a identidade perceptiva entre o estímulo e a satisfação no mundo exterior, e não mais no mundo interior. “O pensamento, afinal, não passa de um substituto de um desejo alucinatório”, um caminho indireto e mais complexo para a realização o desejo, e considera-se que “nada senão o desejo pode colocar o nosso aparelho anímico em ação” (FREUD, 1900, p.595-596). Os sonhos e os estados psicóticos dariam provas desta forma primitiva e infantil de realização do desejo.

As atividades do sistema inconsciente “não conhece outro objetivo senão a realização de desejos e não tem sob seu comando outras forças senão as moções de desejo” (FREUD, 1900, p.597). Ainda, “os desejos inconscientes permanecem sempre ativos. Representam caminhos que sempre podem ser percorridos, toda vez que uma quantidade de excitação se serve deles”. Freud destaca o caráter indestrutível dos processos inconscientes (“no inconsciente, nada pode ser encerrado, nada é passado ou está esquecido”), mas indica que a psicoterapia pode “possibilitar aos processos inconscientes serem finalmente abordados e esquecidos”. (FREUD, 1900, p.606). Vemos, portanto, que nesta elaboração o inconsciente está identificado ao desejo - “ele não pode fazer nada senão desejar” (FREUD, 1900, p.627) -, e a definição que Freud oferece ao desejo é a de um conjunto de excitações no aparelho psíquico que pressiona por uma descarga efetiva, segundo a lei do princípio do prazer.

...o acúmulo de excitação (acarretado de diversas maneiras de que não precisamos ocupar-nos) é vivido como desprazer, e coloca o aparelho em ação com vistas a repetir a vivência de satisfação, que envolveu um decréscimo da excitação e foi sentida como prazer. A esse tipo de corrente no interior do aparelho, partindo do desprazer e apontando para o prazer, demos o nome de “desejo”. (FREUD, 1900, p.624).

Como vimos, o desejo primeiramente tende a se realizar por meio da alucinação, o que se mostra ineficaz e continua a causar desprazer. Então, o sistema pré-consciente exerce uma atividade que impede as excitações de seguir o curso da alucinação (ao estabelecer uma “identidade perceptiva” com a vivência de satisfação) e as impele para a descarga via motora (ao estabelecer uma “identidade de pensamento” com a vivência de satisfação), de maneira

que, “através do movimento voluntário, alterasse o mundo externo de tal maneira que se tornasse possível chegar a uma percepção real do objeto de satisfação”. O pré-consciente somente pode desempenhar esta atividade após “acumular um grande número de experiências nos sistemas mnêmicos e uma multiplicidade de registros permanentes das associações”. Com isso, ele consegue “imobilizar” as excitações, inibindo sua descarga imediata. A imobilização das excitações ocorre por meio de sua ligação. “Depois que o segundo sistema conclui sua atividade exploratória de pensamento, ele suspende a inibição e o represamento das excitações e lhes permite serem descarregadas no movimento”. O funcionamento do sistema inconsciente passa a ser identificado como “processo primário” e o do pré-consciente como “processo secundário”. (FREUD, 1900, p.625-627).

É nesta transformação do processo primário em processo secundário que devemos nos deter neste momento. Já vimos que em um momento posterior de sua obra, Freud explicitará o vínculo entre os processos psíquicos primários e o princípio do prazer, que devem ser modificados e se transformarem em processos psíquicos secundários, regidos pelo princípio de realidade (FREUD, 1911).

Sabe-se que o modelo de aparelho psíquico desenvolvido em *A interpretação dos sonhos* (1900) é fruto de um longo período de elaborações teóricas, em que Freud se apoiava, sobretudo, em seus conhecimentos de médico neurologista para elucidar a etiologia da neurose histérica. O conceito de inconsciente, assim como todo o conjunto de sua metapsicologia, nasceram apoiadas nestas reflexões iniciais, cujo maior registro é o *Projeto de uma psicologia*. Este texto, escrito em 1895 e não publicado por Freud, vindo a público somente em 1950, contém o esboço de um aparelho neuropsíquico e de noções que serão desenvolvidas ao longo de toda a sua obra, possibilitando um maior esclarecimento do aparelho psíquico que será desenvolvido em 1900, assim como dos conceitos que formarão a segunda dualidade pulsional. As noções de processos psíquicos primários e secundários já haviam sido ali apresentadas, assim como os princípios de prazer e de realidade, embora ainda não houvessem sido nomeados como tais. Embora o *Projeto* (1895) tenha sido escrito na linguagem da neurologia e não seja uma publicação oficial de Freud, tratando-se mais de um manuscrito engavetado que ele pretendia destruir, o seu estudo permite que algumas noções freudianas se tornem menos obscuras²¹.

²¹ A respeito da retomada das teses e noções do *Projeto de uma psicologia* (1895) em momentos posteriores da obra de Freud, remetemos às amplas discussões realizadas por Simake (2002), Caropreso & Simake (2011), Monzani (1989) e Gabbi Jr (1995).

No *Projeto*, Freud apresenta o programa de uma psicologia enquanto ciência natural, e busca descrever os processos psíquicos a partir de relações quantitativas entre partículas materiais, os neurônios. Entende-se que o aparelho neuronal é formado por neurônios estruturalmente idênticos, “em contato por mediação de massa alheia”, que são ocupados por uma quantidade de excitações da qual buscam se libertar, por via motora ou por via associativa (associando-se a outro neurônio e transferindo a quantidade). Esta eliminação segue o “princípio de inércia”, que busca manter o nível de quantidade no aparelho igual à zero, uma função primária do sistema nervoso. Mas a vida impõe a necessidade de que um mínimo de quantidade seja armazenado, a fim de se realizar ações específicas. Uma ação específica é uma atividade mais complexa, que não pode ser executada por meio do reflexo; isto se consegue por meio da conservação de caminhos privilegiados de eliminação, associados com a eliminação do estímulo: esta é uma função secundária do sistema nervoso, que passa a orientar-se pelo que futuramente será chamado de “princípio de constância”, que exige manter uma quantidade mínima no aparelho, a mínima possível (FREUD, 1895, p.9-11).

Os neurônios transmitem quantidade aos outros por meio de “barreiras de contato”. Estas barreiras oferecem resistência à passagem de quantidade entre os neurônios, de modo que a quantidade somente é transmitida quando é superior à barreira de contato. Quando isto ocorre, é estabelecida uma “facilitação” entre neurônios. Tais facilitações dependem da “grandeza da impressão” e da frequência da repetição desta mesma impressão.

Há duas classes de neurônios, que se diferenciam por sua permeabilidade na transmissão de quantidade aos outros e por sua localização no aparelho. Os permeáveis formam o sistema Φ e servem à percepção, na medida em que deixam passar a quantidade sem se alterar; este sistema está ligado diretamente aos órgãos sensoriais e recebe os estímulos externos. E os impermeáveis, que formam o sistema Ψ e servem à memória, pois são “modificados permanentemente pelo curso excitativo”. Um mesmo neurônio de memória possui diferentes facilitações em sua barreira de contato, o que permite o estabelecimento de diferentes vias de facilitação entre os mesmos neurônios. O sistema Ψ recebe os estímulos externos, a partir do sistema Φ , e estímulos internos, do interior do corpo, constituindo, respectivamente, o “ Ψ do manto” e o “ Ψ do núcleo”.

O modelo de “vivência de satisfação” que Freud apresenta em *A interpretação dos sonhos* (1900) aparece aqui de forma semelhante, embora descrito em termos neuronais. O bebê, quando sente fome, reage inicialmente pela via reflexa e motora – gritos, inervação

muscular – mas isto é insuficiente para cessar a excitação. Eliminar um estímulo endógeno requer mais do que uma atividade reflexa, requer uma ação específica e complexa, capaz de alterar o mundo externo, que o bebê ainda não consegue realizar. No entanto, sua ação reflexa possibilita comunicar-se com um adulto, que satisfaz sua necessidade de alimento. A partir desta “vivência de satisfação”, forma-se uma associação entre o movimento reflexo e a percepção de um objeto, por meio da ocupação de neurônios Ψ . Ao surgir uma nova tensão em Ψ do núcleo, a excitação tende a percorrer o mesmo caminho facilitado em direção a Ψ do manto. Trata-se de uma “associação por simultaneidade”, que é a lei fundamental da recordação reprodutiva, fundamento de todas as ligações entre neurônios Ψ .

Com o reaparecimento do estado de *incitação* ou de *desejo*, a ocupação prossegue agora também para ambas as recordações e anima-as. A imagem recordativa do objeto, certamente é a primeira a ser afetadas pela *animação do desejo*. Não tenho dúvidas de que essa animação de desejo resulte em primeiro lugar no mesmo que a percepção, ou seja, *alucinação*. (FREUD, 1895, p.33).

Neste caso, não somente não há satisfação, como há um aumento do desprazer; a alucinação do objeto desencadeia uma atividade motora, e o bebê suga o vazio. Portanto, é preciso desenvolver um critério para se distinguir entre o objeto alucinado e o objeto real, entre a memória e percepção externa. Esta é uma capacidade que o aparelho neuronal – ou psíquico – não possui de antemão, mas que é desenvolvida nestas primeiras experiências de solução do problema das necessidades vitais, as vivências fundamentais constitutivas de satisfação e de dor.

Entra então em jogo um terceiro sistema de neurônios que não mencionamos até o momento: o sistema ω , que responde pela consciência e se apresenta como a tradução qualitativa de prazer e desprazer das quantidades neuronais. “A notícia de eliminação de ω é o signo de qualidade ou de realidade para Ψ ” (FREUD, 1895, p.39). Tal sistema responde pela inclusão de um elemento subjetivo, relativo ao campo da experiência psicológica, que sentirá os efeitos dos processos quantitativos que, como vimos, ocorre de acordo com certa mecânica. “Até agora o considere [o curso de Q] apenas como transferência de Q de neurônio para outro. Mas tem de existir ainda um caráter de natureza temporal” (FREUD, 1985, p.24). Freud considera que os neurônios ω não são permeáveis à quantidade, mas ao que ele denomina de “período”, que é a característica temporal dos movimentos de Q, que se propaga sem inibição por todas as direções (como vibrações ou ressonâncias). A hipótese dos signos de qualidade, assim como a sua noção de período, é uma das mais obscuras do *Projeto* (CAROPRESO & SIMANKE, 2011, p.103). Mesmo não sendo possível avançar na elucidação destas teses, não deixa de ser curioso o esforço de Freud para relacionar o sistema responsável pela experiência

subjetiva com a temporalidade. Além disso, entende-se que os signos de realidade somente podem ser reconhecidos a partir da constituição do “eu”.

Devido à ocupação constante de certos neurônios, forma-se um núcleo, o eu, e este acúmulo de quantidade o permite intervir nos cursos associativos, inibindo as quantidades nas vias facilitadas em direção à alucinação. O “eu” é constituído por um grupo de neurônios Ψ do manto, cujas vias de facilitação permite sua ocupação constante. O eu nada mais é do que um complexo de neurônios, que se mantêm coesos devido à ligação de suas quantidades: “...chega-se à suposição de um *estado*, por assim dizer, *ligado* no neurônio *que, apesar da ocupação* elevada, permitiria apenas uma corrente pequena (...). Ora, o próprio eu é uma massa assim de neurônios, que retém sua ocupação, isto é, eles estão em um estado ligado...” (FREUD, 1895, p.82-83).

O estado livre e o estado ligado da excitação referem-se aos modos de associação dos neurônios no aparelho neuronal. Nos processos primários, os neurônios são livremente percorridos por grandes quantidades, de acordo com a associação por simultaneidade e, nesse caso, vigora uma compulsão associativa dos caminhos mais bem facilitados, sob o “princípio de inércia”; neste caso, não há satisfação real do desejo nem alívio do desprazer. Nos processos secundários, as associações são direcionadas, podendo levar em conta a realidade externa e possibilitando a satisfação das necessidades.

A gênese do eu se dá a partir da passagem dos processos primários aos processos secundários; esta passagem, imposta pelas necessidades da vida e regulada pela aquisição biológica, permite que o eu, a partir de então, interfira no curso das associações para impedir o desprazer. “No estado de repetição do apetite, no *estado de expectativa*, realiza-se a educação e o desenvolvimento deste eu inicial” e “o desprazer permanece o único meio de educação”. Por meio da repetição do desprazer, o eu aprende a inibir o processo primário²². (FREUD, 1895, p.84-85). Vale ressaltar que os processos do eu não estão identificados à consciência, que é atribuída ao sistema ω .

O conceito de eu, que aparece desenvolvido no *Projeto* (1895) assim como em outros textos anteriores a 1900, somente será retomado por Freud por volta de 1910, inicialmente de forma implícita, a partir de suas considerações sobre o narcisismo, e posteriormente

²² Antes que o eu emergja e assuma a função de inibir os processos psíquicos primários, Freud descreve um procedimento chamado “defesa primária”, que também inibe os processos primários ao impor “facilitações temporárias” em neurônios adjacentes, por meio de uma “ocupação lateral”. Ao conduzir a excitação para os neurônios adjacentes, a quantidade é mais amplamente distribuída e se consegue diminuir a intensidade das ocupações nas vias associativas que devem ser inibidas, enfraquecendo-as. Contudo, este não é um procedimento satisfatório, na medida em que resulta em dor (FREUD, 1895, p.36-39).

recebendo um lugar destaque em sua teoria, no momento de elaboração da segunda tópica. Apesar da ausência do conceito de eu em *A interpretação dos sonhos* (1900), assim como das diferenças de linguagem e de abordagem entre o aparelho psíquico aí desenvolvido e o aparelho neuronal do *Projeto de uma psicologia* (1895), as teses desenvolvidas em ambos não sofrem grandes modificações, como pudemos observar. Em resumo, entende-se que o ser humano, ao nascer, dispõe de um aparelho, neurológico ou psíquico, ainda imaturo e despreparado, que precisa ser desenvolvido. É a história deste desenvolvimento que Freud apresenta a partir do modelo da vivência de satisfação, que impõe a necessidade vital de uma transformação dos processos primários em processos secundários, que irão garantir a eficácia do princípio de prazer. O que está em jogo nesta transformação é a capacidade adquirida de se discriminar entre uma percepção da realidade externa e uma memória, que originalmente são indistintas do ponto de vista da economia do aparelho, resultando em alucinação e desprazer.

É por meio da alucinação, enquanto representação do objeto de desejado, que a satisfação é originalmente buscada. Como a alucinação não resulta em real satisfação, o aparelho psíquico deve tornar-se mais sofisticado a ponto de proceder por um exame de realidade, capaz de representar as circunstâncias reais do mundo exterior e de modificar a realidade. Portanto, o que Freud busca explicar é como os processos inconscientes, moldados inicialmente sobre experiências dispersas de prazer e de dor, podem se organizar em um todo coerente, a fim de que se evite a dor e se busque a satisfação. Neste sentido, as “vivências” de dor e de satisfação alteram o funcionamento original do aparelho, em que o “eu” emerge como resultado desta transformação e passa a intervir ativamente no curso da realização do desejo, por meio da complexificação de atividades psíquicas, como o pensamento, o juízo e o exame de realidade²³.

Já em 1953, Deleuze encontra na filosofia de Hume uma “crítica aguda da representação”, que deixa de identificar espírito e razão (1953, p.22). Primeiramente, não se trata de um espírito ativo, mas que deve ser ativado e afetado para devir sujeito: “o espírito devém sujeito ao ser afetado pelos princípios” (1953, p.18). Em seguida, vê-se que a razão torna-se aí uma afecção do espírito, ela é a própria imaginação devinda natureza, “uma espécie de sentimento”, e está identificada à natureza e ao instinto (1953, p.23). A razão e o entendimento nascem da necessidade do espírito ter que funcionar de outra maneira, como

²³ Portanto, o eu surge de condições inatas, a partir dos processos predeterminados da biologia, mas terá que ter suas representações constantemente atualizadas pela experiência para que o encontro com o objeto da satisfação seja viabilizado. Uma exposição detalhada deste conceito na teoria psicanalítica encontra-se em Bocchi (2011).

natureza humana, sem o que o sujeito não pode se constituir. Trata-se de uma necessidade vital, quase orgânica, portanto.

Assim, Deleuze parece encontrar em Freud questões parecidas com as quais se debateu Hume: ambos ocupam-se de conceber a gênese do entendimento como um processo natural e independente da consciência do sujeito; o entendimento é “uma modificação da própria imaginação”, uma capacidade que se desprende “das camadas mais primárias do sujeito, concebidas como sua origem e condição de possibilidade” (MONTEIRO, 1972, p.149).

Neste sentido, seria possível vislumbrar uma continuidade entre Hume e Freud, e com isto chegamos finalmente no tema central para as discussões de Deleuze com a psicanálise, mas também com a filosofia: o princípio de prazer. Pois tanto a filosofia de Hume quanto as teorias psicanalíticas podem ser retomadas e repensadas segundo a perspectiva de um “além do princípio de prazer”. Inicialmente, é Freud quem, ao questionar a hegemonia do princípio do prazer, permite repensar a noção de hábito em Hume.

Deleuze quer fazer do hábito uma síntese transcendental e insiste que toda investigação filosófica continuará mal formulada enquanto o hábito se manter subordinado ao prazer. Afinal, quando consideramos que a repetição no hábito deve-se ao desejo de reproduzir um prazer obtido ou de se obter um prazer, já pressupomos a soberania de um princípio do prazer que permanece inexplicável e obscuro. De fato, é o hábito enquanto síntese passiva de ligação que precede o princípio de prazer e o torna possível; a ideia de prazer deriva dele, assim como o passado (memória) e o futuro (projeto) derivam do presente vivo (DELEUZE, 1968, p.146). É por isso que a repetição no hábito, ou seja, a síntese passiva de ligação, só pode ser encontrada além do princípio de prazer.

Se Deleuze inicia um profícuo debate com a psicanálise, é porque a necessidade de compreender o princípio do prazer não mais como um dado natural, mas como algo que se instaura na vida psicológica, já havia sido imposta à Freud, quando este se deparou com fenômenos clínicos que ignoravam completamente o vínculo com o prazer. Este problema dá origem ao que Deleuze considera a obra-prima de Freud, por sua genialidade em iniciar a investigação transcendental de um problema não resolvido da filosofia: o que está “além do princípio de prazer”, ou o que é o prazer como princípio, e não somente como afecção do eu.

No capítulo anterior²⁴, apresentamos o texto *Além do princípio de prazer* (1920) em que Freud demonstra que o que está além do princípio do prazer – e por além devemos

²⁴ Conforme foi exposto nos capítulo I desta tese, a partir da página 43.

compreender algo anterior e independente em relação ao princípio de prazer – é um funcionamento psíquico regido pela “compulsão à repetição”²⁵. Vimos então que Freud postula que uma atividade de ligação é necessária para que o princípio de prazer reine na vida psíquica, a ponto deste ser o ato que possibilita a passagem de um funcionamento integral segundo os processos psíquicos primários (livre fluxo, energia livre), para um funcionamento segundo os processos psíquicos secundários (vinculação, energia ligada). É esta atividade de ligação que Deleuze associa à síntese transcendental do hábito, concordando com Freud que é assim que se passa de um estado de resolução esparsa a um estatuto de integração, de múltiplos eus locais (em analogia com a noção de Id) para um princípio de organização do Eu/eu.

Só se pode compreender “a possibilidade de ter sensações, a potência de reproduzi-las e o valor de princípio adquirido pelo prazer” (DELEUZE, 1968, p.147) como processos secundários e não originais, como resultados simultâneos à constituição do Eu. Vimos que ao pensar a constituição do sujeito por sínteses passivas, não basta conceber um eu passivo; se se quer permanecer no registro do transcendental, mais adequado ainda que falar em eu passivo – o que remete a um Eu já pré-constituído e capaz de ser afetado, denunciando a passagem ao psicológico – seria preciso falar em “múltiplos eus, larvares e locais”. Neste sentido, Deleuze pode apresentar a pulsão como “excitações ligadas”, e entende que cada uma destas ligações forma um eu, um eu necessariamente narcísico.

As pulsões nada mais são do que excitações ligadas. No nível de cada ligação, um eu se forma no Isso; mas um eu passivo, parcial, larvar, contemplante e contraente. O Isso se povoa de eus locais que constituem o tempo próprio do Isso, o tempo do presente vivo, no qual se operam as integrações correspondentes às ligações. Que estes eus sejam imediatamente narcísicos, tal coisa se explica facilmente quando se considera que o narcisismo não é uma contemplação de si mesmo, mas o preenchimento de uma imagem de si quando se contempla outra coisa: o olho, o eu vidente, se preenche com uma imagem de si ao contemplar a excitação que ele liga. Ele produz a si mesmo ou “se extrai” daquilo que contempla (e naquilo que ele contrai e investe por contemplação). Eis porque a satisfação que deriva da ligação é forçosamente uma satisfação “alucinatória” do próprio eu, se bem que a alucinação de modo algum contradiga aqui a efetividade da ligação. Em todos estes sentidos, a ligação representa uma síntese passiva pura, um *Habitus* que confere ao prazer o valor de um princípio de satisfação em geral; a organização do Isso é a organização do hábito. (DELEUZE, 1968, p. 145-146).

²⁵ É preciso destacar que esta tese enunciada somente em 1920, já aparece nas elaborações do *Projeto de uma psicologia* (1895) (CAROPRESO & SIMANKE, 2011). Como vimos, Freud identifica no *Projeto* os processos psíquicos primários com o princípio de inercia e mostra um tipo de funcionamento em que a excitação segue a via mais bem facilitada, sem sofrer nenhum tipo de inibição ou redirecionamento. Este processo primário, no entanto, acaba resultando em alucinação ou na representação de objetos hostis cuja ocupação intensa deixou atrás de si, necessariamente, vias facilitadas; em última instância, tal processo resulta em desprazer e dá provas de um funcionamento ainda indomado, não submetido ao princípio de prazer.

Vemos que Deleuze identifica a transformação do processo primário em secundário, por meio de uma atividade de ligação, com a organização do hábito. O Eu derivando-se do Isso a partir da ligação das pulsões, o narcisismo como formação de uma imagem de si a partir da contemplação do outro – o que remete à teoria lacaniana do estágio do espelho – a satisfação alucinatória que acompanha este processo, compõem-se agora com as sínteses do hábito extraídas de Hume, para formar uma teoria da constituição do eu no tempo. Um de seus fundamentos é que o princípio de prazer emerge simultaneamente à integração do eu, a partir da atividade de ligação. De certo modo, esta elaboração de Deleuze não é uma noção distante daquela encontrada na metapsicologia freudiana.

De passagem, notemos que há, portanto, em Freud uma função originária de ligação que é operada através de uma unificação no tempo e que é a condição de possibilidade da evitação da dor e busca do prazer, assim como é condição da constituição do aparelho mental e, por conseguinte, da ligação das representações (pois só o fator econômico em ação pode explicar este trabalho) da qual o “cogito” será o último resultado. Estamos aqui, é claro, nos antípodas das “filosofias da consciência” e do “criticismo”: o sujeito é o resultado de um processo anônimo. Há uma função, um processo unificador (talvez não fosse exagerado dizer: sintetizador) através do qual brota o sujeito e o cogito. (MONZANI, 1989, p.180).

Se Deleuze foi inspirado por Hume em sua crítica às filosofias da representação, é bem possível que ele também tenha se inspirado em Freud. Esperamos ter demonstrado por meio desta exposição que as noções freudianas possibilitam uma melhor compreensão dos argumentos teóricos de Deleuze em *Diferença e Repetição* (1968). Porém, mais frutífero do que insistir em uma possível influência das noções freudianas sobre algumas de suas teses, é acompanhar como Deleuze torna a psicanálise coerente com o seu projeto filosófico em alguns momentos, o que só se consegue por meio de uma leitura especial, realizada à luz de outros filósofos. No caso de *Diferença e Repetição* (1968), a condição para tal coerência é repensar os conceitos psicanalíticos em uma perspectiva genética (as pulsões, o narcisismo, o Isso e os processos primários, *antes* que o eu se constitua e *antes* que o princípio do prazer se imponha), mas principalmente, repensá-los em uma perspectiva dinâmica: assim como as sínteses passivas engendram as sínteses ativas e continuam funcionando *além* e independente delas, o funcionamento primário do inconsciente não é definitivamente substituído por um secundário, mas continua agindo sob este, alimentando-o.

Ao situar a síntese transcendental do hábito como além do princípio de prazer, Deleuze retoma e repensa as teorias psicanalíticas a partir do que extrai de Hume, mas seria incorreto dizer que sua leitura de Hume já se encontra impregnada por suas leituras psicanalíticas? Diante do que expusemos, pode-se verificar que é no debate com o texto *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920) que as teses de Hume são repensadas a favor das

sínteses transcendentais do tempo. Deve ser lembrado que Deleuze está retomando em *Diferença e Repetição* (1968) algumas elaborações já alcançadas em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967). Naquele momento, a fim de fazer jus à distinção entre instinto e pulsão, tornou-se importante discriminar o que está além ou aquém do princípio de prazer, ou o que é do domínio do transcendental ou do empírico. É assim que, em sua leitura do texto freudiano, Deleuze descobre os princípios transcendentais além do princípio de prazer, Tânatos e Eros, em que Tânatos apresenta-se como “indiferença do inexcitável” e “sono do inanimado”, opondo-se a Eros como atividade de ligação primordial. Relembremos a citação de *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967) em que isto se apresenta:

Sem a atividade de ligação, sem dúvida haveria descargas e prazeres, mas esparsos, à mercê dos encontros, sem valor sistemático. É a ligação que torna possível o prazer, como princípio, ou que funda o princípio de prazer. Eis então Eros descoberto como fundamento, sob a dupla figura da ligação: ligação energética da excitação mesmo, ligação biológica das células (é possível que a primeira só se faça através da segunda, ou encontre na segunda condições particularmente favoráveis). E essa ligação constitutiva de Eros, nós podemos, devemos determiná-la como “repetição”: repetição com relação à excitação; repetição do momento da vida, ou da união necessária até para os unicelulares. (...) Deve-se compreender que a repetição, tal como Freud a concebe nestes textos de gênio, é nela mesma síntese do tempo, síntese “transcendental” do tempo. (DELEUZE, 1967, p.122-123).

A repetição como síntese transcendental do tempo já havia sido aí encontrada, a partir da formulação freudiana de uma compulsão à repetição encontrada no fenômeno clínico da transferência, repetição que não se confundia com aquela submetida ao princípio de prazer, em função de um prazer antes obtido ou a se obter. Mas somente agora Deleuze parece ter encontrado fundamentos mais sólidos para seus argumentos e estar preparado para desenvolver tal noção de repetição como síntese transcendental do tempo, este sendo um dos objetivos de *Diferença e Repetição*.

Como vimos, Deleuze apresenta a primeira síntese constitutiva do inconsciente como uma síntese passiva de ligação, inspirando-se nas teses de Hume sobre o hábito na imaginação e nas teses de Freud sobre a atividade de ligação além do princípio de prazer. O hábito liga e contrai os instantes no presente vivo, desdobra-o nas dimensões do passado e do futuro graças ao engendramento das sínteses ativas no entendimento, que compreendem a memória e a expectativa e a base da representação e da reflexão. O hábito torna-se uma síntese transcendental do tempo. Deleuze não deixa de notar que há um prazer no contemplar-ligar, uma espécie de “satisfação narcísica” que acompanha as sínteses passivas. Entretanto, se as contrações ou ligações resultam em prazer, não se pode deduzir disto que a satisfação é a intencionalidade das ligações, pois aí já estaria atuando implicitamente o princípio de prazer. O princípio de prazer é resultado de um procedimento ativo, das sínteses ativas do tempo, que

busca repetir uma satisfação anteriormente experimentada no futuro; é quando a memória e a expectativa passam a se impor sobre a atividade de ligação, orientando a repetição no hábito em direção a objetos pré-determinados.

Portanto, das sínteses passivas do hábito emergem as sínteses ativas da memória e do entendimento, as faculdades da representação e da reflexão. Mas isto não se faz sem que as sínteses passivas elas próprias se transformem e passem a funcionar de outro modo, segundo a memória. Há, portanto, dois desdobramentos a partir da primeira síntese passiva.

De um lado, uma síntese ativa se estabelece sobre a fundação das sínteses passivas: ela consiste em reportar a excitação ligada a um objeto posto como real e como termo de nossas ações (...). É a prova de realidade numa relação dita “objetal” que define a síntese ativa. Precisamente, é segundo o princípio de realidade que o Eu tende a “ativar-se”, a unificar-se ativamente, a reunir todos os seus pequenos eus passivos componentes, contemplantes, a distinguir-se topicamente do Isso. (DELEUZE, 1968, p.148).

Vemos que as sínteses passivas desdobram-se em sínteses ativas, num processo análogo ao que Freud descreveu como a passagem dos processos psíquicos primários aos secundários, que coincide com a integração do Eu a partir do Isso. Mas devemos lembrar que Deleuze compreende as sínteses passivas como transcendentais e não psíquicas; portanto, é a passagem do transcendental ao psicológico que se elucida aqui. Além disso, não se trata, como em Freud, da passagem do princípio de prazer ao princípio da realidade, mas da passagem do além do princípio de prazer ao princípio de prazer e ao seu derivado, o princípio de realidade. Este é o primeiro desdobramento.

Por outro lado, há um aprofundamento das sínteses passivas, de onde se origina um segundo tipo de síntese transcendental do tempo, como veremos a seguir.

O passado puro, ou a síntese passiva da memória

A segunda síntese transcendental do tempo remete a uma definição do passado puro, em que este, ao invés de ser apenas uma dimensão do tempo, é descoberto como a síntese do tempo inteiro, enquanto o presente e o futuro aparecem como suas dimensões. Deleuze aprende com *Matéria e memória* de Bergson que cada atual presente não é senão o passado inteiro em seu estado mais contraído. Isto possibilita pensar um passado que nunca foi presente, pois ele não se forma “após”, ou seja, ele não é um antigo presente, mas é fundamento do próprio presente. Trata-se de um passado que coexiste com o presente vivo ao

conservar-se em si – e não se conservando no presente –, sendo o presente apenas a contração máxima de todo este passado que coexiste com ele.

Assim como foi necessário problematizar a noção de hábito para entendermos o que é uma contração ou uma síntese de ligação no presente, pensar o passado exige problematizar a noção de memória. Mas esta só pode ser compreendida em relação com a primeira síntese passiva de ligação, pois a partir desta ocorre uma bifurcação em duas direções distintas: ao mesmo tempo em que uma síntese ativa emerge das sínteses passivas, há um aprofundamento das sínteses passivas, em que se estabelece uma aliança com um segundo tipo de síntese passiva própria à memória. Portanto, há um primeiro desdobramento ativo, que visa relações objetais “reais” segundo a lógica do princípio de prazer – e do seu prolongamento, o princípio de realidade – e que é simultâneo à ativação do eu a partir do Isso. Mas contemporaneamente, há uma segunda derivação em que as sínteses passivas “se aprofundam”, constituindo objetos virtuais. Tais objetos virtuais são objetos parciais que jamais são totalizáveis. Para melhor explicá-los, Deleuze (1968, p.151) diz que “estes objetos parciais ou virtuais também se encontram, diversamente enunciados, no bom *e* no mau objeto de Melanie Klein, no objeto “transicional”, no objeto fetiche *e*, sobretudo, no objeto *a* de Lacan”.

Deleuze também associa esta bifurcação em duas séries correlativas – objetos reais e virtuais – à diferença entre pulsões de conservação e pulsões sexuais. Além disso, ele invoca a distinção bergsoniana entre as séries real (imagens-percepções) e virtual (imagens-lembranças). Assim, se a primeira síntese apoiou-se em uma composição Hume-Freud, agora Deleuze se apoiará sobretudo em uma composição Bergson-Freud para propor a segunda síntese. Iniciaremos com a exposição de algumas teses de Bergson, para em seguida confrontá-las com as noções psicanalíticas, conforme as indicações de Deleuze.

Sabe-se que Bergson é uma referência constante para o pensamento de Deleuze, fazendo-se bastante presente em todo seu percurso, desde que era um jovem estudante até a época das publicações mais tardias, como aquelas dedicadas ao cinema. No que se refere ao período que antecede *Diferença e Repetição* (1968), vemos que após Deleuze ter publicado o seu primeiro livro, sobre Hume em 1953, duas das poucas publicações durante a época identificada como “buraco de oito anos” (DELEUZE, 1988, p.172) foram consagradas à Bergson, ambas em 1956: primeiro, convidado por Merleau-Ponty que organizava uma coletânea intitulada *Les philosophes célèbres*, Deleuze redige o capítulo “Bergson” (1956a); em seguida, Deleuze publica o artigo “A concepção da diferença em Bergson” (1956b), fruto de uma conferência proferida em 1954 na Association des amis de Bergson (DOSSE, 2007,

p.171), em que extrai uma noção de diferença que será cara à sua filosofia, como veremos ser desenvolvido em *Diferença e Repetição* (1968). Além destes dois artigos de 1956, em 1966 Deleuze publica *Bergsonismo*, cujo texto “A memória como coexistência virtual” nos é particularmente importante, por evidenciar a sua leitura e apropriação dos conceitos bergsonianos. Todos estes escritos sobre a filosofia de Bergson são fundamentais para a compreensão de algumas teses de *Diferença e Repetição* (1968), sobretudo as teses que envolvem a segunda síntese do tempo ali desenvolvida.

No artigo “Bergson” (1956a), por exemplo, aprendemos sobre o estatuto e a função dos dualismos, tão facilmente identificados na obra de Bergson, mas também na de Deleuze. A propósito da grande contribuição de Bergson para a história da filosofia, Deleuze destaca que não se trata mais de operar com a distinção entre dois mundos, um sensível e outro inteligível, mas de substituí-los “pela distinção de dois movimentos, de dois sentidos de um único movimento” (DELEUZE, 1956a, p.128). A quantidade e a qualidade, a inteligência e o instinto, a matéria e a duração, sustentam uma nova forma de dualismo que reconduz ao monismo, afinal uma das metades é sempre privilegiada por “conter o segredo da outra”: em última instância, tudo provém de um mesmo impulso vital que se diferencia, que é a diferença em si mesma à medida que passa ao ato (DELEUZE, 1956a, p.133).

A duração difere da matéria, mas porque ela é, inicialmente, o que difere em si e de si, de modo que a matéria da qual ela difere é ainda duração. Enquanto ficamos no dualismo, a coisa está no ponto de encontro de dois movimentos: a duração, que não tem graus por si própria, encontra a matéria como um movimento contrário, como um certo obstáculo, uma certa impureza que a perturba, que interrompe seu impulso, que lhe dá aqui tal grau, ali tal outro. Porém, mais profundamente, é em si que a duração é suscetível de graus, porque ela é o que difere de si, de modo que cada coisa é inteiramente definida na duração, aí compreendida a própria matéria. (...) Um misto se decompõe em duas tendências, das quais uma é a duração, simples e indivisível; mas, ao mesmo tempo, a duração se diferencia em duas direções, das quais a outra é a matéria. (...) Desse modo, a diferenciação não vem simplesmente de uma resistência da matéria, mas, mais profundamente, de uma força da qual a duração é em si mesma portadora: a dicotomia é a lei da vida. (DELEUZE, 1956a, p.132-133).

Os ensinamentos de Bergson, que fazem parte de um novo método para a filosofia, a intuição como método, serão incorporados por Deleuze de maneira a sempre encontrarmos em seus textos dois registros de funcionamento, seja o transcendental e o empírico, sejam as sínteses passivas e as sínteses ativas – e mais tarde com Guattari, em *O Anti-Édipo* (1972), as máquinas desejantes e as máquinas sociais – que só em aparência compõem um dualismo, tratando-se antes de duas tendências distintas que nascem da diferença. Diferença que, como vimos, não se dá entre dois termos exteriores, mas que é “diferença interna”, o diferenciar-se de si mesmo da duração, que engendra a matéria segundo um impulso vital.

Em Bergson, toda dualidade acaba sendo subsumida na dualidade espaço-temporal da matéria e da duração. Na medida em que Deleuze irá compreender a duração como “diferenciação virtual”, é a dualidade entre o virtual e o atual que lhe será mais fundamental.

Em Bergson, a dualidade entre matéria e duração remete à diferença entre tempo e espaço; ela será compreendida por Deleuze como a diferença entre dois regimes de temporalidade ou, mais exatamente, de existência: virtualidade da coexistência e atualidade da individuação. (SAUVAGNARGUES, 2004, p.154).

Mas antes de nos aprofundarmos nesta oposição entre virtual e atual, ou seja, entre o passado e o presente enquanto dois regimes de temporalidade, conforme é desenvolvido em *Diferença e Repetição* (1968) e posto em discussão com a noção de compulsão à repetição da psicanálise, é preciso avançar um pouco mais na compreensão da própria noção de diferença. Em “A concepção da diferença em Bergson”, aprendemos que “a própria diferença não é simplesmente espaço-temporal, que não é tampouco genérica ou específica, enfim, que não é exterior ou superior à coisa” (DELEUZE, 1956b, p.96). Nesta concepção, a diferença será afastada de toda teoria ou metodologia dialética e “a diferença interna deverá se distinguir da *contradição*, da *alteridade* e da *negação*” (DELEUZE, 1956b, p.105). Com Bergson, a diferença se define como o processo por meio do qual o indivisível, a duração, difere-se de si mesmo e muda de natureza. Neste sentido, o que difere não são coisas ou características, mas tendências: “são as tendências que se opõem duas a duas, que diferem por natureza”; das tendências, uma é privilegiada, por ser pura, “a pureza da coisa correspondente”, enquanto a outra “é a impureza que vem comprometer a primeira, contrariá-la” (DELEUZE, 1956b, p.96). Mas também não seria exato dizer que a diferença se coloca entre duas tendências, pois a diferença é ela própria uma tendência tornada coisa: “O que difere não é mais o que difere de outra coisa, mas o que difere de si. O que difere tornou-se ele próprio uma coisa, uma *substância*”, o ser constituído como devir e movimento (DELEUZE, 1956b, p.103).

“O ser é alteração, a alteração é substância. E é bem isso que Bergson denomina *duração*”. Com o conceito de duração, é possível incluir uma dimensão virtual no ser, virtual que não só é um modo de ser – em relação com o outro modo de ser, o atual ou real – mas que é o próprio ser – na medida em que toda atualidade e realidade tem sua raiz no virtual. (DELEUZE, 1956a, p.130). Um ser não é um sujeito, mas é expressão da tendência, ou melhor, da tendência que é contrariada por outra tendência na diferenciação²⁶. A diferenciação deve ser compreendida como o processo de atualização do virtual.

²⁶ É preciso destacar que a diferença tem duas faces, que é a diferença de grau e a diferença de natureza. Para dizer em poucas palavras, a duração é um todo que pode ser diferenciado (*différentié*), na medida em que se compõe da coexistência virtual de graus variados. Por outro lado, o virtual se atualiza ao se diferenciar

É preciso insistir sobre o caráter empírico do impulso vital, que imprime no vivente a tendência a se diferenciar. Nota-se que Deleuze está em busca de conceitos para compor um “empirismo superior”, que ainda não se caracteriza como empirismo transcendental, mas que já propõe como projeto uma retomada da crítica transcendental kantiana a fim de pensar a gênese das condições [virtuais] da experiência real – e não das condições possíveis da experiência (DELEUZE, 1956b, p.103). As tendências que o método de Bergson descobriu são puras presenças, “que só existem de direito” e não de fato.

A intuição, como método de divisão, guarda semelhança ainda com uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real). (DELEUZE, 1966, p.15).

Dado determinada realidade, busca-se encontrar quais os elementos que a condicionam, as tendências que diferem por natureza. Mas na matéria, encontram-se somente diferenças de graus. O método descobre então a matéria como duração diferenciada, a matéria como contração da duração. Matéria e duração, portanto, diferem por natureza mas não compõem dois mundos distintos, tratando-se antes da contração e distensão da própria duração. De certo modo, os dois termos que se opõem são apenas dois graus que coexistem virtualmente. “A oposição dos dois termos que diferem por natureza é tão-só a realização positiva de uma virtualidade que continha a ambos” (DELEUZE, 1956b, p.122).

A relação entre dualismo e monismo, assim como o conceito de diferença que dela se faz acompanhar²⁷, são preliminares para entrarmos na discussão com a psicanálise em *Diferença e Repetição* (1968). Assim, temos que “a duração é o virtual; e este ou aquele grau da duração é real à medida que esse grau se diferencia” (DELEUZE, 1956b, p.113). É da essência do virtual realizar-se por diferenciação. Tendo isto em mente, pode-se inserir neste esquema uma noção importante para a compreensão da segunda síntese do tempo: o passado é o que coexiste virtualmente; o presente é atual e real. Neste sentido, a memória aparece como um outro nome da duração, uma vez que ela prolonga o passado no presente: “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” (DELEUZE, 1956b, p.113).

(différencier), indicando uma tendência de outra natureza, e não mais uma diferença de grau. Esta terminologia será explicitada em *Diferença e Repetição* (1968).

²⁷ Uma discussão aprofundada sobre a apropriação destes temas bergsonianos por Deleuze é realizada por SAUVAGNARGUES, 2004.

Os paradoxos que envolvem a contemporaneidade e a coexistência do passado com o presente, ou do virtual com o atual, deve nos prevenir da interpretação a qual muitas vezes somos conduzidos, qual seja, a de conceber o virtual como um estado primitivo do real de onde o dado é derivado. É preciso compreender que o real é constituído de uma parte atual e de uma parte virtual, e que “todo objeto é duplo, sem que suas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual”. (DELEUZE, 1968, p.126; 296).

Portanto, temos de um lado a série da memória-contração, da duração, do virtual e do passado; de outro, a série da memória-lembrança, da matéria, do atual e do presente. Segundo Deleuze, Bergson dá à memória um estatuto filosófico totalmente novo, e aí estaria uma de suas teses mais profundas e incompreendidas: a noção de que o passado conserva-se em si, virtualmente; “logo, o passado e o presente devem ser pensados como dois graus extremos coexistindo na duração”, graus que se distinguem, um pelo seu estado de distensão, “passado infinitamente dilatado”, o outro por seu estado de contração, “presente extremamente contraído”²⁸ (DELEUZE, 1956a, p.135-136; 138).

“O passado é o em si, o inconsciente ou, justamente, como diz Bergson, o *virtual*” (DELEUZE, 1956a, p.135). Trata-se de encontrar em Bergson um conceito de inconsciente que não se limita a uma realidade psicológica, mas que é uma espécie de memória ontológica, condição de possibilidade do presente, condição sem a qual o presente não passaria, tornando-se algo semelhante a instantes punctiformes, desconectados no tempo: tal seria a imagem de um presente eterno, que não passa. “O presente existe, mas só o passado insiste e fornece o elemento em que o presente passa e em que os presentes se interpenetram” (DELEUZE, 1968, p.131).

Cada nível do presente contém todo nosso passado. É o passado inteiro, indiviso, em sua integralidade que coexiste com o presente, de forma virtual e potencial. Assim, o que vivemos, sentimos e pensamos, constitui progressivamente uma totalidade, de modo que cada

²⁸ A respeito da coexistência virtual do passado com o presente, Henriques (2010, p.37) nos oferece, a partir de Bergson (1889, p.114), um exemplo bastante esclarecedor, que reproduzimos literalmente aqui. “Respiro o odor de uma rosa, e logo lembranças confusas da infância me vêm à memória. Na verdade, estas lembranças não foram evocadas pelo perfume da rosa: respiro-as no odor mesmo, ela é tudo isso para mim”. Com este exemplo, Bergson demonstra a indivisibilidade da duração, ou seja, o odor da rosa e a lembrança da infância constituem um *fenômeno indivisível*, em que passado e presente coexistem, antes de serem dois termos extrínsecos envolvidos numa relação de associação. Na consciência imediata, não existe um “odor da rosa” atual que associaríamos a uma “lembrança da infância” passada, mas um único “odor-da-rosa-lembrança-da-infância” em que presente e passado encontram-se completamente interligados. É a consciência refletida que os considera como estados independentes, exteriormente associados. Antes de uma “lembrança da infância” e um “odor da rosa” separados, o que há é a *presença* da infância no odor da rosa, pois ambos são partes indivisíveis de uma única totalização. Assim, quando nos lembramos do passado, estamos na verdade decompondo aquilo que somos, estamos dividindo nossa consciência atual numa multiplicidade de partes que estão num estado tão-somente *virtual*, multiplicidade confusa que é.

estado atual não retoma elementos isolados do passado, mas expressa esta totalidade numa infinidade de níveis. “Todo nosso passado se lança e se retoma de uma só vez, repete-se ao mesmo tempo em todos os níveis que ele traça” (DELEUZE, 1966, p.47). Extrai-se daí uma nova concepção de repetição: repetição “virtual”, pois nossa vida inteira passada é repetida a cada instante (DELEUZE, 1956b, p.117); repetição de “planos”, e não “repetição de elementos sobre um só e mesmo plano” (DELEUZE, 1966, p.47); repetição “metapsicológica” ou “espiritual”, que repete a totalidade nos diversos níveis coexistentes (DELEUZE, 1968, p.128^N; 129).

Vimos anteriormente, em relação à primeira síntese do hábito, que a repetição se apresentava como síntese de ligação entre diferenças puras, entre instantes singulares e independentes que se contraíam e de cuja contração era extraída a diferença para o espírito que contempla. Esta repetição é agora identificada como repetição material. No que se refere à segunda síntese da memória, a diferença não é extraída, mas já está incluída na repetição, que é repetição do Todo que comporta a diferença entre seus níveis. A contração já não é mais a contração de instantes, como na síntese do presente, mas é contração do Todo no presente atual. Deleuze denomina esta repetição de espiritual. Nem a repetição material, nem a repetição espiritual são representáveis; elas não são repetições psicológicas no curso de uma vida, mas repetições transcendentais que somente são representadas pelas sínteses ativas (DELEUZE, 1968, p.130).

Da primeira síntese à segunda, uma questão se coloca: se o presente é a contração de instantes ou de elementos sucessivos, como explicar que estes instantes, “por mais fortes que sejam a incoerência e a oposição possíveis dos presentes sucessivos”, levam “a mesma vida”? Acontece que os presentes sucessivos apenas exprimem algo mais profundo, um passado que jamais foi presente, em que as relações coexistem virtualmente entre níveis, “coexistência sempre crescente” de “ligações não localizáveis, ações à distância, sistemas de retomada, de ressonância e de ecos, de acasos objetivos, de sinais e de signos, de papéis que transcendem as situações espaciais e as sucessões temporais” (DELEUZE, 1968, p.128). Cada presente atualiza ou representa um destes níveis, entre uma infinidade de outros níveis possíveis: “Dos presentes que se sucedem e exprimem um destino, dir-se-ia que eles vivem sempre a mesma coisa, a mesma história, apenas com uma diferença de nível: aqui mais ou menos contraído, ali mais ou menos contraído” (DELEUZE, 1968, p.128). Mas é preciso estar atento para não confundir o passado virtual com o passado individual e psicológico de uma vida. A totalidade que é o passado puro transcende a individualidade de um sujeito.

E o que dizemos de uma vida, podemos dizer de várias. Sendo, cada uma, um presente que passa, uma vida pode retomar uma outra em outro nível: como se o filósofo e o porco, o criminoso e o santo vivessem o mesmo passado, em níveis diferentes de um gigantesco cone. O que se chama metempsicose. Cada um escolhe sua altura ou seu tom, talvez suas palavras, mas a melodia é a mesma e há um mesmo trá-lá-lá sob todas as palavras, em todos os tons possíveis e em todas as alturas. (DELEUZE, 1968, p.128).

Estas noções de inspiração bergsoniana desenvolvidas por Deleuze trarão consequências para o conceito de inconsciente; atrelado à noção de virtual, busca-se conceber o inconsciente como um tesouro crescente e inesgotável de potencialidades que cada momento presente encerra em si. A determinação do presente pelo passado porta a marca da contingência e permite que a memória seja posta em função do novo e do futuro²⁹. Pois o passado puro impõe-se sempre como um excesso em relação ao presente atual, forçando a passagem de objetos virtuais que insistem e inserindo no presente elementos “estranhos”, nunca vistos, mas ao mesmo tempo familiares. Deleuze fala de uma aliança entre Eros e Mnemósina para mostrar como a memória é erotizada: as sínteses passivas de ligação no presente retomam a totalidade indivisa e confusa do passado puro e operam sobre os objetos reais com uma potência de diferença e disfarce (DELEUZE, 1968, p.162).

Voltemos à primeira síntese passiva do tempo, síntese de ligação do presente, que se bifurca em duas direções distintas: de um lado, transformando-se em sínteses ativas, que consistem em “reportar a excitação ligada a um objeto posto como real e como termo de nossas ações”, “na direção de integrações globais”; de outro, aprofundando-se em uma síntese passiva de outra natureza, “na direção da contemplação de objetos parciais que permanecem não totalizáveis” (DELEUZE, 1968, p.147). Ou seja, simultaneamente à instauração das faculdades ativas do entendimento, que instaura o passado sob a forma de lembranças do objeto e o futuro sob a forma da expectativa de reencontro do objeto “real” e totalizado, o passado puro alimenta-se de objetos virtuais parciais destacados da experiência e que adquirem uma nova fórmula “dissimétrica e complementar” em relação à atividade, desenvolvendo-se independentemente do princípio de prazer e de realidade.

²⁹ A inspiração para estas elaborações é claramente bergsoniana, mas em dois momentos distintos, ao apresentar a memória como função do futuro e da produção do novo, nota-se que Deleuze também as atribui à Freud. Primeiramente, em 1956, encontramos que “De 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, 1956b, p.114). Em seguida, nos registros do curso sobre Bergson em 1960, encontra-se a mesma afirmação, em outras palavras: “Em *Matéria e memória*, Bergson reconheceu o valor de certas ideias de Freud sobre a liberdade. Para Bergson, a liberdade reside na novidade e não na repetição do passado. Bergson, como Freud, tem esta mesma ideia. Os dois afirmam que a memória é uma *função do futuro*, pois a repetição consiste no esquecimento do passado. Mais passado = mais futuro, portanto, mais liberdade. A memória é sempre uma contração do passado no presente” (DELEUZE, 1960, p.170).

Constata-se que os virtuais são destacados das séries dos reais e, ao mesmo tempo, incorporados à série dos reais. Este destaque implica, primeiramente, um isolamento ou uma suspensão que congela o real a fim de extrair dele uma pose, um aspecto, uma parte. Mas este isolamento é qualitativo; não consiste simplesmente em subtrair uma parte do objeto real, pois a parte subtraída adquire uma nova natureza ao funcionar como objeto virtual. (DELEUZE, 1968, p.150).

Paralelamente ao reconhecimento dos objetos reais, em uma “prova de realidade” que se dá no encontro com um “substantivo” capaz de encarnar a excitação ligada meramente passiva, as sínteses passivas do passado puro apoiam-se nesta excitação ligada para atingir outra coisa, visando objetos virtuais não totalizáveis e que permanecem como fragmentos deslocados e móveis, sempre diferindo de si mesmo.

Mas o que seriam estes “objetos virtuais” do passado puro?

O objeto virtual é um objeto parcial não simplesmente porque lhe falte uma parte permanecida no real, mas em si-mesmo e para si-mesmo, pois ele se divide, se desdobra em duas partes virtuais, uma das quais sempre falta à outra. Em suma, o virtual não está submetido ao caráter global que afeta os objetos reais. (DELEUZE, 1968, p.150).

Vemos assim que não basta compreender o passado e o presente a partir da distinção bergsoniana entre virtual e atual, pois a isto Deleuze adiciona o conhecimento psicanalítico dos objetos parciais e totais enquanto dois modos distintos de apreensão da experiência. O que é trazido para o debate filosófico neste momento é o problema psicanalítico de como a pulsão – definida anteriormente como “excitação ligada” ou como hábito – reporta-se aos objetos.

Uma das primeiras teses defendidas por Freud, ainda em 1905, demonstra que a pulsão sexual não traz em si objetos pré-determinados e que estes podem ser os mais variados e múltiplos, havendo uma disposição originária para uma sexualidade perverso-polimorfa em todo o ser humano (FREUD, 1905, p.140; 189). Contudo, isto não equivale a dizer que pulsão é totalmente indiferente ao objeto, pois este será buscado em função de sua aptidão para permitir a satisfação (FREUD, 1915, p.58). Neste sentido, o objeto é apenas um meio para que a pulsão atinja sua meta de satisfação, segundo a lógica do princípio de prazer; é por isto que Freud pode afirmar, simultaneamente, que “o objeto é o que existe de mais variável na pulsão” e que “o encontro do objeto é, na verdade, um reencontro” (FREUD, 1905, p.210). Não se trata de afirmações contraditórias, uma vez que ambas se conciliam na demonstração desta “contingência relativa” do objeto.

Na leitura de Deleuze, este processo descrito por Freud é o caminho tomado pelas sínteses ativas, que visam o objeto capaz de reproduzir uma satisfação anteriormente experimentada, assim como fogem daquele que é ameaçador. Mas a questão posta

implicitamente pelo filósofo com sua noção de objeto virtual nas sínteses passivas é se a pulsão sexual – pulsões parciais destacadas do exercício das pulsões de conservação – pode investir objetos sem estar submetida à meta imposta pelo princípio de prazer. Deleuze desenvolve a hipótese de que os objetos parciais, enunciados por Freud, Klein, Lacan e Winnicott, na medida em que se constituem como objetos independentes e não mais identificados com a totalidade de que foram extraídos, dariam provas deste investimento erótico sem ter o prazer como finalidade, povoando nossa memória ontológica com objetos singulares, “estranhos”, não totalizáveis, fragmentos de diferença pura.

Uma breve exposição das noções psicanalíticas evocadas por Deleuze – objeto parcial, objeto transicional, objeto *a* – nos fornecerá elementos para compreender esta combinação com a noção de virtual extraída de Bergson.

Em busca dos objetos virtuais em Freud, Klein e Lacan

A expressão objeto parcial não aparece formalmente enunciada nos escritos de Freud. Mas ela se encontra presente, por exemplo, na tese de que a sexualidade infantil não se volta para objetos totais, mas para partes específicas do próprio corpo da criança, partes que se tornam zonas erógenas privilegiadas dependendo da função somática que está em destaque no curso do desenvolvimento (a alimentação, o controle dos esfíncteres). Ainda no que se refere à noção de objeto parcial em Freud, esta também se faz presente no fetichismo, caso em que um aspecto do objeto é destacado e tornado alvo do investimento pulsional (FREUD, 1905, p.146). Além disso, Freud constatou que o seio, as fezes e o pênis são objetos privilegiados para a criança, mostrando como estes se tornam os principais protagonistas das fantasias infantis, nas teorias sobre o nascimento e sobre a sexualidade (1905, p.184; 1917).

Freud parte do princípio de que a sexualidade nasce apoiada nas funções necessárias à conservação da vida, ou seja, inicialmente as pulsões sexuais encontram-se mescladas às pulsões de autoconservação, e só posteriormente separam-se delas e tornam-se independentes. Assim, por exemplo, ao satisfazer a fome e a necessidade de alimento, sugando no seio da mãe ou na mamadeira, o bebê experimenta um outro tipo de prazer que é proporcionado pela estimulação dos lábios, e este prazer passará a ser buscado independentemente da necessidade de nutrição. A região oral é erotizada, constituindo uma zona erógena especial. O bebê suga

seu dedo e partes de seu próprio corpo, como forma de satisfazer a exigência das pulsões sexuais orais.

Isto significa que a pulsão sexual é originalmente autoerótica – não precisa de um objeto externo e satisfaz-se no próprio corpo – e é composta por pulsões parciais independentes e ainda não integradas na busca pela satisfação. As pulsões são parciais porque buscam satisfações pontuais, locais e desorganizadas: tendo sido despertadas no exercício das funções somáticas, buscam a satisfação no seu próprio local de origem, tendo por objeto regiões específicas do corpo (oral, anal, genital) ou metas específicas de satisfação (pulsão de ver, de dominação) (FREUD, 1905, p.170-172). Trata-se aqui de uma sexualidade pré-genital, em que as pulsões ainda não se unificaram sob o primado da zona genital.

Não é possível distinguir claramente entre fonte e objeto quando se trata de pulsões autoeróticas: “seu objeto desaparece diante do órgão que é sua fonte, e via de regra coincide com ele” (FREUD, 1925, p.71). Mas isto não significa que o autoerotismo seja anobjetal, tratando-se muito mais de uma emancipação da criança diante de objetos externos que ainda não consegue dominar. Neste sentido, alguns autores compreendem que o correspondente da pulsão parcial autoerótica é um objeto parcial, “objeto parcial fantasístico”, tal como é mencionado por Laplanche e Pontalis (1998). Deleuze também conduz a sua leitura para esta direção.

Freud tinha mostrado de modo definitivo como a sexualidade pré-genital consistia em pulsões parciais destacadas do exercício das pulsões de conservação; tal destaque supõe a constituição de objetos que são objetos parciais funcionando como focos virtuais, polos sempre desdobrados da sexualidade. (DELEUZE, 1968, p.150).

Deleuze retoma a tese freudiana de que a sexualidade é inseparável das funções somáticas necessárias à conservação da vida. Sabe-se que no período da primeira tópica, Freud postulava uma diferença de natureza entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais, diferença que será diluída no momento em que Freud reconhece que a libido também é a energia das pulsões de autoconservação. Estas últimas passam então a integrar, junto com as pulsões sexuais, o conjunto das pulsões de vida, em oposição às pulsões de morte, compondo uma segunda dualidade pulsional. Deleuze propõe que a diferença de natureza entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais seja mantida, considerando-as como duas séries correlativas: de um lado, a série formada pelos objetos reais na síntese ativa; de outro, a série formada pelos objetos virtuais no aprofundamento das sínteses passivas. Trata-se de compreendê-las como dois focos distintos que marcam a experiência, como dois modos

distintos de relação entre a pulsão e o objeto, considerando que nenhum destes focos é o eu, mas que este se constrói sobre esta dupla série objetiva ou objetal (DELEUZE, 1968, p.149).

É a esta dualidade de duas séries correlativas que se deve conectar a diferença das pulsões de conservação e das pulsões sexuais. Com efeito, as primeiras são inseparáveis da constituição do princípio de realidade, da fundação da síntese ativa e do eu global ativo, das relações com o objeto real apreendido como satisfatório ou ameaçador. As pulsões sexuais, por sua vez, são inseparáveis da constituição dos focos virtuais ou do aprofundamento da síntese passiva e do eu passivo que lhe correspondem: na sexualidade pré-genital, as ações são sempre observações, contemplações, mas o contemplado, o observado, é sempre um virtual. Que as duas séries não existam uma sem a outra, isto significa que não apenas são complementares, mas que se solicitam e alimentam uma à outra em virtude de sua dessemelhança ou de sua diferença de natureza. (DELEUZE, 1968, p.150).

Portanto, o essencial das pulsões sexuais – a sua plasticidade e a aptidão para investir qualquer objeto – deve ser reportado ao campo das sínteses passivas do virtual, enquanto as pulsões de autoconservação dizem respeito a uma outra modalidade de experiência objetiva, moldada nas sínteses ativas – aquela que preservará a dinâmica psíquica segundo o princípio de prazer, procurando pelos objetos determinados na experiência passada.

Vimos que Freud apresenta a sexualidade infantil a partir das pulsões parciais, e que se pode compreender que os objetos correspondentes às pulsões parciais são eles próprios parciais. Mas é com Melanie Klein que esta noção amplia-se e ganha força, em um procedimento teórico que será bastante valorizado por Deleuze. De fato, foi Karl Abraham, psicanalista contemporâneo de Freud, quem começou a desenvolver a noção de objeto parcial propriamente dita. A partir das fantasias de incorporação de seus pacientes – fantasias de cortar a dentadas a parte do corpo de alguém, por exemplo – ele identificou a forma mais primitiva de se relacionar com o objeto, marcada pela ambivalência amor e ódio e que seria anterior ao relacionamento de amor verdadeiro com o objeto total (HINSHELWOOD, 1992, p.391). Klein leva adiante esta noção de que os primeiros objetos de investimento pulsional são parciais, não somente na perspectiva do autoerotismo e com as partes do próprio corpo, tal como em Freud, mas como a forma primordial de apreensão da realidade, das pessoas e dos objetos inanimados.

De acordo com Klein (1996[1936], p.331), o bebê é incapaz de reconhecer um objeto total, ele apenas percebe partes independentes que ainda não se associam a um todo. Isto se deve à sua capacidade física, mental e emocional extremamente pouco desenvolvida para a percepção e à ausência de um ego integrado. E como o bebê desconhece as verdadeiras causas de suas sensações, acaba por atribuir a estes objetos intencionalidades boas ou más.

Considerando-se que a alimentação é a principal fonte de prazer e desprazer nos primeiros meses de vida, o seio materno configura-se como o objeto parcial por excelência.

Neste sentido, a sensação de prazer se faz acompanhar da concepção de um “seio bom” que gratifica e protege; e a sensação de desprazer, da concepção de um “seio mau” que frustra e ameaça. Mas a criança ainda é incapaz de combinar estas duas versões em um objeto total, ou de remetê-las para uma pessoa global, como a mãe.

Assim, a imaturidade física, cognitiva e emocional também faz com que o bebê apreenda a realidade de forma fantasiosa, desenvolvendo teorias para compreender as frustrações e as gratificações, as dores e os prazeres a que está passivamente assujeitado: “O trabalho analítico demonstrou sem sombra de dúvida que bebês com poucos meses de idade já entregam-se à construção de fantasias. Creio que essa é a atividade mental mais primitiva e que as fantasias já estão na mente do bebê quase desde o nascimento” (KLEIN, 1996[1936], p.331). Todos os estímulos, bons e maus, geram fantasias, que consistem basicamente na atribuição de intencionalidade aos objetos. Portanto, neste momento em que ainda não há um ego propriamente dito, mas apenas um ego arcaico, cindido, alternando-se entre estados de organização e de despedaçamento, o mundo é interpretado a partir das sensações corpóreas e das fantasias que delas se fazem acompanhar.

Uma sensação somática reboca consigo uma experiência mental que é interpretada como um relacionamento com um objeto que deseja causar essa sensação, sendo amado ou odiado pelo sujeito segundo o objeto for bem disposto ou tiver intenções más (isto é, uma sensação agradável ou desagradável). (HINSHELWOOD, 1992, p.49).

Assim, o bebê com fome experimenta sensações desagradáveis no estômago e “isto se representa mentalmente com o bebê sentindo um objeto malevolente motivado de modo concreto em sua barriga”, ou seja, ele sente que há realmente algo dentro de seu estômago ameaçando destruí-lo (HINSHELWOOD, 1992, p.49). Neste sentido, Klein teria ampliado significativamente a concepção freudiana de fantasia, ao apresentá-la como um acompanhamento incessante e onipresente de todas as experiências da realidade, e não apenas como consequência da frustração da atividade pulsional ou como um caminho alternativo para sustentar a lógica do princípio de prazer.

Embora Freud tenha utilizado o termo fantasia de maneira ampla, a atividade fantasmática sempre esteve condicionada à satisfação do desejo e ao princípio de prazer, tal como se encontra no vocábulo fantasia apresentado por Laplanche e Pontalis (1998, p.169): “Roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente”. Assim, enquanto a teoria freudiana tende a compreender a fantasia como gratificações substitutas e disfarçadas diante da frustração ou recalque do desejo, a obra

de Klein busca compreender como a fantasia inconsciente penetra e dá significado aos acontecimentos reais, ao mesmo tempo em que as experiências são significadas sob a forma de fantasias (HINSHELWOOD, 1992, p.51).

De fato, o tema dos objetos parciais na psicanálise kleiniana está atrelado à produção fantasmática que acompanha a experiência real e a sua significação, que Deleuze tenta agora assimilar à sua leitura do virtual bergsoniano. Esta assimilação somente é possível se o objeto parcial puder ser encontrado fora do domínio do princípio de prazer, como uma dimensão diferenciada de apreensão da realidade, compondo uma outra face da experiência real, coexistência virtual do ser. Neste sentido, pode-se dizer que Klein também teria transitado em um “além do princípio de prazer”?

Como vimos, a questão de como um organismo passivo diante de sensações dispersas de prazer e desprazer se organiza e se torna ativo, passando a buscar o prazer e a evitar o desprazer, é para Deleuze uma questão transcendental, uma questão sobre como um princípio se instaura e impera na vida psicológica. Vimos também que Deleuze indica uma resposta possível a esta questão a partir da metapsicologia de Freud, na noção que a pulsão de morte encontra-se submetida a uma compulsão à repetição que ignora o prazer como finalidade. Se colocarmos esta mesma questão transcendental à teoria de Klein, como ela poderia ser respondida?

Tal como Freud, Klein teoriza sobre os primeiros meses de vida e mostra que o bebê se encontra à mercê de sensações dispersas e incontroláveis de prazer e desprazer. Deleuze enfatiza a compreensão destas descrições das primeiras experiências humanas como anteriores e independentes do princípio do prazer, quando ainda não se encontra desenvolvida a capacidade de evitar a dor e buscar o prazer. Assim, o filósofo parece privilegiar dois aspectos da teoria kleiniana que podem se submeter ao seu exercício transcendental: a relação com os objetos parciais e a produção fantasmática que dela se faz acompanhar.

Klein demonstra que a forma mais primitiva de relação objetal se dá de forma parcial, ou seja, com partes isoladas deste objeto, sem que se perceba a existência de um vínculo de identidade entre elas, que passam a ser assumidas como objetos diferentes. Para Deleuze, este pode ser um exemplo de experiência da diferença pura, de sínteses passivas em que a identidade entre os elementos é dada apenas a posteriori.

Por outro lado, Klein mostra que estas experiências se acompanham de fantasias, enquanto forma primitiva de interpretação do mundo modulada pelas pulsões de vida e de morte; a fantasia não se encontra aí a serviço do princípio de prazer, como uma alternativa de

satisfação diante da realidade frustrante, mas está ligada a sensações corporais concretamente vividas: é como se se tratasse realmente de um objeto dentro de seu próprio corpo. Este objeto será introjetado quando reconhecido como “bom” e protetor, por sua ligação com as sensações de prazer, ou será projetado/expelido quando reconhecido como “mau” e ameaçador, por sua ligação com as sensações de dor e desprazer. Neste sentido, estes “objetos internos” não se constituem como representações dos objetos externos, não são maneiras do desejo se sobrepor à realidade, mas “são sentidos como constituindo a substância do corpo e da mente” (HINSHELWOOD, 1992, p.86). A relação com os objetos parciais é considerada narcísica, pois o bebê não os concebe como existindo totalmente independente de si, de modo que a relação com o objeto é uma relação consigo mesmo, com isto que o constitui.

Tais objetos internos são profundamente dependentes da experiência com os objetos externos e “reais”, mas também influenciam no modo como os objetos externos serão percebidos e experienciados, de modo que a criança vive sob um duplo registro que se interpenetra, o real e o imaginário. Deleuze parece reter da teoria psicanalítica este intercâmbio entre dois registros, real e fantasmático (que também se encontra presente em Freud, mas de forma estreitamente dependente do princípio do prazer e que não é expresso nos termos kleinianos de objeto parcial) para pensar o desdobramento entre objetos reais e virtuais na segunda síntese. Contudo, para o filósofo os objetos parciais não se fazem acompanhar de fantasias a respeito de sua intencionalidade boa ou má, mas assumem a forma do problemático, das questões e dos problemas, como será esclarecido mais a frente.

Se considerarmos que a psicanálise explora certas modalidades de relação objetal em que os objetos são visados pela pulsão e não por um Eu organizado e coerente ou, dito de outra maneira, que as relações objetais primordiais não prescindem de um sujeito constituído, mas que este se constitui a partir destas primeiras relações objetais, tratar da noção de objeto em psicanálise também implica colocar em questão a constituição do sujeito. Portanto, ao elaborar os objetos virtuais do passado puro, Deleuze retoma as teorias psicanalíticas sobre a primeira infância, a fim de resgatar estes modos particulares de relação objetal que ajudarão a compor as suas sínteses passivas e transcendentais do inconsciente, em que não se encontra um Eu constituído, mas “pequenos eus larvares”.

Na teoria psicanalítica em geral, pressupõe-se que o bebê, ao nascer, não reconhece a diferença entre si mesmo e os outros objetos do mundo, assim como não sabe discriminar entre suas próprias concepções mentais – alucinações, fantasias – e a realidade objetiva. Entende-se que estas capacidades são conquistadas gradativamente no curso do

desenvolvimento biopsíquico, simultaneamente à constituição da instância psíquica do eu ou de uma subjetividade que se impõe como limite entre si mesmo e os outros, entre interior e exterior, subjetivo e objetivo. Assim, todos os principais representantes da psicanálise teorizaram sobre esta fase primordial e constitutiva do ser humano, pois se entende que o funcionamento psíquico primitivo, embora seja posteriormente sobreposto por funcionamentos mais sofisticados na vida adulta, jamais é totalmente superado.

Entende-se que o reconhecimento da diferença entre si mesmo e os outros objetos do mundo é vivido como uma experiência de perda. A partir da percepção, inicialmente confusa, de um objeto que aparece e desaparece a seu bel-prazer, o sujeito vai se constituindo, reconhecendo-se separado de outros seres, o que se acompanha da sensação de que os objetos de satisfação, agora percebidos como independentes e autônomos, foram arrancados de si, como partes de si que se perderam. As ausências da mãe, assim como a situação prototípica do desmame, são exemplos desta experiência de perda constitutiva do sujeito. A percepção gradativa da mãe como objeto separado, de cuja presença ou ausência depende a satisfação, resulta em sentimentos de impotência e angústia, e desperta no bebê a busca por outros objetos que estejam ao alcance de sua manipulação para substituí-la – um pedaço de pano, uma pelúcia. Tal é a função do “objeto transicional” descrito por Winnicott, que embora não faça parte do corpo do bebê, ainda não é plenamente reconhecido como pertencente à realidade externa. É um objeto que simboliza a parte perdida de si mesmo, o seio materno, e tem valor simbólico justamente porque “o fato de ele não ser o seio (ou a mãe), embora real, é tão importante quanto o fato de representar o seio (ou a mãe)” (WINNICOTT, 1951, p.19). O objeto transicional diz respeito à capacidade criativa da criança, que *sabe* que aquele objeto não é a mãe nem si mesmo, mas que permanece ligado a ele de maneira especial, quase indiferenciada.

Transicional, neste sentido, não diz respeito somente à característica que um objeto pode adquirir na infância, mas a “uma área intermediária de experimentação”, “a terceira parte da vida de um ser humano”, aquela de transição entre a realidade subjetiva e a objetiva: “lugar de repouso para o indivíduo empenhado na perpétua tarefa humana de manter as realidades interna e externa separadas, ainda que inter-relacionadas” (WINNICOTT, 1951, p.15). Segundo Winnicott, a tarefa de aceitação da realidade nunca é totalmente realizada e o adulto sempre preservará uma “área neutra da experiência que não será contestada”, área em que o subjetivamente concebido coincide com o objetivamente percebido e diante da qual

jamais colocaremos a questão “você concebeu isso ou lhe foi apresentado a partir do exterior?” (WINNICOTT, 1951, p.28).

Ao comentar estes avanços teóricos em seus seminários, Lacan ressalta que Winnicott conseguiu demonstrar bem a dialética entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, sendo encarnada por dois atores em uma relação fundamental e problemática, a criança e sua mãe (ou o seio). “O princípio de prazer, nós o identificamos com uma certa relação de objeto, isto é, a relação com o seio materno, enquanto o princípio de realidade foi identificado por nós ao fato de que a criança deva aprender a dele se abster” (LACAN, 1956, p.41). A mãe suficientemente boa, tal como descrito por Winnicott, é aquela que inicialmente faz coincidir o objeto alucinado pelo bebê, segundo o processo primário em ação durante a fome, com o objeto real que a satisfaz, o seio. Progressivamente, a mãe submete o bebê a frustrações que o permitem aprender a distinguir entre a realidade e a alucinação surgida do desejo. Seguindo este raciocínio, torna-se inconcebível a noção de um objeto de desejo totalmente alucinado, uma vez que ele se origina no encontro com o real; isto permite Winnicott a desenvolver a noção de objeto transicional, que não pode ser situado nem do lado da alucinação e do processo primário do princípio de prazer, nem do lado da realidade e do processo secundário do princípio de realidade.

O que resulta da dialética entre estes dois princípios acaba sendo a descoberta de uma dimensão diferenciada de realidade, que deve ser defendida pela psicanálise: nem subjetiva, nem objetiva, nem individual, nem coletiva, mas apreendida nestes interstícios, neste *virtual* que emerge como um terceiro termo, em que as fronteiras entre um e outro desaparecem em uma totalidade. Não se trata, portanto, de uma “realidade psíquica”, nem de um “inconsciente coletivo”, mas do simbólico, como será introduzido por Lacan. Seguindo este raciocínio, vemos que o virtual apresentado por Deleuze guarda proximidade com as concepções lacanianas sobre o simbólico, enquanto uma terceira ordem autônoma e heterogênea em relação ao real e ao imaginário. Deleuze (1968, p.153) indica que, em última instância, os objetos virtuais remetem a um elemento simbólico e que “sobre todos os objetos virtuais ou parciais, Lacan descobre o “falo” como órgão simbólico”, assim preservando a associação entre o virtual e o símbolo. As propriedades do objeto virtual também podem ser encontradas nos seminários de Lacan sobre “a carta roubada”.

Destacado do objeto real presente, o objeto virtual dele difere por natureza. Não lhe falta alguma coisa em relação ao objeto real de onde ele se subtrai; falta-lhe algo nele mesmo, sendo sempre uma metade de si mesmo, em relação à qual ele coloca a outra metade como diferente, ausente. Ora, esta insuficiência é, como veremos, o contrário de um negativo: eterna metade de si, ele está onde está à condição de não estar onde deve estar. Ele só está onde é encontrado à condição de não ser procurado

onde não está. Ele não é possuído por aqueles que o têm, mas, ao mesmo tempo, é tido por aqueles que não o possuem. Ele é sempre um “era”. Neste sentido, parecemos exemplares as páginas em que Lacan assimila o objeto virtual à carta roubada de Edgar Allan Poe. Lacan mostra que os objetos reais, em virtude do princípio de realidade, estão submetidos à lei de estar ou de não estar em alguma parte, mas que o objeto virtual, ao contrário, tem a propriedade de estar e de não estar onde ele está, aonde ele vai. (...) Se ele pode dar esta extensão ao conceito de falo (subsumir todos os objetos virtuais), é porque este conceito compreende efetivamente as características precedentes... (DELEUZE, 1968, p.152-153).

Segundo Lacan, embora toda relação imaginária esteja modelada na relação fundante entre a mãe e a criança, não é possível compreender a relação de objeto apenas do ponto de vista dual, sendo necessário introduzir um terceiro elemento na relação. Este elemento é chamado de falo, que não deve ser confundido com o pênis, pois o que está em jogo não é o órgão genital masculino em sua realidade biológica, mas as funções simbólicas e imaginárias que se destacam do órgão real na fantasia (LACAN, 1956, p.26-30). Mas não é possível compreender o falo como se este fosse apenas um elemento destacado do biológico, emergindo a posteriori; enquanto elemento simbólico, o falo encontra-se a priori em toda relação objetal, na medida em que ele é um significante. Quando se trata da ordem simbólica e do significante, não é possível situar a sua procedência, pois uma vez estabelecidos, é como se sempre tivessem existido. Daí a característica que Deleuze (1968, p.152) assimila à sua categoria de objeto virtual: “só é reencontrado como perdido – só existe como reencontrado”.

Vimos que Deleuze identifica os objetos virtuais aos objetos parciais (Klein), ao objeto transicional (Winnicott) e ao objeto *a* (Lacan), realizando uma costura entre termos psicanalíticos que certamente guardam ressonâncias entre si, mas que foram enunciados em contextos teóricos particulares. O fato é que estas teorias psicanalíticas nos remetem a um mesmo cenário: o da constituição das instâncias psíquicas e a conseqüente diferenciação entre o real e o fantasmático, entre eu e não-eu. Assim, quando Lacan retoma estes temas psicanalíticos, partindo do mesmo modelo que Freud, Klein e Winnicott, ou seja, o modelo da relação primitiva do bebê com a mãe, ele o faz inserindo esta relação na ordem simbólica. A ordem simbólica, acompanhada das noções de significante e de Outro, diz respeito a esta terceira dimensão em ação na relação dual entre sujeito e objeto.

Neste momento, faremos uma breve introdução de algumas concepções lacanianas que serão úteis na elucidação dos argumentos propostos por Deleuze.

Desde 1936, Lacan estabelece como um dos pilares de seu pensamento a teoria do “estádio do espelho”, que representa a constituição do eu e um aspecto fundamental da estruturação da subjetividade, dizendo respeito ao registro do imaginário. Lacan postula que o eu se constitui por meio de uma identificação do bebê com a sua imagem especular, quando

ele percebe o seu reflexo no espelho como um todo unificado. Neste período do desenvolvimento, situado por volta dos seis meses de idade, a criança experimenta todos os desconfortos e terrores de sua “impotência motora” e “dependência da amamentação”, de seu “inacabamento anatômico” e da “insuficiência orgânica de sua realidade natural” (LACAN, 1949, p.99-100). Há no homem uma “deficiência biológica positiva”, devido ao seu nascimento prematuro, e as consequências disto é a percepção e a sensação de si como um corpo despedaçado (LACAN, 2001/1938, p.42). Assim, a percepção de sua imagem no espelho como um corpo unificado torna-se fonte de grande ansiedade para o bebê, na medida em que esta imagem contrasta com a percepção de si como corpo despedaçado. Este modelo demonstra que o eu se estrutura sobre um desencontro fundamental entre a imagem reconhecida no espelho e a imagem experimentada de si, desencontro que marcará para sempre a distância entre o eu ideal e o eu real.

A identificação com a imagem unificada do espelho antecipa para o bebê uma coordenação corporal que ele ainda não possui. A imagem especular oferece sugestões emocionais e motoras até então desconhecidas para o bebê, mas a partir daí reconhecidas como de seu possível domínio. É neste sentido que o sujeito não é a imagem refletida, embora ele passe a se confundir com a imagem. O eu resulta desta identificação, sendo, portanto, uma formação da ordem do imaginário, pois se entende que esta imagem dada pelo reflexo é uma ilusão; “a unidade que ela introduz nas tendências contribuirá, contudo, à formação do ego. Mas, antes que o ego afirme sua identidade, ele se confunde com esta imagem que lhe forma, mas que o aliena primordialmente” (LACAN, 1938, p.43). Assim, o estágio do espelho não diz respeito unicamente a uma fase do desenvolvimento, mas ilustra a dimensão imaginária do ego sempre presente nas relações de objeto e “exemplifica uma relação essencial da libido com a imagem corporal” (LACAN, 1951, p.14): nascido da confusão entre uma percepção interna de si e seu reflexo, o eu será sempre cativo da imagem do outro e nela se encontra alienado.

Com a sua “teoria do espelho”, Lacan explicita ainda mais o vínculo entre a teoria freudiana a respeito da constituição do eu com o mito de Narciso. Freud desenvolveu a sua teoria do narcisismo com o objetivo de preencher uma lacuna deixada aberta em suas teses de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). Neste texto, introduziu a noção de que o desenvolvimento psicosexual inicia-se com a busca desorganizada das pulsões parciais pela satisfação imediata e dispersa no próprio corpo (autoerotismo) e conclui-se com o investimento libidinal dirigido a um objeto do mundo externo. Mas deixou sem resposta o

problema de como se passa de um estado inicial, em que a pulsão pode se satisfazer por meio de qualquer coisa – segundo a tese de que “o objeto é o que há de mais variável na pulsão” – para um estado em que determinado objeto é buscado e desejado. Somente em 1911, no contexto de elucidação da megalomania de Schreber, Freud encontra pistas para inserir uma nova fase no desenvolvimento psicosssexual, em que as pulsões organizam-se a fim de investir um único objeto, o próprio eu.

Pesquisas recentes dirigiram nossa atenção para um estágio do desenvolvimento da libido, entre o autoerotismo e o amor-objetal. Este estágio recebeu o nome de narcisismo. O que acontece é o seguinte: chega uma ocasião, no desenvolvimento do indivíduo, em que ele reúne suas pulsões sexuais (que até aqui haviam estado empenhadas em atividades auto-eróticas), a fim de conseguir um objeto amoroso; e começa por tomar a si próprio, seu próprio corpo, como objeto amoroso, sendo apenas subsequentemente que passa daí para a escolha de alguma outra pessoa que não ele mesmo, como objeto. (FREUD, 1911, p.68).

A constituição do eu como uma unidade psíquica torna-se fundamental em meio a esse processo, já que uma de suas funções é interpor-se como mediador entre as pulsões e os objetos de satisfação. Freud já adotava o pressuposto de que o eu não se encontra presente desde o início do desenvolvimento psíquico – Simanke (1994, p.121) demonstra que “a inexistência primordial do ego é um pressuposto que remonta ao *Projeto*” – mas é somente com a introdução da teoria do narcisismo que os fundamentos de sua constituição tornam-se um pouco mais nítidos, uma vez que tal teoria impulsiona para uma concepção de eu mais elaborada, ao dotá-lo de uma nova característica: o eu também é um objeto de investimento libidinal, um objeto de amor e de possível fixação da libido do sujeito.

Assim, Freud insere o narcisismo como uma fase intermediária do desenvolvimento pulsional, quando o investimento libidinal das pulsões parciais unifica-se na busca de um mesmo objeto, o eu. Inversamente, é possível deduzir que o narcisismo prescinde de um eu minimamente unificado. Freud não trata desta questão explicitamente, mas fala de uma “ação psíquica” necessária para a constituição do narcisismo:

É uma suposição necessária a de que uma unidade comparável ao Eu não esteja presente desde o início; o Eu precisa antes ser desenvolvido. Todavia, as pulsões autoeróticas estão presentes desde o início, e é necessário supor que algo tem que ser acrescentado ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que se constitua o narcisismo. (FREUD, 1914, p.99)

Muitos autores concordam que esta “nova ação psíquica” é a própria constituição do eu, enquanto “imagem unificada pela qual o sujeito se representa a si mesmo, o que permite à libido tomar essa imagem como objeto total, e não mais parcial, como acontecia com as desconectadas pulsões do autoerotismo” (SIMANKE, 1994, p.122). Neste sentido, o narcisismo refere-se à etapa do desenvolvimento em que o eu se constitui como um

“reservatório de libido”, “de que algo é depois cedido aos objetos, mas que persiste fundamentalmente, relacionando-se aos investimentos de objeto como o corpo de uma ameoba aos pseudópodes que dele avançam” (FREUD, 1914, p.17). Ou seja, há um investimento originário da libido no eu e, a partir deste reservatório libidinal, o eu poderá investir ou recolher libido dos objetos – como na representação da ameoba – conservando um investimento narcísico permanente que nenhum investimento objetal jamais esgotará³⁰.

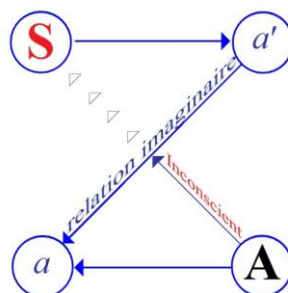
Foram as reflexões sobre esta “nova ação psíquica”, indicada por Freud mas não explicitamente desenvolvida por ele, que impulsionaram Lacan a desenvolver a sua teoria do “estádio do espelho”.

... o eu se precipita em uma forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito. Essa forma, aliás, mais deveria ser designada por *eu-ideal* (...) Mas o ponto importante é que essa forma situa a instância do *ego*, antes de sua determinação social, em uma linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente com o devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelo qual ele deve que resolver, na condição de eu, sua discordância de sua própria realidade. (LACAN, 1949, p.93-94).

O eu é uma imagem dada externamente, imagem de um outro que se coloca como eu-ideal. Neste sentido, o eu não é o sujeito, mas apenas um objeto imaginário do sujeito inconsciente em relação com outro objeto. Em seu seminário de 25 de maio de 1955, Lacan emprega a letra *a*, inicial de *autre*, outro em francês, para designar o outro que se compõe com o eu, em uma relação especular e intercambiável, que devemos distinguir de *A*, *Autre* com inicial maiúscula (LACAN, 1955, p.324). Diferentemente do *Outro*, que representa uma alteridade irreduzível e radical, que não pode ser assimilado por meio da identificação, *outro* não se trata realmente de um outro, mas de um reflexo e projeção do eu que é, ele próprio, uma construção imaginária. Reinvocando a sua teoria sobre o estágio do espelho, Lacan introduz um esquema em que *a* e *a'* designam indiscriminadamente o eu e a sua contrapartida, a imagem especular. Neste sentido, a relação com o objeto jamais pode prescindir de sua dimensão narcísica, e a alteridade imposta pelo objeto é também a do próprio eu consigo mesmo, na medida em que parte de si se encontra no outro.

³⁰ Alguns anos depois, Freud amplia a teoria do narcisismo ao apagar a distinção entre narcisismo e autoerotismo, fazendo coincidir os dois momentos. O autoerotismo passa então a ser considerado como “a atividade sexual do estágio narcísico da distribuição da libido” (FREUD, 1917, p.417). Nos seus desenvolvimentos posteriores, Freud dirá que, de fato, há dois narcisismos: um narcisismo primário, anterior à formação do ego, quando o ego ainda se encontra em processo de formação e é ainda muito frágil, o que coincide com a fase do autoerotismo, e um narcisismo secundário, contemporâneo à formação do ego ou a um ego mais fortalecido (FREUD, 1923, p.58).

Este mesmo esquema é retomado dois anos depois, na abertura de seus seminários cujo tema é “a relação de objeto”. Eis como o esquema se apresenta:



Este esquema descreve a relação natural entre o sujeito e o Outro, tal como é encontrado no início da análise:

... relação virtual, relação de palavras virtuais, pela qual o sujeito recebe do Outro sua própria mensagem, sob a forma de uma palavra inconsciente. Esta mensagem que lhe é proibida, chega-lhe deformada, estagnada, interceptada, profundamente desconhecida pela interposição da relação imaginária entre *a* e *a'*, relação esta que se situa precisamente entre o ego e este outro que é o seu objeto típico. Ou seja, a relação imaginária interrompe, desacelera, inibe, inverte na maioria das vezes e desconhece profundamente, devido a esta relação essencialmente alienada, a relação de palavra entre o sujeito e o Outro, o grande Outro. (LACAN, 1956/1957, p.10).

Lacan define a relação de objeto a partir desta perspectiva de uma relação imaginária entre o eu e o seu reflexo no outro, mas considera que esta relação imaginária se insere no seio de uma estrutura, dada pela relação simbólica entre o sujeito e o Outro. O Outro é o lugar da palavra e do simbólico, estrutura sociolinguística que faz com que o sujeito traga em si uma dimensão discordante, decomposta, aberta à fragmentação, nesta sua relação imaginária com a imagem unificadora e narcísica do outro. Por outro lado, a relação imaginária se interpõe como filtro e obstáculo, atravessando a relação do sujeito com este Outro que o estrutura e constitui, ou seja, o Imaginário se interpõe entre a determinação estrutural simbólica e a experiência sensível do objeto, não como simples mediação, mas impedindo o conhecimento do Outro ao congelar o objeto na imagem do outro (LACAN, 1956/1957, p.110-111).

Desta dinâmica resulta que a relação de objeto se situe em um desencontro fundamental entre o que é visado e o que é encontrado. Busca-se o Outro, mas encontra-se apenas o outro.

Tudo se passa como se as relações com o outro escondessem as mediações das estruturas sociolinguísticas que determinam a conduta e os processos de produção de sentido. Tal reificação [do objeto cujo valor viria simplesmente do lugar por ele ocupado no interior de uma estrutura articulada] nos faria esquecer como temos relações com a estrutura antes de termos relações com outros empíricos. (SAFATLE, 2006, p.100).

Ao partir da noção freudiana de que a busca pelo objeto é impelida pela tentativa de se repetir uma vivência de satisfação, Lacan acentua o papel da falta nesta dinâmica e a posiciona no centro de toda relação de objeto. A falta do objeto “não é um negativo, mas a própria mola da relação do sujeito com o mundo” (LACAN, 1956/1957, p.35). Neste sentido, o objeto visado é aquele remanescente da experiência passada, de modo que todo encontro com um objeto assenta-se neste desejo de reencontro com um objeto perdido. Em última instância, isto significa que toda relação de objeto é marcada por um desencontro fundamental entre o que é desejado e o que será encontrado, uma vez que não existe nenhuma possibilidade de se reencontrar o objeto ligado às primeiras vivências de satisfação.

É claro que uma discordância é instaurada pelo simples fato dessa repetição, dessa nostalgia que liga o sujeito ao objeto perdido. Esta nostalgia exerce todo o esforço da busca e marca o reencontro com o signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. A primazia dessa dialética coloca uma tensão fundamental no centro da relação sujeito-objeto e faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura. (LACAN, 1956/1957, p.13).

O ser humano é impelido pela repetição do mesmo, na expectativa de um reencontro com o objeto primário que nunca será satisfeita, pois sempre existirá uma discordância entre o objeto encontrado com relação ao objeto procurado. Este último se conservou na memória, à revelia do sujeito, enquanto “transmissão significante” e “desempenha um papel perturbador em toda relação de objeto ulterior do sujeito” (LACAN, 1956/1957, p.68)³¹. Daí deriva-se toda a concepção negativa do desejo, centrada em torno da falta: “o desejo é uma relação do ser à falta. Esta falta é falta de ser propriamente dita. Não é falta disto ou daquilo, mas falta de ser através da qual o ser existe” (LACAN, 1954/1955, p.307).

Seguindo a orientação freudiana, que desnaturaliza o vínculo entre a pulsão e o objeto – e situando-a na perspectiva aberta por Kojève, de costura entre Heidegger e Hegel – Lacan concebe o desejo como “pura negatividade que transcende toda aderência natural e imaginária. Um estranho desejo incapaz de se satisfazer com objetos empíricos e arrancado de toda possibilidade imediata de realização fenomenal” (SAFATLE, 2006, p.70). Uma vez que toda relação de objeto se assenta sobre a lógica do espelho, que pressupõe o narcisismo como guia de toda relação de objeto, objeto este “submetido à engenharia do Imaginário e à lógica

³¹ Tal desencontro fundamental, que marca toda relação de objeto, é demonstrado nos processos descritos pelo estágio do espelho: a imagem com a qual se identifica traz à tona a discordância entre o ego e o seu reflexo. Portanto, na relação com o objeto jaz o conflito fundamental entre o homem e o mundo, tal como podemos observar no conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Enquanto o princípio de prazer impõe como tendência e possibilidade o caminho da alucinação, o princípio de realidade é estruturado a fim de conduzir a satisfação para um caminho diferente daquele que é desejado.

do fantasma” e limitado a ser projeção narcísica do eu, corre-se o risco de restituir a solda entre desejo e objeto, alienando o desejo nas amarras do Imaginário. Daí decorre uma possível dedução do enunciado freudiano: se o objeto é o que há de mais variável na pulsão, é porque nenhum objeto pode satisfazê-la.

A fim de livrar o sujeito da fascinação por objetos que são, no fundo, produções narcísicas, restava à psicanálise “purificar o desejo” de todo e qualquer conteúdo empírico. Subjetivar o desejo no seu ponto brutal de esvaziamento. Haveria outra possibilidade de determinar as modalidades possíveis de uma experiência de objeto que não estivesse inscrita a priori em uma lógica narcísica. (SAFATLE, 2006, p.71).

Neste sentido, Lacan introduz a falta como estrutura transcendental do desejo: não é falta disto ou daquilo, não é falta de um objeto empírico, nem é falta derivada de uma perda empírica, mas é “falta-a-ser”, “condição a priori de constituição do mundo dos objetos do desejo humano” (SAFATLE, 2006, p.72). O desejo é transcendência negativa que insere desarranjos na relação narcísica com o objeto, que tende a se cristalizar nesta imagem do semelhante, projeção do si mesmo.

Considerando que o desejo não possui um objeto empírico correspondente, torna-se necessário fabricá-lo e há todo um trabalho fantasmático envolvido na produção de um objeto para o desejo. Entre a transcendentalidade negativa do desejo e o mundo fenomênico, o fantasma aparece como intermediário, “capaz de estabelecer algo como uma norma, uma estrutura espaço-temporal que me ensine como desejar” (SAFATLE, 2006, p.200). Neste sentido, a falta pode ser preenchida pela construção deste enredo imaginário que é a fantasia. Para explicar a operação envolvida na produção de um objeto para o desejo, Lacan retoma o seu conceito de objeto *a*, definindo-o como objeto causa do desejo. Isto implica em uma revisão do esquema apresentado anteriormente, em que *a* aparecia somente em sua dimensão imaginária.

Lacan situa a sua elaboração do objeto *a* em continuidade com as noções de objeto parcial e objeto transicional. Ressalta que o atributo de parcial não se deve a sua pertença a um objeto total, mas por este representar apenas parcialmente a função que os produz. Tais objetos parciais não são passíveis de serem capturados na imagem especular, são inapreensíveis, e “é a esse objeto inapreensível no espelho que a imagem especular dá sua vestimenta”. Ou seja, o objeto parcial não pode ser assimilado na imagem narcísica, embora possa ser vestido por ela, “presa capturada na rede da sombra e que, despojada de seu volume que enche a sombra, torna a estender o engano cansado desta última” (LACAN, 1960, p.832).

O objeto *a* não tem sua origem na amamentação, como na pulsão oral que se destaca da alimentação: sua origem reside no fato de que jamais alguma alimentação satisfará a

pulsão oral, o que configura o objeto *a* como “eternamente faltante”, inatingível na relação imaginária: “objeto, que de fato é a presença de um oco, de um vazio, preenchível, como nos diz Freud, por qualquer objeto” (LACAN, 1964, p.201). Assim, o objeto *a* é remanescente das primeiras experiências de satisfação – ou seja, possui uma gênese empírica – mas não possui correspondente fenomenal, jamais será reencontrado, permanecendo, contudo, causa do desejo. “A posição de causa dá ao objeto *a* uma função matriz quase-transcendental de constituição do mundo dos objetos do desejo” – logo, “o fantasma aparece como elemento determinante da pragmática do sujeito transformando toda ação efetiva em uma tentativa de re-encontrar o objeto *a*.” (SAFATLE, 2006, p.204).

Lacan preserva algumas características do objeto transicional winnicottiano em seu objeto *a*: nem no sujeito, nem no Outro, nem alucinação, nem objetividade pura, mas um símbolo talhado neste entre, o que faz com que saber a impossibilidade do objeto não impede de querer alcançá-lo a todo custo. A história de um sujeito é, portanto, a eterna tentativa de preencher a falta, este buraco, com objetos contingentes, que acabam por encarná-la novamente. Assim, na base da repetição que motiva o reencontro, encontra-se uma diferença radical, pois nenhum objeto encontrado será o mesmo que foi procurado.

Como demonstra Simanke, Lacan é fundamentalmente inspirado por Kojève, que situa a constituição do sujeito em uma perspectiva negativa ao partir do pressuposto de que “não é só uma *ausência*, mas uma *negação* do dado natural que produz o sujeito humano”. A partir da negação do processo natural que leva ao mesmo, entende-se “a hominização como um engendramento contínuo de diferenças” (SIMANKE, 2002, p.405-406). Se a teoria do narcisismo aponta para constituição do eu como idêntico ao objeto, Lacan articula desejo e negatividade a fim de preservar o aspecto revolucionário da psicanálise, aquele que impede o estabelecimento de qualquer identidade a priori entre o desejo e seus objetos. Neste objetivo, pode-se dizer que Lacan e Deleuze estão em sintonia. Mas Deleuze segue um caminho totalmente diverso, calcado na positividade do desejo.

Quase todas as leituras apressadas de Lacan e Deleuze, referentes a este período, tendem a encontrar equivalências conceituais entre estes dois autores. Este equívoco habitual deve-se, entre muitas outras coisas, ao pertencimento de ambos ao mesmo contexto histórico-filosófico – de saída do estruturalismo – e ao enfrentamento teórico de questões semelhantes, mas é preciso ressaltar que as soluções serão buscadas em perspectivas muito diferentes. Por exemplo, Lacan também possui uma noção de “diferença pura”, ao apresentar o inconsciente estruturado por significantes sem significados, em um sistema diferencial. O significante é

pura diferença que produz efeitos concretos sem se deixar fixar em uma existência positiva, mas como resto, como aquilo que escapa e resiste à significação. Lacan, portanto, desenvolve seu pensamento segundo uma lógica negativa, em uma “ética da falta”. Ao explorar os encontros e desencontros entre Lacan e Deleuze, Mario Bruno (2004) demonstra que ambos enfrentam o humanismo francês por meio de uma problematização da tragédia, rumando por caminhos semelhantes ao colocar a questão do além do bem e do mal em termos de além do princípio de prazer e da pulsão de morte. Mas a partir daí, suas leituras divergem radicalmente, na medida em que Lacan orienta-se para uma ontologia negativa que “reintroduz o platonismo do objeto que falta ao desejo”.

Portanto, configurou-se um pensamento essencialmente não nietzschiano da dívida que não pode ser saldada, da reivindicação sem fim e da falta radical. Lacan substitui os velhos álibis das pastorais psicanalíticas pela falta como um “novo” álibi para uma nova pastoral. (BRUNO, 2004, p.218).

Esta crítica à Lacan feita por Bruno é conhecida e apoia-se na própria crítica que Deleuze, junto com Guattari, fará em *O Anti-Édipo* (1972). Em *Diferença e Repetição* (1968) ainda não se encontra tal crítica explicitada nestes termos, Deleuze nem sequer parece se preocupar com o conceito de desejo; mas vemos que, embora se apoie em noções psicanalíticas, entre as quais várias de origem lacaniana, Deleuze já busca outros alicerces para construir seu conceito de diferença pura, que não é o da lógica formal. Trata-se desde o início de conceber a diferença em sua positividade, fora da relação extrínseca entre termos que se deixam definir pela oposição ou semelhança que representam para o outro. Não há falta originária e nem real impossível subjacente à concepção de objeto virtual em Deleuze, nem mesmo quando este é definido como “trapo, fragmento, despojo” ou quando é assimilado ao objeto *a* de Lacan.

Parece-nos exemplares as páginas em que Lacan assimila o objeto virtual à carta roubada, de Edgar Allan Poe. Lacan mostra que os objetos reais, em virtude do princípio de realidade, estão submetidos à lei de estar *ou* de não estar em alguma parte, mas que o objeto virtual, ao contrário, tem a propriedade de estar *e* não estar onde ele está, aonde ele vai. (DELEUZE, 1968, p.152).

Ao objeto virtual, não falta nada: é ele que falta à sua própria identidade. Esta “insuficiência”, entretanto, é “o contrário de um negativo”, como se fosse composto por duas metades que não se encaixam, “eterna metade de si”. O objeto virtual é assim decantado do presente, circulando entre o presente atual (sínteses passivas) e o presente que passou (sínteses ativas da memória-lembrança).

É preciso pensar os objetos virtuais destacados dos objetos reais, mas também o contrário: “inversamente, estes objetos virtuais são incorporados a objetos reais, (...) plantados

nele como árvores de outro mundo, como o nariz em Gogol ou as pedras de Deucalião” (DELEUZE, 1968, p.151). Os objetos virtuais se fazem acompanhar de uma estranha familiaridade, em que o “nunca-visto” mergulha no “já-visto”. Trata-se então de pensar esta forma específica de incorporação dos objetos virtuais, sob a forma de repetição, ou como um possível “retorno” do passado puro sob a forma do problemático.

Compulsão à repetição e recalque: o “retorno” do passado

Simultaneamente à concepção de “diferença pura”, o que está subjacente nas incursões de Deleuze pela psicanálise é a busca de uma concepção positiva da repetição, que se perde de vista quando o passado é compreendido como “um presente que passou” – um passado onde se encontram, por exemplo, os fundamentos originais e causais do sintoma – e quando se entende que o presente repete um tempo anterior. Nesta perspectiva, o “antigo presente” fornece o elemento a ser repetido – os conceitos de fixação, regressão e trauma seguem esta direção –, que devido à ação do recalque, deve emergir disfarçado e dissimulado. É sobre este aspecto da teoria psicanalítica que Deleuze passará a concentrar sua revisão crítica neste momento.

A teoria tradicional da compulsão de 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, o elemento repetido, disfarçado, e o novo presente, isto é, os termos atuais da repetição travestida são considerados somente como representações do sujeito, representações inconscientes e conscientes, latentes e manifestas, recalcentes e recalçadas. Toda a teoria da repetição encontra-se assim subordinada às exigências da simples representação, do ponto de vista de seu realismo, de seu materialismo e de seu subjetivismo. (DELEUZE, 1968, p.155).

Ao realismo, materialismo e subjetivismo que ainda fundamentam a teoria psicanalítica da repetição, Deleuze opõe-se visando substituí-los pelo virtual (fantasmático), problemático e transcendental. Portanto, mais uma vez observamos que o filósofo não se restringe a estabelecer pontos de crítica, mas que se dedica a propor soluções, forjando a partir de conceitos psicanalíticos e filosóficos uma noção de objeto virtual como passado puro, cujas consequências teóricas buscam destituir a concepção do sintoma ou da repetição como derivados de um elemento original do passado, elemento “suposto nu” que agora emergiria disfarçado ou mascarado. De fato, o que se esconde por trás destes pressupostos psicanalíticos é uma concepção ingênua do tempo e a ilusão sobre a sua linearidade, que é encontrada não

só na psicanálise, mas também na filosofia. Ao apresentar as sínteses transcendentais do tempo, que não deixam de ser também as sínteses constitutivas do inconsciente, Deleuze procura denunciar a imagem hegemônica do tempo como círculo, “o círculo como uma estrutura profunda em que o tempo se reconcilia consigo mesmo, em que começo e fim rimam” (PELBART, 2000, p.93)³².

Segundo Deleuze, tanto a filosofia da representação quanto a psicanálise trazem implicitamente uma concepção simplista do tempo, intimamente ligada a uma concepção negativa da repetição. No caso desta última, o fenômeno clínico da compulsão à repetição é explicado como uma “perturbação” no trabalho psíquico, cuja consequência é um sujeito preso no passado traumático, impossibilitado de estabelecer conexões atuais fora das vias sintomáticas da repetição. “Na verdade, o paciente se vê mais forçado a *repetir* o recalcado como se fosse uma vivência do presente do que – tal como seria naturalmente a intenção do médico – a *recordá-lo* como sendo um fragmento do passado” (FREUD, 1920, p.144). Por meio de uma retomada do trabalho psíquico, o objeto poderá então ser *pensado* e elaborado, trabalho que permite ao mesmo tempo reposicionar o acontecimento no passado e abrir-se para o futuro e o novo. Se esta elaboração falha, o objeto é apenas *desempenhado*, posto em ato compulsivamente, devido à sua insistência em ter que ser “descarregado”.

No artigo “Recordar, repetir, elaborar” (1914b), Freud mostra que na produção dos sintomas encontra-se em ação uma espécie de “esquecimento”, devido à ação do recalque. O recalque bloqueia a recordação de cenas, impressões e vivências, bloqueando até mesmo certos elementos que nunca foram percebidos de aceder à consciência, como as fantasias, certas referências, sentimentos e associações, que foram vividos sem compreensão ou representação consciente. A transferência analítica é a ocasião que deve propiciar a recordação, mas esta não ocorre por meio da comunicação de lembranças, mas por meio de atos: o paciente, que “esqueceu” as raízes e as funções do seu sintoma, repete o esquecido e recalcado, encarna-o em ações e padrões de comportamento: “... a repetição é transferência do passado esquecido, [transferência] não só para o médico, mas para todos os âmbitos da

³² Peter Pal Pélbart, no artigo “O tempo não-reconciliado” oferece uma série de imagens para compreendermos a filosofia do tempo que está subjacente a esta crítica à psicanálise que acabamos de apresentar: “O tempo passa então a ser concebido não mais como linha, mas como emaranhado, não mais como rio, mas como terra, não fluxo e sim massa, não sucessão porém consistência, não um círculo, mas um turbilhão, não ordem, e sim variação infinita, de modo que não se trata mais de remetê-lo a uma consciência – a consciência do tempo –, mas à alucinação. Enlouquecimento desse tempo fora dos eixos, não sem relação com o tempo daqueles que, fora dos eixos, são ditos loucos” (PELBART, 2000, p.91).

situação presente”³³ (FREUD, 1914b, p.201). Neste sentido, a repetição é a própria doença, mas também é a condição para a cura, já que não basta compreender intelectualmente os mecanismos de produção do sintoma para dele se libertar; é preciso atuá-lo, pois somente a experiência atual revela saídas diferentes e originais para a repetição, permitindo sua elaboração.

Na concepção psicanalítica, o passado apresenta-se como um excesso “pulsional” que insiste em ser economicamente resolvido por meio de uma descarga, atualizando-se no presente sob a forma de consciência ou ato. Nesta perspectiva, Deleuze entende que a psicanálise apresenta uma concepção negativa da repetição, tratando-a como consequência de uma insuficiência do conceito e de seus concomitantes representativos. Assim, é de maneira totalmente diferente que Deleuze apresenta o passado virtual como um excesso que insiste em se atualizar no presente.

Mas Deleuze observa que mesmo Freud jamais se contentou com uma concepção totalmente negativa da repetição, e que o psicanalista teria avançado bastante na busca de uma positividade da repetição:

Com efeito, quando Freud, para além do recalque “propriamente dito”, que incide sobre *representações*, mostra a necessidade de postular um recalque originário que diz respeito antes de tudo a *apresentações* puras ou à maneira como as pulsões são necessariamente vividas, acreditamos que ele se aproxima ao máximo de uma razão positiva interna da repetição, razão que lhe parecerá mais tarde determinável no instinto de morte e que deve explicar o bloqueio da representação no recalque propriamente dito, em vez de ser explicado por ele. (DELEUZE, 1968, p.42).

Neste momento, Deleuze se mostra um leitor atento de Freud, que sabe reconhecer a distinção entre a repetição empírica e sintomática, efeito do recalque, tal como acabamos de apresentar a partir do artigo “Recordar, repetir, elaborar” (FREUD, 1914b) e a repetição metapsicológica que é condição para a instauração do princípio do prazer, e evidentemente, condição do recalque, tal como desenvolvido em *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920). No primeiro capítulo desta pesquisa, expusemos os argumentos em que Freud

³³ Seria interessante estabelecer um paralelo entre a noção de compulsão à repetição enquanto aquém da representação consciente, agida e desempenhada compulsivamente e uma das noções de memória apresentada por Bergson. Em *Matéria e memória*, Bergson propõe uma distinção entre duas memórias. Há uma memória voluntária, que podemos evocar por meio de imagens-lembranças e que nos permite distinguir este ou aquele acontecimento como singulares, situando cada um deles em uma data e locais precisos. Trata-se de uma memória representação, de curta duração, já que, por um esforço do espírito, posso evocar, associar ou mesmo abandonar tal lembrança. Mas há uma outra memória, a “memória por excelência”, que se imprime no corpo, modificando-o e criando disposições novas para agir. Esta memória não representa o passado, mas o encena nas ações e nos movimentos ativados pelas excitações despertadas no presente. Trata-se de uma memória agida e vivida, uma encarnação no presente do conjunto de “um passado de esforços” acumulados, “atitudes que acompanham automaticamente nossa percepção das coisas”, “registro do passado sob a forma de hábitos motores” (BERGSON, 1939, p.85-92).

apresenta a compulsão à repetição como princípio fundante do aparelho psíquico, encontrando-se atrelada à pulsão de vida na atividade de ligação primordial (“repetição-laço” nas palavras de Deleuze, já que a pulsão de vida diz respeito aos processos construtivos e assimilatórios, de atração e fusão, de estabelecimento e manutenção de formas organizadas) e também vinculada à pulsão de morte (“repetição-borracha”, pois a pulsão de morte responde pelos processos demolidores ou dissimilatórios, de repulsa e desagregação, que desfaz conexões). Trata-se neste caso da compulsão à repetição como conceito metapsicológico, princípio fundante do aparelho psíquico, na qual Deleuze se apoia para extrair uma concepção positiva da repetição – diferente da compulsão à repetição como conceito clínico e manifestação sintomática derivada do recalque, criticada por sua “subordinação à simples exigência da representação”. Além disso, Deleuze reconhece que estas duas formas de repetição não são independentes. Quer se trate de uma repetição física ou psíquica, de uma estereotipia ou de algo latente e simbólico, em toda estrutura repetitiva coexistem estas duas formas de repetição, mas é preciso considerar que “a repetição manifesta de elementos idênticos” remete necessariamente a “um sujeito latente que se repete por meio destes elementos, formando uma “outra” repetição no âmago da primeira” (DELEUZE, 1968, p.51).

Uma é o sujeito singular, o âmago e a interioridade, a profundidade da outra. A outra é somente o envoltório exterior, o efeito abstrato. (...) a verdade do nu está na máscara, no disfarce, no travestimento. Isto acontece necessariamente, pois a repetição não se oculta em outra coisa, mas se forma disfarçando-se; não preexiste a seus próprios disfarces e, formando-se, constitui a repetição nua em que ela se envolve. (DELEUZE, 1968, p.50).

Portanto, não se trata de suprimir ou denunciar um erro de concepção na teoria psicanalítica da repetição, mas de reposicioná-la ao explicitar a sua dimensão transcendental, demonstrando que a teoria comporta ambas as concepções de repetição, em que uma é apenas o efeito abstrato da outra, mais profunda.

Vejamos mais atentamente como Deleuze encontra no texto freudiano um aliado para uma concepção positiva da repetição. Freud realiza a distinção entre “recalque primordial” e “recalque propriamente dito”, este último sendo posterior e efeito do primeiro. Deixemos o recalque primordial de lado por enquanto, nos concentrando no recalque secundário que já introduzimos conforme o artigo “Recordar, repetir, elaborar” (FREUD, 1914b). O recalque é um mecanismo psíquico defensivo, que tem a função de assegurar a manutenção do princípio de prazer ao impedir que a satisfação pulsional possa gerar um desprazer ainda maior: embora toda satisfação pulsional gere prazer, tal satisfação pode ser inconciliável com outras intenções ou exigências e falhar no seu propósito mais geral. “Então se torna condição para a

repressão que o motivo do desprazer adquira um poder maior que o prazer da satisfação” e “sua essência consiste apenas em rejeitar e manter algo afastado da consciência” (FREUD, 1915a, p.85). Assim, o recalque impede o acesso à consciência de ideias ou afetos que causam desprazer, bloqueando a sua representação (*Vorstellung*).

Ele está na causa do “esquecimento” anteriormente mencionado, compondo uma coleção de elementos em uma memória que não pode ser lembrada, cujo acesso está barrado. Não podendo figurar como lembranças ou recordações, e assim situar-se adequadamente como passado, tais elementos permanecem fixados e imutáveis, insistindo no presente sob a forma de repetições cuja origem repousa em acontecimentos antigos. Pois o que foi recalcado exerce uma contínua pressão na direção do consciente e, quando suficientemente disfarçado e deformado pelos processos de condensação e deslocamento, “retorna” sob a forma de sintomas ou formações substitutivas. “Quando estes se distanciaram o suficiente da representante reprimida, seja assumindo deformações, seja pelo número de elos intermediários que se interpuseram, o acesso ao consciente se torna livre para eles” (FREUD, 1915, p.88). Mas aceder ao consciente, neste caso, não resolve a equação psíquica, que permanece sob o signo da compulsão à repetição de um elemento original que retorna disfarçado.

Podemos apenas descobrir algo a esse respeito pelos casos nos quais a repressão deve ser descrita como tendo, em maior ou menor grau, falhado. Nesse caso, a posição, falando em geral, é que o impulso instintual encontrou um substituto para a repressão, mas um substituto muito mais reduzido, descolado e inibido, e que não é mais reconhecível como uma satisfação. E quando o impulso substitutivo é levado a efeito, não há qualquer sensação de prazer; sua realização apresenta, ao contrário, a qualidade de uma compulsão. (FREUD, 1926, p.98).

Vemos aqui que o recalque provoca a repetição de um determinado elemento, que se esconde sob máscaras e disfarces. Repetição do mesmo, como diria Deleuze. Acontece que este recalque que acabamos de descrever, cujo fracasso se situa na origem dos sintomas, não é originário, na medida em que atua sobre “derivados psíquicos”, afetos e ideias, posteriormente vinculados ao representante original da pulsão (*Trieb-repräsentant*), este sim alvo de um recalque primordial. Freud relaciona o recalcado primordial com representações-coisa que nunca foram e que jamais serão vinculadas a representações-palavra, vínculo este que é condição de possibilidade para a consciência:

O sistema inconsciente contém os investimentos de coisas dos objetos, os primeiros investimentos objetais propriamente ditos; o sistema pré-consciente surge quando essa representação da coisa é sobreinvestida mediante a ligação com as representações verbais que lhe correspondem. São esses sobreinvestimentos, conjecturamos, que levam a uma mais alta organização psíquica e tornam possível a substituição do processo primário pelo processo secundário dominante no pré-consciente. (FREUD, 1915b, p.147)

O recalco primordial, enquanto representações-coisa desvinculadas de representações-palavras, permanece sob o domínio do processo primário, insuscetíveis de alcançarem o pré-consciente e de se tornarem conscientes pelas vias normais do pensamento. No contexto da primeira tópica, Freud não explica porque certos representantes da pulsão permanecem, desde a sua origem, excluídos do processo secundário, apesar de apontar como causa o estabelecimento tardio deste último (CAROPRESO, 2011, p.86). É somente a partir da introdução da pulsão de morte que a explicação do recalco primordial será retomada por Freud, embora não de forma definitiva, nem muito explícita, mas sob a forma de hipóteses.

Para explicá-lo, precisamos retomar algumas teses já apresentadas, como a noção de trauma. Como vimos em *Além do princípio de prazer* (1920), a situação em que o aparelho psíquico é inundado por uma alta carga de estímulos, mediante a qual se encontra despreparado e incapaz de processar, é configurada como traumática. Nesta situação, é desencadeada uma atividade de ligação que é fonte de dor e que ignora o princípio de prazer. Esta atividade de ligação, atrelada às noções de compulsão à repetição e pulsão de morte, é então apresentada como a condição para que o princípio do prazer se imponha.

Em *Inibições, sintomas e ansiedades* (1926, p.98), Freud indica que o recalco primordial estaria relacionado a experiências traumáticas originárias: “é altamente provável que as causas precipitantes imediatas das repressões primitivas sejam fatores quantitativos, tais como uma força excessiva e o rompimento do escudo protetor contra os estímulos”. A situação de nascimento é utilizada como protótipo destas experiências traumáticas primitivas. O nascimento seria marcado por uma espécie de “convulsão econômica” que poria em marcha o funcionamento psíquico, sendo acompanhado por uma “vivência de dor”³⁴. Na ocasião do nascimento, excitações muito intensas em um aparelho psíquico despreparado se fazem sentir como “perigo”, sem que haja, entretanto, qualquer representação psíquica desta vivência.

Ou o estado de ansiedade se reproduzia *automaticamente* em situações análogas à situação original e era assim uma forma inadequada de reação em vez de apropriada, como o fora na primeira situação de perigo, ou o ego adquiria poder sobre essa emoção, reproduzia-a por sua própria iniciativa e a empregava como uma advertência de perigo e como um meio de pôr o mecanismo de prazer-desprazer em movimento. (FREUD, 1926, p.157).

³⁴ Fátima Caropreso, no artigo “A vivência de dor e o movimento do pensamento freudiano” (2011), realiza uma exposição rigorosa e minuciosa em torno do argumento de que, a partir da segunda tópica, “Freud não só recoloca a vivência de dor na base das neuroses, mas a coloca como estando na base de todos os processos psíquicos e como sendo, inclusive, mais fundamental do que a vivência de satisfação e o desejo que dela deriva” (p.90). A vivência de dor é um processo que remonta ao *Projeto de uma psicologia* (1895) e que pressupõe o estabelecimento da excitação em estado ligado, diferentemente do modelo da vivência de satisfação, que pressupõe uma regulação condicionada biologicamente pelo desprazer (CAROPRESO, 2011, p.81).

Assim, o ego aprende a reproduzir esta vivência arquetípica de perigo, que é revivida como angústia, de modo a sinalizar para o aparelho psíquico o que deve ser recalcado, a fim de evitar o desprazer. Para se proteger das situações de superestimulação externa e interna (das pulsões), o ego erige uma espécie de barreira protetora por meio de mecanismos defensivos, entre os quais o do recalque. Neste sentido, o perigo da perda do objeto e o perigo da castração são ansiedades vinculadas a um objeto e a uma expectativa, mas estes são remanescentes e repetições de uma vivência primordial de perigo sem objeto específico. Pode-se assim dizer, com Deleuze, que o recalque propriamente dito refere-se às sínteses ativas do inconsciente e opera com a distinção entre dois tempos presentes – o presente atual e o presente que passou –, relacionando-se com a memória lembrança e com o passado psicológico, enquanto dimensão do presente. Há um elemento original que é repetição disfarçada, variação do mesmo, que precisa ser recordado e elaborado como passado, para ser esquecido de fato. Por outro lado, Deleuze retém de Freud a noção de recalque primordial, que diz respeito a “apresentações puras ou à maneira como as pulsões são necessariamente vividas”, enquanto constitutivo de um passado ou memória de algo que nunca foi nem poderá ser presente, algo inconsciente desde sua origem e que não pode ser dado à consciência *senão sob a forma de disfarces e deslocamentos*. Disfarces que não escondem um elemento nu, mas apenas outros disfarces e máscaras. Aí encontramos uma outra forma de repetição, que pode então se associar com a sua concepção de passado puro, repetição que já contém em suas entranhas “mecanismos diferenciais”, sendo geneticamente constituída por símbolos, máscaras ou disfarces (DELEUZE, 1968, p.158); repetição além do princípio de prazer, subterrânea às atividades do eu e diante da qual este nunca se encontra preparado³⁵. Como veremos mais a frente, o recalque primordial aparece relacionado à força questionante e problemática que impulsiona o pensamento; os processos inconscientes não são motivados por conflitos pulsionais segundo a lógica do princípio do prazer, mas por questões e problemas.

Em *Bergsonismo* (1966), Deleuze já se direcionava para uma compreensão do recalque mais baseada na “atenção à vida” do que em conflitos pulsionais. Afinal, se o passado se conserva em sua integralidade e é potencialmente passível de atualização, se a totalidade do passado é repetida em cada atual presente, por que minha consciência só consegue acessar uma “versão resumida” disto, em que uma ou outra lembrança é sempre

³⁵ Seria possível estabelecer aqui um paralelo entre a concepção freudiana de trauma e a posterior concepção deleuziana de acontecimento? Seguimos esta hipótese no capítulo seguinte (a partir da página 110), considerando este excesso pulsional de que fala Freud como a violência que se impõe como condição do pensar.

privilegiada? Há de haver uma função inibidora no processo de atualização, que seleciona na totalidade apenas as lembranças úteis ao presente atual. Bergson faz referência à função inibidora do sistema sensorio-motor, que somente permite recuperar as imagens-lembranças capazes de “esclarecer e completar utilmente a situação presente: deste modo se deduzem as leis da associação de ideias” (BERGSON, 1939, p.93). A consciência descarta “todas aquelas imagens passadas que não são capazes de se coordenar à percepção atual e de formar com ela um conjunto *útil*”, impedindo que o sonho se misture à realidade e desnature o caráter prático da vida.

O inconsciente psicológico representa o movimento da lembrança em vias de atualizar-se: então, assim como os possíveis leibnizianos, as lembranças tendem a se encarnar, fazem pressão para serem recebidas – de modo que é preciso todo um recalque saído do presente e da “atenção à vida” para rechaçar aquelas que são inúteis ou perigosas. (DELEUZE, 1966, p.56).

Na teoria psicanalítica, o recalque propriamente dito desempenha um papel defensivo, considerando como perigoso tudo aquilo que pode causar desprazer. Contudo, o recalcado exerce uma pressão contínua para tornar-se consciente, e dispõe dos mecanismos de condensação e deslocamento para mascarar-se, disfarçar-se e assim retornar como sintoma ou formação substitutiva. Como sabemos, o objetivo de Deleuze em *Diferença e Repetição* (1968) é mostrar que no fenômeno da repetição não há uma máscara que esconde e disfarça um Mesmo, que seria sua essência e causa; a repetição do Mesmo, nua, é apenas o efeito abstrato desta repetição que compreende a diferença e as máscaras ela mesma. Afinal, o Mesmo é extraído da diferença, e não o contrário.

Os disfarces e as variantes, as máscaras ou os figurinos não vêm “por cima”, mas são, ao contrário, os elementos genéticos internos da própria repetição, suas partes integrantes e constitutivas. Esta via teria podido orientar a análise do inconsciente para um verdadeiro teatro. (DELEUZE, 1968, p.40).

Assim, Deleuze defende que a fórmula “repito porque recalco” deve ser invertida e substituída por “recalco porque repito”, “recalca-se porque se disfarça”; o disfarce não se explica pelo recalque, mas é o recalque que deve ser explicado por ele. De fato, a repetição como conceito metapsicológico antecede o recalque propriamente dito, como mostramos a partir de Freud. “Não repito porque recalco. Recalco porque repito, esqueço porque repito. Recalco antes de tudo porque não posso viver certas coisas ou certas experiências a não ser como repetição” (DELEUZE, 1968, p.41). O recalque é consequência da repetição. Se se compreende a repetição à luz da síntese do passado, como repetição da totalidade do passado que cada momento presente encerra em si, chega-se a uma concepção do recalque como processo de “seleção” ou de “filtragem” que se interpõem entre o virtual e o atual. Teríamos

aí o recalque propriamente dito, em sua função negativa de limitar a atualização do virtual. Mas a noção de instinto de morte pode revelar uma outra dimensão do recalque, que mostra o recalque incidindo sobre a representação justamente porque esta impede a experiência da repetição (do objeto virtual) ao mediatizar o vivido, relacionando-o com a forma de um objeto idêntico ou semelhante (DELEUZE, 1968, p.42).

É a noção de instinto de morte que permite Deleuze pensar em duas formas de recalque e de repetição, uma negativa por falta do conceito, outra afirmativa por excesso da Ideia.

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, 1968, p.43).

A retomada transcendental da noção freudiana de instinto de morte nos leva assim, finalmente, à terceira síntese.

O futuro, ou a repetição como eterno retorno

Eis que agora devemos pensar que passado e presente são apenas dimensões do futuro, o passado como condição e o presente como agente. O futuro tende a relacionar-se imediatamente com a expectativa e a crença, mas Deleuze escapa de uma concepção teleológica ou circular do tempo ao pensar a terceira síntese interferindo nas outras duas, de modo que o passado é condição, mas “operando por insuficiência”, e o presente é um agente “destinado a apagar-se”.

Quando Deleuze apresenta as sínteses passivas do presente e do passado, ele também mostra como estas sínteses passivas se tornam ativas, conduzindo para a instauração do princípio do prazer e a integração do Eu. Na primeira síntese, isto acontece quando o passado e o futuro se tornam desdobramentos psicológicos do presente puro, como lembrança de um objeto de satisfação passada e expectativa de reencontro do objeto no futuro. Na segunda síntese, o eu passivo, múltiplo, larvar e local, contemplação contraente de objetos virtuais e reais, é sobreposto por um eu narcísico.

É inevitável que o passado puro recaia, assim, no estado de um antigo presente, mesmo que ele seja mítico, reconstituindo a ilusão que se julgava vir a ser denunciada por ele, ressuscitando a ilusão de um originário e de um derivado, de uma identidade na origem e de uma semelhança no derivado. (...) O caráter

essencialmente perdido dos objetos virtuais e o caráter essencialmente disfarçado dos objetos reais são as potentes motivações do narcisismo. (DELEUZE, 1968, p.163).

Na segunda síntese, um eu narcísico toma o lugar dos objetos virtuais e reais e adquire conteúdos condicionados ao princípio de prazer, a libido reflui sobre o eu e “Eros arrasta o tempo para o círculo”, como se fosse impossível escapar da ilusão que se pretendia denunciar. Mas existe ainda uma terceira síntese, que é o instinto de morte. Este, não será pensado em oposição ou conflito com Eros, mas como uma síntese totalmente distinta e capaz de redefinir o papel das duas sínteses precedentes.

Se as duas primeiras sínteses conduzem ao princípio do prazer e à atividade organizada do Eu, a terceira síntese permite que algo sempre escape e trabalhe independentemente de qualquer organização, garantindo que nada se imponha como princípio infalível. “De uma certa maneira, a terceira síntese reúne todas as dimensões do tempo, passado, presente, futuro, e os faz atuar agora na pura forma”, passiva e transcendental. A terceira síntese reorganiza as dimensões do tempo, mas esta reorganização nunca é o retorno a um círculo perfeito e equilibrado, mas forma um círculo “singularmente tortuoso” e excêntrico (DELEUZE, 1968, p.169).

Trata-se agora de pensar neste eu narcísico, que mesmo sobrepondo-se ao eu passivo, traz consigo uma “ferida constitutiva”, se experimentando como perpetuamente deslocado na série dos objetos virtuais, e como perpetuamente disfarçado na série dos objetos reais.

O eu narcísico é inseparável não só de uma ferida constitutiva, mas dos disfarces e deslocamentos que se tecem de um extremo ao outro e constituem sua modificação. Máscara para outras máscaras, disfarces sob outros disfarces, o eu não se distingue de seus próprios bufões e anda claudicando sobre uma perna verdade e uma perna vermelha. Todavia, nunca é demais salientar a importância da reorganização que se produz neste nível em oposição ao estágio precedente da segunda síntese, pois, ao mesmo tempo que o eu passivo se torna narcísico, a atividade deve ser *pensada* e só pode ser pensada como afecção, como a própria modificação que o eu narcísico *sente* passivamente, remetendo, assim, à forma de um *Eu* que se exerce sobre ele como um “Outro”. Este *Eu* ativo, mas rachado, não está somente na base do superego; ele é o correlato do eu narcísico, passivo e ferido, num conjunto complexo que Paul Ricoeur acertadamente nomeou de “*cogito abortado*”. Aliás, só há cogito abortado, só há sujeito larvar. (DELEUZE, 1968, p.163).

Como vimos no início deste capítulo, a retomada do projeto transcendental kantiano por Deleuze consiste em inserir entre “Eu penso” e “Eu sou” um eu passivo, a forma pura e vazia do tempo, mas considerando que o eu passivo não é simples receptividade sem síntese, como em Kant. As sínteses passivas garantem este deslocamento perpétuo do eu, que “sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz EU exercer-se nele

e sobre ele, mas não por ele”. EU é na verdade um Outro, o Eu foi rachado e o eu será sempre marcado por esta ferida constitutiva. (DELEUZE, 1968, p.132-134).

Portanto, a forma pura do tempo, “maior iniciativa da Filosofia transcendental”, é reafirmada como sínteses passivas e compreendida como instinto de morte. Esta noção permite subverter o argumento transcendental tradicional, que se apresenta como condição para a constituição do mundo fenomênico por meio de sínteses sempre ativas, que pressupõem um Eu transcendental. Na perspectiva de Deleuze, o instinto de morte impõe-se como resistência às sínteses ativas, impelindo ao seu funcionamento no modo passivo, independente da atividade do Eu ou da totalização dos objetos. Daí a valorização da teoria psicanalítica dos objetos parciais, que não se deixam sintetizar em objetos totais; como vimos, no domínio dos objetos parciais não há sínteses ativas, mas fusões e defusões contínuas, passivas, em que o próprio eu nada mais é do que um objeto parcial entre outros.

Já em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), em que o instinto de morte foi enunciado como princípio transcendental, ele aparecia como “repetição-borracha”, opondo-se à “repetição-laço” de Eros que constituía a atividade de ligação necessária à instauração do princípio de prazer. Esta repetição-borracha é agora apresentada como a síntese passiva do futuro, na medida em que anula o poder das sínteses ativas.

Trata-se da repetição como uma síntese que “constitui aqui um futuro que afirma ao mesmo tempo o caráter incondicionado do produto em relação a sua condição e a independência da obra em relação a seu autor ou ator” Nisto residiria a produção do absolutamente novo e da diferença: “a repetição régia é a do futuro, que subordina as duas outras e as destitui de sua autonomia”. “Fazer da repetição a categoria do futuro, servir-se da repetição do hábito e da repetição da memória, mas delas servir-se como estágios e deixa-las pelo caminho; com uma das mãos, lutar contra o Hábito; com a outra, lutar contra Mnemósina”, pois as duas sínteses anteriores tendem para a forma ativa, submetidas à reprodução do Mesmo e do Semelhante. (DELEUZE, 1968, p.140-142).

É neste sentido que a formulação desta terceira síntese está intimamente ligada à apropriação deleuziana do conceito de eterno retorno de Nietzsche: o eterno retorno não diz respeito ao conjunto do tempo, mas somente ao futuro, só fazendo retornar o por-vir³⁶. É assim que se escapa de uma repetição intra-cíclica – o passado e o presente repetem uma mesma coisa – ou cíclica – o futuro é a retomada do passado – dando ao futuro uma repetição

³⁶ No original: « ne fait que revenir l'à-venir » (DELEUZE, 1968, p.142).

própria, autônoma, “que não mais exprime as analogias da reflexão” (DELEUZE, 1968, 142^N).

Ocorre que esta síntese não será chamada de instinto de morte apenas pela continuidade do debate com a psicanálise iniciado em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), mas porque realmente “há uma experiência da morte que corresponde a esta terceira síntese” (DELEUZE, 1968, p.168). Para o filósofo, enquanto a concepção freudiana se manter presa a uma definição extrínseca, científica e objetiva do instinto de morte, ela estará apenas falseando o problema. Ao entender a morte apenas como retorno qualitativo ou quantitativo ao inanimado, ou seja, a morte reduzida ao modelo objetivo de uma matéria indiferenciada, a qual o vivente “retorna” e da qual não há um protótipo para o inconsciente, deixa-se de reconhecer o seu caráter de vivência subjetiva: “A morte está presente no vivente, como experiência subjetiva e diferenciada provida de um protótipo” (DELEUZE, 1968, p.166). Trata-se de reconhecer uma experiência de morte, que se relaciona com...

...engendrar o ato de pensar no próprio pensamento, talvez sob o efeito de uma violência que faz que a libido reflua sobre o eu narcísico e, paralelamente, faz que Tânatos seja extraído de Eros e com que o tempo seja abstraído de todo conteúdo para que seja extraída dele a forma pura. (DELEUZE, 1968, p.168).

Deleuze faz aqui referência à teoria freudiana do narcisismo (FREUD, 1914), que descreve o processo em que a libido é retirada dos objetos externos e dirigida para o eu. Quando Freud retoma esta teoria no contexto da segunda tópica e da segunda dualidade pulsional, ele lança a hipótese de que há uma dessexualização envolvida nesta transformação do investimento objetal em investimento no eu.

A transformação da libido objetal em libido narcísica, que então ocorre, evidentemente acarreta um abandono das metas sexuais, uma dessexualização, ou seja, uma espécie de sublimação. E surge mesmo a questão, digna de um tratamento mais aprofundado, de que este seria talvez o caminho geral da sublimação, de que talvez a sublimação ocorra por intermediação do eu, que primeiro converte a libido objetal sexual em narcísica, para depois dar-lhe quiçá outra meta. (FREUD, 1923, p.37).

Considerando que a sublimação está na base de toda atividade intelectual, que “o trabalho do pensamento é provido pela sublimação de força instintual erótica” (FREUD, 1923, p.57), trata-se agora de seguir Deleuze na proposição do instinto de morte como Eros dessexualizado, como o impulso violento que engendra a força o pensamento.

Ao definir a pulsão de morte, Freud indica que esta jamais pode ser apreendida em sua forma pura, embora ela deva ser postulada; aliás, este é um dos argumentos que apoiam Deleuze na leitura transcendental deste conceito: à sua forma pura, o filósofo chamará de instinto, enquanto que para as misturas dadas na experiência, manterá o vocábulo pulsão.

Quando Freud fornece exemplos clínicos de como se apresentam as misturas entre as pulsões de vida e de morte em “O eu e o id”, ele postula que “uma energia deslocável, que, em si indiferente, pode juntar-se a um impulso erótico ou destrutivo qualitativamente diferenciado e elevar o investimento total deste” (1923, p.55). Mais a frente, diz ser “plausível que essa energia operante no eu e no id, deslocável e indiferente, provenha da reserva de libido narcísica, seja Eros dessexualizado” (p.56).

Essa seria uma energia sublimada que funcionaria, indiscutivelmente, a favor do princípio de prazer, tornando mais plásticos os caminhos e os objetos para a satisfação da pulsão. Acontece que este processo acaba contrariando a conservação da vida, na medida em que conduz para o anulamento das tensões no Id, segundo o princípio de Nirvana. É neste sentido que prazer e morte se aproximam. Ou seja, “após se excluir Eros mediante a satisfação, o instinto de morte fica livre para levar a cabo suas intenções. Finalmente, como vimos, o Eu facilita para o Id o trabalho, ao sublimar partes da libido para si e seus fins” (FREUD, 1923, p.59).

Assim, uma das consequências da sublimação é uma espécie de “disjunção instintual”, que se revela na composição da consciência moral do superego, “local de reunião dos instintos de morte”: “no sentido econômico, a moral atuante no Super-eu nos parece tal produto de decomposição” (FREUD, 1923, p.69-71).

Vemos que, segundo Freud, a dessexualização tem como correspondente a sublimação e todas as atividades do pensamento que ela possibilita; por outro lado, libera a pulsão de morte dos componentes eróticos. É neste vínculo entre produção de pensamento e instinto de morte que Deleuze irá insistir, a fim de retirar da concepção psicanalítica de morte este aspecto por demais simplista da materialidade e da pessoalidade. A morte, não se refere ao desaparecimento da pessoa, algo que pode ser objetivamente representado como morte que “vem sempre de fora”, mas apresenta uma outra face...

...designa o estado das diferenças livres quando elas já não estão submetidas à forma que lhe davam um Eu [Je], um eu [moi], quando elas se desenvolvem numa figura que exclui *minha* própria coerência da mesma maneira que a de uma identidade qualquer. Há sempre um “morre-se” mais profundo do que o “eu morro” (DELEUZE, 1968, p.167).

A morte aparece em uma figura totalmente distinta, como “potência interna que libera os elementos individuantes da forma do *Eu* [Moi] ou da matéria do *eu* [je] que os aprisionam”. Freud (1920) já havia sugerido que o organismo quer morrer, mas morrer à sua maneira. Assim, “há uma inadequação necessária entre a morte como acontecimento empírico

e a morte como ‘instinto’, como instância transcendental. Freud e Espinosa tem ambos razão: um, pelo instinto; o outro, pelo acontecimento” (DELEUZE, 1968, p.362).

Para Deleuze, nada se ganha ao se estabelecer o instinto de morte em oposição ao instinto de vida, uma vez que “Tânatos se confunde inteiramente com a dessexualização de Eros, com a formação desta energia neutra e deslocável de que fala Freud. Ela não está a serviço de Tânatos, ela o constitui” (DELEUZE, 1968, p.167). Trata-se de conceber Tânatos como complemento de Eros, como uma síntese do tempo totalmente distinta, destacada de Eros e “construída sobre seus restos”. Quando Eros reflui sobre o eu, “a libido perde todo conteúdo mnésico”, “o Tempo perde sua figura circular, para tomar uma forma impiedosa, reta”. Isto pode fazer Eros e Tânatos aparecer em “relações desconcertantes” que ignoram o prazer como finalidade, como no masoquismo e no sadismo. Por outro lado, aí se encontra a produção do novo e da diferença: tal morte é a morte do uno, do mesmo e do negativo, dissolução do eu em nome da afirmação do múltiplo.

Quando Freud diz que talvez seja preciso ligar a esta energia dessexualizada, como correlativo da libido tornada narcísica, o processo geral de *pensar*, devemos compreender que, contrariamente ao velho dilema, não se trata mais de saber se o pensamento é inato ou adquirido. (DELEUZE, 1968, p.168).

Com Freud, busca-se uma forma de pensamento que não pode ser adquirido nem exercido como inato, mas que é engendrado sob o efeito de uma violência: o pensamento é genital e dessexualizado. A dessexualização “inibe a aplicação do princípio de prazer como ideia diretriz e prévia”, e produz uma rachadura definitiva no Eu – pode-se até dizer que o Eu e o Id são destruídos neste processo anunciado pelo superego. A rachadura libera a morte, que “é antes de tudo a forma derradeira do problemático, a fonte dos problemas e das questões, a marca de sua permanência acima de toda resposta, o Onde e o Quando” (DELEUZE, 1968, p.166).

Isto traz consequências imediatas para a concepção de inconsciente, pois já não se pode mais pensar os seus fenômenos a partir da “forma simples demais da oposição ou do conflito”. Os próprios conflitos são resultantes de mecanismos diferenciais e expressões de uma instância mais profunda, a instância dos problemas e das questões:

É verdade que o inconsciente deseja e só faz desejar. Mas, ao mesmo tempo que o desejo encontra o princípio de sua diferença com relação à necessidade no objeto virtual, ele aparece não como uma potência de negação, nem como elemento de uma oposição, mas sobretudo como uma força de procura, uma força questionante e problematizante que se desenvolve num outro campo que não o da necessidade e da satisfação. As questões e os problemas não são atos especulativos que, por esta razão, permaneceriam totalmente provisórios e marcariam a ignorância momentânea de um sujeito empírico. São atos vivos, investindo as objetividades especiais do inconsciente, destinados a sobreviver ao estado provisório e parcial que, ao contrário, afeta as respostas e as soluções. (...) Mesmo os conflitos de Édipo

dependem, primeiramente, da questão da Esfinge. O nascimento e a morte, a diferença dos sexos são temas complexos de problemas antes de serem termos simples de oposições. (DELEUZE, 1968, p.158).

Deleuze cita algumas análises de Lacan e de Leclaire que se encaminham nesta direção, como por exemplo no caso da histeria (“serei um homem ou uma mulher?”) e da neurose obsessiva (“estarei morto ou vivo?”). As questões desfrutam “de um livre fundo que não se deixa resolver”; “a insistência, a transcendência, a permanência ontológica das questões e dos problemas não se exprimem sob a forma de finalidade de uma razão suficiente (para quê? por quê?)”, nem “se reduzem às grandes oposições ou aos efeitos de conjunto que a consciência delas recolhe” (DELEUZE, 1968, p.160-161).

Deleuze observa que Jung já havia sugerido pensar o inconsciente pelo viés das questões e dos problemas, e a sua querela com Freud talvez possa ser situada em torno de saber se o inconsciente pode ou não fazer outra coisa além de desejar. Lembremos que Jung (1931) indica que a vida psíquica “não pode ser concebida senão em termos de problema”, fruto da tensão entre o instinto e a inteligência³⁷, diferentemente de Freud, que tende a basear suas análises nas emoções regidas pela oposição e nos desejos emergentes nos conflitos, e não no confronto com tarefas ou problemas que forcem o pensamento: “Na verdade, não seria preciso perguntar antes se o desejo é somente uma força de oposição ou uma força inteiramente fundada na potência da questão?” (DELEUZE, 1968, p.159ⁿ).

Pensar o inconsciente a partir de uma estrutura oposicional e conflitante seria um dos limites da psicanálise, que Deleuze pretende ultrapassar com a formulação de um inconsciente transcendental, questionante e problematizante.

Freud atribui ao inconsciente três ignorâncias: o Não, a Morte e o Tempo. E, todavia, trata-se apenas do tempo, de morte e de não no inconsciente. Quer dizer somente que eles são agidos sem serem representados? Mais ainda: o inconsciente ignora o não porque vive do (não)-ser dos problemas e das questões, mas não do não-ser do negativo, que afeta somente a consciência e suas representações. Ele ignora a morte porque toda representação da morte concerne ao aspecto inadequado, ao passo que o inconsciente apreende o avesso, descobre a outra face. Ele ignora o tempo porque nunca é subordinado aos conteúdos empíricos de um presente que passa na representação, mas opera as sínteses passivas de um tempo original. *É a estas três sínteses como constitutivas do inconsciente que é preciso retornar.* (DELEUZE, 1968, p.168).

³⁷ Conforme apresentamos nas páginas 39 e seguintes. Em “As etapas da vida humana”, vemos Jung (1931) desenvolver o raciocínio de que os instintos se impõem sob a forma de problemas vitais, persistentes e insolúveis, que se esbarram nos limites da consciência inteligente. “Os grandes problemas da vida nunca são resolvidos de maneira definitiva e total. (...) Parece-me que a significação e a finalidade de um problema não estão na sua solução, mas no fato de trabalharmos incessantemente sobre ele”. Haveria, assim, uma forma de pensamento instintiva, um pensamento das imagens primordiais que são os “dados irracionais, condições a priori da imaginação que simplesmente existem”, pensamento independente da consciência inteligente, mas que deve, contudo, se harmonizar com esta.

Retornar a estas três sínteses do inconsciente, calcadas em uma diferença pura e uma repetição complexa, para delas extrair uma nova imagem para a filosofia e do que significa pensar. Este é o objetivo de Deleuze neste livro, em que a psicanálise encontra-se com a filosofia. A repetição-laço do presente, a repetição-mancha do passado, a repetição-borracha do futuro, são os três para-além do princípio de prazer onde se descobrem as forças que agem sob a representação do idêntico. Forças que não entram em oposição ou conflito, mas que alimentam o instinto de morte, ele próprio “uma força de procura, uma força questionante e problematizante que se desenvolve num outro campo que não o da necessidade e da satisfação” (DELEUZE, 1968, p.158), que se desenvolve num tempo puro e vazio, “fora dos eixos” e da figura do círculo. O instinto de morte, formulado por Freud não exatamente em relação às tendências agressivas e destrutivas, mas a partir de suas considerações sobre uma compulsão a repetição além do princípio de prazer, torna-se, nas mãos de Deleuze, o princípio positivo originário da repetição e o movimento forçado que engendra o pensamento sob o efeito de uma violência. Avancemos um pouco nesta questão do instinto de morte como condição do pensar, já que ela nos dirigirá para a exposição de sua próxima obra, *Lógica do Sentido* (1969).

Para Deleuze, o pensamento somente é posto em marcha quando contraria as imposições do bom senso (a melhor direção, a verdadeira) e do senso comum (identidades fixadas em sua semelhança). Ele mostra que, embora a filosofia sempre se esforce para se desembaraçar dos pressupostos que comprometem a sua fundação e o seu ponto de partida, ela tende a fracassar, pois não reconhece que o bom senso e o senso comum já estão contidos implicitamente na elaboração filosófica como determinações do pensamento puro, fomentando a ilusão de que há uma predisposição naturalmente boa ou uma boa vontade implicadas no ato de pensar (1968, p.191-192). Portanto, o pensamento só começa realmente quando se livra desta imagem moral, dogmática ou ortodoxa do que significa pensar, quando se livra do bom senso e do senso comum. Pois pensar não é uma faculdade natural do ser, não depende da boa vontade do pensador, nem guarda relações estreitas com o verdadeiro. Isto não significa que poucas pessoas pensam ou podem pensar, mas que o verdadeiro pensamento – criar algo, conceber e fazer nascer algo – deve ser forçado, tirado de seu estupor natural, contrariado em sua forma espontânea.

...só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim

de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. (DELEUZE, 1968, p.203).

Há no mundo alguma coisa que força a pensar, algo que só pode ser sentido e que ao mesmo tempo é insensível às outras faculdades, escapando de sua apreensão conjunta. Trata-se aqui de pensar as faculdades fora da convergência dada pelo senso comum, em um uso discordante: “o senso comum já não está aí para limitar a contribuição específica da sensibilidade às condições de um trabalho conjunto; ela entra então em um trabalho discordante” (DELEUZE, 1968, p.204).

Lembremos que em *Diferença e Repetição*, Deleuze introduz os fundamentos de seu “empirismo transcendental”, maneira que encontra de livrar-se das ambiguidades encontradas em Kant ao mesmo tempo em que continua o seu projeto, tornando-o ainda mais radical; na sua concepção, só um “empirismo superior” pode fornecer as bases para uma filosofia realmente transcendental (1968, p.207). A filosofia de Kant é criticada por ter decalcado o transcendental de caracteres empíricos que reafirmam um sujeito psicológico como seu fundamento (1968, p.197).

Quando Kant definiu seu idealismo como transcendental, ou crítico, para que este não se confundisse com o idealismo “empírico” de Descartes ou com o idealismo “místico e fantasista” de Berkeley, ele deixou claro que estava propondo uma investigação epistemológica, marcando assim uma ruptura com a filosofia que o precedia. Kant afastou-se da ontologia e construiu uma filosofia transcendental que “se preocupa menos dos objetos do que do modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, p.53). Transcendental, portanto, é o termo que designa não o que ultrapassa a experiência, mas o que a precede e que é sua condição. Nesta perspectiva, as faculdades são compreendidas como as formas *a priori* que permitem o conhecimento.

Deleuze observa que o acordo harmonioso entre as faculdades – razão, entendimento, imaginação e sensibilidade – permaneceu um mistério insolúvel para Kant, apesar de suas inúmeras tentativas para explicá-lo. Ao final, Kant teria sido levado a fornecer um fundamento *subjetivo* para o acordo *objetivo* das faculdades: “todas as faculdades colaboram na reconhecimento em geral” e “em toda parte, o modelo variável da reconhecimento fixa o bom uso, numa concórdia das faculdades determinada por uma faculdade dominante sob um senso comum” (DELEUZE, 1968, p.199; 200). Porém, a reconhecimento, enquanto síntese na qual todas as faculdades entram em acordo, prescinde de um princípio subjetivo altamente dependente do registro empírico, que Deleuze define como as instâncias do “senso comum” e do “bom

senso”. Isto significa que a solução kantiana não só é insuficiente como compromete o empreendimento da filosofia transcendental.

Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, ele descreve em detalhes três sínteses que medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminado todas na terceira, a da reconhecimento, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato do *Eu* penso, ao qual todas as faculdades se reportam. É claro, assim, que Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc. É para ocultar um procedimento tão visível que Kant suprime este texto na segunda edição. Mais bem ocultado, o método do decalque, todavia, não deixa de subsistir, com todo o seu “psicologismo”. (DELEUZE, 1968, p.197).

Torna-se assim mais compreensível porque Deleuze desenvolve as três sínteses transcendentais do tempo em *Diferença e Repetição* (1968). Estas não devem rumar para um acordo harmonioso entre as faculdades, mas, ao contrário, devem “levar cada faculdade ao ponto extremo de seu desregramento, ponto em que ela é como que presa de uma tríplice violência, violência daquilo que a força a exercer-se, daquilo que ela é forçada a apreender e daquilo que só ela tem o poder de apreender” (DELEUZE, 1968, p.208). Ou seja: “em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço comum de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma colocada em presença do seu ‘próprio’, daquilo que a concerne essencialmente” (DELEUZE, 1968, p.205).

O transcendental, segundo Deleuze, deve deixar de ser condição da experiência possível como em Kant e ressignificado em termos de virtualidade, transformando-se em causa genética da experiência real. Não cabe aqui entrarmos em maiores detalhes sobre como Deleuze renova o empirismo e o coloca em novas relações com o transcendental, sob o risco de perdermos nosso foco³⁸. Mas esta pequena introdução ao tema já permite vislumbrar as implicações e os desdobramentos do conceito de instinto de morte em sua filosofia, apresentando-se como condição do mecanismo do pensamento ao contrariar as imposições do bom senso e do senso comum.

Em *Lógica do Sentido* (1969) Deleuze continuará a exploração deste tema, desta vez propondo uma teoria do sentido que nasce do não-senso dos paradoxos – e não do senso comum ou do bom senso. Os paradoxos permitem a afirmação simultânea dos duplos do sentido, e neles reside a potência do inconsciente. Embora o conceito de instinto de morte não

³⁸ O excelente livro de Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendental*. PUF: Paris, 2009, nos apresenta de forma exaustiva como se dá a surpreendente construção filosófica do empirismo transcendental. Conforme a autora nos apresenta na contracapa de seu livro, “Deleuze mergulha a crítica transcendental kantiana no banho dissolvente de um empirismo renovado”, composto por “operações de distorção e de colagem” a partir do empirismo de Hume, da teoria do signo como força de Nietzsche, do virtual e das multiplicidades de Bergson, dos modos de Spinoza e das individuações impessoais de Simondon.

apareça com tanta evidência e insistência neste texto, ele será retomado em seu aspecto transcendental, enquanto as pulsões permanecem referidas ao empírico. O diálogo com a psicanálise não se dará mais em torno do princípio de prazer – o que, de fato, já se mostrou suficientemente explorado – mas se voltará para o papel da dessexualização da libido na produção de sentido. Em continuidade com as questões desenvolvidas em suas obras anteriores, Deleuze busca agora compreender como a energia dessexualizada pode “ao mesmo tempo alimentar o instinto de morte e condicionar o mecanismo do pensamento” (1969, p.214).

Capítulo III

A psicanálise como arte das superfícies e ciência do acontecimento

No prólogo de *Lógica do sentido* (1969), Deleuze apresenta seu livro como sendo “um ensaio de romance lógico e psicanalítico”, em que Lewis Carroll e os filósofos do estoicismo são convocados para ajudá-lo na elaboração de uma teoria do sentido que nasce do não senso – e não do bom senso ou do senso comum. Tanto o escritor inglês quanto os estoicos souberam explorar a força dos paradoxos e mostrar a produção dos sentidos na superfície, pois o sentido “aparece e atua na superfície”, como “letras de poeira” ou “vapor sobre o vidro em que o dedo pode escrever” (DELEUZE, 1969, p.136). Assim, esta lógica do sentido é inseparável de uma topologia – profundidade, altura e superfície – e de uma história, de onde Deleuze extrai uma nova imagem para a filosofia.

Retomando a história da filosofia, Deleuze apresenta duas imagens do filósofo e do que significa pensar. A primeira consiste na herança platônica que define o pensar como elevação, na crença de que a verdade não se encontra senão nas alturas, em um céu de ideias perfeitas e purificadas das ilusões terrenas; o filósofo é “um ser das ascensões que sai da caverna, eleva-se e se purifica na medida em que mais se eleva”. Brincando de ser patologista da filosofia, Deleuze diagnostica tais filósofos como padecendo de “idealismo”, mostrando

como eles assumem uma “forma maníaco-depressiva”: ou a pureza e a perfeição ou nada, espécie de “cortejo de ascensões e quedas” do pensamento. Já uma segunda imagem é encontrada em Nietzsche e nos filósofos pré-socráticos, que por sua vez buscam a verdade escondida nos abismos infernais, no subsolo, nas profundezas: “o filósofo pré-socrático não sai da caverna, ele estima, ao contrário, que não estamos bastante engajados nela, suficientemente engolidos”. Estes, padecem de uma mistura indiscriminada dos corpos, em que se torna impossível discriminar o bem e o mal, pois se tudo é mistura, “não há regras segundo as quais uma mistura e não outra pode ser considerada má”. Daí a subversão como característica de tais filósofos, opostos à ascensão platônica, e a forma da esquizofrenia que assumem (DELEUZE, 1969, p.131-136).

Entre estas duas séries de imagens paradoxais, o platonismo das alturas e os pré-socráticos da profundidade, Deleuze insere uma terceira imagem do filósofo, agora representada pelos estoicos: estes, não estão voltados para o céu das Ideias e dos Ídolos, nem tampouco mergulhados no inferno abissal, mas identificados com a terra e a superfície. Os estoicos, “amantes de paradoxos e inventores”, conhecem o poder do não-senso (enquanto afirmação simultânea de sentidos opostos) em sua relação intrínseca com os acontecimentos e com a produção de sentidos. Daí a perversão para caracterizar o “sistema de provocações deste novo tipo de filósofos”, perversão que de algum modo ressoa em Lewis Carroll, ele próprio apresentado como um “agrimensor das superfícies”, que continuou ao seu modo a operação inaugurada pelos estoicos. Deleuze encontra nos estoicos uma maneira de reorientar os pré-socráticos, elevando-os à superfície, e de reorientar o platonismo, rebaixando-o à superfície.

E se esta obra se apresenta como “um ensaio de romance lógico e psicanalítico”, é porque algumas coordenadas dadas por Freud, Klein e Lacan são aí valorizadas e retomadas a favor desta nova imagem da filosofia. É sobretudo pelas teorias do desenvolvimento psicosexual e da erogeneização do corpo, em sua relação com os processos do pensar, que Deleuze se interessa. A psicanálise é considerada de maneira elogiosa, como grande ciência dos acontecimentos ou “arte das superfícies”, que sabe muito bem que é pelo caminho paradoxal do não-senso que se chega a uma lógica do sentido. Pois o sentido não é algo previamente dado, não é nunca princípio ou ponto de partida, mas algo produzido:

Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície, inseparável da superfície como de sua dimensão própria. (DELEUZE, 1969, p.75).

À sua maneira, Deleuze busca incluir a psicanálise nesta nova imagem que constrói para a filosofia, na medida em que ambas as disciplinas se defrontam com questões afins. Freud, por exemplo, deu-se conta de que até mesmo as mais nobres atividades do ser humano, como o pensar, tem como fonte impulsos sexuais, afastando-se assim da herança filosófica da razão pura, descontaminada dos afetos, sentimentos e sensações meramente corporais. Por outro lado, ao buscar a verdade escondida “atrás” das aparências e dos fatos, Freud acaba renunciando ao encontro de uma essência profunda e última, na medida em que descobre produções fantasmáticas complexas, de sentidos móveis e oscilantes, seguindo uma lógica também paradoxal e regida pelo não senso. “As máscaras nada recobrem, salvo outras máscaras” – Deleuze já havia valorizado esta dimensão da psicanálise em *Diferença e Repetição*:

Um momento decisivo da psicanálise foi aquele em que Freud renunciou em alguns pontos à hipótese de acontecimentos reais da infância que seriam como que termos últimos, disfarçados, para substituí-los pela potência do fantasma que mergulha no instinto de morte, onde tudo já é máscara e ainda disfarce (DELEUZE, 1968, p.41).

A psicanálise, portanto, não busca o sentido nem nas essências nem na transcendência, não se volta nem para as alturas, nem para as profundezas, podendo ser considerada como “arte das superfícies”. Não que isto signifique que a psicanálise seja explicitamente exercida ou teorizada desta maneira. Pelo contrário, sabemos que Deleuze opera em seus limites, procurando ampliá-los em direção a uma filosofia transcendental da diferença, às vezes indicando quão próxima disso ela estaria. Neste momento, a condição para tal está no abandono de sua pretensão hermenêutica, de análise infinita das “profundezas” ou escavação arqueológica do passado³⁹. A psicanálise deve compreender os acontecimentos como efeito de superfície, como “efetuação espaço-temporal em um estado de coisas. Não perguntaremos, pois, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido” (DELEUZE, 1969, p.23).

É por ainda ver nas ferramentas e teorias da psicanálise este potencial que Deleuze pôde se aliar com ela, sempre buscando em Freud “o prodigioso descobridor da maquinaria do inconsciente por meio da qual o sentido é produzido, sempre produzido em função do não-senso” (DELEUZE, 1969, p.75). Sabemos que Freud, ao dedicar-se a compreender o que até então era considerado como desprovido de sentido e inútil para ampliar o conhecimento

³⁹ Talvez possamos identificar aqui o embrião da forte crítica que *O Anti-Édipo* dirige à tarefa hermenêutica da psicanálise. Lá se encontra que o inconsciente não deve ser interpretado, pois ele não esconde um sentido ou significado profundo a respeito da essência humana, mas apenas demonstra como esta funciona regulada por fatores tanto sociais quanto desejantes, econômicos, históricos, políticos, entre outros (SANCHES, 2006, p.11). Em lugar da interpretação, Deleuze e Guattari propõem a desterritorialização.

científico ou filosófico – os sonhos, os discursos muitas vezes delirantes dos histéricos, obsessivos e psicóticos, e até mesmo os chistes –, acaba por descobrir uma lógica e uma racionalidade outras que as do pensamento consciente, porém igualmente válidas para explicar inúmeros fenômenos. O que antes possuía um caráter absurdo, ilógico, contraditório e sem sentido, revela-se agora dotado de uma lógica inconsciente plena de sentidos, tão mais importante porque se apresenta como fundamento do pensamento consciente. Enquanto o pensamento consciente regula-se por processos psíquicos secundários centrados na lógica habitual – princípio da identidade, não contradição, terceiro excluído – descobre-se outra forma de pensamento, agora inconsciente, marcado pelos processos psíquicos primários de condensação e deslocamento, e que ignora a contradição, a temporalidade e o princípio de identidade (FREUD, 1915b, p.127-128).

As leis do pensamento lógico não valem para os processos do Id, sobretudo o princípio da contradição. Impulsos opostos existem um ao lado do outro, sem se cancelarem ou se diminuírem; no máximo convergem em formações de compromisso (...) Nada existe no Id que possamos equiparar à negação, e também constatamos, surpresos, uma exceção à tese filosófica de que tempo e espaço são formas necessárias de nossos atos psíquicos. Nada se acha que corresponda à ideia de tempo, não há reconhecimento de um transcurso temporal e, o que é muito notável e aguarda consideração no pensamento filosófico, não há alteração do evento psíquico pelo transcurso do tempo. Desejos que nunca foram além do Id, mas também impressões que pela repressão afundaram no Id, são virtualmente imortais, comportam-se, após décadas como se tivessem acabado de surgir. (...) o Id não conhece juízos de valor, não conhece bem e mal, não conhece moral. (FREUD, 1933, p.215-216).

Ao seu modo, Deleuze encontra na psicanálise os elementos necessários para uma nova imagem da filosofia e do que significa pensar, apoiando-se em algumas de suas noções para propor uma lógica do sentido decalcada do não-senso. Por estes mesmos motivos a literatura também será valorizada, com destaque neste momento para os escritos de Lewis Carroll. Se a tradição filosófica tendia a desvalorizar o não-senso, seja por estes guardar relações estreitas com o absurdo e com o ridículo, não devendo por isso ser levado à sério, seja por nada expressar de consistente ou por oferecer significados contraditórios ou insignificantes, a literatura também soube explorar o seu potencial cômico e poético e, principalmente, por meio das mãos de Lewis Carroll, entender o não-senso não como uma ausência de sentido, mas como subversão do senso comum ou da razão; o não-senso nos faz descobrir certas propriedades curiosas da linguagem, assim como permite reposicionar os limites do sentido⁴⁰.

⁴⁰ A partir do vocábulo « non sense » in : *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles* (CASSIN, 2004).

Assim, mais uma vez Deleuze se sustenta na literatura e na psicanálise, fazendo destas duas disciplinas pilares fundamentais de sua filosofia. Já mencionamos o projeto deleuzeano de unir crítica literária e clínica psiquiátrica com o intuito de potencializar a filosofia. Aqui, como em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), há um problema clínico em jogo, que busca diagnósticos diferenciados para as três figuras do não senso – a criança, o artista e o esquizofrênico. Uma psicanálise ruim é aquela que não percebe que entre um caso e outro a linguagem muda de dimensão, as construções gramaticais mudam de natureza, sendo incapaz de levar suas análises até o ponto em que o aspecto clínico psiquiátrico se entrelaça ao aspecto crítico literário, a fim de atingir uma sintomatologia mais apurada.

“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” (DELEUZE, 1969, p.95). Para compreender a criança, o artista e o louco, não basta falar de uma parada no desenvolvimento ou de uma regressão, mas de formas absolutamente diferenciadas de organização. Deleuze valoriza a descoberta do estruturalismo, que “tem razão em lembrar que forma e matéria não tem alcance a não ser nas estruturas originais e irreduzíveis em que elas se organizam”. É por isso que “uma psicanálise deve ser de dimensões geométricas, antes de ser de anedotas históricas”, privilegiando muito mais a distribuição topológica dos elementos e suas relações, do que se atendo a uma designação extrínseca ou a uma significação intrínseca dos elementos.

Ao situar a abordagem da psicanálise nestes termos, Deleuze mostra-se inserido em um contexto particular do pensamento francês. Privilegiar o modelo da geografia mais do que o da história, a distribuição espacial mais do que a sucessão temporal, são estratégias que nortearam o pensamento estruturalista francês a partir dos anos 50. Em *História do estruturalismo*, François Dosse comenta sobre o uso abundante das terminologias geográficas e espaciais pelos autores deste período: “dentro”, “fora”, “fronteira”, “posições”, “deslocamentos”, “campo”, “território”, “lugar”, são termos recorrentes em Foucault, Levi-Strauss, Barthes e Lacan. Deixar de lado a investigação das origens e orientar-se para “o desvendamento das lógicas espaciais, para os múltiplos jogos de posição”, seria uma maneira de contestar o primado conferido à história, na medida em que esta ainda permaneceria indissociável da consciência individual. No caso de Foucault, por exemplo, privilegiar a espacialidade permitiria contornar o sujeito para situar-se no nível das relações de poder, “evitando toda referência a qualquer intencionalidade e situando o ângulo de análise do lado dos efeitos tangíveis do poder no espaço discursivo” (DOSSE, 2007, p.539-542).

Vimos que Deleuze retoma a história da filosofia de uma perspectiva topológica: a altura do platonismo, a profundidade dos pré-socráticos e a superfície dos estoicos. Mais a frente, profundidade e altura aparecerão identificadas às instâncias psíquicas da segunda tópica freudiana, id, ego e superego, e da relação entre Eros e Tânatos veremos surgir a superfície de sentidos. Veremos também que produção de sentido emerge do funcionamento de uma estrutura, composta por duas series divergentes entre as quais circula um objeto especial. Isto mostra que Deleuze não é indiferente ao espírito de seu tempo e que não deixa de estar em sintonia com uma certa maneira de pensar que agregava a maior parte dos intelectuais de sua época. É preciso, portanto, situar as elaborações filosóficas de Deleuze, assim como o seu debate com a psicanálise, no contexto intelectual francês de sua época. Faremos então uma breve apresentação do estruturalismo a partir do que nos oferece o próprio Deleuze, adquirindo alguns pressupostos que facilitarão a apreensão dos argumentos de *Lógica do Sentido* (1969).

Nos passos do estruturalismo

O estruturalismo caracteriza uma afinidade de pensamento entre autores de diversos domínios, reunidos em torno de problemas, métodos e soluções semelhantes, a despeito do percurso singular de cada um de seus representantes. Sua origem repousa nos trabalhos do linguista suíço Saussure (1857-1913), que propôs o modelo estrutural para abordar a linguagem. Considera-se que a linguagem é uma totalidade sistemática: em uma língua, nada faz sentido separadamente, mas apenas quando está inserido em um sistema de relações, definindo-se pelo lugar que ocupa neste todo. É a diferença de um elemento em relação ao outro, em um sistema de oposições e de diferenças, que determina o seu valor, permitindo que a linguagem faça sentido. (WORMS, 2009, p.468-470).

A partir daí, outros domínios científicos adotam este modelo em que os elementos não possuem significação prévia, mas que se determinam reciprocamente no seio de uma estrutura. Mas este modelo não será simplesmente importado da linguística para outros domínios: a própria estrutura é indissociável da linguagem, dos signos e dos sentidos, dos significantes e dos significados, das metáforas e das metonímias que a animam. Lévi-Strauss, por exemplo, irá definir as diretrizes para a antropologia como ciência – que também se aplica às ciências humanas em geral – da seguinte maneira: a objetividade própria das ciências

humanas não se refere a uma coisa, mas a um sentido inserido em um sistema de signos, “um sentido que não depende do sujeito, mas que tampouco é um fato de cultura ou de instituição”; não depende nem mesmo da história, pois até a história depende da combinação de signos em uma estrutura para fazer sentido. (WORMS, 2009, p.472-474). Também nestes termos se dará o “retorno à Freud” idealizado por Lacan: o modelo da linguagem permite pensar um inconsciente nem psicológico, nem biológico, nem individual, nem coletivo, mas um inconsciente como estrutura, um inconsciente estruturado como linguagem. Assim a economia, a sociologia, a semiologia, a literatura, cada disciplina se encarregará de repensar o seu objeto como uma estrutura de linguagem, de signos e significantes que se determinam reciprocamente em uma relação.

Portanto, temos nos anos 60 um contexto intelectual francês fortemente marcado pelo estruturalismo. Consequentemente, marcado pela psicanálise: dentro da proposta estruturalista de destituir o caráter determinante do sujeito e da consciência, em proveito das relações estruturais inconscientes, nada pareceria mais seguro do que apoiar-se em uma disciplina que há tempos se anunciava como ciência do inconsciente, agora renovada pelas mãos vigorosas de Lacan. Neste contexto em que o sujeito é declarado “morto”, tornando-se mero suporte e expressão da estrutura, tematizar o inconsciente torna-se uma questão incontornável, o que permite Lacan elevar a psicanálise ao status de disciplina farol das ciências humanas, cujo impacto se fez sentir principalmente na filosofia.

Lacan oferece então à psicanálise a possibilidade de desafiar a filosofia, aproximando-se dela, desmedicalizando a abordagem do inconsciente e preconizando, pelo contrário, a abordagem do inconsciente como discurso. É um novo desafio lançado à filosofia, proveniente de uma psicanálise renovada, revitalizada, e que pretende ser a sucessora do discurso filosófico. (DOSSE, 1993, p.131).

A forte influência de Lacan contribuiu para uma massificação da psicanálise, a ponto de torná-la uma referência quase obrigatória para legitimar o conhecimento produzido neste período. François Dosse (1994, p.150) coleta uma série de entrevistas com os acadêmicos da época, que se referem a este contexto intelectual como marcado por um “terrorismo verbal”, onde “não ser lacaniano, era se expor a não ser mais do que uma coisa insignificante”.

Isto explica parcialmente o espaço que Deleuze dedica à psicanálise no conjunto de sua obra filosófica, e mais particularmente, em *Lógica do Sentido*. Como diz Sophie Mendelsohn (2004, p.365), “Todo este livro gira em torno da questão de saber o que fazer, na filosofia e na psicanálise, do estruturalismo, ou melhor, de um certo estruturalismo que se deixaria reinterpretar *com* a psicanálise”. Esta questão também ocupa Lacan neste momento,

tanto que em seus seminários de março de 1969, Lacan menciona a ressonância de suas pesquisas com *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, incentivando seus ouvintes a lê-los e chegando mesmo a sugerir que as teses de Deleuze teriam sido inspiradas pelas suas. É interessante observar o tom elogioso com que Lacan se refere à Deleuze, ao mesmo tempo em que supervaloriza a sua influência sobre o percurso do outro.

Sucedo, por exemplo, que um certo senhor Gilles Deleuze, dando continuidade a seu trabalho, lança, sob a forma de suas teses, dois livros capitais, o primeiro dos quais nos interessa em primeiro plano. Creio que, por seu simples título, *Diferença e repetição*, vocês podem ver que ele deve ter alguma relação com meu discurso, coisa de que o autor é certamente o primeiro a saber. E depois, assim, sem interrupção, tive a grata surpresa de ver aparecer em minha escrivaninha um livro que ele nos dá de lambuja, e que se chama *Lógica do sentido*. Isso foi uma verdadeira surpresa, aliás, porque ele não me havia anunciado nada disso na última vez em que eu o vi, após a defesa de suas duas teses. (...) Não seria nada mal perceber que ele, em sua felicidade, soube ganhar tempo para reunir num único texto não apenas o que está no coração do que meu discurso enunciou – e não há dúvida de que esse discurso está no coração de seus livros, já que ele o confessou como tal e que o seminário sobre “A carta roubada” constitui seu passo inicial, definiu seu limiar –, mas também todas as coisas que auxiliaram meu discurso, que o alimentaram, que numa ou noutra ocasião lhe forneceram sua aparelhagem, como a lógica dos estoicos, por exemplo. (LACAN, 1968/1969, p.212-213).

É certo que há entre Lacan e Deleuze uma sintonia de pensamento e uma ressonância de ideias, que se devem principalmente ao pertencimento de ambos ao mesmo contexto histórico e geográfico de produção intelectual. Mas independentemente desta proximidade de Deleuze com as teses de Lacan, a presença da psicanálise em suas elaborações não se justifica apenas como reflexo do pensamento estruturalista, e nem as teses lacanianas serão mais privilegiadas que as teses de Freud ou de Klein. Se Deleuze valoriza os novos aportes e contribuições trazidos pela teoria psicanalítica em geral, é porque esta o motiva a retomar questões filosóficas insatisfatoriamente resolvidas em seu ponto de vista. Além disso, a valorização teoria psicanalítica jamais é feita sem reservas e Deleuze sempre indica que o promissor legado freudiano também pode se enveredar pelos mesmos maus caminhos que a filosofia, como mostra, por exemplo, a tradição hermenêutica: “Deleuze já intenciona despojar esta pretensão psicanalítica de ocupar um lugar privilegiado no desvelamento do verdadeiro a partir das profundezas de uma verdade escondida, que escapa de toda confrontação e de toda presença, devido ao seu caráter sempre barrado”. (DOSSE, 2007, p.228).

Portanto, não se pode perder de vista o projeto filosófico singular que atravessa a obra deleuzeana, pois é dentro dele que se situa o debate com a psicanálise, mas também com o estruturalismo, com a fenomenologia e com a história da filosofia de um modo geral. Vemos que Deleuze busca insistentemente ultrapassar as limitações que encontra em diversos temas e

autores, rumando em direção a uma metodologia verdadeiramente transcendental, o que só é possível quando se abandona definitivamente o sujeito ou a consciência como ponto de partida para a produção do sentido. Se apoiar-se na psicanálise ou no estruturalismo – inclusive no laciano – é inevitável, ele já o faz originalmente, à sua maneira.

Ao situar as elaborações filosóficas de Deleuze, assim como o seu debate com a psicanálise, no contexto intelectual francês de sua época, não nos dedicaremos a responder em que medida Deleuze identifica-se com o movimento estruturalista ou como dele se afasta, ultrapassando-o ou mesmo renovando-o em direção a um pós-estruturalismo. Interessa-nos apenas reunir algumas coordenadas para melhor adentrarmos em suas teses, particularmente no que concerne às suas discussões com a teoria psicanalítica. Acontece que Deleuze possui um artigo fundamental sobre o estruturalismo, que não só apresenta didaticamente os critérios formais para defini-lo como permite vislumbrar a incorporação destes critérios na sua própria filosofia. Tal artigo, intitulado “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, foi publicado somente em 1972 na coletânea *História da Filosofia* de François Chatélet, mas Deleuze entrega a data de sua escritura: “estamos em 1967”, ou seja, período de gestação das obras que estamos tratando. Vejamos então, um a um, os critérios que permitem reconhecer o estruturalismo, indicando como Deleuze deles se apropria em sua filosofia.

O primeiro critério exige o reconhecimento do simbólico como uma terceira ordem, irreduzível à ordem do real e à ordem do imaginário.

Em Lacan, e também em outros estruturalistas, o simbólico como elemento da estrutura está no princípio de uma gênese: a estrutura se encarna nas realidades e nas imagens segundo séries determináveis; mais ainda, elas as constitui, encarnando-se, mas não deriva delas, sendo mais profunda que elas, subsolo para todos os solos do real como para todos os céus da imaginação. (DELEUZE, 1972b, p.223).

Deleuze define a estrutura como, pelo menos, triádica: é preciso pensar um terceiro termo, o simbólico, “ao mesmo tempo irreal e não-imaginável”, que nem é forma sensível, nem figura da imaginação, nem essência inteligível. Trata-se do que distribui a “combinatória referente a elementos formais que, em si mesmos, não tem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada, nem modelo funcional hipotético, nem inteligibilidade por detrás das aparências” (DELEUZE, 1972b, p.224). Como vimos em *Diferença e Repetição* (1968), Deleuze assimila o simbólico ao objeto virtual na síntese do passado puro. Mas este já não se deixava nomear apenas como simbólico, sendo mais precisamente definido como virtual e parcial. Agora, estas mesmas características serão reunidas quando se refere ao objeto=x, como veremos mais a frente.

Um segundo critério indica que os elementos da estrutura não têm nem designação extrínseca, nem significação intrínseca; eles têm somente um sentido, “um sentido que é necessária e unicamente de posição”. Assim, “o sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles próprios significantes”; o sentido é um efeito que se faz carne “nas coisas e nos seres reais que vêm ocupá-los”, nos “papeis e nos acontecimentos sempre um pouco imaginários que aparecem necessariamente quando são ocupados”. Logo, “o estruturalismo não é separável de uma filosofia transcendental nova, onde os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche”. Encontra-se aí o tema central de *Lógica do Sentido*: considerando que a combinatória de locais em uma estrutura é sempre excessiva, pode-se dizer que os sentidos resultam de um não senso, não porque há uma falta de sentido originária, mas porque há um excesso ou uma superprodução de sentidos. O não senso não é uma ausência de sentido, mas a afirmação simultânea de sentidos diferentes, duplo sentido que exclui a possibilidade de que haja um bom sentido da relação. Segundo Deleuze (1972b, p.225-226), o estruturalismo deve muito a Lewis Carroll, por este ter desvinculado o não senso do absurdo.

Um terceiro critério define a estrutura como uma multiplicidade. Os elementos de uma estrutura são sem existência, sem valor e sem significação, mas que se especificam reciprocamente na relação, ao mesmo tempo em que determinam singularidades. As singularidades não se confundem com os elementos simbólicos, mas derivam de suas relações diferenciais. “Toda estrutura apresenta os dois aspectos seguintes: um sistema de relações diferenciais segundo as quais os elementos simbólicos se determinam reciprocamente, um sistema de singularidades que corresponde a essas relações e traça o espaço da estrutura” (DELEUZE, 1972b, p.228).

Quarto critério: as estruturas são necessariamente inconscientes. Inconsciente é entendido aí como totalidade virtual, dotado de uma realidade própria, distinto do atual e do fictício, da realidade passada e do possível: “extrair a estrutura de um domínio é determinar toda uma virtualidade de coexistência que preexiste aos seres, aos objetos e às obras desse domínio. Toda estrutura é uma multiplicidade de coexistência virtual”, uma totalidade que se atualiza ao diferenciar-se. “E é justamente porque a estrutura não se atualiza sem se diferenciar no espaço e no tempo, sem diferenciar, assim, espécies e partes que a efetuam, que devemos dizer, neste sentido, que a estrutura produz essas espécies e essas partes”. A estrutura é simbólica e diferencial: ela “assegura a diferenciação dos termos e a diferenciação dos efeitos”; ela é “diferencial por si mesma e diferenciadora em seu efeito” (DELEUZE, 1972b,

p.231-233). Vemos entrar em jogo as noções de *Diferença e Repetição* sobre o atual e o virtual e sobre a diferença, tal como apresentado na segunda síntese do tempo. Além disso, vemos a insistência em se pensar o inconsciente como problemático, além dos conflitos das forças e da oposição dos desejos:

[o inconsciente] forma os problemas e as questões que se resolvem à medida que a estrutura correspondente se efetua, e que se resolvem sempre da maneira como ela se efetua. (...) problemas e questões não designam um momento provisório e subjetivo na elaboração de nosso saber, mas, ao contrário, uma categoria perfeitamente objetiva, “objetidades” plenas e inteiras que são as da estrutura. O inconsciente estrutural é ao mesmo tempo diferencial, problematizante, questionante. (DELEUZE, 1972b, p.234-235).

Um quinto critério define a estrutura – ou o inconsciente – como multisserial. Trata-se de pensar os elementos simbólicos determinando-se em uma série ao mesmo tempo em que entram em relação complexa com outras séries autônomas, produzindo singularidades que não se deixam reproduzir-se ou refletir-se em outras séries. “Assim, os fonemas e os morfemas. Ou então, a série econômica e as outras séries sociais. Ou ainda, a tríplice série de Foucault: linguística, econômica e biológica etc.”. Deleuze deixa de lado a questão de saber se há uma série primeira, significativa, das quais as outras seriam apenas derivadas, significadas: trata-se sobretudo do confronto entre dois sistemas de diferenças que não se deixam identificar-se imaginariamente, mas que estão sujeitos a uma transcrição simbólica. Isto graças aos deslocamentos que afetam os termos que, “longe de serem imaginários, eles impedem as séries que eles animam de confundirem ou de desdobrarem imaginariamente seus termos”, impelindo-os a relações diferenciais simbólicas. (DELEUZE, 1972b, p.235-237). Definir tais deslocamentos nos leva, finalmente, ao sexto e último critério.

Ocorre que na estrutura há um objeto paradoxal, que não pertence a uma série em particular, mas que nelas circula: “é em relação a ele que a variedade dos termos e a variação das relações diferenciais são determinadas de cada vez”. Tal objeto comanda a estrutura, e Deleuze apresenta-o como Objeto=x, valendo-se de exemplos encontrados na literatura e na análise lacaniana da carta roubada do conto de Poe. Tal objeto é o ponto de convergência entre as séries divergentes, mas não da maneira refletida, desdobrante ou redobrante do imaginário, mas impedindo que isto aconteça. Pois o objeto=x é deslocado em relação a si mesmo, uma casa vazia que não se deixa preencher, um ponto cego e fugidio, um grau zero que falta à sua própria identidade. É um objeto paradoxal justamente por ser uma casa vazia que não pode ser preenchida, nem mesmo por um elemento simbólico.

Vemos que Deleuze repete aqui os mesmos termos que utilizou para descrever o objeto virtual parcial em *Diferença e Repetição*.

Ele está sempre deslocado em relação a si mesmo. Tem por propriedade não estar onde é procurado, mas, em contrapartida, ser encontrado onde não está. Diremos que ele “falta a seu lugar” (não sendo assim alguma coisa de real). Diremos também que ele falta à sua própria semelhança (não sendo, assim, uma imagem), que falta à sua própria identidade (não sendo, assim, um conceito). (...) Se as séries que o objeto=X percorre apresentam necessariamente deslocamentos *relativos* uma com relação à outra, é porque os lugares *relativos* de seus termos na estrutura dependem antes de tudo do lugar *absoluto* de cada um, em cada momento, com relação ao objeto=x sempre circulante, sempre deslocado reativamente em relação a si mesmo. (...) Toda a estrutura é movida por este Terceiro originário – mas também que falta à sua própria origem. Distribuindo as diferenças em toda a estrutura, fazendo variar as relações diferenciais com seus deslocamentos, o objeto=x constitui o diferenciador da própria diferença. (DELEUZE, 1972b, p.239).

O objeto=x não é reconhecível ou identificável, permanecendo o “objeto perpétuo de uma adivinhação”. É, portanto, um objeto problemático. Não deve ser a última resposta, mas o lugar de uma questão. Contudo, isto não significa que ele seja “um incognoscível, um puro indeterminado”; pelo contrário,

...é perfeitamente determinável, inclusive em seus deslocamentos, e pelo modo de deslocamento que o caracteriza. Simplesmente, não é assinalável, isto é, fixável num lugar, identificável num gênero ou numa espécie. Pois ele mesmo constitui o gênero último da estrutura ou seu lugar total: portanto, só tem identidade por faltar a esta identidade, e só tem lugar por deslocar-se relativamente a todo lugar. (DELEUZE, 1972b, p.242).

É por isso que é inútil discutir se há uma estrutura primeira, ou uma série originária, que determina todas as outras. Assim estaríamos conferindo ao objeto=x “o gênero de identidade que ele repugna essencialmente”. Tal objeto deve faltar a sua própria metade, guardar a perfeição de seu vazio, vazio que não é o não-ser do ser do negativo, mas o ser positivo do problemático; vazio que não cava uma falta a ser preenchida mas que torna possível o pensar. Não é difícil reconhecer aqui as semelhanças com as teses de *Diferença e Repetição*, principalmente no que diz respeito ao instinto de morte na terceira síntese, embora reformulado em outros termos. Em *Lógica do Sentido*, outros modos de abordar este mesmo problema surgirão, como a noção lacaniana de falo, que será assimilada ao objeto=x, e o estudo das palavras-valise de Lewis Carroll, palavras que não possuem sentido, mas que produzem sentido ao circular entre determinadas séries. O sentido aparece então como produto de um excesso, efeito do funcionamento da estrutura, e responsável por proporcionar sentido ao significante e ao significado.

Ora, e o que é o sujeito diante desta concepção de estrutura? “O *sujeito* é precisamente a instância que persegue o lugar vazio: como diz Lacan, ele é menos sujeito que assujeitado”. Trata-se de um sujeito nômade, intersubjetivo, que acompanha este lugar vazio por novos caminhos, sem preenchê-lo e sem abandoná-lo. Deleuze lança então ao futuro do

estruturalismo ainda um outro critério, aquele que vai do sujeito à práxis, seja ela prática terapêutica ou política.

O estruturalismo não é absolutamente um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, feito de individuações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais. (DELEUZE, 1972b, p.244).

Este sujeito nômade é descoberto como o herói do estruturalismo, “nem Deus nem homem, nem pessoal nem universal, ele é sem identidade, feito de individuações não pessoais e de singularidades pré-individuais”. Herói cuja travessia não é livre de riscos e perigos: o sujeito pode deixar de acompanhar a casa vazia – quando o vazio se torna uma verdadeira falta – ou preenchê-la, sua mobilidade perdendo-se no sedentarismo. Estes são os dois “acidentes” possíveis, riscos interiores à estrutura, sua “tendência imanente”, que aparecem identificados com as duas formas patológicas da psicose.

Ao apresentar os critérios que permitem reconhecer o estruturalismo, Deleuze traz à tona temas e problemas filosóficos que não são somente os seus, mas também os de seu tempo. Por outro lado, permite identificar a sua apropriação singular destes temas, explorados diferentemente em *Diferença e Repetição* e em *Lógica do Sentido*, mas que se complementam, na medida em que a diferença pura e a repetição complexa do primeiro subjazem e definem a relação entre as séries estruturais do segundo. Assim, este texto sobre o estruturalismo insere-se bem na passagem de um livro a outro, em que se evidencia a busca por um conceito de inconsciente transcendental e problemático, virtual, diferencial e até mesmo estrutural e serial. Após termos conhecido as três sínteses constitutivas do inconsciente de *Diferença e Repetição*, veremos agora como se apresenta o inconsciente paradoxal, produtor de sentido a partir do não-senso. Adentraremos finalmente na construção argumentativa de *Lógica do Sentido* (1969) para aprender como a teoria psicanalítica pode ajudá-lo em seu projeto filosófico, e quais mutações ela deve sofrer neste processo.

Da profundidade à altura, da altura à superfície

Deleuze apoia-se inicialmente nos estoicos para apresentar a produção de sentidos a partir de uma estrutura. Os estoicos propuseram formas de dualidade e de causalidade capazes de subverter a filosofia platônica, tornando possível ultrapassar a dualidade entre o inteligível

e o sensível, ou entre a essência e a aparência, em direção a uma dualidade dos corpos e dos incorporais.

De um lado, têm-se os corpos e as misturas destes corpos, suas paixões e suas ações, que correspondem a “estados de coisas”. O presente é a única dimensão no tempo dos corpos. Não há causas e efeitos entre os corpos: todos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros, uns para os outros. Trata-se aqui de seres existentes, considerando que mesmo os estados de coisas são seres.

De outro lado, têm-se os incorporais, que nada mais são do que efeitos, resultados ou acontecimentos produzidos pelos corpos.

Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e paixões. (DELEUZE, 1969, p.6).

Aqui, já não se trata mais do tempo presente, mas do que se esquia ao presente, de um “devir que se divide ao infinito em passado e em futuro”: “só o presente existe no tempo e reúne, absorve o passado e o futuro, mas só o passado e o futuro insistem no tempo e dividem ao infinito cada presente”. Os incorporais são “entidade não existente”, extra-ser – não existem, mas insistem e subsistem. Com isso, a idealidade é destituída de sua eficácia causal e espiritual e pode-se agora pensar nos acontecimentos em relações de quase-causalidade, sempre reversíveis. Os estoicos recusam dar aos incorporais uma causalidade sobre os corpos, ao mesmo tempo em que negam que a alma seja incorporeal. Vislumbra-se assim toda a distância entre as concepções estoicas e as platônicas (DELEUZE, 1969, p.6-9).

Na medida em que o acontecimento pode ser expresso e enunciado por meio da linguagem, o sentido é introduzido neste esquema, fazendo com que a dualidade inicial entre corpos e incorporais se desdobre na dualidade corpos e linguagem. Mas menos que uma dualidade radical, devemos pensar em duas faces, separadas e articuladas por uma fronteira, que seria a superfície constituída pelo sentido (DELEUZE, 1969, p.26).

As duas faces delimitadas pela superfície do sentido formam duas séries simultâneas e divergentes, que Deleuze nomeia de significante e significado. Mas estes termos assumem aqui uma acepção particular: o significante é qualquer signo que apresenta um aspecto do sentido, é a proposição em seu conjunto – designação, manifestação, significação – inclusive em sua dimensão paradoxal; “assim, o significante é primeiramente o acontecimento como atributo lógico ideal de um estado de coisas”. Já o significado, não é nunca o próprio sentido,

mas “é o estado de coisas com suas qualidades e relações reais”, seja um conceito, uma coisa designada ou um sujeito manifestado (DELEUZE, 1969, p.40-41).

Deleuze cita uma série de exemplos literários em que uma série desdobra-se na outra, como a análise de Lacan da carta roubada e outros elementos encontrados em Joyce, Roussel e Klossowski. Embora Deleuze não utilize os termos de diferença e de repetição, aqui também é disso que se trata: uma série é repetição da outra, mas repetição complexa a partir de diferenças puras; porém, neste momento, trata-se de demonstrar um funcionamento estrutural que leva em conta três fatores, tal como já vimos enunciados no texto sobre o estruturalismo.

1) “os termos de cada série estão em perpétuo deslocamento relativo diante dos da outra”, o que impede que um elemento da série A tenha um correspondente fixo na série B;

2) “uma das duas séries, precisamente a que é determinada como significante, apresenta um excesso sobre a outra”: trata-se sempre de uma relação assimétrica, de um lado composta por “casas vazias” e de outro por “ocupantes sem lugar”;

3) os dois primeiros fatores se devem à circulação de “um elemento especial”, “que não se deixa reduzir a nenhum termo das séries, a nenhuma relação entre estes termos”. Trata-se de um “objeto singular”, ou “objeto=X”. “É ao mesmo tempo palavra e coisa, nome e objeto (...) assegura, pois, a convergência das duas séries que percorre, com a condição, porém, de fazê-las divergir sem cessar” (DELEUZE, 1969, p.42-43).

Temos assim duas séries de acontecimentos, com diferenças internas e “reguladas por um estranho objeto” (DELEUZE, 1969, p.45). Destas séries, não se pode dizer que uma é primeira ou originária em relação à outra. Embora elas sejam sucessivas, são também simultâneas em relação ao objeto=x, como “duas metades desiguais”. À luz de *Diferença e Repetição* (1968), reconhecemos uma das séries como o virtual, ou o passado puro, agora identificada ao significante e aos incorporais; enquanto a outra, série atual do presente, identificada ao significado e aos corpos. Circulando entre ambas, o que Deleuze já identificava como objeto virtual e que agora é chamado de objeto=X, que faz com que as séries heterogêneas se comuniquem, mas também se ramifiquem em disjunções múltiplas. Este objeto paradoxal é o próprio não-senso, que faz as séries ressoarem em uma “história embrulhada”, fantasmática, e que produz ramificações infinitas e distribuição de singularidades.

Os autores que se costuma, atualmente, chamar de estruturalistas, não tem, talvez, outro ponto em comum – porém essencial – além do seguinte: o sentido, não como aparência, mas como efeito de superfície e de posição, produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura (lugar do morto, mancha cega, significante flutuante, valor zero, cantonada ou causa ausente etc.). O estruturalismo, conscientemente ou não, celebra novos achados de inspiração estoica ou carrolliana.

A estrutura é verdadeiramente uma máquina de produção de sentido incorporal (...) o estruturalismo mostra, desta maneira, que o sentido é produzido pelo não-senso e seu perpétuo deslocamento e que nasce da posição respectiva de elementos que não são, por si mesmos, “significantes”(…). (DELEUZE, 1969, p.73-74).

Retomando o projeto estruturalista à sua maneira, Deleuze define o sentido como um efeito produzido através do não senso dos paradoxos, como uma saída para contrariar as imposições do bom senso (a melhor direção) e do senso comum (identidades fixadas em sua semelhança) no pensamento. Já em *Diferença e Repetição* (1968, p.191-192) ele mostrava como o bom senso e o senso comum estão implicitamente contidos na elaboração filosófica como determinações do pensamento puro, fomentando a ilusão de que há uma predisposição naturalmente boa ou uma boa vontade implicadas no ato de pensar. Novamente Deleuze insistirá na necessidade de se construir uma outra imagem do pensamento⁴¹, demonstrando que a imposição das regras do bom senso e do senso comum no pensamento *é simultânea a uma concepção empírica do tempo*, que somente uma identidade já constituída pode possuir.

Vemos muito bem a complementaridade entre as duas forças, a do bom senso e a do senso comum. O bom senso não poderia fixar nenhum começo e nenhum fim, nenhuma direção, não poderia distribuir nenhuma diversidade, se não se superasse em direção a uma instância capaz de referir este diverso à forma de identidade de um sujeito, à forma de permanência de objeto ou de um mundo, que supomos estar presente do começo ao fim. (DELEUZE, 1969, p.81).

Portanto, problematizar o sentido a partir do não senso é uma maneira de subverter a posição do sujeito como ponto de partida para a sua produção: o sujeito encontra-se apenas no final, como efeito e resultado da produção. Além disso, permite inserir neste processo a coexistência virtual de uma outra dimensão do tempo, em que ramificações de sentidos se proliferam infinitamente. É por isso que Deleuze situa a potência do inconsciente na força dos paradoxos, nesta afirmação simultânea dos duplos do sentido.

Na singularidade dos paradoxos nada começa ou acaba, tudo vai no sentido do futuro e do passado ao mesmo tempo. (...) Não é de surpreender que o paradoxo seja a potência do inconsciente: ele se passa sempre no entre-dois das consciências, contra o bom senso ou às costas da consciência, contra o senso comum. (DELEUZE, 1969, p.82).

Mas se o não senso é o motor da produção do sentido, ele também pode ser a sua destruição. É a partir do contraste entre a linguagem lúdica e superficial de Lewis Carroll e a linguagem patológica e profunda de Antonin Artaud que Deleuze irá mostrar que estas duas formas de não senso – a arte e a esquizofrenia – não se confundem, tratando-se de processos

⁴¹ Lembremos que esta outra imagem do pensamento é, na verdade, o “pensamento sem imagem” tal como se define no cap. III de *Diferença e Repetição* (1968).

absolutamente diferentes: na primeira, há uma superfície de sentidos que na segunda já não existe mais.

Aplicando o que designou como “método serial”, Deleuze situa a produção de sentidos em uma superfície, cuja função é separar e articular de um lado os corpos e de outro os acontecimentos. Embora os acontecimentos resultem dos corpos e de suas misturas, eles não se confundem, visto que a sua efetuação (resultado) coexiste com a sua proliferação em virtualidades (quase-causalidades). Ora, na esquizofrenia, tal superfície-limite deixa de existir completamente. O “caso Artaud” exemplifica o que acontece quando esta superfície se arrebenta, não existindo mais uma fronteira diferenciadora entre as coisas e a sua efetuação, não existindo mais uma produção de sentidos.

Como não há superfície, o interior e o exterior, o continente e o conteúdo não tem mais limite preciso e se afundam em uma universal profundidade ou giram no círculo de um presente cada vez mais estreito, na medida mesma em que ele é cada vez mais repleto. (...) Nesta falência da superfície, a palavra no seu todo perde o sentido. Ela conserva talvez um certo poder de designação, mas apreendido como vazio; um certo poder de manifestação, apreendido como indiferente; uma certa significação, apreendida como “falsa”. Mas ela perde, em todos os casos, o seu sentido, isto é, sua capacidade de recolher ou de exprimir um efeito incorporal distinto das ações e das paixões do corpo, um acontecimento ideal distinto de sua própria efetuação presente. (DELEUZE, 1969, p.90).

Isto explica a penosa condição em que se encontra o esquizofrênico, sofrida experiência em que as misturas entre os corpos são vividas em seu estado bruto, como agressões, perfurações, encaixes, invasões... A palavra se enrijece e perde o sentido, explode em pedaços, penetrando e mortificando o corpo. Deleuze recupera uma carta em que Artaud se manifesta a respeito de um poema de Carroll:

Jamais gostei deste poema, que sempre me pareceu de um infantilismo afetado... Não gosto dos poemas ou das linguagens de superfície e que respiram ócios felizes e êxitos do intelecto, mesmo que este se apoie no ânus, mas sem que se empenhe nisso a alma ou o coração. (...) Há no Jabberwocky passagens de fecalidade, mas se trata de fecalidade de um esnobe inglês, que frisa o obsceno como cachos frisados a ferro quente. (ARTAUD apud DELEUZE, 1969, p.87).

O filósofo mostra que não é difícil compreender os ataques que Artaud dirige à Carroll, julgando-o como infantil e superficial, caracterizando-o pejorativamente como uma “menina afetada”: de fato, enquanto Carroll demonstra dominar o reino da superfície, Artaud mergulha em uma profundidade que tudo engole e, à custa de muito sofrimento e dor, descobre a sua linguagem, “explora o infra-sentido, ainda desconhecido”. Deste domínio, pode-se dizer que não há mais sentido, nem significantes, nem significados; “eis porque parece ser muito insuficiente dizer que a linguagem esquizofrênica se define por um deslizamento, incessante e enlouquecido, da série significante sobre a série significada. Na

realidade, não há mais séries absolutamente, as duas séries desapareceram” (DELEUZE, 1969, p.93-94).

É por Artaud nos permitir conhecer a linguagem da profundidade, tendo vivido este teatro do terror e da crueldade em sua própria carne, que Deleuze declara: “por todo Carroll, não daríamos uma única página de Antonin Artaud”. Mas não se deve confundir esta valorização da obra de Artaud com uma apologia a esta experiência da profundidade ou à esquizofrenia. Não há nenhum elogio à loucura, embora Deleuze não veja em Artaud somente o louco, mas aquele que transita em uma linha tênue entre a genialidade e a patologia.

Apesar da produção de Artaud, assim como a própria esquizofrenia, adquirir outros significados a partir de *O Anti-Édipo* (1972), toda a *Lógica do sentido* atesta a busca de Deleuze não pela linguagem da profundidade, associada à “criação patológica concernente aos corpos”, mas pela autonomia da superfície na produção de sentidos. É por isto que não se pode confundir a valorização e positividade que Deleuze confere à esquizofrenia com uma apologia à destruição do eu; mesmo porque, conforme veremos a partir de nossa exposição, o que está ausente na esquizofrenia não é a instância do eu, mas de uma superfície de sentidos que dota o eu de mobilidade e plasticidade. Mas se tais confusões são frequentes entre os leitores de Deleuze, é porque a sua busca pela superfície deve se dar em um domínio necessariamente fora e independente das dimensões dadas por um sujeito ou por uma identidade fixa e completa: a doação de sentido deve ocorrer em “um campo transcendental impessoal, não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva – o sujeito ao contrário sendo sempre constituído” (DELEUZE, 1969, p.101).

A dificuldade está em realizar este empreendimento, que desloca a identidade e a consciência de seu lugar causal para o lugar de um efeito ao lado de outros, sem cair na alternativa imposta pela própria história da filosofia, quer seja, um poço sem fundo e indiferenciado, tal qual o abismo esquizofrênico. Vemos que Deleuze procura uma zona intermediária: nem a organização ideal e abstrata das alturas, nem o caos e o indiferenciado das misturas em profundidade, mas uma superfície povoada por singularidades livres, impessoais e pré-individuais.

O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem, ou um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos... Em outros termos, a metafísica e a filosofia transcendental se entendem a fim de não conceberem *singularidades determináveis a não ser já aprisionadas em um Ego individual (Moi) supremo ou um Eu pessoal (Je) superior*. (DELEUZE, 1969, p.109).

Se a linguagem esquizofrênica é valorizada na compreensão desta dimensão tão pouco explorada que é a profundidade, Deleuze deixa claro sua busca pela superfície e a sua recusa à alternativa imposta pela história da filosofia: ou uma forma soberanamente individualizada, ou um abismo sem diferenças e sem propriedades. A superfície garante a independência de uma terceira dimensão, capaz de articular as outras duas sem que elas jamais venham a se confundir, tornando impossível qualquer identificação profunda ou ideal entre as palavras e as coisas: se na profundidade esquizofrênica as palavras são vividas na carne, e a distinção falar e comer se apaga; no idealismo, a palavra torna-se um modelo transcendente, das alturas, que fixa a designação das coisas.

Neste sentido, o que teríamos a aprender com Artaud – e também com Nietzsche, Hölderlin e com outros gênios esquizofrênicos, alcoólatras ou depressivos – é que “não se pode criar senão *no limite* da loucura, se esforçando para resisti-la, para escapar deste Fundo de onde a arte e o pensamento extraem sua força, mas sempre correndo o risco de nela se afogar” (GROSSMAN & ROGOZINSKI, 2008, p.79).

Devemos nos concentrar nesta questão e tomá-la como fio condutor de nossa investigação: o pensamento criativo opera no desregramento da razão, experiência em estreita proximidade com a loucura. Em *Diferença e Repetição* (1968), encontramos a tese que o pensamento deve ser forçado, tirado de seu estupor natural e contrariado em sua forma espontânea: ele nasce de um arrombamento, do encontro contingente com algo que força a pensar. Para explica-lo, Deleuze retoma o conceito psicanalítico de instinto de morte em uma perspectiva transcendental e o redefine como princípio positivo originário da repetição e como o movimento forçado que engendra o pensamento sob o efeito de uma violência. O instinto de morte é, nesta perspectiva, a forma pura do tempo, que impõe o funcionamento discordante das faculdades, fora da convergência do senso comum. Assim se chama porque há uma experiência de morte no engendramento do pensamento, nesta experiência subjetiva que “designa o estado das diferenças livres quando elas já não estão submetidas à forma que lhe davam um Eu [Je], um eu [moi], quando elas se desenvolvem numa figura que exclui *minha* própria coerência da mesma maneira que a de uma identidade qualquer” (DELEUZE, 1968, p.167). Dito de outra maneira, o instinto de morte é uma rachadura no Eu, esmigalhamento que o parte em mil pedaços passivos e incoerentes.

Em *Lógica do Sentido* (1969), o encontro com algo que força a pensar chama-se acontecimento e também é inseparável de uma teoria do tempo, agora calcada na distinção estoica entre Cronos e Aion, temporalidade dos corpos e dos incorporais. Embora a teoria do

tempo seja enunciada em termos diferentes de *Diferença e Repetição* (1968), Cronos e Aion se esclarecem à luz do par atual/virtual ou das sínteses ativas e passivas, na demonstração da dupla estrutura do acontecimento, efetuação e contra-efetuação.

Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular, *eventum tantum...*; ou melhor, que não há outro presente além daquela do instante móvel que o representa, sempre desdobrando em passado-futuro, formando o que é preciso chamar a contra-efetuação. (DELEUZE, 1969, p.154).

De um lado, o acontecimento se realiza, se atualiza e se cumpre, encarna-se em um estado de coisas; de outro, ele jamais pode se realizar totalmente e nunca acaba de se realizar, escapa do presente e forma seu abismo, se desdobrando em “ainda-futuro e já passado”. “Ao invés de um presente que absorve o passado e o futuro, têm-se um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que o subdividem ao infinito em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo”. Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais, que jamais se confunde com a sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas. Ele é “a pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo, se alonga em uma reta, talvez tanto mais perigosa, mais labiríntica, mais tortuosa” (DELEUZE, 1969, p.169-170). Sem ser ainda nomeada de Aion, esta mesma descrição já era encontrada em *Diferença e Repetição* (1968, p.136), em que “o tempo fora dos eixos significa o tempo enlouquecido”, “liberado de sua figura circular muito simples, libertado dos acontecimentos que compunham seu conteúdo”, “descobrimo-se, em suma, como forma vazia e pura. O próprio tempo se desenrola (isto é, deixa aparentemente de ser um círculo), em vez de alguma coisa desenrolar-se nele”.

Zourabichvili (2003, p.35) explica o acontecimento relacionado com estas duas leituras do tempo de maneira muito esclarecedora. Apoiando-se no exemplo estoico utilizado por Deleuze, “a faca corta a carne”, temos a efetuação do acontecimento nos corpos, que configura uma sucessão temporal entre os estados de coisas, antes e depois, segundo o princípio da disjunção exclusiva; passado e futuro passam então a ser julgados em função deste presente definitivo. Por outro lado, esta mistura de corpos exprime uma transformação incorporeal que dela difere por natureza; “a linguagem recolhe a diferença destes estados de coisas, o puro instante de sua disjunção: cabe-lhe acomodar a *síntese disjuntiva* do acontecimento, e é esta diferença que produz *sentido*”. Ou seja, a forma pura do tempo é

colocada em relação com a linguagem e descoberta como não-senso. O não-senso, enquanto afirmação da síntese disjuntiva, é recuperado como a face oculta do acontecimento, como seu aspecto inefetuável, pura potência preche de sentidos e lugar de sua produção.

Assim, a forma pura e vazia do tempo, que em *Diferença e Repetição* impunha o funcionamento discordante das faculdades, fora da convergência do senso comum, reaparece como o próprio não-senso. Ele é a rachadura no Eu. Mas em *Lógica do Sentido* (1969), Deleuze se mostra mais atento aos perigos que rondam a experiência de engendrar o pensamento, esta experiência de morte subjetiva que é, ao mesmo tempo, “o lugar e o obstáculo”, “a fonte e o estancamento” do pensamento. Por meio de uma bela imagem, Deleuze mostra que introduzir o não-senso na superfície de sentidos é como introduzir uma fissura na porcelana: há sempre o risco de que o traçado continue seu caminho silenciosamente e imperceptivelmente, até arrebentá-la. Há, portanto, uma importante questão a ser resolvida pelo filósofo:

Se a ordem da superfície é por si mesma fendida, como nos impedirmos de precipitar a sua destruição, com o risco de perder todas as vantagens a ela ligadas, a organização da linguagem e a própria vida? (...) Será possível manter a insistência da fissura incorporal evitando, ao mesmo tempo, fazê-la existir, encarná-la na profundidade do corpo? (DELEUZE, 1969, p.160).

Somente uma superfície bem estabelecida garante a independência de uma terceira dimensão, capaz de articular as duas outras sem que elas jamais se confundam. Vimos que sua função é separar e articular, de um lado, os corpos e suas misturas em profundidade e, de outro, os acontecimentos e a linguagem que se destacam em altura. Sem superfície, não há mais produção de sentidos, pois tudo se torna corpos misturados em profundidade. Daí o paradoxo que ronda o pensar: o pensar só é possível neste flerte com a morte que pode, ao mesmo tempo, destruí-lo. Deleuze questiona: seria preciso “sermos um pouco alcoólatras, um pouco loucos, um pouco suicidas, um pouco guerrilheiros, apenas o bastante para aumentar a fissura, mas não para aprofundá-la irremediavelmente?” (1969, p.160-161). Como criar nos limites da loucura sem nos tornarmos esquizofrênicos? Para o Deleuze deste período, a esquizofrenia é o exemplo patológico da falência da superfície e é por isso que ele opõe as linguagens de Artaud e de Carroll. Portanto, não é a esquizofrenia, mas é a perversão que deve servir-lhe como modelo para uma nova imagem do pensamento.

“A perversão implica uma estranha arte das superfícies” (DELEUZE, 1969, p.136) e está identificada com o “movimento de contra-efetuação. Na noção de contra-efetuação encontra-se a chave para a questão crucial deste livro: pois, se encarnar o acontecimento parece inevitável e se a ferida pode ser mortal; se a afirmação do não-senso que se oferece

como saída aprofunda a ferida e comporta grandes riscos, que é a própria impotência do pensar ou a esquizofrenia; é a contra-efetuação que possibilita mergulhar nesta experiência apenas o suficiente para inventarmos novas sensibilidades e produzirmos sentidos, sem dela fazer um caminho sem volta.

Não se apreende a verdade eterna do acontecimento a não ser que o acontecimento se inscreva também na carne; mas cada vez devemos duplicar esta efetuação dolorosa por uma contra-efetuação que a limita, a representa, a transfigura. É preciso acompanhar-se a si mesmo, primeiro para sobreviver, mas inclusive quando morremos. (...) ser o mímico *do que acontece efetivamente*, duplicar a efetuação com uma contra-efetuação, a identificação com uma distância, como o ator verdadeiro ou o dançarino, é dar à verdade do acontecimento a chance única de não se confundir com sua inevitável efetuação, à fissura a chance de sobrevoar seu campo de superfície incorporal sem se deter na quebra de cada corpo e a nós de irmos mais longe do que teríamos acreditado poder. Tanto quanto o acontecimento puro se aprisiona para sempre na sua efetuação, a contra-efetuação o libera sempre para outras vezes. (DELEUZE, 1969, p.164).

Cada acontecimento é como a morte, não somente a morte objetiva e corporal, mas a morte incorporal que pode potencializar a vida, “momento em que me perco fora de mim”. Inspirado por Blanchot, vemos se repetir as duas figuras da morte de *Diferença e Repetição*, e esta reaparece como dissolução do eu em singularidades impessoais pré-individuais e como fissura estrutural do eu que é condição para a criação e o pensamento. Mas a fissura deve se comprometer com o corpo sem com ele se confundir. Todo o esforço de Deleuze se concentra em distinguir a profundidade dos corpos e a superfície dos incorporais, a cisão esquizofrênica da fissura superficial. “Não perder de vista a grande saúde” (DELEUZE, 1969, p.164) – a recomendação para que a experiência do acontecimento não se torne patológica é tornar-se ator dos próprios acontecimentos, à imagem do mímico, do comediante e do dançarino: é daí que se decanta o modelo de perversão, como multiplicação artificial do acontecimento.

Lembremos do “teatro da repetição” que se insinua em seu livro anterior: lá, não se tratava de buscar novas representações para o acontecimento, mas de comover o espírito fora da representação, pela encenação dos problemas e dramatização das Ideias, em um procedimento que Deleuze associava à transferência psicanalítica. Vimos como a repetição pode colocar simultaneamente em jogo o mesmo e o diferente, a doença e a saúde, a perdição e a salvação (DELEUZE, 1968, p.31). Em *Lógica do sentido* (1969), o não-senso coloca a questão desta mesma ambiguidade, e Deleuze parece recorrer à psicanálise não somente para melhor elucidar seus conceitos, mas em busca de um experimento teatral que possa guiá-lo em direção à “grande saúde”. Afinal, “como ciência dos acontecimentos puros, a psicanálise é também uma arte das contra-efetuações, sublimações e simbolizações” (DELEUZE, 1969,

p.219). De forma acertada, Foucault detecta que a psicanálise e o teatro são os dois palcos privilegiados onde se constrói a lógica do sentido, espécie de “fantasmofísica”:

A psicanálise, que tendo tratado dos fantasmas, deverá um dia ser entendida como prática metafísica; e o teatro, o teatro multiplicado, policênico, simultaneado, fragmentado em cenas que se ignoram e se acenam, e onde sem se representar nada (copiar, imitar) máscaras dançam, corpos gritam, mãos e dedos gesticulam. E em cada uma destas novas séries divergentes (ingenuidade notável daqueles que acreditaram “re-conciliá-los”, lançá-los um sobre o outro, e fabricar o irrisório “psicodrama”), Freud e Artaud ignoram-se e entram em ressonância. A filosofia da representação, do original, da primeira vez, da semelhança, da imitação, da fidelidade, dissipa-se. (FOUCAULT, 1970).

Dissemos no início deste capítulo que Deleuze aposta na superfície como a nova imagem do filósofo e do que significa pensar, e que a psicanálise é valorizada neste empreendimento. Tendo “rebaixado” o ser humano de sua pureza celestial e definido-o como fundamentalmente sexual e pulsional, tendo renunciado a busca pelas essências profundas e últimas e descoberto as produções fantasmáticas, Deleuze elogia o potencial da psicanálise como arte das superfícies e nela procura se apoiar para desenvolver a sua teoria do sentido e do acontecimento. Vejamos então como o filósofo aplica o método serial à teoria psicanalítica. Deleuze quer trazer para a filosofia a tese psicanalítica de que o pensamento é uma metamorfose da sexualidade. Sua intenção é demonstrar que a produção do pensamento e do sentido se dá em estreita relação com o corpo, corpo este que não é meramente orgânico e funcional, mas erógeno e pulsional. Para isto, Deleuze se dedica a repensar o desenvolvimento psicosexual à luz dos conceitos que vinha desenvolvendo até então. Assim, as últimas oito séries de seu livro serão destinadas a relacionar conceitos como sínteses disjuntivas, incorporais, acontecimento, com a teoria psicanalítica. A psicanálise serve de apoio para Deleuze apresentar a gênese da superfície de sentidos na criança e no artista, assim como a sua destruição na esquizofrenia, acentuando as diferenças entre as três figuras do não-senso. É assim que a profundidade pré-socrática aparece relacionada à esquizofrenia e à posição esquizoparanoide de Klein; a altura platônica, relacionada com a posição depressiva de Klein e com o superego freudiano. O acontecimento entra em relação com o trauma e com o fantasma, baseado no exemplo do complexo de Édipo, e a síntese disjuntiva reaparece como mecanismo de denegação. A fissura do eu, tema que vimos desenvolver-se em *Diferença e Repetição* (1968), é enunciada como resultado do complexo de castração, que força a dessexualização da libido e libera o Instinto de morte. A perversão revela-se então como o modelo buscado por Deleuze, em detrimento da esquizofrenia, e apresenta-se como um modo particular de servir-se do instinto de morte.

Este resumo das relações conceituais que Deleuze estabelece com a psicanálise apenas antecipa nossos próximos passos, em que procederemos por uma exposição detalhada dos argumentos que sustentam essas relações.

O corpo despedaçado e o corpo sem órgãos: Klein e Artaud

Assim como Artaud, Melanie Klein também foi capaz de contar histórias da profundidade. Ela mostrou que os primeiros anos de vida da criança são uma espécie de teatro do horror, marcado por ansiedades persecutórias e vivências ameaçadoras, em que o bebê encena um jogo de introjeção e projeção com o corpo da mãe. Deleuze irá se apoiar nas teorias kleinianas para compreender a linguagem esquizofrênica e para desenvolver a sua própria versão da gênese e da dinâmica das instâncias psíquicas, na qual introduzirá o conceito de corpo sem órgãos. Assim, a topologia antes concebida a partir da história da filosofia é ampliada e passa a se ancorar na segunda tópica freudiana: profundidade e altura são redefinidas em função das noções psicanalíticas de Id, ego e superego. Pretende-se aqui retomar a exposição das teorias psicanalíticas que lhe serviram de base, a fim de tornar claro o seu procedimento.

Começemos pela profundidade, que se fundamenta tanto na linguagem esquizofrênica de Artaud como nas descrições da posição esquizo-paranoide de Klein. Anteriormente, vimos que este domínio também se apoiava na filosofia pré-socrática, na medida em que Deleuze encontra nos textos respectivos a este período – recuperados e valorizados por Nietzsche, ele também um filósofo da profundidade – a forma da esquizofrenia. A esquizofrenia é, portanto, o centro em torno do qual giram elementos extraídos da filosofia, da literatura e da psicanálise, para descrever o funcionamento mais primordial e profundo do inconsciente. Assim, não há nenhuma surpresa quando este registro da profundidade, nomeado “corpo despedaçado”, passa a ser explicitamente associado com o Id freudiano, instância mais primitiva e fonte pulsional do inconsciente.

Já em *Diferença e Repetição* (1968), vimos a teoria kleiniana dos objetos parciais ser valorizada por demonstrar a experiência da diferença pura, dado que as partes isoladas de um mesmo objeto não possuem um vínculo de identidade a priori. Além disso, Deleuze valoriza a produção fantasmática que acompanha estas experiências, pois estas não se encontram a serviço do princípio de prazer, mas de sensações corporais concretamente vividas. Neste

contexto, o filósofo retomou as teorias psicanalíticas sobre a primeira infância para dizer de um modo particular de relação objetal, que não prescinde de um sujeito constituído, com o objetivo de compor as sínteses passivas e transcendentais do inconsciente, em que não se encontra um Eu, mas “pequenos eus larvares”. Em *Lógica do Sentido* (1969), o diálogo com Klein será retomado de forma muito mais explícita, ampla e evidente. Veremos que as descrições da posição esquizoparanoide de Klein, que tratam essencialmente do conflito entre o Id e o eu, serão assimiladas e combinadas com uma outra descrição da profundidade: a noção de corpo sem órgãos de Artaud. Assim, a profundidade diz respeito, na verdade, à relação de duas “profundidades”: um corpo despedaçado e um corpo sem órgãos. Ou, traduzindo em termos kleinianos, trata-se da configuração ainda precária do eu (corpo sem órgãos) em sua relação com os objetos parciais na posição esquizo-paranoide (corpo despedaçado).

Não podemos deixar de mencionar que Lacan também adotou a expressão corpo despedaçado para referir-se às fantasias da primeira infância, momento anterior à integração do eu em uma imagem corporal no estágio do espelho. “Essas imagens ditas parciais, únicas a merecer a referência de um arcaísmo primevo, que reunimos sob o título de imagens do corpo despedaçado e que se confirmam pela asserção das fantasias na fase chamada paranoide, na fenomenologia da experiência kleiniana”, permanecem na memória e a sensação de corpo despedaçado sempre ameaçará a ilusão do eu integrado e unificado (LACAN, 1966, p.69-70). As frequentes fantasias de castração que se manifestam na clínica testemunham essa sensação primitiva: “a fantasia de castração é, com efeito, precedida por toda uma série de fantasias de despedaçamento do corpo que vão, regressivamente, do deslocamento e do desmembramento pela evisceração, mutilação, até à devoração e o sepultamento” (LACAN, 1938, p.52). O eu arcaico ou, como diria Lacan, ainda não integrado na imagem especular, ancora-se somente na sensibilidade corporal, sem fazer a distinção entre o que está em seu corpo e o que está fora de si, entre o que se presentifica no corpo e sua representação.

Este primeiro estágio do desenvolvimento infantil será nomeado por Klein (1946, p.21) de “posição esquizoparanóide”. Já vimos que o bebê, devido à sua imaturidade física, mental e emocional, é incapaz de reconhecer um objeto total; ele apenas percebe partes independentes que ainda não se associam a um todo. E como o bebê desconhece as verdadeiras causas de suas sensações corporais, acaba por atribuir a estes objetos intencionalidades boas ou más: quando sente prazer, reconhece aí um “seio bom” que gratifica; quando sente desprazer, reconhece um “seio mau” que frustra. Mas é ainda incapaz

de combinar estas duas versões em um objeto total, ou de remetê-las para uma pessoa global, como a mãe. “Junto com a cisão do seio em dois aspectos, amado e odiado (bom e mau), existe uma cisão de natureza diferente que dá origem ao sentimento de que o ego, assim como seu objeto, está em pedaços” (KLEIN, 1952, p.91).

Em termos metapsicológicos, entende-se que esses objetos parciais são representações psíquicas de pulsões parciais, de vida ou de morte. Neste momento, não há uma instância do eu propriamente dita, mas um eu arcaico, cindido, alternando-se entre estados de organização e de despedaçamento, devido a um processo defensivo sustentado pelos mecanismos de projeção e introjeção. Estes são mecanismos de defesa primitivos, desencadeados pelas ansiedades próprias a esta fase, conforme já havia sido enunciado por Freud (1915c, p.158): quando os objetos externos são fontes de prazer, eles são recolhidos pelo eu, que os introjeta em si (de acordo com a expressão de Ferenczi); inversamente, tudo aquilo que é sentido como motivo de desprazer, o eu expõe de si.

Assim, o próprio desenvolvimento do eu a partir do Id explica-se por meio de uma cisão, em que uma parte do aparelho psíquico começa a se diferenciar da outra ao reagir defensivamente contra as pulsões de morte. Os objetos maus, sentidos como hostis e ameaçadores, são externalizados, enquanto os objetos bons, sentidos como protetores, são introjetados, e assim começa a se erigir os limites entre o eu e o não-eu, a partir de uma cisão entre o bom e o mau; pois “inicialmente, para o Eu-prazer não há diferença entre o que é mau, o que é estranho ao Eu, e tudo aquilo que se situa fora do Eu. As três categorias são idênticas” (FREUD, 1925, p.278).

O eu primitivo oscila entre duas tendências, organização e despedaçamento, que se devem aos mecanismos suscitados pelas pulsões de vida e de morte, respectivamente. Neste sentido, haveria “uma *experiência* da pulsão de morte, em termos de fantasias de objetos que ameaçam de morte *desde dentro*” (HINSHELWOOD, 1992, p.174). Tal experiência se traduz por sentimentos de desintegração do corpo e por fantasias catastróficas, como a de ser desmembrado, eviscerado ou rasgado (KLEIN, 1946, p.31).

Como descreve Deleuze:

O seio e todo o corpo da mãe não são somente divididos em um bom e mau objeto, mas esvaziados agressivamente, retalhados, esmigalhados, feitos em pedaços alimentares. A introjeção destes objetos parciais no corpo do recém-nascido é acompanhada de uma projeção da agressividade sobre estes objetos internos e de uma re-projeção destes objetos no corpo materno: assim, os pedaços introjetados são também como substâncias venenosas e persecutórias, explosivas e tóxicas, que ameaçam de dentro o corpo da criança e não cessam de se reconstituir no corpo da mãe. De onde a necessidade de uma re-introjeção perpétua. Todo o sistema da

introjeção e da projeção é uma comunicação dos corpos em profundidade, pela profundidade. (DELEUZE, 1969, p.192).

Isto significa que, inicialmente, mesmo os bons objetos que são introjetados são sentidos como maus. Deleuze compreendeu bem as teorias kleinianas, e embora não aceitasse suas ideias sem reservas, soube bem aproveitá-las em sua demonstração da linguagem da esquizofrenia. Sua leitura é atenta o suficiente para insistir na impossibilidade de um “objeto bom parcial”: o bom objeto só pode ser inteiro, pois é o próprio fato de ele ser parcial e não íntegro que o faz ser sentido como mau. “Melanie Klein mostra ela própria que a cisão do objeto em bom e mau na introjeção duplica-se por um despedaçamento ao qual o bom objeto não resiste, uma vez que não estamos nunca seguros de que não se esconda um mau pedaço” (DELEUZE, 1969, p.193).

Segundo as concepções de Klein, entende-se que o eu está presente e ativo desde o começo da vida, mas este ainda precisa ser edificado e unificado, pois no início constitui-se apenas de partes fragmentadas que não se reconhecem como um todo, o que se explica pela própria imaturidade dos processos neurológicos e cognitivos. Mas estes estados de desintegração são apenas transitórios no desenvolvimento normal, na medida em que as experiências de prazer possibilitam a introjeção de um objeto bom não mais sentido como parcial, mas sentido como inteiro. Não se trata ainda da percepção do objeto total, mas do reconhecimento de um objeto bom, completo e íntegro, não fragmentado; trata-se da imagem de um seio inesgotável e pleno de bondade, um seio ideal. “Esse primeiro objeto bom interno atua como um ponto focal no ego. Ele contrabalança os processos de cisão e dispersão, é responsável pela coesão e integração e é instrumental na construção do ego” (KLEIN, 1946, p.25).

É por meio da percepção de que se é o mesmo a vivenciar as sucessivas experiências de gratificação que o ego começa a se unificar. Para tanto, é indispensável o reconhecimento de um objeto bom e completo, representado pelo seio, assim como a sua introjeção. Por introjeção, entende-se a “possibilidade de reinstalar no interior um objeto interno que acaba de se desvanecer já que seu protótipo acaba de sair do campo da percepção atual. A introjeção bem-sucedida é a que pode se manter ou se repetir na ausência do objeto” (PETOT, 2003, p.34). A princípio, haveria um conhecimento inato do seio, assim como um anseio pela satisfação (ou pelo objeto que satisfaz), despertado obviamente pela necessidade da nutrição. Mas este ainda precisa ser introjetado como um objeto bom e íntegro.

Ele [o ego] só pode assegurar a reunião de suas vivências esparsas sob uma unidade, reconhecendo-se como sendo o mesmo ao longo de suas experiências de união com o seio bom que é único e idêntico (ainda que não permanente). *A unificação do ego*

se fundamenta na unidade não adquirida do seio bom. A unidade daquilo que os filósofos chamam de consciência de si é secundária em relação à apreensão da unidade do objeto primário que é dada por um “conhecimento inato”. Neste sentido, a unidade do ego é construída, mas esta construção tem como guia a espera inata – “conhecimento inconsciente”, esquema ou “sentimento” de um objeto único e unificado. (PETOT, 2003, p.165).

Assim, o ego pode identificar-se com as experiências prazerosas, idealizando-as – “seio inesgotável e sempre generoso” – ao mesmo tempo em que não reconhece as experiências desprazerosas como partes de si mesmo, mas as sente como objetos perseguidores e maus, defendendo-se através do mecanismo de projeção. Neste jogo entre os mecanismos de introjeção e de projeção, o ego vai se edificando, em um processo de clivagem que separa o bom objeto dos maus objetos. Mas trata-se de uma clivagem ainda difícil de sustentar na posição esquizo-paranoide, uma vez que a frustração e a ansiedade podem abalar “o sentimento do bebê de ter dentro de si um seio bom e inteiro” e “pode tornar-se difícil manter a separação entre o seio bom e o mau, e o bebê pode sentir que também o seio bom está despedaçado” (KLEIN, 1946, p.25). Assim, para superar a posição esquizoparanoide e aceder à posição depressiva, é necessário sustentar esta capacidade de discriminação entre o bom e o mau objeto, a ponto de que o bom objeto seja finalmente preservado e introjetado, sem correr o risco de ser confundido e também atacado.

Se assim ocorre, têm-se um indicativo de que as pulsões de vida prevaleceram sobre as pulsões de morte. Do contrário, “a ausência de clivagem entre o bom e o mau priva o ego da possibilidade de se estabelecer firmemente graças à identificação com o bom objeto, o que o expõe a uma falta de discriminação nestas identificações”. Trata-se de um estado de confusão, ou de “incerteza fundamental”, descrito como “o estado mais doloroso e o perigo mais terrível para o aparelho psíquico”. Trata-se da própria esquizofrenia: “a fragmentação do ego, assim como o embaralhamento na distinção entre o bom e o mau, fonte de dúvidas torturantes e de uma verdadeira incapacidade de viver, não são perigos temidos, mas sim estados catastróficos efetiva e atualmente vividos” (PETOT, 2003, p. 110-115).

Deleuze analisa a linguagem esquizofrênica como o caso em que há uma falência da superfície, cuja função seria a de articular e diferenciar o corpo e a linguagem, e impedir que tudo acabe sendo tragado pela profundidade. Ser tragado pela profundidade, em termos kleinianos, é fracassar na introjeção do bom objeto e permanecer em um estado confusional – confusão primordial entre o bom e o mau na base de outras diferenciações – que impossibilita “constituir o núcleo organizador do ego e, em seguida, do superego” (PETOT, 2003, p.109). Mas isto não equivale necessariamente a uma destruição do ego, mas a um ego incapaz de

e elevar-se da profundidade corporal, de experimentar-se na altura e na superfície. *Lógica do Sentido* (1969) apresentará uma versão metapsicológica da constituição do eu, associando as teorias kleinianas com a noção de corpo sem órgãos, emprestada de Artaud.

Vimos que na posição esquizoparanoide, o que se opõe aos objetos parciais maus ainda não pode ser o bom objeto, visto que este também acaba sendo “atacado” (projetado) devido aos estados de ansiedade paranoica em que vive a criança. Deleuze propõe que este corpo despedaçado encontra-se em uma relação complementar com outro corpo que a ele se sobrepõe, um corpo sem órgãos, sem boca e sem ânus, que “renunciou a toda introjeção e projeção” e que “é completo graças a isso”. De propriedades “líquidas e fluídas”, este corpo consegue “fundir e soldar”, consistindo em um “princípio molhado capaz de ligar todos os pedaços e de superar o esmigalhamento” (DELEUZE, 1969, p.193).

A partir de suas leituras de Artaud, Deleuze utiliza-se da noção de corpo sem órgãos aqui pela primeira vez, para demonstrar que há um componente ativo, até mesmo criativo na esquizofrenia, nesta reação ao despedaçamento sofrido pelo seu corpo. À condição passiva de corpo despedaçado, em que “o corpo todo não é mais que profundidade e leva, engole todas as coisas nesta profundidade escancarada”, em que há uma fenda profunda por onde outros corpos penetram e passam a coexistir com suas partes insuportavelmente, o esquizofrênico sobrepõe um corpo sem órgãos, um “corpo glorioso e superior”, num procedimento ativo que lhe dá uma nova dimensão. Trata-se de um corpo de propriedades líquidas, funcionando como um cimento que liga as partes do corpo despedaçado (DELEUZE, 1969, p.85-96).

Quando Artaud diz: “Nada de boca, de língua, de dentes, de laringe, de esôfago, de ventre, de ânus. Eu reconstruirei o homem que sou” (ARTAUD apud DELEUZE, 1969, p.91^N), Deleuze identifica aí uma experiência de criação indissociável de novas sensibilidades corporais, construção de um eu-corpo além das necessidades impostas pelo princípio de prazer, ainda extremamente atrelado às necessidades orgânicas e à autoconservação.

Sabe-se que o conceito de corpo sem órgãos se tornará muito importante nas obras futuras de Deleuze, especialmente naquelas escritas em parceria com Guattari. Criada por Artaud, a expressão corpo sem órgãos não é encontrada literalmente em muitos de seus textos, mas aparece imbricada em um tema recorrente em sua obra, a saber, a construção de um corpo que recusa a organização orgânica e sexual-normal. Este tema aparece implicitamente, por exemplo, em “Van Gogh, le suicidé de la société” (1947), escrito após Artaud ter frequentado uma exposição do pintor em Paris. Neste texto, Artaud questiona não só o diagnóstico de “esquizofrênico degenerado” de Van Gogh, como a própria ideia de loucura:

“Pois um louco é o homem que a sociedade não quer ouvir e que ela quer impedir de enunciar certas verdades intoleráveis” (ARTAUD, 1947, p.17). Como nos conta David-Ménard (2005, p.69), Artaud mostra-se um defensor da violência que Van Gogh comete contra o seu próprio corpo, indicando que o que se costuma considerar como prova de sua loucura – queimar a mão, arrancar a orelha – designa, na verdade, a experiência de invenção de uma nova sensibilidade.

Ao queimar sua própria mão, Van Gogh fazia algo além de destruir seu corpo; no fundo, ele teria, por meio desta violência, transfigurado sua mão. Pois a mão com a qual nos cortamos é a mesma que inventa pictoricamente um mundo não dado pelo funcionamento habitual dos sentidos. (DAVID-MÉNARD, 2005, p.73).

É neste sentido que Artaud pode falar da boa saúde mental de Van Gogh, “que, no curso de toda a sua vida, apenas assou uma das mãos e, fora isso, não fez mais que amputar a orelha esquerda” (ARTAUD, 1947, p.13). Deleuze baseia-se nesta noção para identificar uma espécie de criação própria à loucura, nesta atividade que se opõe ao despedaçamento e que triunfa sobre ele ao unir e ligar os fragmentos em blocos indecomponíveis. Mas nem isto torna a produção de sentidos possível, nem assim se restaura a fenda profunda que é a sua causa patológica, pois ainda não se saiu do registro da profundidade⁴². O corpo despedaçado e o corpo sem órgãos ainda são formas patológicas do não-senso e as palavras esquizofrênicas se encontram em aquém da produção de sentidos.

Elas remetem a dois não-sensos, passivo e ativo: o da palavra privada de sentido que se decompõe em elementos fonéticos, e o dos elementos tônicos que formam uma palavra indecomponível não menos privada de sentido. Tudo se passa aqui, age e padece abaixo do sentido, longe da superfície. Subsentido, infra-sentido, *Untersinn*, que deve ser distinguido do não senso de superfície. (DELEUZE, 1969, p.93).

Costuma-se dizer que em *Lógica do sentido* Deleuze ainda possui uma noção muito estreita da esquizofrenia, então considerada apenas em seu aspecto patológico, o que será ampliado apenas após a sua parceria com Guattari. Em *O Anti-Édipo* (1972), a esquizofrenia será alçada para vários domínios, ganhando conotações políticas, econômicas e sociológicas entre outras; mas já neste momento, a esquizofrenia é adotada como modelo para o funcionamento de base do inconsciente. Porém, é certo que sem a emergência de uma outra dimensão – a altura, e conseqüentemente, a superfície – não é possível sair da esfera da

⁴² Para ilustrar esta comunicação em profundidade entre o corpo despedaçado e o corpo sem órgãos, Deleuze também realiza uma bela análise do texto de um auto-declarado esquizofrênico, o americano Louis Wolfson, que relata os procedimentos de tradução que inventou para se defender das frases pronunciadas em inglês por sua mãe, transformando sua língua materna em uma língua composta por termos franceses, alemães, russos e hebraicos. “Como no caso do esquizofrênico estudante de línguas, a voz materna deve ser urgentemente decomposta em ruídos fonéticos literais e recomposta em blocos inarticulados”. Ver pág. 87-92 e 198 de *Lógica do Sentido*. Deleuze retoma esta análise em “Louis Wolfson, ou o procedimento”, em *Crítica e Clínica* (1993).

patologia, sendo necessário que um outro modo de funcionamento se imponha. A esquizofrenia permanece essencialmente ligada à profundidade.

Mas a expressão corpo sem órgãos não aparece aqui somente para se referir ao caso da esquizofrenia, mas para retomar a concepção psicanalítica das instâncias psíquicas em outros termos: a história do corpo sem órgãos que se sobrepõe ao corpo despedaçado é também a história do eu erigindo-se a partir do id.

O que a posição esquizoide opõe aos maus objetos parciais introjetado e projetados, tóxicos e excrementais, orais e anais, não é um bom objeto mesmo parcial, é antes um organismo sem partes, um corpo sem órgãos, sem boca e sem anus, tendo renunciado a toda introjeção ou projeção e completo graças a isso. É aqui que se forma a tensão do Id e do ego. (DELEUZE, 1969, p.193).

De certo modo, a leitura kleiniana permite Deleuze assimilar o conflito entre o ego e o Id ao funcionamento diferenciado das pulsões de vida e de morte. Embora Klein se coloque de acordo com a noção freudiana de Id enquanto polo pulsional, ela admite que “É verdade que usei ocasionalmente o termo id de uma maneira mais imprecisa, no sentido de representar apenas a pulsão de morte...”, enquanto “o ego é posto em atividade e se desenvolve pela pulsão de vida” (KLEIN, 1958, p. 278; 279). Daí vemos Deleuze associar os termos Id e corpo despedaçado à experiência dos objetos parciais e às características da pulsão de morte – desagregar, destruir, repelir – assim como associar o eu e o corpo sem órgãos às características da pulsão de vida – agregar, construir unidades, atrair.

A imagem kleiniana de corpo despedaçado, combinada com o conceito freudiano de Id, pode muito bem ser considerado como um eu passivo e fragmentado, os “pequenos eus larvares” de que fala Deleuze *Diferença e Repetição* (1968), parciais e virtuais graças às sínteses passivas impulsionadas pelo instinto de morte. O próprio Freud enfatizou a dimensão essencialmente passiva do eu ao identificar a instância do Id no aparelho psíquico, inspirando-se no uso que o médico alemão Georg Groddeck deu ao pronome neutro *Es*. Groddeck (1977, p.37), leitor ávido de Nietzsche, escreve em uma carta à Freud em 1917 que “O corpo e alma são algo de comum; aí se encontra o Isso, uma força indomável pela qual somos vividos enquanto cremos viver”. Freud adota a expressão e defende que somos “vividos por poderes desconhecidos e incontroláveis” (FREUD, 1923, p.28). Originalmente, não há nada além do Id, a partir do qual o Eu começa a se derivar sob a influência do mundo exterior e do princípio de realidade. Assim, o Id diz respeito à instância mais primitiva do inconsciente e permanece “aberto em direção ao somático”, constituindo seu polo mais pulsional: “Chamamo-lo um caos, um caldeirão cheio de excitações fervilhantes” (FREUD, 1933, p.215).

Em *Diferença e Repetição* (1968), apresentou-se o Eu como efeito da atividade de ligação de Eros, nas sínteses ativas que emergem da passividade. Agora associado ao termo corpo sem órgãos, o eu apresenta-se como um princípio “molhado” que, se na esquizofrenia é um cimento que transforma as partes do corpo despedaçado em um bloco indecomponível (DELEUZE, 1969, p.92), em sua gênese é uma superfície que começa a se desenvolver na profundidade. A diferença entre a esquizofrenia e outras formas não patológicas de não-senso, como por exemplo na criança, é que nestas últimas certos processos que conduzem a uma transformação deste corpo sem órgãos meramente defensivo já estão em curso. Invólucro ou pele, o corpo sem órgãos é o princípio de fronteira e passagem dos corpos aos incorporais.

Freud (1923, p.32) apresentou a gênese do Eu como uma diferenciação superficial do Id, derivando-se de “sensações corporais, basicamente daquelas que afloram da superfície do corpo. Ele pode ser considerado, então, como uma projeção mental da superfície do corpo”. Em outras palavras, a experiência corporal, primitivamente marcada por sensações dispersas e difusas, sejam elas táteis ou não, dolorosas, prazerosas ou desprazerosas, precipitam a formação do Eu enquanto “projeção de uma superfície”. A superfície do corpo é então captada e integrada em uma imagem de si mesmo, momento que corresponde, na teoria freudiana, ao narcisismo secundário.

Deleuze também quer pensar o eu como efeito de superfície, mas considerando a imagem ou representação de si como um corpo-sem-órgãos, que é como o “duplo incorporal” do eu-corpo-despedaçado. Compreender o eu como um corpo sem órgãos acentua o seu caráter vazio e a sua falta de identidade, como continente de objetos sem com eles se confundir. Suas análises da literatura carrolliana e da filosofia estoica nos ajuda a melhor compreender as consequências desta película que começa a envolver a profundidade:

(...) os movimentos de mergulho e de soterramento dão lugar a movimentos laterais de deslizamento (...) não mais penetrar, mas deslizar de tal modo que a antiga profundidade nada mais seja, reduzida ao sentido inverso da superfície. De tanto deslizar passar-se-á para o outro lado, uma vez que o outro lado não é senão o sentido inverso (...) ténue vapor incorporal que se desprende dos corpos, película sem volume que os envolve, espelho que os reflete, tabuleiro que os torna planos. (...) *É seguindo a fronteira, margeando a superfície, que passamos dos corpos ao incorporal.* Paul Valery teve uma expressão profunda: o mais profundo é a pele. (DELEUZE, 1968, p.10-11).

Ao adotar a expressão corpo sem órgãos, Deleuze não quer somente explicar a esquizofrenia, mas mostrar como a produção da superfície de sentido começa por esta comunicação dos corpos em profundidade, desembocando, contudo, em formas não patológicas do não-senso, seja aquele encontrado no desenvolvimento de uma criança, seja aquele encontrado na produção artística. No caso da criança, ocorre que ela ainda se encontra

em processo de desenvolvimento e de aquisição da linguagem, e isto começa pela imposição de uma outra dimensão, que o esquizofrênico já não possui mais. Deleuze prosseguirá mostrando como a altura, assimilada à instância do superego, impõe novas relações aos corpos em profundidade.

Vimos que Deleuze propõe uma revisão da teoria kleiniana ao enfatizar que há dificuldades na introjeção do objeto bom na posição esquizo-paranoide, pois nunca se está seguro de que ele não esconde um mau pedaço. Isto porque Deleuze pretende destacar o pertencimento deste objeto bom a outra “posição”, não mais em profundidade, mas em altura, na posição depressiva que denuncia o superego. Em oposição ao indiferenciado que marca a profundidade, veremos surgir uma dimensão povoada por formas completas, ideais e puras, sem misturas, que guardam relações estreitas com a transcendência. O que se apresenta como altura encontra seus fundamentos no platonismo e no idealismo, nas Ideias, ídolos e ideais, nas descrições da posição depressiva de Klein e nas noções de superego, de ego ideal e ideal de ego de Freud. A forma maníaco-depressiva, diferentemente da esquizofrenia, ilustra esta dimensão marcada pela ascensão e pela elevação, que sempre traz consigo o risco de quedas.

O platonismo do Supereu

Segundo a teoria kleiniana, a criança vai adquirindo aos poucos a capacidade para perceber o objeto total, o que se deve tanto à maturação física, quanto à integração das pulsões de vida e morte no eu, com o predomínio das pulsões de vida. A predominância das pulsões de vida sobre as pulsões de morte deve-se tanto a uma predisposição inata quanto ao impacto que as experiências primitivas de frustração e de gratificação na posição esquizo-paranoide terão no desenvolvimento psíquico (KLEIN, 1952, p.92).

Perceber o objeto total significa tanto reconhecer que percepções antes fragmentadas e isoladas pertencem a um mesmo objeto quanto dar-se conta de que o objeto bom e amado é o mesmo que o objeto mau e repellido. Esta é a contrapartida de um eu que se fortalece e torna-se cada vez mais capaz de integrar e sintetizar os objetos. As fantasias de perseguição e de ameaças de despedaçamento tendem a se desvanecer em proveito de fantasias de ser ajudado e protegido pelo bom objeto. Mas a conquista desta nova posição não é isenta de suas próprias ansiedades e temores catastróficos. O reconhecimento do objeto protetor e amado vem acompanhado de sentimentos de culpa, pois agora que suas partes más também são

percebidas, a criança suspeita tê-lo agredido e ferido um dia, e isto desperta nela o temor de ser abandonada e rejeitada. Estes são indícios de que se alcançou a “posição depressiva” (KLEIN, 1958, p.273-276). É importante ter em mente que, na concepção do desenvolvimento psíquico a partir de “posições”, não há uma delimitação estanque entre a posição esquizoparanoide e a posição depressiva, mas uma oscilação entre processos diferenciados que ocorrem simultaneamente. Pode-se dizer, para fins didáticos, que inicialmente o eu oscila entre estas posições da mesma maneira que oscila entre o id e o superego.

Muitas das grandes diferenças teóricas entre Freud e Klein centram-se em torno do conceito de superego. Para Freud (1923), o superego é formado somente por volta de 4 a 5 anos com a dissolução do complexo de Édipo; Klein descobriu-se em contradição com esta teoria ao notar a manifestação de sentimentos de culpa, depressão, remorso e arrependimento em crianças muito pequenas, que indicavam a ação de um mecanismo superegoico agindo precocemente na vida psíquica. Klein postulou que o superego está presente desde os primeiros meses de vida do bebê e que assume inicialmente a forma dos objetos maus perseguidores na posição esquizo-paranoide: “essas figuras internas, cruéis e perigosas, tornam-se os representantes da pulsão de morte”. Isto significa que, ao sentir-se frustrado diante do seio que não satisfaz, seio que é então tornado um objeto mau, o bebê começa a interpretar tal situação como uma retaliação aos seus ataques defensivos e destrutivos. Por outro lado, a introjeção do bom objeto forma uma outra face do superego, enquanto um protetor onipotente e idealizado, “um objeto interno que nutre e ajuda, e como o representante da pulsão de vida” (KLEIN, 1948, p.51-56).

O bom objeto, ao mesmo tempo em que se impõe como modelo e ideal, desperta sentimentos de culpa e ansiedades de reparação, uma vez que em suas fantasias a criança está convencida de que pode tê-lo agredido e danificado. Assim, embora a origem do superego remonte às experiências precoces do bebê, ele passa por modificações no curso de seu desenvolvimento, em que sua extrema severidade inicial é atenuada ao integrar-se com os aspectos bons.

Vimos que Deleuze insiste sobre a impossibilidade da introjeção do bom objeto na posição esquizoparanoide. Isto o levará a afirmar que “o superego não começa com os primeiros objetos introjetados, como diz Melanie Klein, mas com este bom objeto que permanece em altura” (DELEUZE, 1969, p.194). De fato, diversos autores já atentaram para as dificuldades de se compreender o superego em sua forma completa (aspectos maus e bons)

na posição esquizoparanoide, pois o que se apresenta como o aspecto bom do superego, é praticamente indistinguível do eu.

Nesta perspectiva, uma boa parte da “bondade” do superego remete-se à introjeção do objeto real e total, e, portanto, a um processo contemporâneo da segunda fase da posição depressiva. A partir de *Inveja e Gratidão*, nenhum texto kleiniano faz alusão à existência de uma dualidade primitiva do superego e quando Melanie Klein quer falar de uma instância intrapsíquica “boa” e primitiva que não se confunda com o ego, ela prefere utilizar o termo *parte ideal do self*. (PETOT, 2003, p.166).

Uma vez que a agressividade que a criança dirige contra os objetos maus parciais é uma agressividade dirigida contra ela mesma – pois a cisão dos objetos é também uma cisão do eu, conforme a imagem de corpo despedaçado – têm-se na posição esquizoparanoide apenas um superego em seu aspecto severo, enquanto que o eu arcaico permanece identificado ao objeto bom, ou ao que pode haver de experiência de bom objeto neste momento.

Esta é uma leitura possível das teses kleinianas, que permite Deleuze remeter a instância do superego à posição depressiva e destacar o seu pertencimento à altura e não à profundidade. Na própria palavra superego, conforme o termo alemão original *Über-Ich*, encontra-se uma referência à altura: *über* é a preposição espacial que designa “acima”, “sobre”, enquanto que a palavra composta *Über-Ich* designa “um Eu que se situa espacialmente um ou mais degraus acima do Eu, ou ainda, um Eu que paira acima de outro Eu”⁴³. Deleuze (1969, p.194) argumenta que “Freud insistiu frequentemente sobre a importância desta translação do profundo em alto, que marca entre o Id e o superego toda uma mudança de orientação e uma reorganização fundamental da vida psíquica”.

Deleuze apresenta o bom objeto a partir de um platonismo: é um objeto perdido por natureza, e mesmo tendo sobrevivido no decorrer da posição esquizoide, ele “se põe preexistente desde sempre, nesta outra dimensão que interfere agora com a profundidade”. Assim, “após o pré-socratismo esquizofrênico vem, pois, o platonismo depressivo”. O superego “proíbe sem que saibamos o que é proibido, pois que não apreenderemos senão pela sanção”; “não dá seu amor senão como devolvido, como perdando, não dá seu ódio senão como lembrando ameaças e advertências que não tiveram lugar”. (DELEUZE, 1969, p.196).

Se consideramos os caracteres do bom objeto, de não poder ser apreendido senão como perdido, de aparecer pela primeira vez como já presente, parece que estes caracteres se reúnem necessariamente em uma voz que fala e que vem do alto. Freud insistia na origem acústica do superego. (DELEUZE, 1969, p.198).

⁴³ De acordo com os comentários do editor brasileiro em *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*, vol.3 (FREUD, 2007, p.24).

Freud (1923, p.60) assinala que “é impossível ao Superego renegar que também sua origem se situa naquilo que já foi um dia escutado”. Para Deleuze, esta voz que vem do alto é o primeiro contato da criança com a linguagem, uma linguagem modelo preexistente “em que ela deve se inserir antes mesmo de compreender. (...) a voz apresenta assim as dimensões de uma linguagem organizada sem poder tornar apreensível ainda o princípio de organização”. Ao inserir-se nesse sistema, a criança adquire uma voz que deixou de ser um ruído, mas não necessariamente ela já possui uma linguagem produtora de sentidos: “como ela [a voz] designa o objeto perdido, não se sabe o que ela designa; não se sabe o que ela significa, uma vez que significa a ordem das preexistências; não se sabe o que ela manifesta, uma vez que manifesta o retirar-se em seu princípio ou o silêncio”. Estando submetida às ordens incompreendidas do superego, em uma obediência cega que se faz em nome do medo e do terror, a criança ainda se encontra em uma pré-linguagem, um “pré-sentido das alturas” (DELEUZE, 1969, p.198). Vejamos como Deleuze apresenta o domínio do pré-sentido a partir do desenvolvimento do superego, este bom objeto em altura que impõe novas relações aos corpos em profundidade.

Em verdade, o bom objeto tomou sobre si os dois polos esquizoides, o dos objetos parciais de que extrai a força e o do corpo sem órgãos de que extrai a forma, isto é, a completude ou a integridade. Ele mantém pois relações complexas com o Id como reservatório de objetos parciais (introjetados e projetados em um corpo despedaçado) e com o ego (como corpo completo sem órgãos). *Enquanto é o princípio da posição depressiva*, o bom objeto não sucede à posição esquizoide, mas se forma na corrente desta posição, com empréstimos, bloqueios e impulsos que dão testemunho de uma constante comunicação entre os dois. (DELEUZE, 1969, p.195).

A transcendência do bom objeto em altura opera uma metamorfose no corpo sem órgãos. Agora, não se trata apenas de sua reação defensiva aos movimentos de introjeção/projeção dos objetos parciais, mas de sua identificação. O eu identifica-se tanto com a dimensão passiva e profunda de corpo despedaçado quanto com a “alta unidade superior” do superego, completo e ideal. De um lado, identifica-se com os objetos parciais, que se esforçam para tragar o bom objeto para a profundidade e despedaçá-lo, “ele lhes dá ajuda, aliança e mesmo piedade”, mas também se identifica com o bom objeto, “modela-se a partir dele em um modelo de amor” e participa de seu “ódio contra os objetos internos”. Daí o duplo aspecto do superego, cuja unidade é formada pelo amor e pelo ódio: ele é bom e amoroso com o eu quando este se identifica com ele no combate aos objetos parciais. Mas é cruel e impiedoso quando o eu se identifica com os objetos introjetado, crueldade diferente daquela dos objetos maus perseguidores, pois se exerce em nome do amor e da proteção (DELEUZE, 1969, p.195).

Esta condição oprimida e vacilante do eu foi descrita por Freud (1923, p.70) nos seguintes termos: “o eu é uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com as ameaças de três perigos: do mundo exterior, da libido do id e do rigor do supereu”. Já a concepção kleiniana do desenvolvimento psíquico permite resumir esses três perigos em um único: o perigo da pulsão de morte. Enquanto Freud tende a associar a complexificação psíquica com a necessidade do aparelho de processar as pulsões sexuais e descarregá-las de forma cada vez mais sofisticada, Klein atribui este desenvolvimento à necessidade de dominar as pulsões de morte. Esta autora faz equivaler pulsão de morte e agressividade e postula um círculo vicioso no organismo: a pulsão de morte manifesta-se como agressividade e provoca ansiedade, que por sua vez reforça ainda mais a agressividade. Neste contexto, a ansiedade não resulta de um excesso libidinal, mas do predomínio da pulsão de morte. “A pulsão destrutiva se dirige contra o próprio organismo e deve, portanto, ser encarada como um perigo pelo ego. Acredito que é esse perigo que é sentido como ansiedade. Portanto, a ansiedade se originaria da agressão” (KLEIN, 1932, p.148).

Assim, pode-se dizer que é no combate das pulsões de vida contra as pulsões de morte que se dá o amadurecimento psíquico. A passagem da posição esquizoparanoide para a posição depressiva, por exemplo, só é possível se a pulsão de vida fortalecer-se a ponto de possibilitar a introjeção do bom objeto no eu e a preservação de um modelo de amor, segurança e confiança. “As repetidas experiências de o amor suplantar o ódio – em última instância, de a pulsão de vida suplantar a pulsão de morte – são uma condição essencial para a capacidade do ego de integrar-se e sintetizar os aspectos antagônicos do objeto” (KLEIN, 1948, p.57). Sentir-se amado e protegido diminui a ansiedade e, conseqüentemente, os mecanismos defensivos de projeção e introjeção, permitindo a síntese entre o bom e o mau objeto. Mas mesmo na posição depressiva, a pulsão de morte continua o seu trabalho, por meio da angústia e da culpa, dos remorsos, temores e preocupações excessivas com o objeto. A certeza de ter causado danos ao objeto bom, de que ele está ferido, sofrendo ou se deteriorando, aniquilado ou perdido para sempre, pode desencadear reações defensivas maníacas, impedindo que a posição depressiva se consolide e fazendo com que as defesas esquizoparanoídes voltem a predominar. Portanto, não basta aceder à posição depressiva, ainda é preciso assegurá-la por meio da elaboração das ansiedades próprias a este momento do desenvolvimento, em que entram em ação mecanismos de reparação do bom objeto. O eu deve passar ainda por mais esta prova, transformando-se novamente em sua relação com os objetos.

Há um elo essencial entre a elaboração da posição depressiva e a conquista da sexualidade genital. No combate às pulsões de morte, as pulsões de vida se fortalecem e estimulam o desenvolvimento sexual, a princípio sustentando o investimento libidinal no objeto total e em seguida rumando para a organização genital da libido. “Uma pré-condição para o desenvolvimento de tendências restituidoras e de sublimações é que a pressão exercida pelo superego seja mitigada”, e as mudanças qualitativas do superego “são iniciadas pela acentuação dos impulsos genitais e das relações de objeto” (KLEIN, 1932, p.174).

Como já dissemos, a concepção de superego em Klein e em Freud possui diferenças consideráveis, que se referem principalmente ao momento e às condições de sua gênese. Enquanto Freud propõe o superego como herdeiro do complexo de Édipo, por volta dos 4 anos de idade, Klein encontra rudimentos do superego desde o início da vida; portanto, enquanto representante da agressividade e da pulsão de morte, o superego antecede o conflito edípico. Além disso, Klein também renova a concepção do complexo de Édipo: haveria um conflito edípico precoce e pré-genital, que repousa em impulsos e fantasias arcaicas, onde os objetos parciais tornam-se órgãos em uma relação sexual (KLEIN, 1932, p.154). Como assinala Hinshelwood:

O complexo de Édipo nesta versão é um complexo que pouco explica *os pais reais e sua relação sexual real*, pois se fundamenta *na maneira pela qual o bebê faz uso dos objetos reais para “escutar” seu próprio mundo de fantasia e manipulá-los (defensivamente) para seu próprio alívio.* (HINSHELWOOD, 1992, p.78).

Os conflitos edípicos, neste sentido, iniciam-se no início da posição depressiva e passam por sucessivos desenvolvimentos ao longo da primeira infância até atingir a forma tardia e clássica, tal como descrito por Freud, que Klein faz coincidir com a elaboração das ansiedades depressivas.

Embora as teorias kleinianas não tenham sido aqui apresentadas de forma exaustiva, nem exploradas em sua complexidade, estas considerações conduzem a um maior esclarecimento dos fundamentos emprestados por Deleuze em sua abordagem da linguagem infantil como uma forma específica de não-senso, diferente daquela encontrada na esquizofrenia. Deleuze apresenta a criança no domínio do pré-sentido, em processo de aquisição da superfície de sentidos que depende ainda da conquista de uma terceira posição, que somente se formará com a elaboração da posição depressiva. Tendo dominado a pulsão de morte, a libido encontra-se livre para constituir as zonas erógenas. Nota-se a síntese Klein-Freud que está sendo realizada aqui: as posições kleinianas e suas respectivas ansiedades e defesas descrevem os primórdios da sexualidade, fornecendo as condições para a formação

das zonas erógenas tal como Freud apresentou. Para Deleuze, a posição depressiva é ultrapassada em direção à sexualidade perversa das zonas erógenas.

As zonas são *dados de superfície* e sua organização implica a constituição, a descoberta ou o investimento de uma terceira dimensão que não é mais a profundidade nem a altura. (...) Conforme à teoria freudiana das zonas erógenas e de sua relação com a perversão, define-se pois, uma terceira posição, sexual-perversa, que funda sua autonomia na dimensão que lhe é própria (a perversão sexual como distinta da ascensão platônica ou conversão depressiva e da subversão esquizofrênica. (DELEUZE, 1969, p.201).

A superfície corporal na posição “sexual-perversa”

É na evolução para uma terceira posição que a superfície começa a se formar. Mas veremos que esta ainda não é a superfície de sentidos que busca Deleuze, aquela que explica o não-senso artístico, mas uma superfície física corporal que se produz no curso do desenvolvimento infantil. Considerando que “a organização sexual é uma pré-figuração da organização da linguagem” Deleuze (1969, p.249) retoma as teorias freudianas sobre a sexualidade infantil para compreender porque a produção do pensamento guarda relações estreitas com o corpo, com a vida e com a morte.

No decorrer da elaboração da posição esquizoparanoide e da posição depressiva, deve ocorrer uma “dupla liberação” da pulsão libidinoso: de um lado, ela se separa das pulsões de conservação em que se encontrava “apoiada”; e de outro, ela se libera das pulsões destruidoras. Tornada livre, a pulsão sexual é capaz de erogenizar o corpo e inseri-lo em uma nova posição, “posição sexual-perversa” em que o corpo reveste-se de uma superfície esquadrihada por territórios especiais, zonas erógenas parciais que ainda não funcionam em conjunto.

Não basta nem mesmo dizer que as zonas erógenas são recortadas na superfície. Esta não lhe preexiste. Com efeito, cada zona é a formação dinâmica de um espaço de superfície em torno de uma singularidade constituída pelo orifício e prolongável em todas as direções até a vizinhança de uma outra zona dependendo de uma outra singularidade. Nosso corpo sexuado é primeiro um traje de Arlequim. (DELEUZE, 1969, p. 202).

Em *Três Ensaios sobre a Sexualidade* (1905, p.172), Freud descreveu o processo em que a pulsão sexual torna-se independente da pulsão de conservação e aponta as três características da sexualidade infantil: “esta nasce apoiando-se numa das funções somáticas vitais, ainda não conhece nenhum objeto sexual, sento *autoerótica*, e seu alvo sexual acha-se

sob o domínio de uma *zona erógena*”. Por exemplo, o bebê, ao alimentar-se, desfruta não só do prazer de satisfazer uma necessidade orgânica, mas experimenta um outro tipo de prazer que, com o tempo, será buscado independentemente da necessidade de nutrição. A estimulação nos lábios da criança pelo “fluxo cálido de leite” torna a sua região oral erotizada, constituindo uma zona erógena especial, e a criança encontra em seu próprio corpo uma maneira de satisfazer a exigência de tais pulsões sexuais, independentemente de um mundo externo que ainda não consegue dominar. É neste sentido que chupar o dedo torna-se um substituto de sugar o seio, e o bebê suga seu dedo e partes de seu próprio corpo como forma de satisfazer a exigência das pulsões sexuais orais. Em seguida, outras partes específicas do próprio corpo da criança também se tornam zonas erógenas privilegiadas, de acordo com a função somática que entra em destaque no curso do desenvolvimento, como o controle dos esfíncteres e a genitália.

Deleuze alia as concepções freudianas com as kleinianas: “eis por que o que podemos chamar de pulsões sexuais se modela estreitamente sobre as pulsões de conservação, não nasce senão por ocasião destas, substituindo aos objetos fora de alcance objetos parciais introjetados e projetados” (DELEUZE, 1969, p.192). Mas é somente com a formação das zonas erógenas, quando deixam de investir os objetos parciais da profundidade e criam para si um objeto-imagem em superfície, que as pulsões sexuais se tornam realmente independentes das pulsões de autoconservação. Portanto, não basta desvencilhar-se das pulsões de autoconservação; as pulsões sexuais também devem se tornar independentes das pulsões destruidoras, “na medida em que se engajam no trabalho produtivo das superfícies e nas novas relações com estes novos objetos peliculares” (DELEUZE, 1969, p.204).

A própria constituição do bom objeto em altura já impunha esta desvinculação.

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 aí se separam das pulsões destruidoras das profundidades. (DELEUZE, 1969, p.203).

Vimos que no funcionamento característico da posição depressiva, o superego condena as pulsões sexuais pela sua vinculação com as pulsões destruidoras, e não as pulsões sexuais em si. “Melanie Klein insiste nisso constantemente. Há em toda escola de M. Klein uma tentativa justificada de desculpar a sexualidade e de liberá-la das pulsões destruidoras às quais não está ligada senão em profundidade” (DELEUZE, 1969, p.204n).

Duplamente liberada, a pulsão sexual torna-se uma “energia superficial”, constitutiva da superfície. Prosseguindo com a síntese Freud-Klein, Deleuze demonstra que as zonas

erógenas não podem se formar enquanto as pulsões sexuais ainda se encontrarem presas às pulsões de conservação e às pulsões destruidoras, ressaltando a importância de se conhecer o funcionamento diferenciado da pulsão sexual em cada uma das três posições, assim como o estatuto do objeto que lhe corresponde: o objeto interno da profundidade (simulacro), o objeto perdido da altura (Ídolo), o objeto pelicular de superfície (imagem).

As pulsões sexuais, na medida em que esposavam as pulsões alimentares em profundidade, tinham já objetos particulares distintos do objeto destas pulsões: os objetos parciais internos. O que é preciso separar é pois dois estados das pulsões sexuais, duas espécies de objetos para estas pulsões, dois mecanismos de projeção. (...) É por isso que é tão importante distinguir o estágio oral das profundidades e a zona oral da superfície; o objeto parcial interno, introjetado e projetado (simulacro) e o objeto de superfície projetado sobre uma zona segundo um mecanismo diferente (imagem): dependendo a subversão das profundidades e a perversão inseparável das superfícies. (DELEUZE, 1969, p.204n; 204).

A independência das pulsões sexuais implica em um desinvestimento nos objetos parciais internos e na criação de um novo objeto-imagem, objeto de satisfação projetado sobre a superfície; o eu passivo e fragmentado da relação com os objetos parciais, torna-se então narcísico e contemplador e ganha uma certa independência para satisfazer-se com os objetos: é isto que indica o autoerotismo. Neste sentido, há uma reorganização das pulsões sexuais a partir de seu desligamento das outras pulsões, que envolve uma transformação na configuração do objeto: ainda se trata da satisfação de pulsões parciais, mas em outro nível, não mais pelo investimento de objetos parciais introjetados/projetados do corpo despedaçado, mas pelo “objeto de satisfação projetado sobre a superfície”, o que já pressupõe um “pequeno eu narcísico que o contempla e com ele se regala” (DELEUZE, 1969, p.202).

Em *Diferença e Repetição* (1968), Deleuze já havia mencionado este processo de contemplação do eu narcísico. Contemplar relacionava-se à síntese passiva de ligação, ao hábito que se faz no espírito, e não pelo espírito. Lá se dizia que não há um Eu que contempla, mas que pequenos eus se formam na contemplação, por sínteses impessoais e biopsíquicas. Agora, *Lógica do Sentido* (1969) dedica-se à questão de pensar estes pequenos eus narcísicos integrando-se, concomitantemente à organização genital das zonas erógenas, conforme se dá a liberação da “energia superficial” das pulsões sexuais.

A superfície tem uma importância decisiva no desenvolvimento do ego; Freud o mostra bem, quando diz que o sistema percepção-consciência está localizado na membrana que se forma na superfície da bola proto-plasmática. O ego, como termo do “narcisismo primário”, jaz primeiramente em profundidade, na própria bola ou no corpo sem órgãos. Mas ele não pode conquistar uma independência senão no “autoerotismo” com as superfícies parciais e todos os pequenos egos que as habitam. Então, a verdadeira provação do ego está no problema de sua concordância, logo, de sua própria concordância, quando a libido como energia superficial o investe em um “narcisismo secundário”. (DELEUZE, 1969, p.210).

Vemos que Deleuze designa o problema da organização das superfícies como o problema narcísico da concordância do eu. Já abordamos a constituição do eu a partir do narcisismo em um momento anterior, quando tratávamos do desdobramento entre objetos virtuais e reais na segunda síntese de *Diferença e Repetição* (1968). Vimos que o narcisismo, segundo Freud, é a fase intermediária de um desenvolvimento psicosexual que se inicia com o autoerotismo (posteriormente identificado com o narcisismo primário) e conclui-se com o investimento libidinal dirigido a um objeto do mundo externo. O narcisismo secundário se insere entre estes dois momentos e corresponde à organização das pulsões sexuais parciais a fim de investir um único objeto, o próprio eu. Corresponde, portanto, à própria constituição do eu como imagem corporal unificada, que Deleuze agora identifica como um “problema de organização das superfícies”.

Deleuze apoia-se no postulado freudiano de que a gênese do eu se dá a partir de uma organização superficial e diferenciada do Id. Segundo Freud (1923, p.38n), o eu deriva-se de “sensações corporais, basicamente daquelas que afloram da superfície do corpo. Ele pode ser considerado, então, como uma projeção mental da superfície do corpo”. A experiência do corpo, primitivamente marcada por sensações dispersas e difusas, sejam elas táteis ou não, dolorosas, prazerosas ou desprazerosas, precipitam a formação do eu como “projeção de uma superfície”. Como observa Simanke (1994, p.187-188), o termo projeção é aí utilizado não no sentido psicanalítico, mas no neurológico, enquanto “projeção da informação periférica no córtex cerebral”; a superfície do corpo é uma coleção de imagens visuais, táteis, cinestésicas etc., captadas e integradas em uma imagem.

Fruto de uma diferenciação progressiva a partir de um solo original, o ego surge como uma unidade frente à diversidade do pulsional, que até então funcionou de maneira anárquica e dispersa – ele aparece assim, tal como o objeto exterior, como passível de ser objeto da sexualidade. (MONZANI, 1989, p.245).

O eu como imagem de si mesmo torna-se objeto de investimento da libido; ele próprio passa a constituir um reservatório de libido. Ou, como diria Deleuze, a libido tornada livre das pulsões de autoconservação e de destruição pôde construir a superfície, inicialmente por meio de zonas erógenas parciais. Assim, indissociável do problema da concordância do eu, impõe-se o problema da organização das zonas erógenas parciais e de seu funcionamento em conjunto sob o primado genital. De Narciso à Édipo, a distância é bem curta, uma vez que as pulsões sexuais liberadas formam a superfície das zonas erógenas, cujo fortalecimento e integração conduz aos desejos edípicos.

Segundo Freud, a organização genital infantil é o ponto culminante da sexualidade infantil, em que esta começa a adquirir a feição que terá na vida adulta, isto é, colocada a serviço da função de reprodução. Mas a organização genital infantil ainda é muito diferente da sexualidade adulta, pois a criança inicialmente só reconhece a existência de um único órgão genital, o masculino. Assim, Freud (1924) faz equivaler a organização genital infantil com a “fase fálica”, como o primeiro momento em que as pulsões perverso-polimorfas, até então dotadas de uma grande plasticidade e capazes de substituir facilmente seu objeto, se agrupam para conseguir a satisfação de um único órgão genital: o pênis. Tanto para o menino quanto para a menina, embora de maneira diferenciada, a organização fálica desencadeará os processos psíquicos e as fantasias que formam o complexo de castração e o complexo de Édipo.

Como vimos, Deleuze define o desejo edípico como um empreendimento da libido liberada. Apoiado na teoria kleiniana, que compreende que as ansiedades, a culpa e a frustração que aterrorizam a criança não derivam do desejo incestuoso, mas das pulsões destruidoras da posição esquizoparanoide e da posição depressiva, Deleuze entende que o desejo incestuoso, Édipo em sua forma clássica, só aparece quando a libido é liberada da dominação das pulsões destrutivas. À luz dos processos de reparação descritos por Klein, Deleuze oferece uma reinterpretação do mito: “é nesta fase fálica edípica que uma nítida cisão dos dois pais se opera, a mãe assumindo o aspecto de um corpo ferido por reparar e o pai, de um bom objeto a fazer voltar” (DELEUZE, 1969, p.207). O Édipo reparador seria uma forma de conjurar definitivamente os horrores das posições precedentes. “*Édipo é um herói pacificador do tipo hercúleo*”, “ele acreditou conjurar os monstros da profundidade e fazer suas aliadas as potências do alto”, “conjurou a potência infernal das profundidades, conjurou a potência celeste das alturas e reivindica somente um terceiro império, a superfície...” (DELEUZE, 1969, p.206; 212).

O falo assume, neste contexto, o papel de uma imagem privilegiada, destinada à reparação dos danos causados pelas pulsões destruidoras; sendo o elemento que assegura a convergência entre as zonas erógenas, ele as costura entre si para constituir uma única superfície. Empreendimento delicado, a ser feito com cuidado, pois o falo deve passar pela frágil superfície sem nela penetrar, apenas o suficiente para traçar uma linha, “tal como a relha do arado se destina à tênue camada fértil da terra” (DELEUZE, 1969, p.206).

Esta linha que o falo traça na superfície, Deleuze (1969, p.213) identifica como castração, a única que “merece com exclusividade o nome de complexo”. Freud (1923b,

p.160n) já definia que, embora hajam outras feridas narcísicas – como a perda do seio, a separação do útero e até mesmo a entrega diária das fezes – “não se deveria falar de um complexo de castração até essa ideia de perder ter-se vinculado aos órgãos genitais masculinos”.

Segundo Freud (1924b, p.208), a ameaça de castração leva à renúncia da satisfação dos desejos edípicos, pois “se a satisfação amorosa no terreno do complexo de Édipo deve custar o pênis, tem de haver um conflito entre o interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal dos objetos parentais. Nesse conflito, vence normalmente a primeira dessas forças”. A dissolução do complexo de Édipo resulta em transformações importantes, como a origem do superego, e Freud (1924b, p.209) mostra que os investimentos libidinais incestuosos são substituídos pela identificação com os pais: “as tendências libidinais próprias do complexo de Édipo são dessexualizadas e sublimadas em parte, o que provavelmente ocorre em toda transformação em identificação”.

Deleuze apropria-se da teoria freudiana de maneira singular, adotando a premissa de que o traçado da castração leva à dessexualização da libido e possibilita a passagem de uma superfície corporal da sexualidade para uma superfície metafísica do pensamento puro. Entende-se que a energia dessexualizada não provém da transformação da libido objetual em libido narcísica como em Freud, uma vez que o eu permanece envolvido nas relações objetais; trata-se antes da transformação da libido narcísica em energia dessexualizada por meio da castração, que incide sobre o eu erótico narcísico, abrindo uma fissura que libera as singularidades impessoais e pré-individuais do eu. Deleuze (1969, p.220) esclarece como entende a energia dessexualizada e neutra de que fala Freud: “*neutro* significa então pré-individual e impessoal, mas não qualifica o estado de uma energia que viria juntar-se a um sem fundo, remete, ao contrário, às singularidades liberadas do eu pelo ferimento narcísico”. Neste sentido, se para Freud o perigo da castração designa um conjunto de fantasias que envolvem a perda real do pênis, que leva o menino a abrir mão de seus desejos incestuosos, para Deleuze o verdadeiro perigo é a perda do falo como instrumento reparador, o que pode resultar em uma tragédia real, a esquizofrenia ou a impotência do pensamento.

O complexo de Édipo, indissociável da castração que o acompanha, surge no desenvolvimento sexual infantil como exemplar de um acontecimento puro, decisivo para a construção da superfície de sentidos ou para sua fragilidade. Deleuze entende a castração como o processo pelo qual o superego, que antes condenava as pulsões sexuais por sua aliança com as pulsões destruidoras, passa também a condenar as pulsões libidinosas nelas

mesmas. É por isto que o empreendimento edípico necessariamente fracassa e as boas intenções de Édipo acabam em tragédia: “desejando reparar a mãe, a criança castrou-a e estripou-a e, querendo fazer vir o pai, a criança traiu-o, matou-o, transformou-o em cadáver” (DELEUZE, 1969, p.212). Deleuze reinterpreta Édipo como mais uma metamorfose do eu, envolvida por grandes perigos: a fissura traçada pelo falo na superfície corporal sexual pode tornar-se profunda e causar o malogro ou a doença da superfície, o seu “bolor prematuro, a maneira pela qual a superfície apodrece prematuramente” (DELEUZE, 1969, p.213). Por outro lado, o ferimento da castração é a própria fenda constitutiva do pensamento, sulco mortal “que marca sem dúvida a impotência em pensar, mas também a linha e o ponto a partir dos quais o pensamento investe sua nova superfície” (DELEUZE, 1969, p.226).

Com efeito, com a “ferida narcísica”, isto é, quando a linha fálica se transforma em traçado da castração, a libido que investia na superfície o ego do narcisismo secundário conhece, por sua vez, uma transmutação particularmente importante: aquela que Freud chama *dessexualização*, a energia dessexualizada parecendo-lhe ao mesmo tempo alimentar o instinto de morte e condicionar o mecanismo do pensamento. (DELEUZE, 1969, p.214).

Se a fissura da castração pode quebrar a superfície e precipitar o mergulho na profundidade, “levando todos os destroços de superfície nesta debandada generalizada em que o fim reencontra o ponto de partida e o instinto de morte as pulsões destruidoras sem fundo”, esta ameaça real da esquizofrenia pode ser mitigada por meio de dois mecanismos: a negação do desejo edípico e de suas consequências catastróficas, por meio da operação do recalque cujo resultado é a neurose; ou a denegação, que permite conceber Édipo como uma tragédia apenas de aparência, uma boa intenção cujas consequências não desejadas são denegadas: “não fui eu, eu não quis isto, matei sem saber”. Saída perversa que garante a salvação, a denegação ativa a capacidade de reparação e conduz à dessexualização da libido, desdobrando a superfície corporal sexual em uma superfície metafísica do pensamento puro.

Devemos, pois, admitir que as metamorfoses não se detêm com a transformação da linha fálica em traçado de castração sobre a superfície física ou corporal, e que o traçado da castração, corresponde, ele próprio, a uma fissura sobre uma outra superfície metafísica incorporal que opera sua transmutação. Esta mudança coloca todo tipo de problemas relativos à energia dessexualizada que forma a nova superfície, aos mecanismos mesmos da sublimação e da simbolização, ao destino do ego nesse novo plano, enfim, ao duplo pertencer do assassinato ou da castração ao antigo e ao novo sistema. Esta fissura do pensamento na superfície incorporal, nela reconhecemos o Aion ou o instinto de morte sob sua forma especulativa. (DELEUZE, 1969, p.215).

Reencontramos finalmente o fio condutor de nossa investigação ao longo das obras de Deleuze em seu debate com a psicanálise: a questão do instinto de morte. Como em *Diferença e Repetição* (1968), ela aparece vinculada à dessexualização da libido e à produção de uma

fissura no eu, mas agora situada em outros termos. Quando as pulsões sexuais se liberam das pulsões destruidoras, elas produzem uma “energia superficial” que, dessexualizada pela castração, alimenta o instinto de morte e condiciona o mecanismo do pensamento. As duas figuras da morte reaparecem aqui, relacionadas à distinção entre pulsão de e instinto de morte.

(...) a morte pessoal e presente, que dilacera e “contradiz” o eu, abandona-o às *pulsões destruidoras* das profundidades tanto quanto aos golpes do exterior; mas também a morte impessoal e infinitiva, que “distancia” o eu, fã-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 de morrer. (DELEUZE, 1969, p.230).

Estas duas figuras da morte compõem um “ponto central de obscuridade que não cessa de colocar o problema das relações do pensamento com a esquizofrenia e a depressão, com a *Spaltung* psicótica em geral e também a castração neurótica” (DELEUZE, 1969, p.215). Torna-se então possível decantar de sua filosofia uma teoria psicanalítica da gênese do pensamento, em que a castração é responsável por uma dupla fissura, tanto na superfície corporal, quanto em uma superfície incorporal, “metafísica ou transcendental”, recém-formada pela energia dessexualizada. Na passagem de uma superfície à outra, encontra-se o “célebre mecanismo de denegação”, reinterpretado, “com toda sua importância para a formação do *pensamento*” (DELEUZE, 1969, p.214).

Que importância tem a denegação na produção do pensamento e como ela se oferece como saída diante dos perigos da castração? Vejamos primeiramente como este conceito se desenvolve na teoria psicanalítica, para em seguida visualizarmos a sua apropriação por Deleuze. O termo denegação⁴⁴ foi introduzido por Freud em 1923 no contexto do complexo de castração, para explicar “um modo de defesa que consiste numa recusa por parte do sujeito em reconhecer a realidade de uma percepção traumatizante, essencialmente a da ausência de pênis na mulher” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1998, p.436). Como vimos, Freud mostra que a organização genital infantil é ainda muito diferente da sexualidade adulta, pois a criança inicialmente só reconhece a existência de um único órgão genital, o masculino, independentemente do sexo: “O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo” (FREUD, 1923b, p.158). Embora Freud não arrisque a dizer como isto se passa no caso das meninas, ele mostra que o menino reconhece a diferença entre homens e mulheres, mas ainda não vincula esta diferença ao órgão sexual e acredita na

⁴⁴ *Verleugnung* no original alemão. Nas traduções brasileiras, costuma ser traduzido por recusa (Edição *Standart* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud) ou por renegação (Escritos sobre a psicologia do inconsciente), mas aqui manteremos o termo denegação, pela proximidade com a palavra francesa *dénégation* utilizada por Deleuze.

universalidade do masculino e do pênis. Assim, o menino espera encontrar o falo em todos os seres e ao deparar-se com a ausência do pênis nas mulheres, sua primeira reação é denegar este fato.

Sabemos como as crianças reagem às suas primeiras impressões da ausência de pênis. Rejeitam o fato e acreditam que elas *realmente*, ainda assim, veem um pênis. Encobrem a contradição entre a observação e a preconcepção dizendo-se que o pênis ainda é pequeno e ficará maior dentro em pouco, e depois lentamente chegam à conclusão emocionalmente significativa de que, afinal de contas, o pênis pelo menos estivera lá, antes, e fora retirado depois. A falta de um pênis é vista como resultado da castração e, agora, a criança se defronta com a tarefa de chegar a um acordo com a castração em relação a si própria. (FREUD, 1923b, p.159).

Neste momento da organização genital infantil ainda não existe a categoria do feminino e a criança começa a discriminar os seres entre possuir um falo ou ser castrado. Mas o reconhecimento da castração não é tarefa fácil, devido a toda angústia e culpabilidade que mobiliza, e por isso a denegação é um mecanismo relativamente comum na vida mental das crianças, inclusive nas meninas: “uma menina pode recusar o fato de ser castrada, enrijecer-se na convicção de que realmente possui um pênis” (FREUD, 1925b, p.282). Embora inofensivo na infância, o mecanismo da denegação no adulto pode indicar o começo de uma psicose ou pode se manifestar como uma forma específica de perversão, o fetiche: entende-se que o fetiche seria uma persistência da denegação infantil do pênis na mulher. Sua função é substituir o pênis que se acreditou existir, mas que se descobriu não existir na realidade. Neste processo psíquico, a crença infantil é abandonada ao mesmo tempo em que é mantida, ou seja, uma atitude que se ajusta ao desejo e outra que se ajusta à realidade passam a coexistir lado a lado, sem se influenciarem mutuamente (FREUD, 1927, p.165).

Em um texto inacabado, Freud (1940[1938]) identifica este processo como clivagem do eu (*Spaltung*) e o apresenta em estreita proximidade com a denegação. Diante de uma situação considerada traumática, em que uma experiência súbita demonstra que satisfazer determinada exigência pulsional pode resultar em um perigo quase mortal, duas alternativas se colocam: renunciar a satisfação ou nela persistir, denegando a realidade do perigo. Se para o adulto a alternativa pode ser traduzida pela escolha entre a repressão do desejo ou a substituição da realidade pelo desejo, entre a neurose ou a psicose, a criança consegue enfrentar este impasse com uma habilidade especial:

A criança não segue nenhum desses caminhos, ou melhor, segue ambos ao mesmo tempo, o que equivale a não seguir caminho algum. Ela responde ao conflito com duas reações opostas, ambas válidas e ativas. Por um lado, com o auxílio de certos mecanismos, ela rechaça a realidade e rejeita quaisquer proibições; por outro, ao mesmo tempo, ela reconhece o perigo que emana da realidade, acata dentro de si esse medo como um sintoma e mais adiante tenta lidar com esse medo. (FREUD, 1940[1938], p.174).

Ao apresentar a clivagem do eu neste texto, Freud diz não ter chegado a uma conclusão sobre se o que diz é conhecido há muito tempo ou se se trata de algo inteiramente novo e enigmático. Pois os processos de clivagem contrariam a principal função do eu, a de realizar sínteses. Além disso, ao mesmo tempo em que indica uma patologia grave como a psicose, a clivagem também está presente nas neuroses, no fetichismo e no funcionamento infantil. Assim, Freud parece hesitar na compreensão da clivagem do eu como um processo universal ou patológico. Ao avaliar as consequências da “solução engenhosa” encontrada pela criança, que afirma simultaneamente duas atitudes contrárias e consegue sustentar a satisfação pulsional sem substituir a realidade pela alucinação, Freud comenta sobre os prejuízos que a envolvem:

Esse resultado tão bem sucedido só foi alcançado ao preço de um rompimento na tessitura do Eu, a qual não mais cicatriza, ao contrário, só aumenta à medida que o tempo passa. Assim as duas reações opostas com as quais o eu respondeu ao conflito passam a subsistir como núcleo de uma cisão no eu. (FREUD, 1940[1938], p.174).

O fato é que Freud não pôde prosseguir no desenvolvimento deste assunto, mas, conhecendo a importância que o tema da “fissura/rachadura no eu” adquire nos textos de Deleuze, devemos seguir a hipótese de que este rompimento na tessitura do eu de que fala Freud não seja necessariamente condenado a se agravar, mas que seja algo definitivo e constitutivo do ser humano.

Lacan se apropriará da noção de clivagem do eu em um sentido parecido com este, ao inseri-la na perspectiva específica de sua teoria: para o psicanalista francês, a cisão indica a própria presença do inconsciente e o sujeito é sempre dividido, cindido e alienado de si mesmo. O fato de o sujeito falar por meio de palavras emitidas pelo Outro e pelo significante, faz com que suas necessidades, embora possam se submeter à demanda, lhe sejam alienadas.

Se isso fala no Outro, quer o sujeito o ouça ou não com seu ouvido, é porque é ali que o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra seu lugar significante. A descoberta do que ele articula nesse lugar, isto é, no inconsciente, permite-nos apreender ao preço de que fenda (*Spaltung*) ele assim se constitui. (LACAN, 1958, p.696).

Assim, Lacan amplia a concepção de *Spaltung* e a desvincula da operação de denegação. Por outro lado, a respeito da denegação, Lacan restringe o uso mais amplo para o qual tendia Freud, passando a identificá-la como a operação fundamental da perversão. Como se sabe, Lacan define as três grandes categorias clínicas – neurose, psicose e perversão – como estruturas mutuamente exclusivas. Assim, a denegação está para a perversão assim como a repressão está para a neurose e a forclusão para a psicose.

Enquanto Freud associa a denegação com a percepção da ausência do pênis na mulher, Lacan a relaciona com o reconhecimento da ausência do falo no Outro. A

percepção traumática é, na perspectiva de Lacan, o reconhecimento de que a causa do desejo é sempre uma falta. É a este reconhecimento que a denegação concerne; denegação é o fracasso em aceitar que a falta causa o desejo, a crença de que o desejo é causado por uma presença (por exemplo, o fetichismo). (EVANS, 1996, p.44).

A maneira como Deleuze se apropria da denegação não se dá nem em um sentido estritamente freudiano, nem lacaniano, mas extrai elementos de ambos. Com Freud, Deleuze pode generalizar a denegação, atribuindo a este mecanismo a função de formar os paradoxos que condicionam o pensamento, como uso afirmativo da síntese disjuntiva. A questão não é reprimir o desejo *ou* romper com a realidade: “a divergência é afirmada de modo que o *ou* torna-se ele próprio afirmação pura”. Cada possibilidade abre-se ao infinito, em duas séries divergentes, porém ressonantes. Não se trata aí de séries que entram em relações causais ou de efetuações corporais, mas de efeitos incorporais ou fantasmas, que agora passarão a ser chamados de acontecimento. Afinal, o acontecimento não opera com as regras da identidade e da contradição, mas forma pontos singulares de ressonância entre as séries. Isto significa que “o centro *ideal* de convergência é por natureza perpetuamente descentrado, não serve mais senão para afirmar a divergência”. Assim, se Freud associou o mecanismo de denegação com a cisão do eu, Deleuze mostra como o eu se confunde com esta disjunção e perde sua coerência, rompendo-se em “singularidades impessoais e pré-individuais”: “fenda do eu, desmembramento divino”. (DELEUZE, 1969, p.178-182).

Por outro lado, Deleuze segue Lacan ao manter a denegação essencialmente vinculada à perversão, com a condição de que esta seja compreendida como arte de superfície.

O problema da perversão é bem atestado pelo mecanismo essencial que lhe corresponde, o da *Verleugnung*. Pois se se trata, na *Verleugnung*, de manter a imagem do falo apesar da ausência de pênis na mulher, esta operação supõe uma dessexualização como consequência da castração, mas também um reinvestimento do objeto sexual enquanto sexual pela energia dessexualizada: eis por que a *Verleugnung* não consiste em uma alucinação, mas em um saber esotérico (DELEUZE, 1969, p.251).

Na perspectiva lacaniana, a denegação diz respeito à recusa da percepção traumática da falta como causa do desejo. Embora Deleuze não se refira ainda ao conceito de desejo, a falta e a negatividade já são criticadas quando se trata de abordar o não-senso. Este, como vimos, deve ser afirmado por seu excesso de sentidos. Assim, a denegação revela a perversão como um modo particular de servir-se da energia dessexualizada no processo chamado de contra-efetuação, investimento especulativo que impede a confusão entre o acontecimento e sua encarnação em um estado de coisas e que alimenta a proliferação de sentidos. Na denegação de Édipo, “morrer e matar, castrar e ser castrado, reparar e fazer vir, ferir e retirar,

devorar e ser devorado, introjetar e projetar” são acontecimentos puros que subsistem em uma tela artificial, que não é nem real nem imaginária, mas um produto fantasmático singular, o próprio não-senso.

Aquisição da linguagem na superfície metafísica: a perversão como “grande saúde”

Falávamos de como emerge uma superfície corporal no curso do desenvolvimento psicosssexual, que ainda não equivale a uma superfície de sentidos, mas corresponde a um domínio pré-linguístico. Já na posição depressiva, vimos que a criança entra em contato com uma linguagem modelo preexistente, na qual deve se inserir antes mesmo de compreendê-la, linguagem organizada cuja lógica de organização é ainda inapreensível. Neste momento do desenvolvimento, a criança adquire uma voz que deixou de ser um ruído, mas que ainda não forma palavras.

Certamente, a criança desperta para uma linguagem que ainda não pode aprender como linguagem, mas somente como voz, rumor familiar que já fala dela. Esse fator é de uma importância considerável para a avaliação do fato seguinte: que, nas séries da sexualidade, alguma coisa começa por ser captada, pressentida antes de ser compreendida. (...) Se a criança se depara com uma linguagem preexistente que não pode ainda compreender, talvez, inversamente, apreenda o que não sabemos mais apreender em nossa linguagem possuída: as relações fonemáticas, as relações diferenciais de fonemas. (DELEUZE, 1969, p.236).

Deleuze (1969, p.236-239) se apoia em teorias psicanalíticas de Leclaire e Lacan para demonstrar que cada nível do desenvolvimento sexual – zonas erógenas parciais, fase fálica, complexo de Édipo – corresponde a um nível do desenvolvimento da linguagem. Assim, as zonas erógenas parciais dispersas, com seus respectivos objetos de satisfação imaginários, dizem respeito à apreensão de letras ainda não concatenadas entre si, os fonemas. Em seguida, com a organização fálica, a superfície do corpo é apreendida em conjunto e como sequência de letras, construção das primeiras palavras em uma combinação de morfemas. Mas esta ainda é uma “palavra esotérica” que não se articula em uma linguagem. Em um terceiro momento, com o desenvolvimento do complexo de Édipo, formam-se duas séries em uma relação disjuntiva, a série pré-edipiana e a edipiana, animadas pela circulação do falo tornado objeto=x. A palavra esotérica torna-se então palavra-valise, desempenhando o papel de um semantema. Deleuze baseia-se na personagem Alice de Lewis Carroll para ilustrar este desenvolvimento sexual-linguístico, em que cada etapa da organização da superfície corporal

sexual corresponde a um tipo específico de síntese: no primeiro momento, a síntese conectiva das zonas erógenas parciais; no segundo momento, a síntese conjuntiva da organização fálica; e, finalmente, um terceiro momento com Édipo, acontecimento que divide dois momentos distintos, uma série pré-edipiana de um lado e uma série edipiana de outro, séries que entram em ressonância em uma síntese disjuntiva. Deleuze quer demonstrar que a criança aprende a falar sobre seu próprio corpo e que a sexualidade inspira as primeiras palavras. Mas que isso ainda não garante uma linguagem capaz de significar conceitos, designar coisas ou manifestar pessoas. Afinal, para que a superfície de sentidos se produza, é preciso ter outras referências além da corporal-sexual:

A organização da superfície física não é ainda sentido; ela é, ou antes, co-sentido. Isto é, quando o sentido for produzido sobre uma outra superfície, haverá também este sentido. De acordo com o dualismo freudiano, a sexualidade é o que é também – e por toda parte e durante todo o tempo. Não há nada cujo sentido não seja também sexual, segundo a lei da dupla superfície. (DELEUZE, 1969, p.240).

Assim, as etapas correspondentes ao desenvolvimento sexual designam um primeiro movimento, o de Eros, formando a superfície corporal sexual. Mas com o traçado da castração e a dessexualização da libido, nasce um segundo movimento, intrínseco e forçado: “Tânatos ou a compulsão”. Movimento pendular de vai e volta, ou seja, dessexualizar a libido para retomar o sexual de outra maneira. Da sublimação e da simbolização que se sucedem, nasce o verbo, elemento que faltava para a produção de sentidos. O verbo se destaca como acontecimento e impõe uma organização secundária distinta da sexual, da qual decorre toda a ordenação da linguagem. Assim, torna-se possível extrair “o inefetuável do acontecimento puro, como diz Blanchot, elevar o visível ao invisível, levar ações e paixões quotidianas como comer, cagar, amar, falar, morrer até seu atributo noemático, Acontecimento puro correspondente” (DELEUZE, 1969, p.236-239).

A síntese disjuntiva, que antes se dava entre as séries pré-edipiana e edipiana, agora adquire seu mais alto poder e afirma simultaneamente a superfície sexual e a superfície metafísica. Aí se situa a origem de um efeito de uma nova espécie, os fantasmas. Até então, tínhamos os simulacros da profundidade, os Ídolos da altura e as imagens narcísicas da superfície corporal. Com a constituição de uma segunda superfície, metafísica, temos o fantasma.

Em relação ao fantasma, o eu não é “nem ativo, nem passivo e não se deixa em nenhum momento fixar a um lugar, ainda que reversível”; “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” (DELEUZE, 1969, p.220). Eu nômade e

dissolvido: o eu narcísico e individualizado confunde-se com o próprio fantasma e desdobra-se em múltiplos eus. Pois o fantasma é anônimo e diz respeito às singularidades.

Os fantasmas diferem por natureza de suas causas reais, sejam elas endógenas ou exógenas, e não se confundem com a sua efetuação em um estado de coisas. Não são representações de ações ou de paixões, mas pertencem a um outro domínio: são efeitos incorporais, distintos dos estados de coisas e de suas qualidades, do vivido psicológico e dos conceitos lógicos. “Nem ativos nem passivos, nem internos nem externos, nem imaginários nem reais, os fantasmas têm realmente a impassibilidade e a idealidade do acontecimento”. “O fantasma é o processo de constituição do incorporal, a máquina para extrair um pouco de pensamento” (DELEUZE, 1969, p.227). O fantasma faz ressoar duas séries de imagens independentes e temporalmente disjuntas, sexual e metafísica, e assim representa os acontecimentos puros.

Vimos que os acontecimentos se destacam dos corpos e de suas misturas, distinto das ações e das paixões que resulta. Portanto, o acontecimento não é exatamente o que acontece (acidente), mas é o efeito incorporal que se decanta, é a coexistência virtual de outra temporalidade, Aion. É desta perspectiva que Deleuze sugere retomar a noção de trauma, segundo a “teoria freudiana do acontecimento”.

Esta teoria consiste primeiro em demonstrar que um *traumatismo* supõe pelo menos a existência de dois acontecimentos independentes, separados no tempo, um infantil e outro pós-pubertário, entre os quais se produz uma espécie de ressonância. Sob uma segunda forma, os dois acontecimentos são antes apresentados como duas séries, uma pré-genital, a outra edipiana e sua ressonância como o processo do *fantasma*. (DELEUZE, 1969, p.233).

O trauma coloca em jogo a produção de fantasmas. O fantasma, por sua vez, é o que garante a ressonância entre os acontecimentos disjuntos e que torna possível a sua expressão. Já presentíamos em *Diferença e Repetição* (1968) uma certa analogia entre o encontro contingente com algo que força a pensar com o que a psicanálise designa como trauma. Vimos que Freud (1920) considera a situação em que o aparelho psíquico é inundado por uma alta carga de estímulos, mediante a qual se encontra despreparado e incapaz de processar, como traumática. O excesso pulsional impõe o funcionamento regido pela compulsão à repetição, que não leva em consideração o princípio de prazer. Deleuze consegue extrair desta tese a noção de uma repetição complexa da diferença, não submetida às exigências das sínteses ativas; repetição transcendental além do princípio de prazer, subterrânea às atividades do eu e diante da qual este nunca se encontra preparado. Tal repetição corresponde à força

questionante e problemática que impulsiona o pensamento; é Eros dessexualizado, que libera o Instinto de morte e impõe a forma pura do tempo, ocasião da fissura no Eu.

Em *Lógica do sentido* (1969), estes elementos estão contidos implicitamente em sua teoria do acontecimento. Contudo, na perspectiva de Deleuze, o fantasma não se passa entre duas séries sexuais, mas é produto da ressonância entre as séries sexual e metafísica. Ora, estas séries se encontram em uma relação assimétrica, conforme o método serial que apresentamos no início deste capítulo. Tal assimetria se deve principalmente ao fato de que uma das séries, a sexual, jamais poderá ser pensada, pois a ela faltam os elementos constitutivos da linguagem. No entanto, ela permanece a base sob a qual o pensamento pode se constituir. Lembremos que a criança aprende a falar sobre seu próprio corpo e se insere em uma linguagem pré-existente que ainda não domina; por isso mesmo, ela apreende elementos que não sabemos mais apreender em nossa linguagem constituída. É segundo este paradoxo que o corpo entra em relação com o pensamento, Eros com Tânatos, a superfície sexual com a superfície metafísica: “através de tudo que a linguagem designará, haverá uma história sexual que não será jamais designada, manifestada nem significada por si mesma, mas que coexistirá em todas as operações da linguagem, recordando o pertencer sexual dos elementos linguísticos formadores” (DELEUZE, 1969, p.251). A sexualidade não dispõe das condições para aceder à consciência e apresenta-se então como um excesso, como o inefetuável do acontecimento. É neste sentido que Édipo pode ser descoberto como fantasma e acontecimento, “distinto de sua efetuação como das causas que o produzem, fazendo valer esta eterna parte de excesso com relação a estas causas, esta parte de inacabado com relação a suas efetuações”. Justamente porque guarda algo de inefetuável, o acontecimento “se oferece à contra-efetuação”, onde “reside nossa mais alta liberdade” (DELEUZE, 1969, p.218-219).

Assim, o fantasma corresponde ao lugar do eterno retorno e dá uma nova direção à síntese disjuntiva: pois ao mesmo tempo em que nasce da dessexualização, o fantasma retoma a série sexual sobre esta nova base metafísica. Aí reside o não-senso, que “é como o ponto zero do pensamento, o ponto aleatório da energia dessexualizada, Instinto pontual da morte; o Aion ou a forma vazia, Infinitivo puro”; aí também reside o Acontecimento, enquanto verbo que não está ligado a um sujeito ou a um objeto, mas que é puro devir, em que a identidade se perde e o eu se dissolve em múltiplos eus. “Verbo silencioso”, que “dá às palavras elementares o valor expressivo de que elas ainda estavam destituídas”. É precisamente este movimento que Deleuze identifica com a perversão e que chama de contra-efetuação: “servir-

se da energia dessexualizada para investir um elemento sexual” (DELEUZE, 1969, p.249-253).

Ser perverso, nesta concepção, é não somente deixar-se efetuar pelo fantasma ou pelo acontecimento, mas querer encarná-lo a ponto de multiplicar seus efeitos, abrindo-se para o que ele possui de impessoal e pré-individual. Não se trata de resignar-se diante do que acontece – pois a resignação traz consigo o ressentimento – mas de captar a sua impessoalidade, uma vez que os acontecimentos não são privados nem coletivos, mas singulares e impessoais. Aí reside a sua “verdade eterna”, o seu tema complexo, o seu sentido, em que se opera “uma espécie de salto no próprio lugar de todo o corpo, que troca sua verdade orgânica por uma vontade espiritual, que quer agora não exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* que acontece, segundo as leis de uma obscura conformidade humorística” (DELEUZE, 1969, p.152). O perverso, neste caso, é assimilado à imagem do comediante ou do mímico, é o homem livre do *Amor fati*, aquele que se torna filho dos acontecimentos e assim renasce, rompendo com seu nascimento de carne. Portanto, não se trata aqui da perversão em sua forma patológica, mas de um caso bem sucedido de sublimação, superior à psicose e à neurose (DELEUZE, 1969, p.230).

Mas por que fazer da perversão o ponto de chegada da produção de sentidos? O interesse de Deleuze pela perversão é antigo, como atesta o artigo de 1961 sobre Sacher-Masoch, que dará origem ao livro de 1967. Como vimos, foi neste contexto que se iniciou o diálogo com a psicanálise, assim como a leitura transcendental do conceito de pulsão de morte. Naquele momento, Deleuze descartou a explicação psicanalítica da perversão pela pulsão de morte e definiu o sadismo e o masoquismo como formas perversas de captar o instinto de morte e destronar o princípio de prazer, forma “especulativa e analítica” em um caso, “mítica e imaginária” em outro.

A perversão parece apresentar o fenômeno seguinte: a dessexualização nela se produz ainda mais claramente que na neurose e na sublimação, ela age inclusive com uma frieza incomparável; entretanto, ela se acompanha de uma *ressexualização*, que não vem absolutamente desmenti-la, mas que opera sobre novas bases, igualmente estranhas às perturbações funcionais e às sublimações. (DELEUZE, 1967, p.126).

Vemos que Deleuze, inicialmente, introduziu a ressexualização como característica exclusiva da perversão. Portanto, é somente após ter avançado nas funções transcendentais de Eros e de Tânatos em *Diferença e Repetição* (1968) que esta pode ser retomada em *Lógica do sentido* (1969) como um procedimento superior, associado à sublimação: a dessexualização produz o instinto de morte e a ressexualização permite que este estabeleça com Eros novas

relações. A perversão ganha então um sentido mais amplo do que aquele restrito aos casos do masoquismo e do sadismo, e abre-se para a produção do pensamento e da obra de arte por meio da atividade identificada como contra-efetuação.

É preciso observar que a perversão é uma categoria que recebe variadas conotações positivas no contexto filosófico francês que estamos tratando. Deleuze não é o único a valorizá-la e mesmo seu interesse por Sacher-Masoch não deixa de ser uma reação ao interesse que a filosofia francesa devota à Sade a partir dos anos 40. Éric Marty, em seu livro *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* (2011), situa as origens da “fundação do sujeito sadiano” em 1947, a partir de publicações inaugurais de Klossowski, Blanchot e Bataille. Estes autores caros à Deleuze acabam levando a filosofia a extrair deste “escritor maldito” uma figura literária próxima do conceito. O contexto pós-guerra propicia a fazer do sujeito perverso um novo sujeito da interrogação histórica e filosófica, seja pelo que contem de negativo, fascista e nazista, mas principalmente por seu aspecto positivo, como figura da emancipação humana, que liberta do mito progressista do Bem. Lacan, Foucault, Barthes, assim como os autores anteriormente citados, saberão se servir do texto de Sade para se voltar “tanto contra os processos de poder e de alienação quanto contra os processos falsamente libertadores” de nossa sociedade; nestas leituras, “pode-se encontrar o privilégio aristocrático conferido ao sujeito perverso, como aquele que protege das mistificações falsamente libertadoras e verdadeiramente gregárias” (MARTY, 2011). Destacar esta positividade da perversão nos previne de qualquer estranheza sobre o privilégio que Deleuze lhe concede neste momento. Mas ainda não esclarece qual noção de perversão está sendo buscada por ele.

Em um ensaio publicado em 1967, retomado como apêndice de *Lógica do Sentido* (1969), vemos Deleuze desenvolver a associação entre perversão, superfície, instinto de morte e “conquista da Grande Saúde” de forma bastante explícita, porém não menos complicada. Trata-se de um posfácio para o romance *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (TOURNIER, 1967), que reconta a história de Robinson Crusoé, o marinheiro que, único sobrevivente de um naufrágio, vive solitário em uma ilha. Para Deleuze, este é um “romance experimental indutivo”, propício para que a reflexão filosófica possa compreender os efeitos da ausência de “outrem” (*autrui*, no original francês) na ilha, a fim de induzir os efeitos de sua presença em nosso mundo habitual. Deste contexto, Deleuze extrai sua tese da perversão:

A perversão não se define pela força de um desejo no sistema das pulsões; o perverso não é alguém que deseja, mas que introduz o desejo em um outro sistema e faz com que ele desempenhe, neste sistema, o papel de um limite interior, de um foco virtual ou de um ponto zero. (DELEUZE, 1969, p.314).

Este outro sistema construído pelo perverso é um mundo sem Outrem, mundo além do possível e que é governado pelo instinto de morte. Primeiro precisamos definir Outrem: Outrem é a estrutura espacial e temporal do campo perceptivo, é o que efetua a distinção entre um sujeito e um objeto e cria os mundos possíveis: “outrem assegura as margens e transições no mundo. Ele é a doçura das contiguidades e das semelhanças”. Outrem capta meu desejo e fornece-lhe objetos, de modo que “não desejo nada que não seja visto, pensado, possuído por um outrem possível” (DELEUZE, 1969, p.315). O que ocorre na ausência desta estrutura? No caso de Robinson, esta estrutura torna-se ausente devido à sua solidão na ilha, o que o perverso conseguiria por outros meios. Deleuze mostra como o personagem, após ter beirado a psicose, tenta reproduzir a estrutura por meio de defesas neuróticas, criando, contudo, um terceiro sentido para a “perda de outrem”, que legitima e afirma o mundo sem outrem. Robinson é perverso porque, sob os efeitos de uma sexualidade transformada, desvia a libido dos fins possíveis e esperados, determinados por Outrem, e promove o seu encontro com elementos livres e puros, escapados de seu corpo e da própria Terra. De fato, Deleuze indica que este desvio do perverso é antes um atalho, já que o verdadeiro desvio é aquele imposto por Outrem, esta estrutura que coincide com a unificação do eu e com a organização genital. Devemos nos concentrar nesta diferença entre “desvio” e “atalho” para evidenciar a noção de perversão aí envolvida.

Em *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905), Freud apresenta o comportamento perverso como aquele em que a libido desviou-se dos objetos e das finalidades consideradas normais. “Normal”, neste caso, é quando se busca uma pessoa do sexo oposto para unir os genitais no ato sexual. Ou seja, qualquer comportamento sexual que desvie dos fins orgânicos de reprodução, dos mais bizarros aos mais banais como os “prazeres preliminares”, são considerados perversos. Levar ao extremo a concepção popular da perversão permite Freud inverter a lógica do senso comum para afirmar o caráter perverso-polimorfo da pulsão sexual, mostrando que esta não contém em si objetos pré-determinados ou naturais, como se costuma pensar.

Chamou-nos a atenção que imaginávamos como demasiadamente íntima a ligação entre a pulsão sexual e o objeto sexual. A experiência obtida nos casos considerados anormais nos ensina que, neles, há entre a pulsão sexual e o objeto sexual apenas uma solda, que corríamos o risco de não ver em consequência da uniformidade do quadro normal, em que a pulsão parece trazer consigo o objeto. Assim, somos instruídos a afrouxar o vínculo em nossos pensamentos entre a pulsão e o objeto. É provável que, de início, a pulsão seja independente de seu objeto, e tampouco deva sua origem aos encantos deste. (FREUD, 1905, p.140).

Portanto, as pulsões perversas não são aquelas que se desviam dos caminhos normais, mas são aquelas que tomam os atalhos, os caminhos mais fáceis e acessíveis para a satisfação, independentes de uma organização em conjunto. Se as organizações genitais eram até então tidas como os caminhos naturais da pulsão, Freud postula várias etapas do desenvolvimento sexual para mostrar que, na verdade, elas resultam da imposição de processos complexos que desviam as pulsões de suas tendências perversas originais. Assim, entre a sexualidade infantil e a adulta há sucessivas etapas em que as pulsões parciais perversas rumam para um funcionamento organizado segundo o primado genital, devido à imposição de forças orgânicas, psicológicas e sociais. Nos casos em que há uma organização genital fraca, insuficiente para impor-se sobre as pulsões parciais perversas, seja conduzindo-as para uma saída neurótica (o recalque) ou saudável (a sublimação), têm-se a perversão no seu aspecto sintomático. Mas Freud deixa entrever que mesmo no desenvolvimento sexual mais ajustado subsistem resquícios perversos da sexualidade infantil. Ou seja: a total unificação das pulsões parciais não se efetua jamais.

A perversão como modelo de grande saúde, como quer Deleuze em *Lógica do sentido*, não diz respeito a uma organização genital fraca; pelo contrário, é graças a sua boa constituição que o traçado da castração opera sua fissura sem romper a superfície corporal, podendo extrair seu duplo incorporal, a superfície metafísica. O que se segue é uma dessexualização da libido em que esta passa a operar independente da organização genital, da imposição do eu e do princípio de prazer; ou seja, independente da estrutura do Outrem, como vimos no ensaio sobre Robinson. Deleuze ressalta que o desvio que a psicanálise atribui ao perverso é, na verdade, uma abolição do desvio, que permite “separar o desejo de seu objeto, de seu desvio por um corpo, para referi-lo a uma causa pura”. A causa pura do desejo não está em objetos pré-determinados ou pré-concebidos. Assim, quando o desejo circula livre e independente dos objetos, não é porque retorna a um funcionamento perverso infantil, mas porque afirma a sua natureza e potência, alcançando o “duplo glorioso do mundo”.

Percebemos que os corpos não são mais do que desvios para atingir as Imagens e que a sexualidade realiza tanto melhor e mais prontamente seu fim quanto mais economiza este desvio, dirige-se diretamente às Imagens e, finalmente, aos elementos liberados do corpo. (DELEUZE, 1969, p.322).

Se a psicanálise quer realmente renovar o conceito de perversão, retirando-a desta “incerteza moralizante em que era mantida pela psiquiatria e pelo direito unidos”, deve conduzir sua explicação para esta abolição saudável do desvio: “a psicanálise está livre para

ver nesta abolição do desvio, nesta separação da causa do desejo com relação ao objeto, neste retorno aos elementos, o signo de um instinto de morte” (DELEUZE, 1969, p.322-327).

Deleuze reúne nesta afirmação duas teses psicanalíticas que envolvem o “desvio”: primeiro, como vimos, a tese de que a natureza da pulsão sexual é perverso-polimorfa e que não traz consigo objetos pré-determinados. Por isso não se trata de compreender a perversão como um desvio, mas como abolição do desvio. Em segundo lugar, Freud concebe, no contexto da segunda tópica, que todas as pulsões visam restabelecer um estado anterior, uma inexcitabilidade que é equivalente à morte. Se as pulsões “direcionam-se à regressão e ao restabelecimento de um estado anterior, então é preciso pensar que a evolução orgânica se deve à ação de forças externas perturbadoras e desviantes” (FREUD, 1920, p.160-162). Ou seja, embora o objetivo de toda vida seja a morte, forças externas impõem ao organismo desvios cada vez maiores e complicados para se alcançar este objetivo. Daí a afirmação freudiana de que o organismo busca morrer à sua maneira, segundo suas próprias leis.

Assim, fazendo equivaler a abolição do desvio que configuram as pulsões sexuais perversas com a abolição do desvio que revela a pulsão de morte, Deleuze faz equivaler desejo e morte, mas não no sentido psicanalítico negativo, tal como foi reafirmado por Lacan, onde o motor propulsor do desejo é a falta e o gozo impossível, já que a total adequação entre desejo e objeto levaria a uma descarga equivalente a sua morte. Para Deleuze, trata-se de postular o desejo livre dos objetos, desejo puro e perverso que se dessexualizou e que agora se encontra sob o signo do instinto de morte, potencializado como investimento especulativo. Como vimos, Deleuze se esforça para levar adiante sua concepção transcendental do instinto de morte, que resulta em um modelo de morte como experiência subjetiva e impessoal que engendra o pensar⁴⁵.

Tendo investigado o modelo de perversão que aparece relacionado com o instinto de morte, resta-nos concluir este capítulo destacando o que nele consideramos essencial. Ao longo deste capítulo, buscamos explorar detalhadamente a discussão que Deleuze estabelece com a psicanálise e a maneira como o filósofo revira seus conceitos e teorias em prol de uma “lógica do sentido”. Não deixa de ser espantoso o seu esforço para conceber uma metafísica

⁴⁵ As noções que aparecem neste ensaio de Deleuze formam uma ponte conceitual bastante consistente para as teses que serão desenvolvidas em *O Anti-Édipo* (1972). Neste último, o corpo, ao tornar-se definitivamente “sem órgãos”, deixa de ser um desvio do desejo e se transforma em seu suporte ou motor imóvel, identificando-se com o instinto de morte. Sobre o corpo sem órgãos: “Instinto de morte é o seu nome, e a morte não fica sem modelo. Porque o desejo deseja *também* isso, a morte, pois o corpo pleno da morte é seu motor imóvel, assim como deseja a vida, pois os órgãos da vida são a *working machine*” (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p.20).

do pensamento em analogia com a metapsicologia do corpo e da sexualidade. Para tanto, vimos que Deleuze não retoma teses psicanalíticas isoladas, mas que se mostra um grande conhecedor de seu funcionamento em conjunto, assim como de seus problemas, contradições e originalidades. Também não se pode dizer que um autor é privilegiado em detrimento de outro: Freud, Klein e Lacan, à despeito de suas particularidades, são costurados para formar com a filosofia um mesmo tecido, dando espessura à sua teoria do acontecimento.

Lembremos da questão que destacamos como fio condutor de nossa exposição de *Lógica do Sentido* (1969): Deleuze defende a tese de que o pensamento criativo nasce de um desregramento da razão, que a produção de sentidos nasce do não senso, e que esta experiência guarda uma estreita proximidade com a loucura. Se criar e inventar é flertar com a morte e a doença – e não se trata aqui somente de produzir uma obra artística, mas de fazer da própria vida uma obra de arte, uma vez que estamos sujeitos a acidentes/acontecimentos que nos levam ao mesmo impasse –, como o pensamento pode atravessar as experiências limites, tão bem ilustradas pela esquizofrenia, a depressão e o alcoolismo, sem afundar-se em suas raízes, mas permanecendo na superfície? Esta questão parece motivar Deleuze em suas incursões pela teoria psicanalítica, na medida em que a esta é considerada como “arte das superfícies”, “ciência dos acontecimentos puros”, “arte das contra-efetuações, sublimações e simbolizações” (DELEUZE, 1969, p.219). A sua resposta aponta para o entrelaçamento entre o desenvolvimento psicosexual e o desenvolvimento da linguagem, para a sublimação e para um novo modelo de perversão. Isto demonstra que a psicanálise permite não só inserir a sexualidade e o corpo na produção do sentido e do pensamento, mas serve de apoio para uma reflexão acerca dos perigos e fracassos inerentes a esta produção.

A respeito da construção da superfície de sentidos, vimos bem quais teorias psicanalíticas entram em jogo e como se dá a sua apropriação por Deleuze. Vimos que a distinção entre o não-senso da esquizofrenia, da criança e do escritor é explicado por meio de posições pulsionais sucessivas, que são, respectivamente a posição esquizo-paranoide em profundidade, a posição depressiva em altura e a posição sexual-perversa em superfície, desdobrada em seu duplo metafísico. Deleuze manteve os termos regressão e fixação para explicar as diferenças estruturais entre estas configurações, que produzem resultados distintos de acordo com a posição predominante. A profundidade é o lugar do recalque primordial e das mais fortes fixações, polo imantado que atrai todos os processos, “ameaça que pesa sobre as outras dimensões”, regressão última (DELEUZE, 1969, p.252-253). Assim, o

esquizofrênico não é aquele que deixou de aceder às outras posições, mas aquele cuja superfície foi quebrada e rompida, assim sucumbindo ao risco inerente da própria superfície.

Mas quando se trata de problematizar tais riscos e perigos, as respostas de Deleuze nos parecem vagas e imprecisas. O que significa este movimento perverso de contra-efetuação? Bastaria simplesmente assimilar a sublimação psicanalítica com o *amor fati* nietzscheano? Se isto for, Deleuze não oferece nada além de um caminho a se explorar. Além disso, suas recomendações para que a experiência do acontecimento não se torne patológica remetem à figura do ator, como, por exemplo, tornar-se ator dos próprios acontecimentos, à imagem do mímico e do comediante. Isto nos evoca o “teatro da repetição”, procedimento que se insinua em *Diferença e Repetição* (1968) e que é comparado com a relação transferencial em psicanálise. De fato, tanto a repetição quanto o não-senso trazem consigo a mesma ambiguidade, o mesmo jogo da doença e da saúde, da perdição e da salvação, que o conceito de instinto de morte busca explicar, conceito que deve suas origens a este mesmo jogo encenado no contexto da transferência psicanalítica. Neste sentido, estaria Deleuze procurando as respostas para as questões acima na junção entre teatro, psicanálise e filosofia, espécie de “fantasmofísica” ou “prática metafísica”, como indica Foucault (1970)?

Não se pode censurar Deleuze por não ter sido mais preciso em sua receita para “a grande saúde”, nem podemos cair no erro de buscar fórmulas ou explicações simples e imediatas para tais problemas. O que devemos é reconhecer o seu empenho em trabalhar conjuntamente a filosofia e a psicanálise, inserindo-as em uma relação promissora cujas teses e propostas daí derivadas ainda necessitam de continuidade. O próprio Deleuze se encarregará de persistir nestas questões, ao unir-se intelectualmente com um psicanalista em sua próxima obra.

Sabe-se que logo após a publicação de *Lógica do Sentido* (1969), Deleuze conheceu Guattari, e que juntos se engajaram na produção de um livro polêmico. *O Anti-Édipo* (1972) dá continuidade ao debate de Deleuze com a psicanálise e retoma seus conceitos, críticas e questões, mas de uma perspectiva totalmente nova. Da parceria com Guattari, emerge uma perspectiva social e política que promoverá uma reviravolta em sua filosofia e da qual a psicanálise também não sairá ilesa. De um lado, suas críticas anteriores à psicanálise serão radicalizadas ao extremo e o tom amistoso com que a tratava será abandonado; de outro, suas propostas prático-clínicas que antes eram enunciadas apenas de forma dispersa e vaga serão amplamente desenvolvidas, sob um conjunto de tarefas que aparecem reunidas sob o nome de “esquizoanálise”. Mas isto já é assunto para uma próxima pesquisa.

Considerações finais: Deleuze e a psicanálise

As primeiras discussões de Deleuze com a psicanálise se organizam em torno da demonstração de que o sadismo e o masoquismo possuem diferenças radicais e irreduzíveis. Deleuze retoma os procedimentos literários das obras de Sade e de Masoch para mostrar que os argumentos de Freud, cujas análises reforçam a existência de uma estrutura sadomasoquista, repousam em um pressuposto absolutamente questionável: o privilégio do patriarcado e do poder superior masculino como princípio das interpretações psicanalíticas. O falocentrismo implícito nas concepções psicanalíticas impediria a compreensão tanto do masoquismo quanto do feminino. Assim, podemos assinalar um primeiro ponto de crítica à psicanálise, fruto de um exercício filosófico que Deleuze nomeia de “crítica e clínica”.

Por outro lado, esta crítica inicial recai sobre a teoria das pulsões. Em “De Sacher-Masoch au masochisme” (1961), Deleuze critica Freud por ter baseado suas análises em pulsões que se deixam combinar de qualquer maneira, pautando-se em uma teoria que não impede de dar aos acontecimentos interpretações arbitrárias e envoltas em preconceitos, como no caso do masoquismo. Apoiando-se em Jung, Deleuze propõe assimilar as noções de símbolo, arquétipo e imagem primordial à noção de instinto. Nesta perspectiva, propõe um

conceito de instinto ou pulsão que, enquanto elemento último e irreduzível do inconsciente, não se deixa compor nem representar; ao mesmo tempo, sugere que este conceito deve ultrapassar a esfera psíquica-individual e o campo da experiência do sujeito, remetendo a um inconsciente impessoal e surreal.

Em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), a crítica à psicanálise dirige-se exatamente para os mesmos aspectos – a unidade sadomasoquista e o primado falocêntrico – e também recai em uma crítica à teoria das pulsões, mas desta vez Deleuze propõe outra solução para o problema das pulsões que se deixam combinar de qualquer maneira – solução independente da anterior, embora seja possível restituir algumas linhas de continuidade entre ambas⁴⁶. Deleuze baseia-se em um argumento transcendental para propor a distinção entre instinto e pulsão na teoria freudiana. Neste sentido, entende-se que os instintos, Eros e Tânatos, são princípios transcendentais puros e qualitativamente distintos, que não se misturam segundo a economia das pulsões eróticas e destrutivas. As pulsões, por sua vez, são redefinidas como apresentações empíricas dos instintos; elas são parciais, complementares e passíveis de variadas combinações e transformações segundo o princípio de prazer.

Ao promover uma reflexão transcendental sobre os princípios organizadores da vida psíquica, Deleuze deixa de referir-se à Freud somente em termos de críticas e contrapropostas e passa a considerá-lo como um aliado para o questionamento filosófico. Vimos que a sugestão freudiana, de que há um funcionamento inconsciente que, além de ser independente do princípio de prazer, é condição para a efetividade deste princípio, será mantida por Deleuze em suas concepções futuras acerca do inconsciente transcendental. Considerando que o princípio de prazer delimita o registro do psicológico e do empírico, Deleuze retoma a noção freudiana de que há uma atividade de ligação e uma compulsão à repetição originárias e independentes do princípio de prazer e passa a considerá-las como “sínteses transcendentais”. Tais sínteses agem segundo Tânatos, “repetição-borracha que apaga”, princípio de desligamento; ou agem segundo Eros e a atividade de ligação primordial, “repetição-laço” que opera sobre Tânatos e que constitui o funcionamento psíquico segundo o princípio do prazer.

Acontece que neste processo de constituição do princípio do prazer, neste “enlaçamento” de Tânatos por Eros, Eros não domina Tânatos, mas o arrasta consigo, em suas próprias entranhas, assim preenchendo a vida psíquica com composições variadas de pulsões eróticas e destrutivas. Daí o caráter ambíguo da compulsão à repetição, tal como foi enunciado por Freud a partir de suas experiências clínicas: a repetição tanto se mostra a

⁴⁶ Conforme foi desenvolvido no primeiro capítulo desta pesquisa, seguimos a hipótese de que Deleuze apropria-se de elementos extraídos de Bergson e Jung para inserir o instinto em uma perspectiva transcendental.

serviço da superação do sintoma, da dor e do sofrimento, como se fecha em um ciclo doentio e mortal de dor e sofrimento. Mas Deleuze ressalta que, mesmo nas perturbações mais graves, a repetição encontra-se subordinada ao princípio de prazer – diferentemente da repetição enquanto síntese transcendental, que precede o princípio de prazer.

Demonstramos que esta leitura de Deleuze é bastante coerente com a metapsicologia freudiana, embora Freud jamais tenha elaborado seus conceitos em uma perspectiva transcendental. Também demonstramos que a introdução do conceito de pulsão de morte na obra de Freud produziu alguns impasses e contradições que podem ser diluídos nesta inserção do inconsciente psicanalítico em uma discussão transcendental. Assim, neste momento de seu percurso filosófico, Deleuze oferece uma continuidade pertinente às teses psicanalíticas, ao mesmo tempo em que expande seus limites em direção à filosofia.

Um ponto a ser destacado nesta interlocução entre filosofia e psicanálise é uma nova maneira de se considerar a relação entre a repetição e o princípio de prazer. Se a perversão, segundo o sadismo e o masoquismo, é uma categoria privilegiada nesta investigação transcendental, não é porque estas configurações ignoram o princípio de prazer ou porque elas testemunhariam o instinto de morte em sua forma pura. Deleuze é bem claro a este respeito: “nunca Tântatos é dado, nunca ele fala; sempre a vida se acha preenchida pelo princípio empírico de prazer e pelas combinações que lhe são submetidas – se bem que a fórmula da combinação varie singularmente” (DELEUZE, 1967, p.126). Ou seja, mesmo no sadismo e no masoquismo, a repetição deve ser compreendida em relação ao princípio de prazer.

Parece, no entanto, que tal resultado é decepcionante, e se reduz à ideia de que a repetição causa prazer... Mas quanto mistério no *bis repetita*. Sob os tambores sádico e masoquista, está a repetição como força terrível. O que mudou é a relação repetição-prazer. Ao invés de viver a repetição como uma conduta que considera um prazer obtido ou a se obter, ao invés da repetição ser comandada pela ideia de um prazer a reencontrar ou a obter, eis que a repetição se desencadeia [*se déchaine*], tornou-se independente de qualquer prazer prévio. Foi ela que se tornou ideia, ideal. E foi o prazer que se tornou uma conduta que considera a repetição, é ele que acompanha e agora segue a repetição como terrível força independente. O prazer e a repetição trocaram então os seus papéis: eis o efeito do salto *in loco*, quer dizer, do duplo processo de dessexualização e de ressexualização. Entre os dois, parecia que o instinto de morte ia falar; mas porque o salto se dá *in loco*, como que num instante, é ainda o princípio de prazer que mantém a palavra. (DELEUZE, 1967, p.129).

Esta longa citação é necessária para evidenciarmos a originalidade de Deleuze ao se apropriar das noções psicanalíticas. O que interessa ao filósofo é esta relação singular entre a repetição e o prazer que as configurações perversas do masoquismo e do sadismo revelam. A perversão é então definida por Deleuze através de uma operação específica que se segue à dessexualização: a ressexualização fria e gélida de Tântatos, que no sádico se expressa pela

frieza das ideias e do pensamento, e que no masoquista se expressa pelo gelo dos ideais e da imaginação. Este seria um modo distinto, tanto das neuroses quanto das sublimações, de captar o instinto de morte na repetição, “especulativo e analítico” no sadismo, “mítico e imaginário” no masoquismo. A repetição, neste caso, já não persegue o prazer, mas é o prazer que persegue a repetição; assim, a dor não visa o prazer, mas vincula-se à repetição tornada ideia ou ideal e isto acaba por tornar possível o prazer.

Mas, a despeito do que se elabora como uma possível metapsicologia das perversões, encontra-se aí o delineamento de uma questão filosófica importante, que diz respeito ao vínculo entre a repetição, a imposição do princípio de prazer e a imposição da temporalidade na vida psíquica. Afinal, é devido a uma certa organização temporal que a repetição passa a se manifestar em função de um prazer passado ou futuro. O que seria, então, a repetição como “terrível força independente” do prazer e da temporalidade psicológica? Esta questão, extraída da metapsicologia freudiana, leva Deleuze a homenagear a genialidade de Freud e inspira-o a elaborar as “sínteses transcendentais do tempo” que, em última instância, são formas de repetição além do princípio de prazer.

Assim, em *Diferença e Repetição* (1968), Freud é considerado muito mais como um companheiro para a exploração do “além do princípio de prazer” do que como um adversário. Deleuze apreende algumas noções psicanalíticas em uma perspectiva filosófica para referir-se a este momento constitutivo em que se encontra a repetição insubordinada a um prazer obtido ou a se obter, a repetição enquanto “sínteses transcendentais do tempo”. Trata-se de defender a tese de que a repetição não é a reprodução de algo prévio, nem mera repetição do passado no presente, mas é produção do novo e fabricação do tempo. O presente, o passado e o futuro dizem respeito a sínteses constitutivas do inconsciente pela repetição, fora das determinações empíricas ou psicológicas; tais sínteses, portanto, são transcendentais e passivas, ou seja, não são feitas pelo psiquismo, pelo sujeito ou por um Eu – mesmo que transcendental –, mas se fazem neles e assim os constitui. Elas não dependem, portanto, da memória, da reflexão ou do entendimento, embora tornem estas faculdades possíveis ao se tornarem ativas.

Demonstramos que Deleuze se apoiou em uma composição entre noções psicanalíticas e filosóficas para elaborar cada uma destas sínteses. Assim, na concepção da primeira síntese, Deleuze estabelece uma continuidade entre as noções de Freud e de Hume, na medida em que ambos pressupõem a imaginação como solo da razão e do entendimento, concebendo a gênese do entendimento como um processo natural e independente da consciência do sujeito. Mas do que dependeria esta gênese? Do princípio de prazer em um caso, do hábito em outro. Tendo

aprendido com Freud que o princípio de prazer depende, ele próprio, da repetição e da atividade de ligação, Deleuze retoma a noção de hábito em Hume segundo a perspectiva de um “além do princípio de prazer”, para dela fazer uma síntese transcendental de ligação.

Deleuze critica a investigação filosófica sobre o hábito, que tende a compreendê-lo como subordinado ao prazer. Assim, o hábito passa a ser compreendido como síntese passiva de ligação, que precede o princípio de prazer e o torna possível; a ideia de prazer deriva dele, assim como o passado (memória) e o futuro (expectativa) derivam do presente vivo. Assim, demonstramos como Deleuze assimila a categoria humeana de hábito à atividade de ligação desenvolvida por Freud – a repetição-laço que já havia sido mencionada em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967) – para propor uma teoria da constituição do eu no tempo; vimos também que permanecer no registro do transcendental exige ultrapassar a noção de eu passivo e compreender que cada hábito ou cada ligação formam um eu. Mais correto, portanto é falar em “múltiplos eus, larvares e locais”.

Estes “múltiplos eus larvares” são correlatos dos objetos virtuais que designam a segunda síntese transcendental do tempo, o passado puro. De uma combinação entre noções de Bergson a respeito do virtual e os objetos parciais na teoria psicanalítica, Deleuze extrai a noção de objeto virtual e a concepção de uma memória transcendental. O passado puro, totalidade que transcende a individualidade, coexiste com o presente segundo as leis complexas da repetição. Trata-se da aliança entre Mnemósina e Eros, que mostra como a memória é erotizada: as sínteses passivas de ligação no presente repetem a totalidade indivisa e confusa do passado puro e operam sobre os objetos reais com uma potência de diferença e disfarce. Simultaneamente à instauração das faculdades ativas do entendimento – que instaura o passado sob a forma de lembranças do objeto e o futuro sob a forma da expectativa de reencontro com o objeto “real” e totalizado – as sínteses passivas do passado puro operam sobre objetos virtuais parciais destacados da experiência, desenvolvendo-se independentemente do princípio de prazer e de realidade.

É nestes termos que Deleuze traz para o debate filosófico o problema psicanalítico de como a pulsão – definida anteriormente como “excitação ligada” ou como hábito – reporta-se aos objetos. Deleuze investiga então se a pulsão sexual pode investir objetos sem se submeter à lógica do princípio de prazer e desenvolve a hipótese de que os objetos parciais, enunciados por Freud, Klein, Lacan e Winnicott, na medida em que se constituem como objetos independentes e não mais identificados com a totalidade de que foram extraídos, dão provas de um investimento erótico sem ter o prazer como finalidade, povoando a memória

transcendental de objetos singulares, “estranhos” e não totalizáveis, fragmentos de diferença pura.

Considerando que o tema psicanalítico dos objetos parciais está atrelado à produção fantasmática que acompanha a experiência real e a sua significação, Deleuze assimila o fantasmático à sua leitura do virtual bergsoniano para formular uma dimensão diferenciada da realidade, o transcendental como face virtual da experiência real. Contudo, diferentemente da psicanálise kleiniana, entende-se que os objetos parciais não se fazem acompanhar de fantasias a respeito de sua intencionalidade boa ou má, mas que eles assumem a forma do problemático, das questões e dos problemas.

Demonstramos que Deleuze é atraído pelas teorias psicanalíticas sobre a primeira infância, na medida em que estas exploram certas modalidades primitivas de relação objetal que não prescindem de um sujeito constituído nem dependem de um Eu organizado e coerente, mas que o constitui. Deleuze retoma estes modos particulares de relação objetal para elaborar os objetos virtuais do passado puro e compor as suas sínteses passivas e transcendentais do inconsciente, em que não se encontra um Eu constituído, mas “pequenos eus larvares”.

Deleuze busca na teoria psicanalítica certos elementos para sustentar a sua concepção de “diferença pura” em relação com a “repetição complexa”. Tais elementos, como vimos, correspondem ao funcionamento inconsciente independente do princípio do prazer – a repetição e a atividade de ligação (Eros enquanto princípio transcendental) –, aos objetos parciais, às teorias metapsicológicas acerca da constituição das instâncias psíquicas na primeira infância e à produção fantasmática. Porém, a despeito destas noções estarem à favor de sua filosofia da diferença, Deleuze mostra que a psicanálise, assim como a filosofia da representação, sustentam uma concepção negativa da repetição graças a uma concepção simplista e ingênua do tempo.

Assim, a psicanálise é criticada por compreender o passado como “um presente que passou”, um passado onde se encontram, por exemplo, os fundamentos originais e causais do sintoma. De acordo com esta perspectiva, o “antigo presente” fornece o elemento bruto a ser repetido, que devido à ação do recalque, deve emergir disfarçado e dissimulado; a repetição passa então a ser compreendida como uma “perturbação” no trabalho psíquico de elaboração, cuja consequência é um sujeito preso no passado traumático, impossibilitado de estabelecer conexões atuais fora das vias sintomáticas da repetição.

Porém, ao mesmo tempo em que critica esta interpretação negativa da repetição pela psicanálise – que a relaciona com uma insuficiência do conceito e de seus concomitantes representativos – Deleuze indica como Freud teria “se aproximado ao máximo de uma razão positiva interna da repetição”. Neste sentido, demonstramos que Deleuze mostra-se um leitor atento da metapsicologia, quando encontra duas concepções distintas sobre a repetição na teoria psicanalítica. De fato, demonstramos que é possível distinguir entre a repetição empírica e sintomática, efeito do recalque, tal como se apresenta no artigo “Recordar, repetir, elaborar” (FREUD, 1914b), e a repetição metapsicológica que é condição para a instauração do princípio do prazer, e evidentemente, condição do recalque, tal como é desenvolvida em *Além do princípio de prazer* (1920). Além disso, Deleuze reconhece que estas duas formas de repetição não são independentes; portanto, não se trata de suprimir ou denunciar um erro de concepção na teoria psicanalítica da repetição, mas de reposicioná-la ao explicitar sua dimensão transcendental, demonstrando que a teoria comporta ambas as concepções de repetição, em que uma é apenas o efeito abstrato da outra, mais profunda.

Demonstramos que a noção psicanalítica de recalque primordial também é reformulada em uma perspectiva transcendental, para referir-se a um passado puro que nunca foi presente, mas que com ele coexiste sob a forma de disfarces e deslocamentos. Assim, ao invés de o recalque e a repetição serem compreendidos somente segundo uma forma negativa e psicológica – definindo-se pela insuficiência da representação –, eles podem ser compreendidos de uma perspectiva positiva e transcendental – definindo-se por um excesso de ideias ou como campo problemático.

Quando Deleuze apresenta as sínteses transcendentais e passivas do presente e do passado, ele também demonstra como estas sínteses tornam-se ativas ao se submeterem ao princípio de prazer e à organização psicológica do Eu. Este não será o caso da terceira síntese passiva, que jamais se submete ao princípio de prazer e que tem o poder de destituí-lo. A síntese transcendental do futuro é aquela que garante o funcionamento passivo das outras, garantindo igualmente a atuação do tempo em sua forma pura. Logo, esta síntese é chamada de instinto de morte, em partes porque Deleuze retoma os avanços sobre a “repetição-borracha” de *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967) para dizer desta síntese que anula o poder das sínteses ativas e que inibe a aplicação do princípio de prazer; mas também porque Deleuze quer fazer da morte um protótipo para designar a produção do pensamento e a criação do absolutamente novo pelo inconsciente. Nesta perspectiva, Deleuze define que o ato de pensar é engendrado sob o efeito de uma violência, o que corresponde a uma experiência

subjetiva da morte; este processo estaria associado com a dessexualização da libido e a sublimação decorrente, tal como sugerido pela metapsicologia freudiana.

Mas a psicanálise não deixa de ser criticada por ainda manter uma concepção simplista da morte, restrita ao campo da materialidade e da pessoalidade. Deleuze defende que esta morte “objetiva” e como acontecimento empírico é apenas uma das faces do instinto de morte; a sua outra face, enquanto princípio transcendental, designa a dissolução do eu em nome da afirmação do múltiplo, “designa o estado das diferenças livres quando elas já não estão submetidas à forma que lhe davam um Eu [*Je*] ou um eu [*moi*], quando elas se desenvolvem numa figura que exclui minha própria coerência da mesma maneira que a de uma identidade qualquer” (DELEUZE, 1968, p.167). Portanto, Deleuze propõe compreender o instinto de morte como “a rachadura no Eu”, esmigalhamento que o parte em mil pedaços passivos e incoerentes; é o tempo em sua forma pura, é a forma derradeira do problemático, “fonte dos problemas e das questões” que impulsiona a criação.

Prosseguindo neste raciocínio, Deleuze mostra em que medida suas elaborações filosóficas podem levar a um conceito de inconsciente fora da “forma simples demais da oposição ou do conflito”, tal como é tradicionalmente veiculado pela psicanálise. Assim, conceber o inconsciente a partir de uma estrutura oposicional e conflitante seria um dos limites da psicanálise, que Deleuze pretende ultrapassar com a formulação de um inconsciente transcendental, questionante e problematizante. Nesta perspectiva, sugere que o desejo deve ser relacionado com uma força de procura, uma força questionante que se desenvolve num outro campo que o da necessidade e da satisfação. Contudo, o filósofo não deixa de observar que certas psicanálises já se encaminham para esta direção e nota que “mesmo os conflitos de Édipo dependem, primeiramente, da questão da Esfinge. O nascimento e a morte, a diferença dos sexos são temas complexos de problemas antes de serem termos simples de oposições” ou conflitos (DELEUZE, 1968, p.158).

Pudemos assim explicitar os pressupostos filosóficos que norteiam as suas críticas à psicanálise e demonstrar que estas são inseparáveis de propostas pretensamente conciliáveis com a teoria psicanalítica. Pudemos verificar que a elaboração de Deleuze não se afasta da metapsicologia freudiana, mas dela se serve para retomar e ampliar as questões filosóficas. Isto não significa que as noções psicanalíticas são aceitas incondicionalmente, uma vez que elas também se transformam nesta parceria com a filosofia. Assim, ao apoiar-se na psicanálise para conceber as três sínteses transcendentais do inconsciente, calcadas em uma diferença pura e uma repetição complexa, Deleuze busca construir uma nova imagem da filosofia e do

que significa pensar. A repetição-laço do presente, a repetição-mancha do passado, a repetição-borracha do futuro, são os três para-além do princípio de prazer, onde se descobrem as forças que agem sob a representação do idêntico. Tais forças, não entram em oposição ou conflito, mas alimentam o instinto de morte, ele próprio “uma força de procura, uma força questionante e problematizante que se desenvolve num outro campo que não o da necessidade e da satisfação” (DELEUZE, 1968, p.158), que se desenvolve num tempo puro e vazio, “fora dos eixos” e da figura do círculo. Portanto, o instinto de morte, formulado por Freud não somente em relação às tendências agressivas e destrutivas, mas principalmente a partir de suas considerações sobre uma compulsão à repetição além do princípio de prazer, torna-se, nas mãos de Deleuze, o princípio positivo originário da repetição e o movimento forçado que engendra o pensamento sob o efeito de uma violência.

Assim, delineamos a importância do conceito de instinto de morte para a filosofia de deleuzeana deste período, demonstrando que este conceito nasce e permanece diretamente vinculado às suas discussões com a psicanálise. Entendemos que o instinto de morte apresenta-se como condição do mecanismo do pensamento, justamente por contrariar as imposições do bom senso e do senso comum, assim impelindo ao uso desregrado e discordante das faculdades do conhecimento. Ou seja, retomando o empreendimento kantiano à sua maneira, Deleuze elabora três sínteses transcendentais do tempo que não caminham para um acordo harmonioso entre as faculdades, mas que devem “levar cada faculdade ao ponto extremo de seu desregramento, ponto em que ela é como que presa de uma tríplice violência, violência daquilo que a força a exercer-se, daquilo que ela é forçada a apreender e daquilo que só ela tem o poder de apreender” (DELEUZE, 1968, p.208). Quer dizer: “em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço comum de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma colocada em presença do seu ‘próprio’, daquilo que a concerne essencialmente” (DELEUZE, 1968, p.205).

Lógica do Sentido (1969) leva adiante esta linha de investigação, que Deleuze define como “empirismo transcendental”, e propõe uma teoria do sentido que nasce do não senso dos paradoxos – e não do senso comum ou do bom senso. Isto significa que a potência do inconsciente reside nos paradoxos, nesta afirmação simultânea dos duplos do sentido. Neste livro, a forma pura do tempo, ou o instinto de morte, é colocado em relação com a linguagem e descoberto como não senso.

Deleuze quer trazer para a filosofia a tese psicanalítica de que o pensamento é uma metamorfose da sexualidade e que “a organização sexual é uma pré-figuração da organização

da linguagem” (1969, p.249). Sua intenção é demonstrar que a produção do pensamento e do sentido se dá em estreita relação com o corpo, corpo este que não é meramente orgânico e funcional, mas erógeno e pulsional. Para isto, Deleuze se dedica a repensar o desenvolvimento psicosexual à luz de seus conceitos filosóficos, apresentando sua própria versão da gênese e da dinâmica das instâncias psíquicas e atribuindo a produção de sentido ao processo de dessexualização da libido. Em continuidade com as questões desenvolvidas anteriormente, Deleuze busca compreender como a energia dessexualizada pode “ao mesmo tempo alimentar o instinto de morte e condicionar o mecanismo do pensamento” (1969, p.214).

A psicanálise recebe neste livro os maiores elogios de Deleuze, sendo considerada como “arte das superfícies” e “ciência dos acontecimentos”, por saber que o sentido não deve ser buscado nem na transcendência nem nas essências, nem nas alturas (segundo o modelo platônico), nem nas profundezas (segundo o modelo pré-socrático ou nietzschiano). Deleuze mostra que história da filosofia oferece duas alternativas quando se trata de conceber a gênese do pensamento: ou parte-se de uma organização ideal e abstrata, do “Ser soberanamente individuado” e de “uma forma fortemente personalizada”; ou parte-se de “um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades”. Deleuze procura na psicanálise – aliada com a literatura de Lewis Carroll e com o estoicismo – uma terceira via entre a altura e profundidade, para propor uma nova imagem do pensar: a superfície, uma fronteira articuladora das dimensões precedentes, povoada por singularidades livres, impessoais e pré-individuais. Levando adiante o seu projeto “crítica e clínica”, Deleuze associa a profundidade, a altura e a superfície com as categorias clínicas da esquizofrenia, da neurose e da perversão, respectivamente.

Deleuze se mostra atento aos perigos que rondam a experiência de engendrar o pensar no pensamento, esta experiência de morte subjetiva que é, ao mesmo tempo, “o lugar e o obstáculo”, “a fonte e o estancamento” do pensamento. Afinal, um paradoxo ronda a experiência do pensar criativo: o pensar só é possível neste flerte com a morte que pode, ao mesmo tempo, destruí-lo; deste modo, o não-senso é o motor da produção de sentidos, mas também pode levar à sua impotência e à loucura. Esta ambiguidade traz o mesmo cenário anteriormente relacionado à repetição na ocasião da transferência analítica: esta tanto pode ser uma repetição criadora, que liberta e salva, quanto uma repetição sintomática, que adoece e aprisiona. Assim, Deleuze parece recorrer à psicanálise não somente para melhor construir seus conceitos, mas também em busca de estratégias para levar o pensamento ao ponto de seu

desregramento máximo, sem contudo enlouquecer ou adoecer. É isto que o filósofo chamará de “alcançar a grande saúde”.

Em última instância, Deleuze deixa entrever que a saúde e a produção de sentidos dependem de uma superfície bem estabelecida, capaz de articular a profundidade e a altura sem que elas jamais se confundam. Portanto, a teoria psicanalítica serve de apoio para Deleuze apresentar a gênese da superfície de sentidos na criança e no artista, assim como a sua destruição na esquizofrenia, acentuando as diferenças entre estas três figuras do não-senso. A profundidade e altura são redefinidas em função das noções psicanalíticas de Id, ego e superego. Já a superfície, emerge da relação entre Tânatos e Eros, da dessexualização e da ressexualização.

Inicialmente, Deleuze define a profundidade combinando elementos da linguagem esquizofrênica de Artaud, resumida na expressão corpo sem órgãos, com a teoria kleiniana da posição esquizoparanoide. Assim, a profundidade diz respeito à relação entre dois corpos: um corpo despedaçado (chamado de Id) e um corpo sem órgãos (o eu). Em termos metapsicológicos, trata-se da configuração ainda precária do eu em sua relação com os objetos parciais na posição esquizo-paranoide. Segundo esta teoria, em seus primeiros meses de vida o bebê experimenta uma sensação de despedaçamento do corpo, devido aos mecanismos da pulsão de morte. Estes estados de desintegração, que são transitórios no desenvolvimento infantil, persistem na forma patológica da esquizofrenia – daí a imagem artaudiana de corpo sem órgãos, que Deleuze compreende como uma reação defensiva ao despedaçamento do corpo.

No desenvolvimento infantil, certos processos conduzem a uma transformação do corpo sem órgãos esquizofrênico, meramente defensivo. Trata-se da imposição de uma outra dimensão, a altura, que Deleuze identifica com a posição depressiva segundo a teoria kleiniana e com a gênese do superego segundo a teoria freudiana. Em oposição ao indiferenciado que marca a profundidade, surge então uma dimensão povoada por formas completas, ideais e puras, sem misturas e transcendentais.

Se Deleuze se apoia sobretudo na teoria kleiniana para apresentar a gênese e o desenvolvimento das instâncias psíquicas, é porque esta autora associa a complexificação psíquica e o amadurecimento com a necessidade de dominar as pulsões de morte e a agressividade. A teoria kleiniana mostra que o desenvolvimento infantil é uma sucessão de tarefas relacionadas ao domínio das ansiedades advindas da pulsão de morte. Deleuze compreende tais pulsões como os efeitos catastróficos do instinto de morte, que se manifesta

como paralisia ou fracasso do pensamento, segundo a analogia com as categorias clínicas da esquizofrenia e da neurose, e coloca como condição para a constituição da superfície a superação das pulsões de vida sobre as pulsões de morte. Tendo dominado a pulsão de morte, a libido anteriormente presa neste combate encontra-se livre para erogenizar o corpo; a posição depressiva é então ultrapassada em direção à “posição sexual-perversa” das zonas erógenas.

É na evolução para esta terceira posição que a superfície começa a se formar. Mas ainda não se trata da superfície de sentidos, vinculada ao não-senso artístico, mas de uma superfície física-corporal que se produz no curso do desenvolvimento infantil. À sua maneira, Deleuze designa o problema da organização das zonas erógenas parciais como o problema narcísico da concordância do eu. Em seguida, prossegue com o desenvolvimento sexual até a formação do complexo de Édipo e a castração.

Após termos apresentado em detalhes as teses kleinianas e freudianas que lhe servem de base, demonstramos que a sua apropriação das noções psicanalíticas são pertinentes e coerentes, mesmo quando estas são combinadas de forma diferente entre si ou quando são combinadas com noções advindas de outros domínios, como a literatura e a filosofia. Em última instância, constituem-se como leituras possíveis da metapsicologia. Mas Deleuze também dá continuidade à teoria psicanalítica de maneira singular e bastante filosófica, ao adotar a premissa de que o traçado da castração leva à dessexualização da libido e possibilita a passagem de uma superfície corporal da sexualidade para uma superfície metafísica do pensamento.

Deleuze reinterpreta o complexo de Édipo, indissociável da castração que o acompanha, como exemplar de um acontecimento puro, envolvido por grandes perigos e decisivo para a construção da superfície de sentidos ou para a sua fragilidade e seu “bolor prematuro”. Édipo é mais uma metamorfose na constituição do eu, cuja melhor saída é a perversão – o mecanismo perverso de denegação é então assimilado ao uso afirmativo da síntese disjuntiva e identificado à formação dos paradoxos que condicionam o pensamento. Este processo é relacionado com o “desmembramento divino” do eu, com sua ruptura em “singularidades impessoais e pré-individuais” (DELEUZE, 1969, p.178-182); Deleuze novamente associa este processo com a dessexualização da libido e a concomitante liberação do instinto de morte, que levam à sublimação e à simbolização, que em suas palavras, é a ressexualização de Eros sobre novas bases.

Pudemos assim demonstrar a persistência e o desenvolvimento do tema instinto de morte ao longo das três obras abordadas nesta pesquisa, destacando a sua implicação em concepções fundamentais de Deleuze, assim como a sua vinculação direta com os textos psicanalíticos. Inicialmente postulado a partir de uma leitura crítica de *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920), cujo objetivo era realizar um diagnóstico diferencial entre o sadismo e o masoquismo, perversões em que o prazer entra em “relações desconcertantes” com a repetição, o instinto de morte como princípio transcendental passa a designar o funcionamento mais original do inconsciente: a força que impele o pensar criativo, chamada também de repetição em 1968 e de não senso em 1969. Assim, a importância desta noção de instinto de morte para a filosofia de Deleuze é indiscutível, tratando-se de um elemento essencial em sua crítica à imagem dogmática do pensamento e em sua busca por um “pensamento sem imagem”, “que só teria como aliado o paradoxo”, “devendo renunciar à forma da representação” (DELEUZE, 1968, p.193). O instinto de morte está diretamente envolvido nestes princípios que se colocam como condição da filosofia da diferença e do empirismo transcendental.

Segundo Deleuze, o mais radical começo da filosofia é aquele destituído de pressupostos objetivos e subjetivos, tal como ele detalha no capítulo III de *Diferença e Repetição* (1968). Inspirado por Artaud, Deleuze esclarece que o verdadeiro problema no pensar não é orientar o pensamento para uma boa direção, nem aprimorar as expressões pensadas, nem mesmo adquirir técnicas, métodos ou um aperfeiçoamento do pensamento; o verdadeiro problema é realmente pensar alguma coisa.

[Artaud] sabe que pensar não é inato, mas que deve ser engendrado no pensamento. Sabe que o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer que nasça aquilo que ainda não existe (não há outra obra, todo o resto é arbitrário e enfeite). Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é antes de tudo, engendrar “pensar” no pensamento. (DELEUZE, 1968, p.213).

Acontece que o que engendra o pensar no pensamento é justamente esta violência que leva “a sua derrocada central, sua rachadura, seu próprio *impoder* natural que se confunde com sua mais alta potência” (DELEUZE, 1968, p.213). Daí o motivo de Deleuze invocar constantemente os pensadores e escritores que transitam nesta linha tênue entre a criação e a psicopatologia: Artaud, Hölderlin, Fitzgerald, Nietzsche, são absolutamente geniais, mas também são esquizofrênicos, alcoólatras, depressivos e suicidas. Eles são testemunhas de um encontro fatal entre as duas figuras da morte: entre o instinto de morte, enquanto “desmembramento divino” do eu em singularidades pré-individuais prenhes de novas

possibilidades de existência, e as pulsões destruidoras de morte, que abandona o eu aos acidentes do exterior e aos golpes do interior. Segundo o filósofo, estas duas figuras da morte compõem um “ponto central de obscuridade que não cessa de colocar o problema das relações do pensamento com a esquizofrenia e a depressão, com a *Spaltung* psicótica em geral e também a castração neurótica” (DELEUZE, 1969, p.215).

Mas em que medida este problema filosófico encontra-se com a psicanálise? Como vimos, o grande interesse de Deleuze por Freud deve-se à exploração de uma repetição que não se subordina ao princípio de prazer. Esta elaboração é alcançada por Freud a partir de suas experiências clínicas e é daí que ele extrai a noção de pulção de morte. Como bem explica David-Ménard (2005, p.20): “a psicanálise, graças à especificidade de sua prática, permite pensar o duplo aspecto disto que se repete na vida pulsional: isto que arrisca ser o mais destrutivo também é a condição de uma reinvenção da existência”. Neste sentido, a psicanálise compõe um campo experimental por meio da relação transferencial, em que se busca destacar a potência de invenção das forças destrutivas, como apresenta David-Ménard (2005) a partir de exemplos de sua própria clínica. Ora, é justamente esta ambiguidade da repetição e do não senso que Deleuze traz à tona nas suas considerações sobre o Instinto de morte em relação com os processos do pensar⁴⁷.

Vimos que o pensamento deve ser forçado, tirado de seu estupor natural. Em *Lógica do Sentido*, o encontro contingente com algo que força a pensar é chamado de Acontecimento. Deleuze indica que o pensamento criativo não diz respeito somente à criação de conceitos filosóficos, mas de uma criação para salvar o que se coloca em jogo no Acontecimento: a organização da linguagem e da própria vida.

“Cada acontecimento é como a morte, duplo e impessoal em seu duplo” (DELEUZE, 1969, p.154). Todo acontecimento possui uma dupla estrutura. De um lado, ele se realiza, se atualiza e se cumpre, encarna-se em um estado de coisas; de outro, livre das limitações de um estado de coisa, ele jamais pode se realizar totalmente e nunca acaba de se realizar, escapa do presente e forma seu abismo, se desdobrando em passado-futuro, sendo impessoal e pré-individual. Portanto, de uma parte o acontecimento coloca em jogo a morte objetiva e corporal, mas de outra ele é a própria morte incorporal que potencializa a vida.

⁴⁷ Remetemos à leitura de *Deleuze et la psychanalyse* (DAVI-MÉNARD, 2005), em que a autora realiza uma pertinente discussão acerca dos encontros e desencontros entre Deleuze e a psicanálise. Na perspectiva da autora, principalmente sobre as obras mais tardias de Deleuze, o filósofo tende a ser bastante unilateral ao tratar desta ambiguidade, privilegiando a invenção e negligenciando as potências do idêntico (DAVI-MÉNARD, 2005, p.96).

Esta dupla estrutura do Acontecimento é o que Deleuze chama de efetuação e contra-efetuação. Ao efetuar-se nos corpos, os acontecimentos “aprofundam a ferida silenciosa e imperceptível”, ferida constitutiva que é o próprio Instinto de morte. Assim, se encarnar o acontecimento é inevitável e se a ferida constitutiva pode ser aprofundada de forma quase letal, a contra-efetuação possibilita extrair da experiência o suficiente para inventarmos novas sensibilidades e produzirmos sentidos, potencializando a vida. Para salvar-se da morte pessoal, devemos abrir-nos para o impessoal e pré-individual, em um procedimento que Deleuze associa com a sublimação em psicanálise: dessexualização do corpo erógeno, que libera as singularidades aprisionadas no eu, ressexualização sobre novas bases. Portanto, é preciso entender que o pensamento criativo de que fala Deleuze não é aquele que pensa criativamente sobre alguma coisa, mas que se encarna na existência como reinvenção da vida, diante de acontecimentos (efetuações) que podem ser mortíferos⁴⁸.

Deleuze realiza algumas recomendações para não adoecermos ou não continuarmos doente – “não perder de vista a grande saúde” (1969, p.164) – que consistem em tornar-se ator dos próprios acontecimentos, à imagem do mímico e do comediante: capturar o excesso inefetuável do acontecimento, multiplicá-lo artificialmente, produzir sentidos: “o brilho, o esplendor do conhecimento, é o sentido” (p.152). Este processo de contra-efetuação também é chamado de perversão.

Assim, demonstramos que a perversão, e não a esquizofrenia, é o modelo por excelência deste período filosófico de Deleuze. Enquanto a esquizofrenia aparece relacionada com uma “criação patológica concernente aos corpos” (DELEUZE, 1969, p.85), distante demais da contra-efetuação incorporal, a perversão é compreendida como um modo particular de servir-se do instinto de morte para criar e produzir o novo. Vimos que em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967), a perversão ainda é limitada ao campo do sadismo e do masoquismo, que despertam o interesse de Deleuze por subverter a relação lógica entre o prazer e a repetição. Mas também porque dizem respeito a modos específicos de capturar o instinto de morte nos processos de dessexualização e ressexualização. A propósito de Masoch, Deleuze declara: “ele tem uma maneira muito particular de, ao mesmo tempo, dessexualizar o amor e sexualizar toda a história da humanidade” (DELEUZE, 1967, p.10). Assim, *Lógica do sentido*

⁴⁸ A este respeito, David-Ménard (2005, p.94-95) esclarece que em *Mil Platôs* (1980) e nas obras posteriores, Deleuze acentua ainda mais esta equivalência, do ponto de vista da criação, entre a existência ou a vida e o pensamento, embora não haja mais referências à psicanálise devido à evolução de seus próprios conceitos. Isto faz com que os comentadores de Deleuze, que tomam conhecimento de sua obra somente a partir de sua produção mais tardia e que ignoram a sua relação anterior com a psicanálise, julguem como misteriosa ou obscura esta constante passagem da vida à filosofia, e da filosofia à vida.

(1969) oferece uma concepção mais ampliada, em que vemos o perverso como aquele que rompe com seu nascimento de carne e que renasce como “filho dos acontecimentos”, recriando sua vida como uma obra artística. Portanto, não se trata da perversão como desvio de caráter ou de conduta sexual, mas de um caso bem sucedido e superior de sublimação (DELEUZE, 1969, p.230). O perverso duplica o mundo, constrói o seu duplo glorioso. Com isto, Deleuze acentua a descoberta freudiana sobre a perversão, de que não há caminhos orgânicos, naturais ou pré-determinados para a pulsão sexual, e faz disto um princípio para a saúde: os caminhos da pulsão devem ser desnaturalizados – pois eles se “naturalizam” e se “organizam” fácil demais, na mesma medida em que os acontecimentos se efetuam nos corpos – para serem novamente reconstruídos, dessexualizar e ressexualizar. O perverso é criador porque sabe operar independente da organização genital, da imposição do eu e do princípio de prazer – o que não significa dizer que estas dimensões não devam funcionar bem sob outros aspectos. Sabemos que, em *O Anti-Édipo* (1972), o modelo privilegiado será a esquizofrenia, e não a perversão. Contudo, neste momento Deleuze parece querer evitar a coincidência entre o funcionamento primitivo e original do inconsciente com o seu ponto de chegada, insistindo que não se trata de retornar à forma inicial, mas de promover a sua metamorfose, o que só é possível com a sobreposição de funcionamentos mais organizados. Daí a sua insistência no processo de dessexualização e ressexualização, que apontam para o modelo da perversão. Há uma tendência de organização vital na manutenção do organismo. Mas a criação exige contrariar esta tendência, não para retornar ao inorganizado, mas para criar organizações mais fluídas.

Para concluir, gostaríamos de esclarecer que os pontos de debate entre Deleuze e a psicanálise que foram explorados ao longo desta pesquisa estão longe de esgotar a totalidade deste diálogo. As discussões iniciadas aqui ainda podem ser expandidas e entrar em novas relações. Ainda, é preciso buscar a continuidade entre este debate inicial entre Deleuze e a psicanálise com suas obras posteriores, principalmente aquelas em parceria com Guattari. A este respeito, gostaríamos de indicar, a título de pesquisas futuras, uma possível continuidade entre a contra-efetuação de *Lógica do sentido* (1969) e a desterritorialização proposta em *O Anti-Édipo* (1972), assim como uma relação entre as noções de dessexualização e ressexualização com os procedimentos de desterritorialização e territorialização. Ao tratar da dessexualização, que equivale à liberação do instinto de morte e à fragmentação do eu, Deleuze busca explicar metapsicologicamente uma certa transformação da libido, em que esta deixa de restringir-se ao pessoal (a superfície corporal) e abre-se para as singularidades

impessoais (a superfície transcendental). Na parceria com Guattari, o inconsciente transcendental e impessoal torna-se também social, e a sublimação, que até então vimos ser valorizada por Deleuze em sua analogia com o pensamento criativo, será criticada, pois todo investimento social será considerado como sexual, segundo a perspectiva materialista de *O Anti-Édipo* (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p.32-33): “o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado e a libido não precisa de nenhuma mediação ou sublimação, de nenhuma operação psíquica, de nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção”. Ou seja, deixa de ser necessário “dessexualizar a libido”, assim como deixa de ser necessário transpor a esquizofrenia em direção à perversão, para conseguir esta abertura para o impessoal. Entende-se que tudo é imediatamente e simultaneamente desejo e social: “existe apenas o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as forças mais repressivas e mortíferas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva em determinadas condições” (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p.32-33). Por outro lado, o processo de desterritorialização se apresenta como um processo de destruição de representações (o desejo em sua faceta gregária, aprisionado em máquinas técnicas-sociais) para permitir a ação livre do desejo (das máquinas desejanter nômades e moleculares) e promover novas composições e territorialidades. Ainda, seria frutífero acompanhar o desenvolvimento do conceito de instinto de morte, que em *O Anti-Édipo* (1972, p.20;53) aparece como o nome do corpo sem órgãos, ao passo que as pulsões aparecem associadas às máquinas desejanter.

Além disso, seria proveitoso, por exemplo, confrontar estas discussões com a própria clínica psicanalítica atual, um eixo que não pudemos privilegiar devido aos limites desta pesquisa, que optou por recuperar os pressupostos filosóficos implícitos na discussão de Deleuze com a psicanálise, como uma maneira de apreender suas críticas e propostas, assim como evidenciar as ressonâncias entre estes dois campos. Mesmo assim, algumas indicações sobre o “teatro da repetição” e o papel do ator e do comediante, que são sugeridos por Deleuze, respectivamente, no contexto da repetição em 1968 e do não senso em 1969, remetem à mesma ambiguidade do instinto de morte problematizada pela clínica psicanalítica e podem contribuir para uma discussão acerca da transferência analítica. A este respeito, David-Ménard (2005, p.181-182) também destaca que “o encontro genial, concebido por Deleuze, entre a relativa impessoalidade do fantasma (“bate-se em uma criança”) e a filosofia estoica do acontecimento como incorporal (o acontecimento se destaca dos estados de coisas como a fumaça do incêndio) poderia certamente introduzir a uma nova concepção da

transferência, no dispositivo inventado pela psicanálise”. Tratamos também de indicar uma analogia entre a noção de acontecimento com a noção de trauma em psicanálise, sugerindo compreender este último como o excesso pulsional que libera o instinto de morte e que violenta o pensar – situação que, mais do que estimular a criatividade, acaba produzindo sintomas, embora sempre traga consigo a possibilidade de transformação.

Finalmente, tendo em vista a relativa escassez de pesquisas que se propõe a retomar o debate de Deleuze com a psicanálise e a conduzi-lo para além das críticas e polêmicas, esperamos ter contribuído para o delineamento de temas e questões que ainda aguardam a sua continuidade em trabalhos futuros.

Referências

- ARTAUD, A. Van Gogh: le suicide de la société. In : *Oeuvres complètes d'Antonin Artaud*. Tome XIII. Paris: Gallimard, 1974.
- BERGSON, H. (1889) *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1907). *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. (1939) *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BOCCHI, J.C. A psicanálise freudiana e o atual contexto científico da biologia da mente: uma discussão a partir das concepções sobre o ego. Tese de doutorado. São Carlos: UFSCar, 2010.
- BOISTE, P.C.V. *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et les étymologies*. 8a. ed. Paris, 1834.
- BOLLE, L.D. *Philosophical Essays on Deleuze's debate with Psychoanalysis*. Leuven: Leuven University Press, 2010.
- BRUNO, M. *Lacan e Deleuze: o trágico em duas faces do além do princípio de prazer*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- CAROPRESO, F.S.; A vivência de dor e o movimento do pensamento freudiano. In: SIMANKE, R.T.; CAROPRESO, F.S.; BOCCA, F. (org). *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: CRV, 2011.
- CAROPRESO, F.S.; SIMANKE, R.T. *Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana*. São Carlos: Edufscar, 2011.
- CASSIN, B. (ed.) *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Le Seuil, 2004.
- CRAIA, E.P.C. Deleuze e a psicanálise: da polêmica ao problema. In: PEREZ, D.O. (org). *Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007, p.249-269.
- DAVID-MÉNARD, M. *Deleuze et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2005.
- DELEUZE, G. (1953). *Empirismo e Subjetividade*. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- _____. (1953b) *Instincts et institutions*. Paris: Hachette, 1961.
- _____. (1956a) Bergson. In: DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. (1956b) A concepção da diferença em Bergson. In: DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

- _____. (1960) Cours sur le chapitre III de L'Évolution Créatrice de Bergson. In : WORMS, F. (ed). *Annales bergsoniennes II*. Bergson, Deleuze, la phénoménologie. Paris: PUF, 2004.
- _____. (1961) De Sacher-Masoch au masochisme. In: *Arguments*, n° 21, 1961, p.40-46. Disponível na internet em <http://multitudes.samizdat.net/>
- _____. (1966) *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. (1967) *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Minuit, 1967. Ed. Br: *Apresentação de Sacher-Masoch*. Rio de Janeiro: Taurus, 1983.
- _____. (1967b) Mística e masoquismo. In: *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006c.
- _____. (1972b) Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. (1968) *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1968. Ed. Br: *Diferença e Repetição*. Tr. L. B. L. Orlandi e R. Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. (1969) *Logique du Sens*. Paris : Minuit, 1982. Ed. Br: *Lógica do sentido*. Tr. L.R.S. Fortes. 4ªed. São Paulo: Perspectiva, 2006b.
- _____. (1973) Cartas a um crítico severo. In : DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. (1976) Note pour l'édition italienne de *Logique du Sens*. In: DELEUZE, G. *Deux régime des fous*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2003.
- _____. (1977) *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- _____. (1983) Portrait du philosophe en spectateur. In : DELEUZE, G. *Deux régime des fous*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2003.
- _____. (1986) Le cerveau, c'est l'écran. In : DELEUZE, G. *Deux régime des fous*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2003.
- _____. (1988) Sobre a filosofia. In: DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. (1990) *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. (1993) *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. *Deux régime des fous*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2003.
- _____. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972. Ed. Bras.: *O Anti-Édipo*. São Paulo: Ed.34, 2010.

_____. (1987) Préface pour l'édition italienne de Mille Plateaux. In: DELEUZE, G. *Deux régimes des fous*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2003.

_____. (1991) *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DOSSE, F. *História do estruturalismo, vol. 1: o campo do signo, 1945-1966*. São Paulo: Ensaio; Campinas: EDUCAMP, 1993.

_____. *História do estruturalismo, vol. 2: o canto do cisne, 1967 a nossos dias*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

_____. *Gilles Deleuze et Felix Guattari*. Biographie croisée. Paris: Editions La découverte, 2007.

EVANS, D. *An introductory dictionary of lacanian psychoanalysis*. New York: Routledge, 1996.

FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. *Revue Critique*, n.282, novembre 1970, pp.885-908.

FRANK, M. (1984) *Qu'est-ce que le neo-structuralisme?* Les Éditions du Cerf, 1989.

FREUD, S. *Edição Standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente (obras psicológicas de Sigmund Freud)*. 3 vol. Rio de Janeiro: Imago, 2005, 2006, 2007.

_____. (1895) *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. (1900) *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. IV e V.

_____. (1905) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. VII.

_____. (1911) *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.10. São Paulo: Cia das letras, 2010.

_____. (1913) *A escolha dos três cofrinhos*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.10. São Paulo: Cia das letras, 2010.

_____. (1914) *Introdução ao narcisismo*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.12. São Paulo: Cia das letras, 2010.

_____. (1914b) *Recordar, repetir, elaborar*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.10. São Paulo: Cia das letras, 2010.

_____. (1915a) A repressão. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.12. São Paulo: Cia das letras, 2010.

_____. (1915b) O inconsciente. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.12. São Paulo: Cia das letras, 2010.

_____. (1915c) Os instintos e seus destinos. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.12. São Paulo: Cia das letras, 2010.

_____. (1917) Sobre transformações dos instintos, em particular no erotismo anal. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.14. São Paulo: Cia das letras, 2010.

_____. (1919) Uma criança é espancada. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XVII.

_____. (1920) *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol.2.

_____. (1923) *O ego e o id*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. Vol.3.

_____. (1923b) A organização genital infantil (uma interpolação na teoria da sexualidade). In: FREUD, S. *Edição Standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1924) *O problema econômico do masoquismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. Vol.3.

_____. (1924b) A dissolução do complexo de Édipo. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.16. São Paulo: Cia das letras, 2011.

_____. (1925) *A negação*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.16. São Paulo: Cia das letras, 2011.

_____. (1925b) Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: FREUD, S. *Edição Standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1925c) As resistências à psicanálise. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.16. São Paulo: Cia das letras, 2011.

_____. (1927) Fetichismo. In: FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente (obras psicológicas de Sigmund Freud)*. Vol.3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. (1933) Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol.18. São Paulo: Cia das letras, 2010.

_____. (1938[1940]) A cisão do eu no processo de defesa. In: FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente (obras psicológicas de Sigmund Freud)*. Vol.3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

GABBI JR. O.F. *Notas à Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

GRODDECK, G. *Ça et moi*. Paris: Gallimard, 1977.

GROSSMAN, E.; ROGOZINSKI, J. Deleuze lecteur d'Artaud – Artaud lecteur de Deleuze. *Rue Descartes*, 2008/1, N° 59, p. 78-91.

GUATTARI, F. (1969) Machine et structure. In: GUATTARI, F. *Psychanalyse et transversalité*. Essais d'analyse institutionnelle. Paris : La Découverte, 2003.

GUNTER, P.A.Y. Bergson and Jung. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, N. 4, Oct. - Dec., 1982, pp. 635-652.

HENRIQUES, F.M.M. Tensão e extensão: ensaio sobre a ontologia bergsoniana. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar, 2010.

HINSHELWOOD, R.D. *Dicionário do pensamento kleiniano*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

HUME, D. (1739/1740) *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

_____. (1772) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Harvard Classics, vol.37. New York: Collier & Son, 1910.

_____. (1757) Dissertação sobre as paixões. Tr: Jaimir Conte. In: *Revista Princípios*. Natal, v.18, n.29, jan./jun. 2011, p. 371-399.

JUNG, C.G. (1917) *Psicologia do Inconsciente*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.

_____. (1919). Instinto e inconsciente. In: JUNG, C.G. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. (1931) As etapas da vida humana. In: JUNG, C.G. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. (1934) Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo. In: JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2º ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

_____. (1936) O Arquétipo com referência especial ao conceito de Anima. In: JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2º ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

_____. (1936b) O conceito de inconsciente coletivo. In: JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2º ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

_____. (1950) Aspectos psicológicos do arquétipo materno. In: JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2º ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. SANTOS, M.P. e MORUJÃO, A.F. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, edição s/d.

KLEIN, M. (1936) O desmame. In: *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1946) Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____. (1948) Sobre a teoria da ansiedade e da culpa. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____. (1952) Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____. (1958). Sobre o desenvolvimento do funcionamento mental. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KERSLAKE, C. *Deleuze and the unconscious*. London: Continuum, 2007.

_____. Insects et incest. Bergson et Jung chez Deleuze. In: *Multitudes*, n° 25. Paris: Éditions Amsterdam, Eté 2006. Artigo disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/>

LACAN, J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1999. Ed. Bras.: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Autres écrits*. Paris: Editions du Seuil, 2003.

_____. (1938) Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. In : LACAN, J. *Autres écrits*. Paris: Editions du Seuil, 2003.

_____. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998

_____. (1951) Some reflections on the ego. In: *International Journal of psychoanalysis*, 1953, vol. 34, pp. 11-17.

_____. (1954-1955) *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Le séminaire, Livre II. Paris : Seuil, 1978.

_____. (1956-1957) *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1995.

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

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

_____. (1964). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Le séminaire, Livre XI. Paris : Seuil, 1973.

_____. (1966) De nos antécédents. In: LACAN, J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

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

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário de Psicanálise*. 3º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAPOUJADE, D. (2002) Apresentação. In: DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

MARTY, E. *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris : Seuil, 2011.

MENDELSON, S. Jacques Lacan - Gilles Deleuze. Itinéraire d'une rencontre sans lendemain. *L'évolution psychiatrique*, n.69, 2004. pp.364-371.

MONTEIRO, J.P. Tendência e Realidade em Hume e Freud. *Revista Discurso*, ano III, n.3, 1972.

MONZANI, L.R. *Freud o movimento de um pensamento*. 2ºed. Campinas: Unicamp, 1989.

ORLANDI, L. B. L. Pulsão e Campo Problemático. In: MOURA, A. H. de. *As Pulsões*. São Paulo: Escuta/EDUC, 1995, p.143-195.

PELBART, P.P. O tempo não-reconciliado. In: ALLIEZ, E (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

PETOT, J-M. Melanie Klein I : primeiras descobertas e primeiro sistema, 1919-1932. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. Melanie Klein II : o ego e o bom objeto, 1932-1960. São Paulo: Perspectiva, 2003.

PRADO JR., B. Apresentação. In: PRADO JR., B. (org) *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

_____. Georges Politzer: Sessenta anos da *Crítica aos fundamentos da psicologia*. In: PRADO JR., B. (org) *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

_____. Hume, Freud, Skinner (em torno de um parágrafo de G. Deleuze). In: *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RÉGIS, M. L'Anti-Masoch. Essai sur les erraments de la maso(miso)analyse. In: *Multitudes*, nº 25. Paris: Éditions Amsterdam, Été 2006.

ROUDINESCO, E. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

SANCHES, A. *Máquinas, corpo sem órgãos e pulsões: um diálogo entre O Anti-Édipo de Deleuze e Guattari e a metapsicologia freudiana*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, 2008.

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

SAUVAGNARGUES, A. Deleuze. *L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

_____. Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur L'Évolution Créatrice. In: WORMS, F. (ed). *Annales bergsoniennes II*. Bergson, Deleuze, la phénoménologie. Paris: PUF, 2004.

SIMANKE, R.T. O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. In: SIMANKE, R.T. (org) [et al.]. *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas*. São Carlos: EdufscAR, 2010.

_____. A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: a teoria como metáfora. In: SAFATLE, V. (org.) *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. Curitiba: Ed. UFPR, 2002.

_____. *Mente, cérebro e consciência nos primórdios da metapsicologia freudiana: uma análise do projeto de uma psicologia (1895)*. São Carlos: Edufscar, 2002.

TOURNIER, M. (1967) *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris: Gallimard, 1972.

WINNICOTT, D.W. (1951) Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In: *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

WORMS, F. *La philosophie em France au XXème siècle*. Collection Folio/ Essais. Editions Gallimard, 2009.

ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003.

ANEXO I

Table des matières

CHAPITRE I : DE LA DISSOCIATION DU SADOMASOCHISME AU PRINCIPE TRANSCENDANTAL

L'entité sadomasochiste et le principe phallogcentrique

- Le projet « critique et clinique » : la littérature comme outil diagnostic dans la psychanalyse.
- Les théories freudiennes qui ont renforcé l'entité sadomasochiste.
- Deux séries opposées et complémentaires se réunissent sous le terme sadomasochisme : le masochisme, la féminité et la passivité d'un côté ; le sadisme, la masculinité et l'activité de l'autre.
- Le modèle patriarcal et le pouvoir supérieur masculin aux fondements des interprétations freudiennes : l'incompréhension du masochisme et du féminisme chez Freud.

La fonction maternelle dans le masochisme

- Les trois femmes de Masoch / Les trois femmes dans « Le motif du choix des coffret » (Freud, 1913).
- Le masochisme : « dénégation magnifiante » de la mère et « dénégation anulante » du père.
- Le contrat masochiste : une relecture deleuzienne des complexes d'OEdipe et de castration.
- Le masochisme est une régression à l'Image de la mère

L'influence de Jung sur l'article de 1961

- Le concept de l'inconscient (« les symboles sont les seules données irréductibles de l'inconscient ») et le concept de l'instinct (« les instincts sont seulement les perceptions internes des Images originelles, appréhendées là où elles sont, dans les diverses épaisseurs de l'inconscient ») tels que développés par Deleuze à la lumière de Jung.
- La « méthode synthétique » de Jung comme solution aux impasses freudiennes : le « surréalisme » des symboles et l'inconscient collectif. Des sources possibles de l'inconscient impersonnel, délirant et pré-individuel.
- Archétypes, Images et instincts.

Instincts

- L'instinct et l'intelligence : des formes distinctes et complémentaires de la connaissance, d'après Bergson.
- La formulation du concept d'archétype chez Jung à partir du concept d'instinct chez Bergson, et son insertion dans une perspective transcendante.
- Selon Jung, les archétypes prennent la forme de problèmes vitaux, persistants et insolubles : des éléments possibles dans la composition de l'inconscient transcendantal, problématique et instinctif.
- Une possible généalogie de l'instinct de mort en tant que principe transcendantal.

Éros et Thanatos, les principes transcendants

- Présentation du sadisme et du masochisme à partir de l'application de la méthode transcendante : distinction entre la nature primaire et secondaire, entre les éléments impersonnels et personnels, entre les deux niveaux de négation ou dénégation.
- Application de la méthode transcendante dans la théorie freudienne des pulsions : la distinction entre l'instinct et la pulsion.

- Présentation du texte *Au-delà du principe de plaisir* (Freud, 1920) et des arguments freudiens qui soutiennent la lecture de Deleuze.
- Les instincts de mort et de vie et la compulsion de répétition, au-delà du principe de plaisir : la répétition-gomme et la répétition-lien.

CHAPITRE II : LES TROIS SYNTHÈSES CONSTITUTIVES DE L'INCONSCIENT

Le présent vivant ou la synthèse passive de l'habitude

- Exposition de certaines thèses de Hume selon Deleuze (1953, 1968, 1972) afin de poursuivre la manière dont les notions d'habitude et d'imagination sont insérées dans de nouveaux rapports conceptuels avec la théorie psychanalytique.
- Synthèses passives de liaison et synthèses actives dans les dimensions du passé (mémoire) et du futur (l'entendement).
- Les circonstances affectives et la croyance comme les conducteurs de la fixation des habitudes à l'imagination. La menace de la philosophie n'est plus l'erreur, mais le délire.

Hume et Freud au-delà du principe de plaisir

- Deleuze établit une continuité entre Hume et Freud : la rationalité présuppose le délire comme matière première ; la genèse de l'entendement est un processus naturel et indépendant de la conscience du sujet.
- Face à la découverte des « synthèses passives dans la constitution du sujet », Hume et Freud postulent, chacun à sa manière, un principe actif et nécessaire pour la constitution et l'organisation de la vie psychologique : l'habitude et le principe de plaisir.
- Présentation des thèses freudiennes sur le principe de plaisir et sur le passage du processus primaire au processus secondaire (Freud, 1895, 1900, 1911).
- En mettant en cause l'hégémonie du principe de plaisir, Freud permet de repenser la notion d'habitude chez Hume selon une perspective transcendantale.

Le passé pur, ou la synthèse passive de la mémoire

- Le double développement entre les synthèses actives (les objets réels) et l'approfondissement des synthèses passives (les objets virtuels).
- Exposition de certaines thèses de Bergson selon Deleuze (1956e, 1956b ; 1966 ; 1968) : la durée, la différence, l'actuel et le virtuel.
- La coexistence virtuelle du passé avec le présent
- L'alliance entre Éros et Mnémosyne ou comment la mémoire est érotisée : les synthèses passives de liaison reprennent la totalité indivise et confuse du passé pur et opèrent sur des objets réels avec une puissance de différence et déguisement.
- Pour comprendre le passé pur, la distinction bergsonienne entre virtuel et réel n'est pas suffisante; Deleuze en ajoute la connaissance psychanalytique des objets partiels et totaux en tant que deux modes différents d'appréhender l'expérience. Ou : comment les pulsions - préalablement définie comme « excitation liée » ou habitude - se rapportent aux objets ?

La recherche des objets virtuels chez Freud, Klein et Lacan

- Brève exposition des notions psychanalytiques évoquées par Deleuze – l'objet partiel, l'objet transitionnel, l'objet *a* – en vue de comprendre sa jonction avec la notion de virtuel empruntée à Bergson.
- Les objets partiels révèlent un investissement érotique dont le plaisir n'est pas la finalité; ils sont des façons particulières de relation d'objet, corrélats des « petites moi larvaires » et remplissent la

mémoire ontologique d'objets singuliers, « étranges » et non totalisables, de fragments de différence pure.

- L'articulation pulsion et objet : la solution négative de Lacan et l'alternative cherchée par Deleuze.

Compulsion de répétition et refoulement : le « retour » du passé

- Dans la philosophie et dans la psychanalyse, une conception simpliste du temps aboutit à une conception négative de la répétition (en dernière instance, elle conduit à la conception de la mort comme « retour à l'inanimé »).

- Deux conceptions de la répétition dans la théorie freudienne : la répétition empirique et symptomatique, effet du refoulement tel que présenté dans l'article *Remémoration, répétition et élaboration* (Freud, 1914b) ; et la répétition métapsychologique qui est condition préalable au principe de plaisir et au refoulement, tel que développé dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920).

- Le refoulement primordial revisité par Deleuze : il agit sur la représentation, car elle empêche la répétition de l'objet virtuel lorsqu'elle médiatise le vécu en le rapportant à la forme d'un objet identique ou semblable.

- Qu'est-qu'y « retourne » ? : l'objet virtuel sous la forme du problématique.

Le futur ou la répétition comme l'éternel retour

- Si les deux premières synthèses conduisent au principe de plaisir et à l'imposition de l'activité du moi, la troisième synthèse (l'instinct de mort) s'impose en tant que résistance aux synthèses actives et pousse son fonctionnement passif, indépendamment de l'organisation du moi et de la totalisation des objets.

- L'instinct de mort est Eros désexualisé, c'est la force qui engendre la pensée sous l'effet d'une violence.

- Il y a une expérience de mort dans la production de la pensée, qui correspond à la libération des singularités soumises à la forme du Je ou moi - l'image du « Je fêlé ». La mort subjective et impersonnelle, c'est la mort de l'Un, du Même et du négatif, en profit de l'affirmation de la différence, forme dernière du problématique.

- La pensée ne commence que lorsqu'elle est libre de l'image morale, dogmatique et orthodoxe de ce que signifie penser, lorsqu'elle est libre du bon sens et du sens commun.

- « L'empirisme transcendantal » : les trois synthèses transcendantales ne doivent pas conduire au raccordement harmonieux des facultés, au contraire, elles doivent « porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d'une triple violence, violence de ce qui la force à s'exercer, de ce qu'elle est forcée de saisir et qu'elle est seule à pouvoir saisir » (Deleuze, 1968, p.186). C'est-à-dire : « au lieu que toutes les facultés convergent, et contribuent à l'effort commun de reconnaître un objet, on assiste à un effort divergent, chacune étant mise en présence de son « propre » en ce qui la concerne essentiellement » (Deleuze, 1968, p.184).

CHAPITRE III : LA PSYCHANALYSE COMME ART DES SURFACES ET SCIENCE DES ÉVÉNEMENTS

Dans les pas du structuralisme

- Structure et langage : le structuralisme et la psychanalyse mis en contexte dans la pensée intellectuelle française des années 60.

- La présence de la psychanalyse dans la philosophie de Deleuze ne se justifie pas seulement en raison de la vague structuraliste. Deleuze apprécie les contributions et les nouveautés apportées par la théorie psychanalytique en général, parce qu'elle le motive à reprendre autrement les questions philosophiques.
- En présentant les critères qui nous permettent de reconnaître le structuralisme, Deleuze (1972b) évoque des thèmes et des problèmes philosophiques qui ne sont pas seulement les siens, mais aussi ceux de son temps. De plus, il nous permet d'identifier son appropriation singulière de ces thèmes, qui sont explorés différemment dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, malgré sa complémentarité, dans la mesure où la différence pure et la répétition complexe du premier déterminent le rapport entre les séries structurelles du second.

De la profondeur à la hauteur, de la hauteur à la surface

- La structure productrice de sens : les corporels et les incorporels, deux séries divergentes en fonction d'un « étrange objet ».
- Examiner le sens à partir du non-sens atteint deux objectifs : renverser la position du sujet comme point de départ de la production du sens (le sujet ne se trouve qu'à la fin de la production en tant qu'effet ou résultat de la production) ; insérer la coexistence virtuelle d'une autre dimension du temps, dans laquelle les bifurcations de sens se multiplient à l'infini. La puissance de l'inconscient est la force des paradoxes, cette affirmation simultanée des doubles du sens.
- Le non-sens : c'est à la fois le moteur de la production de sens et aussi de sa destruction. Le contraste entre les langages de Carroll et d'Artaud et entre l'art et la schizophrénie.
- Deleuze ne cherche pas le langage de la profondeur, qui est associé à « la création pathologique concernant les corps », mais le langage de la surface, ce qui, cependant, se trouve dans un domaine nécessairement à l'extérieur et indépendant des dimensions données par un individu ou par une identité fixe et achevée. La surface permet d'échapper à l'alternative imposée par la philosophie : ou bien l'organisation idéale et abstraite des hauteurs, ou le chaos et le fond indifférencié de la profondeur.
- La pensée créative fonctionne sur le dérèglement de la raison, une expérience en étroite proximité de la folie. La pensée n'est possible que dans ce flirt avec la mort qui peut, désormais, le détruire. L'image de la « fêlure du Je » réapparaît en tant que non-sens et Deleuze s'inquiète de ses effets dangereux.
- La rencontre avec quelque chose qui force la pensée : l'événement et sa double structure, l'effectuation et la contre-effectuation.
- L'application de la « méthode sérielle » dans la théorie psychanalytique, pour démontrer que la production de la pensée n'est pas un simple cas d'abstraction, mais en est en étroite relation avec le corps, un corps qui n'est pas seulement organique et fonctionnel, mais érogène et pulsionnel. Deleuze veut apporter à la philosophie la thèse psychanalytique que la pensée est une métamorphose de la sexualité. Il semble que le recours à la psychanalyse sert non seulement à mieux clarifier les concepts, mais l'aide dans la recherche d'une expérience théâtrale qui peut le guider vers la « grande santé ». En effet, « comme science des événements purs, la psychanalyse est aussi un art de contre-effectuations, sublimations et symbolisations » (Deleuze, 1969, p.247).

Le corps morcelé et le corps sans organes : Klein et Artaud

- Description de la profondeur, préalablement associée à la philosophie pré-socratique. Deleuze s'appuie sur les théories kleinienne pour comprendre le langage schizo-phrène et pour développer sa propre version de la genèse et de la dynamique des instances psychiques, dont il introduit le concept de corps sans organes.
- Présentation des thèses kleinienne, en particulier la position schizo-paranoïde, et son appropriation par Deleuze. L'histoire du corps sans organes qui se superpose au corps morcelé est aussi l'histoire du moi qui dérive du Ça.
- La production de la surface de sens commence par la communication entre les corps en profondeur, mais doit avancer vers les formes plus élaborées du non-sens, soit laquelle on trouve

dans le développement de l'enfant, soit laquelle on trouve dans la production artistique. L'enfant, par exemple, se trouve en processus de développement et acquisition du langage, ce qui commence par l'imposition d'une autre dimension qui le schizophrène n'a plus. Ensuite, Deleuze montre comment la hauteur, assimilée à l'instance du surmoi, impose de nouveaux rapports aux corps en profondeur.

Le platonisme du Surmoi

- Description de la hauteur, préalablement associée à la philosophie platonicienne. Présentation des thèses kleinienne, en particulier la position dépressive, ainsi que des théories freudiennes concernant la genèse du surmoi.
- Le surmoi est une « voix qui vient d'en haut » ; il s'agit des premières approches du langage pour l'enfant, un modèle préexistant où il doit s'insérer avant même de comprendre. L'enfant acquiert une voix qui a cessé d'être un bruit, mais n'est pas encore un langage producteur de sens.
- La transcendance du bon objet complet en hauteur suscite la métamorphose du corps sans organes. Un nouveau combat contre les pulsions de mort est établi dans le surmoi.
- Après avoir maîtrisé la pulsion de mort, la libido est libre pour constituer les zones érogènes. Deleuze effectue une synthèse intéressante entre Freud et Klein : les positions kleinienne et les respectives angoisses et défenses décrivent les origines de la sexualité et fournissent les conditions de la formation des zones érogènes. La position dépressive est dépassée vers la position « sexuelle-perversive ».

La surface corporelle dans la position « sexuelle-perversive »

- Ce n'est pas encore la surface de sens de la production artistique, mais la surface physique-corporelle qui est produite dans le cadre du développement de l'enfant. Alors que « l'organisation sexuelle est une préfiguration de l'organisation du langage » (1969, p.282), Deleuze prend les théories freudiennes sur la sexualité infantile pour comprendre pourquoi la production de la pensée entretient des rapports étroits avec le corps, la vie et la mort.
- La « double libération » des pulsions sexuelles permet d'érogeniser le corps et de former les zones érogènes. Transformation du rapport entre la pulsion et l'objet. Modalités de relation d'objet différenciées en fonction de la position : l'objet partiel interne en profondeur (simulacres), l'objet perdu en hauteur (idoles), de l'objet pelliculaire en surface (images).
- Narcissisme secondaire et constitution du « moi superficiel » : problème d'organisation des surfaces et du raccordement des zones érogènes partielles sous la primauté génitale.
- Le complexe d'Œdipe à la lumière du processus de réparation d'après Klein : l'Œdipe est un héros pacificateur qui a cru conjurer les horreurs précédents et qui veut constituer en royaume à sa taille, la surface.
- Phallus et complexe de castration revisités : le tracé de la castration déssexualise la libido et cause « la fêlure ». Il permet le passage de la surface corporelle de la sexualité à la surface métaphysique de la pensée pure. Métamorphose du moi, entourée de grands dangers : la blessure de la castration est la fente constitutive de la pensée, le « sillon mortel qui marque sans doute l'impuissance à penser, mais aussi la ligne et le point à partir desquels la pensée investit sa nouvelle surface » (Deleuze, 1969, p.254). Lorsque les pulsions sexuelles se libèrent des pulsions destructrices, elles produisent une « énergie superficielle » qui est déssexualisée par la castration et qui « alimente l'instinct de mort et conditionne le mécanisme de la pensée ».
- La menace de la schizophrénie doit être conjurée : la sortie névrotique et la sortie perverse (la dénégation).
- La dénégation revisitée : un mécanisme dont la fonction est de former les paradoxes qui conditionnent la pensée par l'usage affirmatif des synthèses disjonctives. La dénégation révèle la perversion comme une façon particulière de s'en servir de l'énergie déssexualisée dans le processus de contre-effectuation, investissement spéculatif qui empêche la confusion entre l'événement et son incarnation dans un état de choses et qui alimente la prolifération des sens.

L'acquisition du langage dans la surface métaphysique : la perversion comme « grande santé »

- Chaque niveau du développement sexuel - les zones érogènes partielles, le phase phallique, le complexe d'OEdipe - correspond à un niveau du développement du langage - les phonèmes, les morphèmes et sémantèmes. L'enfant apprend à parler sur son propre corps et la sexualité inspire les premiers mots. Mais il n'y a pas encore un langage capable de signifier des concepts, de désigner des choses et de manifester des personnes.
- Deux mouvements sont nécessaires dans la production du langage : le premier est Éros dans la surface corporelle sexuelle ; ensuite, le tracé de la castration et la désexualisation de la libido produit un second mouvement, intrinsèque et forcé : Thanatos ou « la compulsion ». Mouvement pendulaire de désexualiser la libido pour reprendre le sexuel autrement.
- Origine des phantasmes, une nouvelle production qui est différente des simulacres, des idoles et des images. Définition du phantasme en tant que « processus de constitution de l'incorporel, la machine à extraire un peu de pensée ».
- Application de la « méthode sérielle» dans la théorie des événements : le phantasme est le produit de la résonance entre les séries sexuelle et métaphysique. Ces séries se trouvent dans un rapport asymétrique et divergent.
- La perversion en tant que modèle de santé ou comme exemple de la réussite de la sublimation.

ANEXO II

Considerations finales : Deleuze et la psychanalyse

Dans ses premiers débats avec la psychanalyse, Deleuze a cherché de démontrer les différences radicales et irréductibles entre le sadisme et le masochisme. Il a repris les procédures littéraires de Sade et de Masoch pour prouver que les arguments de Freud, dont les analyses renforcent l'existence d'une structure sadomasochiste, reposent sur une présupposition absolument douteuse : le privilège du patriarcat et du pouvoir masculin supérieur dans les fondements des interprétations psychanalytiques. Le phallocentrisme implicite dans les conceptions psychanalytiques font un obstacle à la compréhension du masochisme, aussi que du féminin. Ainsi, nous pouvons signaler une première critique concernant la psychanalyse, fruit d'un exercice philosophique appelé « critique et clinique ».

En outre, cette critique initial concerne aussi la théorie des pulsions. Dans l'article *De Sacher-Masoch au masochisme* (1961), Deleuze critique Freud d'avoir basé ses analyses sur des pulsions qui se combinent de toute façon, en se fondant sur une théorie qui n'empêche pas de donner aux événements des interprétations arbitraires et pleines de préjugés, comme dans le cas de masochisme. En s'appuyant sur Jung, Deleuze propose d'assimiler les notions du symbole, de l'archétype et de l'image primordiale dans la notion de l'instinct. Par conséquent, il propose un concept d'instinct ou de pulsion qui, en tant que dernier élément irréductible de l'inconscient, ne se laisse pas composer ni représenter. Il suggère en même temps, que le concept de l'instinct dépasse la sphère psychique-individuelle aussi que l'expérience du sujet, donc il doit se référer à un inconscient impersonnel et surréel.

Dans *Présentation de Sacher-Masoch* (1967), la critique de la psychanalyse aborde exactement les mêmes questions : l'unité sadomasochiste et la primauté phallocentrique, et en dernière instance, la théorie des pulsions. Mais cette fois-ci, Deleuze propose une autre solution au problème des pulsions qui peuvent se combiner de toute façon. Telle solution est indépendante de la solution précédente, bien qu'il soit possible de restaurer certaines lignes de continuité entre les deux⁴⁹. En effet, Deleuze propose la distinction entre l'instinct et la pulsion dans la théorie freudienne en se basant sur un argument transcendantal. Les instincts, Eros et Thanatos, sont ainsi présentés comme des principes transcendants purs et

⁴⁹ Nous avons suivi dans le premier chapitre de la thèse, l'hypothèse que Deleuze s'approprie des quelques éléments empruntés de Bergson et Jung pour insérer l'instinct dans une perspective transcendantale.

qualitativement distinctes, qui ne se mélangent pas en fonction de l'économie des pulsions érotiques et destructrices. Les pulsions, à leur tour, sont redéfinies comme des présentations empiriques des instincts : elles sont partielles, complémentaires et passibles de combinaisons et transformations variées selon le principe de plaisir.

Favorisant une réflexion transcendantale sur les principes organisateurs de la vie psychique, Deleuze critique certaines théories de Freud et fournit des contre-propositions, tout en le considérant comme un allié de l'interrogation philosophique. Notre étude montre que Deleuze a maintenu dans ses conceptions postérieures sur l'inconscient transcendantal, la suggestion freudienne d'un fonctionnement inconscient qui, en plus d'être indépendant du principe de plaisir, est une condition de l'efficacité de ce principe. Deleuze reprend les notions freudiennes d'une activité de liaison et d'une compulsion de répétition – des fonctionnements originaires et indépendants du principe de plaisir – et les considère comme des « synthèses transcendantales », alors que le principe de plaisir délimite le champ du psychologique et de l'empirique. Les synthèses transcendantales peuvent agir selon Thanatos, c'est-à-dire « la répétition-gomme qui efface et qui tue », un principe de dé-liaison ; ou bien agissent-elles selon Eros et l'activité primaire de liaison, c'est-à-dire la « répétition-lien » qui opère sur Thanatos et qui est constitutive du fonctionnement psychique selon le principe de plaisir.

Or, il se trouve que dans ce processus de constitution du principe de plaisir, dans cette « liaison » de Thanatos à Eros, Eros ne domine pas Thanatos, mais l'entraîne avec lui, comblant ainsi la vie psychique avec des compositions variées des pulsions érotiques et destructrices. Ceci explique le caractère ambigu de la compulsion de répétition, telle que développée par Freud à partir de ses expériences cliniques : la répétition se manifeste en fonction du franchissement des symptômes, de la douleur et de la souffrance. Cependant, cette compulsion nous enferme aussi dans un cycle mortel et maléfique de douleur et souffrance. Désormais, Deleuze souligne que même dans les troubles les plus graves, la répétition s'allie au principe de plaisir, donc celui n'est pas détrôné dans la vie psychique ; mais la répétition tandis que synthèse transcendantale précède le principe de plaisir.

Nous avons démontré que cette lecture de Deleuze est assez compatible avec la métapsychologie freudienne, bien que Freud n'a jamais développé ses concepts dans une perspective transcendantale. Nous avons également démontré que l'introduction du concept de pulsion de mort chez Freud a produit quelques impasses et contradictions dans son œuvre, lesquelles peuvent être diluées par l'insertion de l'inconscient psychanalytique dans un argument transcendantal. Donc, à ce niveau de son parcours philosophique, Deleuze propose

une continuité pertinente aux théories psychanalytiques, tout en élargissant ses frontières vers la philosophie.

Il est à noter que de ce dialogue entre la philosophie et la psychanalyse, ressort une nouvelle façon de considérer le lien entre le principe de plaisir et la répétition : si la perversion selon le sadisme et le masochisme, est une catégorie privilégiée dans cette recherche transcendantale, ce n'est pas parce qu'elle ne tient pas compte du principe de plaisir ou parce qu'elle témoigne de l'instinct de mort dans sa forme pure. Deleuze est bien clair à ce point-là : « jamais Thanatos n'est donné, jamais il ne parle ; toujours la vie se trouve remplie par le principe empirique de plaisir et les combinaisons qui lui sont soumises - bien que la formule de la combinaison varie singulièrement » (Deleuze, 1967, p.101). Autrement dit, même dans le sadisme et le masochisme, la répétition entre en rapport avec le principe de plaisir. Le passage suivant peut bien l'illustrer :

« Il semble pourtant qu'un tel résultat soit décevant, et se réduise à l'idée que la répétition fait plaisir... Mais combien de mystère dans le bis repetita. Sous le tam-tams sadique et masochiste, il y a bien la répétition comme puissance terrible. Ce qui a changé, c'est le rapport répétition-plaisir. Au lieu de vivre la répétition comme une conduite à l'égard d'un plaisir obtenu ou à obtenir, au lieu que la répétition soit commandé par l'idée d'un plaisir à retrouver ou à obtenir, voilà que la répétition se déchaîne, est devenue indépendante de tout plaisir préalable. C'est elle qui est devenue idée, idéal. Et c'est le plaisir qui est devenu conduite à l'égard de la répétition, c'est lui qui accompagne et suit maintenant la répétition comme terrible puissance indépendante. Le plaisir et la répétition ont donc échangé leur rôle : voilà l'effet du saut sur place, c'est-à-dire du double processus de déssexualisation e de résexualisation. Entre les deux, on dirait qu'instinct de mort va parler ; mais parce que le saut se fait sur place, comme en un instant, c'est toujours le principe de plaisir qui garde la parole ». (Deleuze, 1967, p.104).

Cette citation met en évidence l'originalité de Deleuze dans son appropriation des notions psychanalytiques. Le philosophe s'intéresse par ce rapport singulier entre la répétition et le plaisir qui les formes perverses du masochisme et du sadisme démontrent. Donc, Deleuze définit la perversion par une opération spécifique qui suit la déssexualisation : la résexualisation froide et glaciale de Thanatos, que le sadique exprime par la froideur des idées et de la pensée, et que le masochiste exprime par les idéaux et par l'imagination glaciaux. Ce serait une manière distincte, à la fois des névroses comme des sublimations, de saisir l'instinct de mort dans la répétition, « spéculative et analytique » dans le sadisme, « mythique et

imaginaire » dans le masochisme. Dans ce cas, la répétition ne poursuit plus le plaisir, mais le plaisir suit la répétition, de sorte que la douleur ne cherche pas le plaisir, mais elle est liée à la répétition devenue idée ou idéal, ce qui rend par conséquent le plaisir possible.

Malgré cette élaboration qui peut contribuer à une métapsychologie de perversions, on y trouve aussi la délimitation d'une question philosophique majeure, qui concerne le lien entre la répétition, l'imposition du principe de plaisir et l'imposition de la temporalité dans la vie psychique. En fait, la répétition ne peut se manifester en termes d'un plaisir passé ou futur que si elle est soumise à une organisation temporelle déterminée. Alors, qu'est-ce que serait la répétition comme « terrible force indépendante » à la fois du plaisir et de la temporalité psychique ? Cette question, dégagée de la métapsychologie freudienne, conduit Deleuze à honorer le génie de Freud et l'incite à développer les « synthèses transcendantales du temps » qui, finalement, sont des formes de répétition au-delà du principe de plaisir.

Ainsi, dans *Différence et répétition* (1968), on voit Freud plutôt comme un allié qu'un adversaire de Deleuze dans l'exploration d'« au-delà du principe de plaisir ». Deleuze saisit quelques notions psychanalytiques dans une perspective philosophique pour se référer à ce moment constitutif dont la répétition est insoumise à n'importe quel plaisir obtenu ou à obtenir, la répétition comme « synthèses transcendantales du temps ». Il s'agit de défendre la thèse selon laquelle la répétition n'est pas la reproduction de quelque chose d'avant, ni simple répétition du passé dans le présent, mais elle est la création du nouveau et la fabrication du temps. De sorte que le présent, le passé et le futur concernent les synthèses constitutives de l'inconscient par la répétition, à l'extérieur des déterminations empiriques ou psychologiques ; c'est pourquoi ces synthèses sont transcendantales et passives, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas faites par le psychisme, par le sujet ou par le Je - même transcendantale - mais qu'elles s'en font et par là les constitue. Par conséquent, elles ne dépendent pas de la mémoire, de la réflexion ou de l'entendement, bien que ces facultés ne soient possibles que si les synthèses deviennent actifs.

Nous avons démontré que Deleuze s'est appuyé sur une composition entre les notions psychanalytiques et philosophiques pour développer chacune de ces synthèses. Ainsi, dans la conception de la première synthèse, Deleuze établit une continuité entre les concepts de Freud et de Hume, car tous les deux ont présumé l'imagination en tant que terrain de la raison et de l'entendement, ainsi que la genèse de l'entendement comme un processus naturel et indépendant de la conscience du sujet. Mais cette genèse, de quoi dépendra-t-elle exactement ? Du principe de plaisir dans un cas, de l'habitude dans un autre. Après avoir considéré comme

Freud, que le principe de plaisir dépend lui-même de la répétition et de l'activité de liaison, Deleuze reprend le concept de l'habitude chez Hume dans la perspective d'un « au-delà du principe de plaisir », pour en faire une synthèse transcendantale de liaison.

Pour Deleuze, l'investigation philosophique de l'habitude est mal posée tant qu'on subordonne celle-ci au plaisir. Ainsi, il propose de comprendre l'habitude en tant que synthèse passive de liaison, ce que précède le principe de plaisir et le rend possible. Donc, l'idée de plaisir découle de l'habitude, ainsi que le passé (mémoire) et le futur (expectative) découlent du présent vivant. À cet égard, nous avons pu montrer le processus par lequel Deleuze assimile la catégorie d'habitude chez Hume à l'activité de liaison élaborée par Freud - la répétition-lien qui avait déjà été mentionné dans Présentation de Sacher-Masoch (1967) - de sorte à proposer une théorie de la constitution du moi dans le temps. On a vu également que pour accéder au registre transcendantale il faut surmonter la notion de moi passif et comprendre que chacune des habitudes ou liaisons compose un moi. Plus juste, on doit parler « des moi multiples, larvaires, partiels et locaux ».

Ces « multiples moi larvaires » sont les corrélats des objets virtuels qui désignent la deuxième synthèse transcendantale du temps, le passé pur. Il s'agit là d'une combinaison des notions de Bergson sur le virtuel avec les objets partiels de la théorie psychanalytique, dont Deleuze extrait la conception d'objet virtuel et d'une mémoire transcendantale. Le passé pur est une totalité qui transcende l'individualité et qui coexiste avec le présent selon les lois complexes de la répétition. C'est l'alliance entre Eros et de Mnémosyne, qui montre comment la mémoire est érotisée : les synthèses passives de liaison du présent répètent la totalité indivisible et confuse du passé pur et opèrent sur les objets réels avec une puissance de différence et déguisement. Simultanément à l'instauration des facultés actives de l'entendement - qui instaure le passé sous la forme de souvenirs de l'objet et le futur sous la forme d'expectative de rencontre avec l'objet « réel » et totalisé -, les synthèses passives du passé pur opèrent sur des objets virtuels partiels détachés de l'expérience et se développent en dehors du principe de plaisir et de réalité.

C'est en ces termes que Deleuze apporte au débat philosophique le problème psychanalytique de comment la pulsion – préalablement définie comme l'« excitation liée » ou l'habitude – se réfère aux objets. Deleuze examine ensuite si la pulsion sexuelle peut investir les objets sans être soumise à la logique du principe de plaisir ; il développe l'hypothèse que les objets partiels, énoncés par Freud, Klein, Winnicott et Lacan, dans la mesure où ils constituent des objets indépendants et non plus identifiés à la totalité de ce

qu'ils ont été extraits, font preuve d'un investissement érotique sans avoir le plaisir comme finalité, en remplissant la mémoire transcendante d'objets singuliers, « étranges » et non totalisables, des fragments de différence pure.

Tandis que le thème psychanalytique des objets partiels est lié à la production fantasmatique qui accompagne l'expérience réelle et sa signification, Deleuze assimile le fantasme à sa lecture bergsonienne du virtuel pour formuler une dimension différenciée de la réalité, c'est-à-dire, le transcendantal comme la face virtuelle de l'expérience réel. Cependant, contrairement à la psychanalyse kleinienne, les objets partiels ne sont pas accompagnés par des fantasmes au sujet de leurs bonnes ou mauvaises intentions, mais ils prennent-là la forme du problématique, des questions et des problèmes.

Nous avons démontré que Deleuze est attiré par les théories psychanalytiques sur la petite enfance, dans la mesure où elles exploitent certaines modalités primitives de relation d'objet qui ne nécessitent pas d'un sujet constitué, ni dépendent pas d'un Je cohérent et organisé ; au contraire, ceux-ci sont constitués par ces relations. Deleuze prend ces modes particuliers de relation d'objet pour concevoir les objets virtuels du passé pur et composer les synthèses passives et transcendantales de l'inconscient, dont on ne trouve pas le Je ou le Moi, mais les « petites moi larvaires ».

Deleuze cherche dans la théorie psychanalytique quelques éléments pour appuyer sa conception de « différence pure » en rapport à la « répétition complexe ». On a vu que ces éléments sont trouvés dans le fonctionnement inconscient indépendant du principe de plaisir – la répétition et l'activité de liaison (Eros comme principe transcendantal) – dans les objets partiels, dans les théories métapsychologiques sur la formation des instances psychiques dans la petite enfance et dans la production fantasmatique. Cependant, malgré ces notions psychanalytiques qui travaillent en faveur de la philosophie de la différence, Deleuze montre que la psychanalyse ainsi que la philosophie de la représentation soutiennent une conception négative de la répétition, due à une conception simpliste et naïf du temps.

De ce fait, la psychanalyse est critiquée pour sa compréhension du passé comme « un présent qui a passé », un passé où se trouvent, par exemple, les fondations originales et la causalité du symptôme. Selon cette perspective, « l'ancien présent » fournit l'élément brut à répéter, que grâce au refoulement, se manifeste déguisé et déformé ; donc, la répétition est comprise comme une « perturbation » dans le travail psychique d'élaboration, dont la conséquence est un sujet coincé au passé traumatique, incapable d'établir des connexions actuelles en dehors des voies symptomatiques de la répétition.

Cependant, si Deleuze (1968, p.29) critique cette interprétation négative de la répétition dans la psychanalyse – qui se rapporte à l'insuffisance du concept et de ses concomitants représentatifs - il remarque aussi que Freud « s'approche au maximum d'une raison positive interne de la répétition ». À cet égard, on a pu constater que Deleuze trouve deux perspectives distinctes sur la répétition dans la théorie psychanalytique, ce qui démontre une lecture soignée de la métapsychologie. En fait, nous avons montré qu'il est possible de discerner entre la répétition empirique et symptomatique, l'effet du refoulement tel que présenté dans l'article Remémoration, répétition et élaboration (Freud, 1914b), et la répétition métapsychologique qui est la condition préalable à l'instauration du principe de plaisir et, bien évidemment, la condition du refoulement, tel que développé dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920). En outre, Deleuze reconnaît que ces deux formes de répétition ne sont pas indépendants ; donc, il ne s'agit pas simplement de supprimer ou de dénoncer une erreur de conception dans la théorie psychanalytique de la répétition, mais de la repositionner à la lumière du transcendantal, en montrant que la théorie soutient les deux conceptions de la répétition, dont l'une n'est que l'effet abstrait de l'autre qui est beaucoup plus profonde.

Nous avons démontré que la notion psychanalytique du refoulement primordial est également reformulée dans une perspective transcendantale, pour désigner un passé pur qui n'a jamais été présent, mais qui coexiste avec le présent sous la forme de déguisements et de déplacements. Ainsi, au lieu de comprendre le refoulement et la répétition d'une façon psychologique et négative – l'insuffisance de la représentation –, Deleuze cherche à les comprendre dans une perspective positive et transcendantale – comme un excès d'idées ou un champ problématique.

Lorsque Deleuze présente les synthèses transcendantales et passives du présent et du passé, il montre également comment ces synthèses deviennent actives par la soumission au principe de plaisir et à l'organisation psychologique du moi. Ce n'est pas le cas de la troisième synthèse passive, qui n'est jamais soumise au principe de plaisir et qui a le pouvoir de le destituer. La synthèse transcendantale du futur est celle qui garantit le fonctionnement passif des autres synthèses et assure également l'imposition du temps dans sa forme pure. De sorte que cette synthèse est nommée instinct de mort, en partie parce que Deleuze récupère ses avancés sur la « répétition-gomme » de Présentation de Sacher-Masoch (1967) pour aborder cette synthèse qui annule le pouvoir des synthèses actives et qu'inhibe l'application du principe de plaisir ; mais aussi parce que Deleuze veut faire de la mort un prototype pour la production de la pensée et la création du nouveau par l'inconscient. Dans cette perspective,

Deleuze définit l'acte de penser comme étant engendré sous l'effet d'une violence, ce qui correspond à une expérience subjective de la mort. Ce processus sera associé à la déssexualisation de la libido et à la sublimation, tel que suggéré par la métapsychologie freudienne.

Néanmoins, la psychanalyse est toujours critiquée pour avoir soutenu une conception simpliste de la mort, limitée au domaine de la matérialité et du personnel. Deleuze affirme que la mort « objective », en tant qu'événement empirique, n'est qu'un des visages de l'instinct de mort. L'autre visage, en tant que principe transcendantal, signifie la dissolution du moi au nom de l'affirmation du multiple, « désigne l'état des différences libres quand elles ne sont plus soumises à la forme que leur donne un Je, un moi, quand elles se développent dans une figure qui exclut ma propre cohérence au même titre que celle d'une identité quelconque » (Deleuze, 1968, p.149). C'est pourquoi Deleuze propose de comprendre l'instinct de mort comme « la fêlure du Je », l'émiettement qui le disperse en mille morceaux passifs et incohérents ; c'est lui le temps dans sa forme vide et pure, ainsi que « la forme dernière du problématique, la source des problèmes et des questions », le moteur de la création.

En ce sens, Deleuze (1968, p.140) montre à quel point ses élaborations philosophiques peuvent conduire à un concept d'inconscient en dehors de « la forme trop simple de l'opposition ou du conflit » comme a été traditionnellement véhiculé par la psychanalyse. Concevoir l'inconscient à partir d'une structure d'opposition et de conflit serait l'une des limites de la psychanalyse, que Deleuze vise à surmonter avec la formulation d'un inconscient transcendantal questionnant et problématisant. Cette perspective suggère que le désir soit conçu comme force de recherche, une force questionnante « qui se développe dans un autre champ que celui du besoin et de la satisfaction ». Cependant, le philosophe observe que certains psychanalystes sont déjà dans cette direction et note que « même les conflits d'OEdipe dépendent d'abord de la question du Sphinx. La naissance et la mort, la différence des sexes sont les thèmes complexes de problèmes avant d'être les termes simples d'opposition » (Deleuze, 1968, p.141).

Nous avons ainsi pu expliciter les postulats philosophiques qui guident les critiques de Deleuze vers la psychanalyse et démontrer que celles-ci sont inséparables de propositions prétendument conciliables avec la théorie psychanalytique. Nous avons aussi vu que l'élaboration de Deleuze ne s'écarte pas de la métapsychologie freudienne, mais qu'il peut s'en servir pour reprendre et élargir les questions philosophiques. Cela ne veut pas dire que les

notions psychanalytiques sont acceptées sans réserve, car elles doivent aussi se transformer dans ce partenariat avec la philosophie.

En s'appuyant sur la psychanalyse pour concevoir les trois synthèses transcendantales de l'inconscient, basées sur une différence pure et une répétition complexe, Deleuze cherche à construire une nouvelle image de la philosophie et de ce que signifie penser. La répétition-lien du présent, la répétition-tache du passé, la répétition-gomme du futur, sont les trois au-delà du principe de plaisir où l'on découvre les forces agissant sous la représentation de l'identique. Ces forces n'entrent pas en conflit ou en opposition, mais alimentent l'instinct de mort, cette force questionnante « qui se développe dans un autre champ que celui du besoin et de la satisfaction », qui se développe dans un temps pur et vide « hors de ses gondes » et hors de la figure du cercle. En somme, l'instinct de mort – que Freud a formulé non seulement pour dire des tendances agressives et destructrices, mais surtout pour examiner la compulsion de répétition au-delà du principe de plaisir – devient par les analyses de Deleuze le principe positif originaire de la répétition et le mouvement forcé qui engendre la pensée sous l'effet d'une violence.

Ainsi, nous avons souligné l'importance du concept de l'instinct de mort dans la philosophie deleuzienne de cette période, en démontrant que ce concept naît et demeure directement lié à ses discussions avec la psychanalyse. Nous comprenons que l'instinct de mort se définit comme la condition du mécanisme de la pensée parce qu'il contrarie les impositions du bon sens et du sens commun, ce qui incite à l'usage déréglé et discordant des facultés de la connaissance. Autrement dit, Deleuze reprend le projet kantien à sa manière et élabore trois synthèses transcendantales du temps qui ne marchent pas vers l'accord harmonieux entre les facultés, mais qui doivent « porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d'une triple violence, violence de ce qui la force à s'exercer, de ce qu'elle est forcée de saisir et qu'elle est seule à pouvoir saisir » (Deleuze, 1968, p.186). C'est-à-dire : « au lieu que toutes les facultés convergent, et contribuent à l'effort commun de reconnaître un objet, on assiste à un effort divergent, chacune étant mise en présence de son « propre » en ce qui la concerne essentiellement » (Deleuze, 1968, p.184).

Logique du sens (1969) prolonge cette ligne d'investigation que Deleuze appelle « empirisme transcendantal » et propose une théorie du sens qui naît du non-sens des paradoxes – et pas du bon sens ou du sens commun. Cela signifie que la puissance de l'inconscient réside dans les paradoxes et dans cette affirmation simultanée des doubles du

sens. Dans ce livre, la forme pure du temps, ou l'instinct de mort, est mise en rapport au langage et est découvert comme non-sens.

Deleuze veut apporter à la philosophie la thèse psychanalytique que la pensée est une métamorphose de la sexualité et que « l'organisation sexuelle est une préfiguration de l'organisation du langage » (1969, p.282). Son intention est de démontrer que la production de la pensée et du sens se trouvent en étroite relation avec le corps, un corps qui n'est pas simplement organique et fonctionnel, mais érogène et pulsionnel. Pour cela, Deleuze repense le développement psychosexuel à la lumière de ses conceptions philosophiques, en présentant sa propre version de la genèse et de la dynamique des instances psychiques, dont il attribue à la déssexualisation de la libido le rôle fondamental dans la production du sens. En continuité avec les questions développées précédemment, Deleuze cherche à comprendre comment l'énergie déssexualisée peut « à la fois alimenter l'instinct de mort et conditionner le mécanisme de la pensée » (1969, p.242).

Dans ce livre, la psychanalyse reçoit ses éloges les plus marquants, en étant considérée comme « art des surfaces » et « science des événements ». Car la psychanalyse sait que le sens ne doit pas être cherché ni dans la transcendance ni dans les essences, ni à la hauteur (selon le modèle platonicien), ni à la profondeur (selon le modèle pré-socratique ou nietzschéen). Deleuze (1968, 129) montre que l'histoire de la philosophie offre deux chemins quand il s'agit de concevoir la genèse de la pensée : ou bien on part d'une organisation idéale et abstraite, du « Être souverainement individué et d'une Forme fortement personnalisée » ; ou on part d'un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés ». Deleuze cherche dans la psychanalyse – alliée avec la littérature de Lewis Carroll et le stoïcisme - une troisième voie entre la hauteur et la profondeur : la surface, une frontière articulant des dimensions précédentes, peuplée par des singularités libres, impersonnelles et pré-individuelles. En faisant avancer son projet « critique et clinique », Deleuze associe la profondeur, la hauteur et la surface avec les catégories cliniques de la schizophrénie, de la névrose et de la perversion, respectivement.

Deleuze est attentif aux dangers qui planent sur l'expérience d'engendrer « penser » dans la pensée, cette expérience de mort subjective qui est en même temps « le lieu et l'obstacle », « la source et le tarissement » de la pensée. Après tout, il y a un paradoxe qui plane sur l'expérience de la pensée créatrice : la pensée n'est possible que dans ce flirt avec la mort qui peut, désormais, le détruire ; autrement dit, le non-sens est le moteur de la production de sens, mais il peut aussi conduire à son impuissance et à la folie. Cette ambiguïté renvoie au

scénario précédemment lié à la répétition dans le transfert analytique : la répétition peut être créatrice, qui libère et sauve, mais aussi elle peut être un symptôme, qui rend malade et emprisonne. Il est possible que Deleuze recourt à la psychanalyse non seulement pour mieux construire ses concepts, mais aussi à la recherche de stratégies pour amener la pensée au « point extrême de son dérèglement » pourtant sans devenir fou ou malade. Surtout, le philosophe recherche « la grande Santé ».

En fin de compte, Deleuze nous laisse entrevoir que la santé et la production de sens dépendent d'une surface bien établie, capable d'articuler la profondeur et la hauteur sans jamais les confondre. Donc, la théorie psychanalytique fournit un support pour Deleuze présenter la genèse de la surface chez l'enfant et chez l'artiste, ainsi que sa destruction dans la schizophrénie. Deleuze insiste sur les différences entre ces trois figures du non-sens. En outre, la profondeur et la hauteur sont redéfinies en fonction des notions psychanalytiques de Ça, moi et surmoi, tandis que la surface émerge de la relation entre Eros et Thanatos, de la déssexualisation et de la résexualisation.

Tout d'abord, Deleuze combine des éléments du langage schizophrène d'Artaud, résumé dans l'expression corps sans organes, avec la théorie kleinienne de la position schizo-paranoïde, pour exposer la profondeur. Ainsi, la profondeur concerne le rapport entre deux corps : un corps morcelé (appelé Ça) et un corps sans organes (le moi). En termes métapsychologiques, il s'agit de la configuration encore précaire du moi dans sa relation avec les objets partiels à la position schizo-paranoïde. Selon cette théorie, le bébé éprouve une sensation de démembrement du corps, en raison des mécanismes de la pulsion de mort. Ces états de désintégration, qui sont transitoires dans le développement du bébé, persistent dans la pathologie de la schizophrénie - d'où l'image du corps sans organes d'Artaud, ce que Deleuze comprend comme une réaction défensive au démembrement du corps.

Au développement infantile, certains processus conduisent à la transformation purement défensive du corps sans organes. Cela commence par l'imposition d'une autre dimension, la hauteur, que Deleuze identifie à la fois à la position dépressive de la théorie kleinienne et à la genèse du surmoi de la théorie freudienne. Contrairement à l'indifférencié qui marque la profondeur, il survient alors une dimension peuplée des formes complètes, pures et sans mélanges, idéelles et transcendantes.

Deleuze s'appuie surtout sur la théorie kleinienne pour présenter la genèse et le développement des instances psychiques, probablement parce que cet auteur associe la complexification et la maturité psychologique avec la nécessité de maîtriser les pulsions de

mort et d'agression. La théorie kleinienne montre que le développement infantile ne peut conquérir les étapes successives qu'à la condition de maîtriser les angoisses advenues de la pulsion de mort. Deleuze comprend ces pulsions comme les effets catastrophiques de l'instinct de mort, qui se manifeste par la paralysie ou l'échec de la pensée, selon l'analogie avec les catégories cliniques de la schizophrénie et de la névrose. Donc, la condition pour la formation de la surface est la domination des pulsions de vie sur les pulsions de mort. Après avoir maîtrisé la pulsion de mort, la libido qui était autrefois prise dans ce combat est enfin libre pour éroger le corps ; la position dépressive est ensuite surmontée vers la « position sexuelle-perversive » des zones érogènes.

La surface commence à se former dans l'évolution vers cette troisième position. Mais il ne s'agit pas encore de la surface liée au non-sens artistique, mais d'une surface physique-corporelle qui se produit dans le cadre du développement infantile. À sa manière, Deleuze désigne le problème de l'organisation des zones érogènes partielles par le problème narcissique du raccordement du moi. Ensuite il poursuit le développement sexuel jusqu'à la formation du complexe d'OEdipe et de la castration.

Après avoir présenté en détail les théories kleinienne et freudienne qui les sous-tendent, nous avons démontré que Deleuze s'approprie des notions psychanalytiques de façon pertinente et cohérente, même lorsque celles-ci sont combinées différemment entre elles ou lorsqu'elles sont combinées avec des notions issues d'autres domaines, telles que la littérature et la philosophie. En fin de compte, il s'agit de lectures possibles de la métapsychologie. Mais Deleuze offre également une continuité singulière et plutôt philosophique à la théorie psychanalytique, en adoptant l'hypothèse que le tracé de la castration conduit à la déssexualisation de la libido et permet le passage d'une surface corporelle de la sexualité à la surface métaphysique de la pensée.

Deleuze réinterprète le complexe d'OEdipe, qui est inséparable de la castration, comme un événement pur, entouré de grands dangers et décisif pour la construction de la surface de sens ou bien pour sa fragilité et sa « moisissure prématurée ». OEdipe est une autre métamorphose dans la constitution du moi, dont la sortie préférable est la dénégation. Le mécanisme pervers de la dénégation est alors assimilé à l'usage affirmatif de la synthèse disjonctive et est identifié à la formation des paradoxes qui conditionnent la pensée. Ce processus est lié au « démembrement divin » du moi, à sa rupture en « singularités impersonnelles et pré-individuelles » (Deleuze, 1969, p.204-206) ; Deleuze associe de nouveau ce processus à la déssexualisation de la libido et à concomitante libération de l'instinct

de mort, ce qui conduit à la sublimation et à la symbolisation, ou à la résexualisation d'Éros sur de nouvelles bases, selon ses propres termes.

Ainsi, nous avons pu démontrer la persistance et le développement du thème d'instinct de mort au cours des trois ouvrages examinés par cette recherche, en soulignant l'implication de ce thème dans les conceptions fondamentales de Deleuze, ainsi que ses liens avec les textes psychanalytiques. D'abord, l'instinct de mort est postulé comme un principe transcendantal à partir d'une lecture critique d'Au-delà du principe de plaisir (Freud, 1920), dont le but était de faire un diagnostic différentiel entre le sadisme et le masochisme, ces perversions où le plaisir entraîne des « rapports déconcertants » avec la répétition. Donc, l'instinct de mort devient l'opération la plus originale de l'inconscient, la force motrice de la pensée créatrice, également appelée répétition en 1968 et non-sens en 1969. L'importance de cette notion d'instinct de mort à la philosophie de Deleuze est indiscutable, dans la mesure où elle concerne un élément essentiel de la critique à l'image dogmatique de la pensée et de la recherche d'une « pensée sans Image », « qui n'aurait plus pour allié que le paradoxe et devrait renoncer à la forme de la représentation comme à l'élément du sens commun » (Deleuze, 1968, p.173). L'instinct de mort est directement impliqué dans ces principes qui se posent comme condition de la philosophie de la différence et de l'empirisme transcendantal.

Selon Deleuze, le commencement le plus radical de la philosophie est ce qui est dépourvu de présupposés objectifs et subjectifs, comme il le détaille dans le chapitre III de Différence et Répétition (1968). Inspiré par Artaud, Deleuze explique que le vrai problème concernant le penser n'est pas d'orienter la pensée vers la bonne direction, ni de parfaire les expressions pensées, ni même d'acquérir techniques et méthodes pour perfectionner la pensée ; le vrai problème est d'arriver à penser quelque chose.

« [Artaud] sait que penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée. Il sait que problème n'est pas de diriger ni d'appliquer méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore (il n'y a pas d'autre oeuvre, tout reste est arbitraire, et enjolivement). Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée ». (Deleuze, 1968, p.192).

Il s'avère que ce qui engendre le penser dans la pensée c'est précisément cette violence qui provoque aussi « son effondrement central, sa fêlure, son propre impouvoir naturel, qui se confond avec la plus grande puissance » (Deleuze, 1968, p.192). On voit pourquoi Deleuze invoque constamment les penseurs et les écrivains qui traversent cette ligne ténue entre la création et la psychopathologie : Artaud, Hölderlin, Fitzgerald, Nietzsche, ils sont tous

absolument géniaux, mais sont aussi des schizophrènes, alcooliques, dépressifs et suicidaires. Ils sont les témoignages d'une rencontre fatale entre les deux figures de la mort : entre l'instinct de mort, tandis que « démembrement divin » du moi en singularités pré-individuelles, remplies avec nouvelles possibilités d'existence ; et les pulsions destructrices de mort, qui abandonnent le moi aux « coups extérieurs » et aux « poussées internes bruyantes ». Selon le philosophe, ces deux figures de la mort forment un « point central d'obscurité qui ne cesse de poser le problème des rapports de la pensée avec la schizophrénie et la dépression, avec la Spaltung psychotique en général et aussi la castration névrotique » (Deleuze, 1969, p.244).

Dans quelle mesure les problèmes philosophiques se rencontrent-ils avec la psychanalyse ? Comme nous avons vu, le grand intérêt de Deleuze pour Freud est dû à l'exploration d'une répétition qui n'est pas subordonnée au principe de plaisir. Cette élaboration est réalisée par Freud à partir de ses expériences cliniques, dont il extrait la notion de pulsion de mort. À cet égard, David-Ménard (2005, p.20) explique que « la psychanalyse, grâce à la spécificité de sa pratique permet de penser le double aspect de ce qui se répète dans la vie pulsionnelle : ce qui risque d'être le plus destructeur est aussi la condition une réinvention de l'existence ». En ce sens, la psychanalyse constitue un champ d'expérimentation par le moyen de la relation transférentielle, qui vise à détacher la puissance d'invention des forces destructrices, comme nous montre David-Ménard (2005) à partir d'exemples tirés de sa propre clinique. C'est précisément cette ambiguïté de la répétition et du non-sens que Deleuze met en valeur dans son examen de l'instinct de mort en rapport avec les processus du penser⁵⁰.

On a vu que la pensée doit être forcée, sortie de sa stupeur naturelle. Dans *Logique du sens*, la rencontre contingente avec ce qui oblige à penser est nommée Événement. Deleuze indique que la pensée créatrice ne concerne pas seulement la création de concepts philosophiques, mais la création qui peut sauver ce qui est en jeu dans l'événement : l'organisation du langage et de la vie elle-même.

« Chaque événement est comme la mort, double et impersonnel en son double » (Deleuze, 1969, p.178). Chaque événement a une double structure. D'une part, il se réalise, s'effectue et s'incarne dans un état de choses ; de l'autre, libre des limitations d'un état de

⁵⁰ Nous renvoyons à la lecture de *Deleuze et la psychanalyse* (DAVI-MÉNARD, 2005), dont l'auteur réalise une analyse pertinente sur les accords et désaccords entre Deleuze et la psychanalyse. Davi-Ménard (2005, p.96) observe que le philosophe est beaucoup plus unilatéral dans son approche de cette ambiguïté, c'est-à-dire que Deleuze met l'accent sur l'invention et a la tendance à négliger les puissances de l'identique, ce qui se vérifie surtout dans ses ouvrages plus tardives.

choses, il ne peut jamais être pleinement réalisé et n'achève jamais sa réalisation – il esquive tout présent et forme son abîme, toujours dédoublé en passé-futur, en étant impersonnel et pré-individuel. Autrement dit, d'un côté, l'événement met en jeu la mort objective et corporelle mais d'autre côté, il est la mort incorporelle qui pousse la vie.

Cette double structure de l'événement, Deleuze l'appelle effectuation et contre-effectuation. Lorsque les événements s'effectuent dans les corps, ils approfondissent « la blessure silencieuse et imperceptible », la blessure constitutive qui est l'Instinct de mort. Donc, s'incarner l'événement est inévitable et si la blessure peut être approfondie de façon fatale, la contre-effectuation permet de n'extraire de l'expérience que le suffisant pour inventer et produire de nouvelles sensibilités, et par cela étendre la puissance de vie. Pour se sauver de la mort personnelle, on doit s'ouvrir à l'impersonnel et au pré-individuel, par moyen d'un processus que Deleuze associe à la sublimation en psychanalyse : c'est la déssexualisation du corps érogène, ce qui libère les singularités emprisonnées, et la résexualisation sur de nouvelles bases. Par conséquent, il faut comprendre que la pensée créatrice dont parle Deleuze n'est pas celle capable de penser de façon créative à propos de quelque chose, mais celle qui s'incarne dans l'existence en tant que réinvention de la vie, devant les événements (effectuations) qui peuvent être mortels et maladifs⁵¹.

Deleuze formule quelques recommandations pour qu'on ne devienne pas malade ou pour qu'on ne continue pas malade – « ne pas perdre de vue la grande santé » (1969, p.188). Il s'agit de devenir un acteur des événements, tel que le mime ou le comédien : il faut capturer l'excès ineffectuable de l'événement, le multiplier artificiellement et produire le sens : « l'éclat, la splendeur de l'événement, c'est le sens » (p.175). Ce processus de contre-effectuation est aussi appelé perversion.

Ainsi, nous avons démontré que la perversion et non pas la schizophrénie, est le modèle par excellence de cette période philosophique de Deleuze. Tandis que la schizophrénie reste liée à une « création pathologique concernant les corps » (Deleuze, 1969, p.101), trop loin de la contre-effectuation incorporelle, la perversion est comprise comme une façon particulière de saisir l'instinct de mort pour créer et produire le nouveau. Dans *Présentation de Sacher-Masoch* (1967), la perversion est encore limitée au domaine du

⁵¹ À cet égard, David-Ménard (2005, p.94-95) explicite que dans les oeuvres qui suivent *Mille Plateaux* (1980), Deleuze accentue encore plus cette équivalence, du point de vue de la création, entre l'existence ou la vie et la pensée conceptuelle, même s'il n'y a plus de références à la psychanalyse. Cela fait que les lecteurs, qui ont pris connaissance de Deleuze par ses ouvrages postérieures et qui ignorent son débat antérieur avec la psychanalyse, jugent ce passage constant de la philosophie à la vie comme mystérieux et obscur.

sadisme et du masochisme, mais déjà suscite l'intérêt de Deleuze pour renverser le rapport logique entre le plaisir et la répétition, parce qu'ils révèlent des moyens spécifiques de s'en servir de l'instinct de mort dans les processus de déssexualisation et résexualisation. À propos de Masoch, Deleuze souligne qu'« il a une manière très particulière, à la fois de déssexualiser l'amour, et de sexualiser toute l'histoire de l'humanité » (Deleuze, 1967, p.11). Ensuite, *Logique du sens* (1969) propose une conception plus large de la perversion, dont le pervers est celui qui rompt avec sa naissance de chair et renaît en tant que « fils de ses événements », qui recrée sa vie comme une oeuvre artistique. Ainsi, la perversion ne se présente pas comme une déviation du caractère ou du comportement sexuel, mais comme un exemple de la réussite supérieure de la sublimation (Deleuze, 1969, p.258). Le pervers double le monde, il construit son double glorieux. Avec cela, Deleuze signale la découverte freudienne sur la perversion, ce qu'il n'y a pas de chemins organiques, naturels ou prédéterminés pour la pulsion sexuelle, et en fait un principe pour la santé : les chemins de la pulsion doivent être dénaturés - parce qu'ils se « naturalisent » et « s'organisent » trop facilement, dans la même mesure que les événements s'effectuent dans les corps - pour être reconstruit à nouveau, c'est-à-dire, déssexualiser et résexualiser. Le pervers est créateur parce qu'il sait opérer indépendamment à la fois de l'organisation génitale, de l'imposition du moi et du principe de plaisir, ce qui ne veut pas dire que ces dimensions ne doivent pas marcher bien par d'autres aspects. On sait que dans *L'Anti-OEdipe* (1972) le modèle privilégié sera la schizophrénie et non plus la perversion. Toutefois, Deleuze semble vouloir à ce moment, éviter la coïncidence entre le fonctionnement original et primitif de l'inconscient avec son point d'arrivée, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de revenir à sa forme primordiale, mais de promouvoir sa métamorphose, ce qui n'est possible qu'avec les fonctionnements les plus organisés qui s'en superposent. D'où son insistance sur le processus de déssexualisation et résexualisation, qui pointent vers le modèle de la perversion. Deleuze n'ignore pas qu'il y a une tendance d'organisation fondamentale par la conservation de la vie. Mais la création nécessite contrarier cette tendance, non pas pour revenir à l'inorganisé, mais pour créer des organisations plus fluides.

Pour conclure, on doit préciser que les points de débat entre Deleuze et la psychanalyse, qui ont été explorés au cours de cette recherche, sont loin d'épuiser la totalité de ce dialogue. Les discussions entamées ici peuvent encore être plus développées et entrer dans de nouveaux rapports. Il est encore nécessaire d'élucider la continuité de ce débat initial entre Deleuze et la psychanalyse avec ses oeuvres ultérieures, en particulier celles en partenariat avec Guattari. À cet égard, nous voudrions indiquer, à titre de recherches futures, une

continuité possible entre la contre-effectuation de *Logique du sens* (1969) et la déterritorialisation proposée dans *L'Anti-OEdipe* (1972), ainsi qu'une possible continuité entre les notions de désexualisation et résexualisation et les processus de déterritorialisation et territorialisation. En abordant la désexualisation, ce qui équivaut à la libération de l'instinct de mort et à la fragmentation du moi, Deleuze cherche à expliquer une certaine transformation de la libido, qui cesse d'être limitée au personnel (la surface corporelle) et s'ouvre aux singularités impersonnelles (la surface transcendantal). Ensuite, avec Guattari, l'inconscient transcendantal et impersonnel devient aussi social, et la sublimation, qui jusque-là était valorisée par Deleuze grâce à l'analogie avec la pensée créatrice, est alors critiquée : du point de vue matérialiste de *L'Anti-OEdipe*, tout investissement social est considéré aussi sexuel (Deleuze et Guattari, 1972, p.32-33) : « le champ social est immédiatement parcouru par le désir, qu'il en est le produit historiquement déterminé, et que la libido n'a besoin de nulle médiation ni sublimation, nulle opération psychique, nulle transformation, pour investir les forces productives et les rapports de production ». C'est-à-dire, il n'est plus nécessaire de « déssexualiser la libido » ainsi qu'il n'est plus nécessaire de surmonter la schizophrénie vers la perversion pour atteindre cette ouverture à l'impersonnel. On comprend que tout est immédiatement et simultanément désir et social : « Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre. Même les formes les plus répressives et le plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir, dans l'organisation qui en découle sous telle ou telle condition » (Deleuze et Guattari, 1972, p.36). Le processus de déterritorialisation est ainsi présenté comme un processus de destruction des représentations (le visage grégaire du désir, emprisonné dans les machines techniques-sociales) qui permet l'action libre du désir (des machines-désirantes nomades et moléculaires) et pousse les nouvelles compositions et territorialités. De plus, il serait utile de suivre l'évolution du concept d'instinct de mort, qui dans *L'Anti-OEdipe* (1972, p.20, 53) apparaît comme le nom du corps sans organes, tandis que les pulsions sont associées aux machines désirantes.

Encore, il serait fructueux confronter ces discussions avec l'expérience clinique psychanalytique actuelle, un chemin qu'on n'a pas pu parcourir en raison des limites de cette recherche : nous avons choisi de récupérer les présupposés philosophiques implicites dans la discussion de Deleuze avec la psychanalyse, dans le but à la fois de mieux comprendre ses critiques et ses propositions, et de mettre en évidence les résonances entre ces deux domaines. Néanmoins, quelques indications sur le « théâtre de la répétition » et le rôle de l'acteur et du comédien, tel qu'ils sont suggérés par Deleuze - respectivement dans le contexte de la

répétition en 1968 et du non-sens en 1969 - reportent à la même ambiguïté de l'instinct de mort tel que relevé par la clinique psychanalytique et peuvent contribuer aux discussions à propos du transfert analytique. À cet égard, David-Ménard (2005, p.181-182) note également que « la rencontre géniale, conçue par Deleuze, entre la relative impersonnalité du fantasme (« On-bat-un-enfant », « des-loups-regarder-il », etc.) et la philosophie stoïcienne de l'événement comme incorporel (l'événement se détache des états de choses comme la fumée de l'incendie) pourrait bien introduire à une nouvelle conception du transfert, dans le dispositif inventé par la psychanalyse ». Nous avons indiqué aussi une analogie entre le concept d'événement et le concept de trauma en psychanalyse, et nous avons proposé de comprendre ce dernier comme étant l'excès pulsionnel qui libère l'instinct de mort et qui violente la pensée – une situation qui produit des symptômes bien plus que des pensées créatrices, mais qui apporte aussi des possibilités de transformation.

Enfin, face à la relative rareté de recherches qui proposent de reprendre le débat de Deleuze avec la psychanalyse et de le conduire au-delà des critiques et polémiques, nous espérons avoir contribué à la délimitation des thèmes et des questions, qui attendent encore leur continuité par les travaux futurs.