



**Felipe Bó Huthmacher**

**A linguagem entre o devir e a alienação**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior

Rio de Janeiro, fevereiro de 2011.



**Felipe Bó Huthmacher**

## **A linguagem entre o devir e a alienação**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior**  
Orientador  
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Prof. Auterives Maciel Junior**  
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Prof. André Martins Vilar de Carvalho**  
Inst. de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ

**Profa. Denise Berruezo Portinari**  
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação  
e Pesquisa do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 23 de fevereiro de 2011.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

## Felipe Bó Huthmacher

Graduou-se em Psicologia na PUC-Rio em 2008. Defendeu a sua Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica no Departamento de Psicologia da PUC-Rio em fevereiro de 2011. Desenvolve pesquisas que buscam viabilizar o diálogo entre a teoria psicanalítica e o campo da filosofia.

### Ficha Catalográfica

Huthmacher, Felipe Bó

A linguagem entre o devir e a alienação / Felipe Bó Huthmacher; orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior. – 2011.  
103 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2011.  
Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Inconsciente. 3. Linguagem. 4. Devir. 5. Experiência trágica. 6. Alienação do significante. I. Peixoto Junior, Carlos Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

## Agradecimentos

A Carlos Augusto Peixoto Junior, por me convidar a desenvolver a monografia da graduação e pelos 5 anos de parceria.

A Fabio Araújo, pelo esforço no sentido de esquizofrenizar o mundo; a todos os Vagabundos Iluminados de segunda-feira à noite.

A Pedro, Conrado, Danilo, Gilberto, Ana Thereza, Arthur e Natasha: interlocutores geniais, amizades singulares.

A João Manuel e a idéia de um ambiente ideal.

Aos meus pais e aos meus irmãos, que não me deixaram morrer de solidão.

A Isabel Fortes, abolicionista praticante.

Ao CNPq e à PUC-Rio, por tornarem essa dissertação possível.

## Resumo

Huthmacher, Felipe Bó; Peixoto Junior, Carlos Augusto (orientador). **A linguagem entre o devir e a alienação**. Rio de Janeiro, 2011. 103p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho trata das relações estabelecidas entre as concepções de inconsciente e linguagem nas obras de Nietzsche, Lacan, Deleuze e Guattari. No final do século XIX, ocupando-se do papel da estética trágica na cultura da Grécia Antiga, Nietzsche enxerga na arte de Sófocles e Ésquilo um universo simbólico em harmonia com as pulsões inconscientes da vida. Ao mesmo tempo, diagnostica na atitude socrático-platônico-cristã uma interrupção dos processos em devir simbolizados pela linguagem trágica em nome de uma apologia às virtudes dialéticas da consciência e à negatividade de um monoteísmo antropocêntrico. Lacan, na década de 1950, surge como uma alegoria desse modo negativo de se relacionar com os processos inconscientes da linguagem, ao passo que Deleuze e Guattari, também na segunda metade do século XX, afirmam a experiência trágica da análise nietzschiana como forma de explodir as estruturas lacanianas que cerceiam a vida submetendo o desejo ao monoteísmo-dialético próprio à alienação do significante.

## Palavras-chave

Inconsciente; linguagem; devir; experiência trágica; alienação do significante.

## Abstract

Huthmacher, Felipe Bó; Peixoto Junior, Carlos Augusto (advisor). **The language between the becoming and the alienation**. Rio de Janeiro, 2011. 103p. MSc Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work deals with the relations established between the concepts of the language and of the unconscious in the works of Nietzsche, Lacan, Deleuze and Guattari. In the late nineteenth century, taking care of the role of tragic aesthetics in the culture of Ancient Greece, Nietzsche sees on the art of Sophocles and Aeschylus a symbolic universe in harmony with the unconscious drives of life. At the same time, he diagnoses the attitude socratic-platonic-christian as an interruption of the becoming processes symbolized by the tragic language on behalf of an apology to the virtues of a dialectical consciousness and the negativity of an anthropocentric monotheism. Lacan, in the 1950s, emerges as an allegory of this negative way of dealing with the unconscious processes of language, while Deleuze and Guattari, also in the second half of the twentieth century, affirm the nietzschian analysis of the tragic experience state as a way to blow up the lacanian structures that curtail life by the submission of desire on a monotheism-dialectic to the itself significant alienation.

## Keywords

Unconscious; language; becoming; tragic experience; significant alienation.

# Sumário

Introdução	8
1. Linguagem e experiência trágica em Nietzsche	11
1.1. O inconsciente e o instinto na origem da linguagem	11
1.2. A linguagem da tragédia grega	13
1.3. O Eurípides dialético e a influência de Sócrates	17
1.4. Fisiologia das linguagens morais	21
1.5. Etimologia e moral escrava	26
1.6. Denominação e niilismo	29
1.7. Zaratustra: metamorfose e superação	32
2. Lacan e a alienação do significante	37
2.1. O inconsciente linguístico	37
2.2. O escravo dialético	42
2.3. O Outro platônico	47
2.4. O Nome-do-Pai e a colonização do desejo	51
2.5. A carta e o falo	58
3. Deleuze & Guattari: linguagem e devir	66
3.1. Jaques e Gilles	66
3.2. O paradoxo do falo	70
3.3. Félix e suas máquinas	76
3.4. O déspota despedaçado	82
3.5. O devir das línguas	88
3.6. Kafka e a intensidade menor	95
4. Conclusão	99
5. Referências Bibliográficas	101

## Introdução

De acordo com o nosso título, nos propomos a uma discussão em torno de um campo ainda muito recente. A linguística de Ferdinand de Saussure, formalizada nos primeiros anos do século XX, foi o esforço pioneiro no sentido de oferecer ao estudo da linguagem uma cientificidade até então inédita. Como todo saber que se pretende científico, a sua *ciência da linguagem* não deixou de se fundamentar em estruturas rígidas que lhe ofereciam o grau de formalização necessário. A rigidez do binarismo dicotômico próprio à linguística estrutural – por exemplo, *significante x significado, língua x fala* – torna-se uma formalização indispensável para a sua entrada no poderoso universo da ciência.

Entretanto, antes da ordenação científica da linguística saussuriana, tínhamos a *filologia* – ciência que se preocupava exclusivamente com o texto escrito, o que aliás era uma crítica de Saussure à prática dos filólogos. Apaixonada pela poeira dos livros clássicos, a filologia quase sempre dedicava-se a estudos comparativos, visitando a história dos idiomas e a evolução das línguas. O estudo do passado estava sempre pronto para determinar um modelo padrão e os desvios estruturais provocados pela passagem do tempo. Nietzsche, filólogo de formação, embrenhando-se pela trilha dos estudos clássicos, encontra na Grécia Antiga algo que a passagem dos séculos não deixou de sacrificar; porém, ao invés de tratar-se de um fenômeno exclusivo ao campo da filologia, o algo sacrificado é um modo específico de se relacionar com a vida.

A arte trágica da Grécia Antiga surge para o Nietzsche estudante de filologia como a simbolização de um processo vital: manifestação estética possibilitada pelos instintos artísticos da natureza. De acordo com a sua perspectiva, o simbolismo da tragédia grega oferece às pulsões inconscientes responsáveis pela vida um meio privilegiado de manifestação. A experiência trágica, ao simbolizar o devir cosmológico da existência, transforma os processos da natureza em fenômeno estético – modo através do qual as pulsões inconscientes e inestéticas da vida fazem-se linguagem. Para Nietzsche, a arte trágica dos gregos antigos é a mais alta manifestação do equilíbrio existencial entre o homem e a natureza.

Porém, tal modo de relação com a vida será desprezado pelo desenvolvimento da filosofia de Sócrates. A valorização socrática das virtudes do conhecimento e da consciência deslegitima a criação inconsciente e enfraquece a potência das pulsões. O homem, no caminho da razão, está distante do equilíbrio com a vida – preso nos limites da consciência, o homem racional nega para si o devir trágico do mundo. A vitalidade inconsciente da experiência trágica é desprezada, assim como o simbolismo pulsional da poesia e da música é domesticado; a potência estética de uma linguagem afim à dinâmica inconsciente da vida é, dessa forma, menosprezada diante da inteligência racional.

A evolução do elogio socrático à consciência, passando pelo registro escrito dos diálogos de Platão, é absorvida pelo nascente pensamento cristão. A partir desse momento, o simbolismo do inconsciente é aprisionado por uma lógica niilista: negado pelo monoteísmo-dialético próprio à atitude socrático-platônico-cristã, o caráter pulsional da vida é transmutado em erro, em falta, em pecado. Tal negatividade no que se refere às relações entre o inconsciente e a linguagem não deixará de se fazer presente na teorização lacaniana sobre o desejo na década de 1950, momento em que o inconsciente é estruturado negativamente por uma dialética própria ao significante – formulação propriamente niilista que Deleuze e Guattari se esforçam em ultrapassar retomando o devir trágico da linguagem presente no pensamento de Nietzsche.

Assim, no primeiro capítulo, trataremos inicialmente das investidas de Nietzsche pelo universo grego antigo com a finalidade de expor mais detalhadamente a sua proposta de um equilíbrio existencial entre o homem e os instintos artísticos da natureza possibilitado pela arte trágica – a vitalidade dos processos inconscientes e a sua manifestação enquanto linguagem. Em um segundo momento, faremos uso da denúncia nietzschiana no que se refere ao caráter negativo do socratismo e exporemos o mecanismo niilista que arquiteta a transmutação da filosofia socrática em denominação moral. Finalmente, a partir do cosmológico Zaratustra, mostraremos que não há formação niilista que não possa ser metamorfoseada pela atuação do devir trágico da linguagem.

No segundo capítulo, a teorização de Lacan formulada na década de 1950 será diagnosticada enquanto alegoria específica do pensamento socrático-platônico-cristão apresentado por Nietzsche e discutido no capítulo anterior. Um inconsciente estruturado pela ciência linguística de Ferdinand de Saussure e pela dialética de Hegel será interpretado

como um sintoma da negatividade reativa inerente a uma cultura niilista. A alienação do significante pelo Nome-do-Pai será aproximada do monoteísmo-dialético que fundamenta a lógica negativa da moralidade escrava identificada pela análise nietzschiana. O desejo articulado por um inconsciente estruturado metafisicamente, da mesma forma, será entendido enquanto força pulsional escravizada. Vale lembrar que a obra de Lacan a ser utilizada durante todo o capítulo estará circunscrita exclusivamente à primeira fase do seu pensamento, a saber, a década de 1950.

Por fim, no último capítulo, traremos à luz a crítica que Deleuze e Guattari desferem à paixão lacaniana pelo negativo para depois apresentarmos as relações entre inconsciente, linguagem e desejo formuladas posteriormente pela dupla. Na primeira parte desse capítulo, entretanto, será feita uma exposição das tentativas de contribuição com a psicanálise lacaniana feitas por Deleuze e Guattari ainda separadamente, cada um partindo do seu campo específico de atuação. Ambos não deixam de se interessar, em um primeiro momento, pelo que Lacan se esforçava em desenvolver. Porém, visto o enrijecimento teórico próprio à estrutura do lacanismo, Deleuze e Guattari abrem mão da disponibilidade em contribuir e, juntos, produzem um pensamento original e independente, potencialmente instruído pelo devir trágico da linguagem sempre presente na obra de Nietzsche.

Assim, veremos que o rigor formal utilizado por Saussure no momento de formular a estrutura da sua ciência linguística não deixou de seduzir Lacan, que também se achava na obrigação de conferir um caráter mais científico ao legado de Freud – esforço que faz com que o binarismo saussureano seja combinado à dialética de Hegel. Porém, ainda que sem a pretensão de estruturar um saber e afirmando a inseparabilidade entre as forças que motivam o humano e os processos da natureza, Nietzsche já estava pensando, no final do século XIX, nos problemas que a linguagem nos coloca. É através desse viés nietzschiano, portanto, que nos propomos a penetrar em um campo que acreditamos ainda pouco explorado, visto ser tradicionalmente dominado por formulações excessivamente antropocêntricas.

## Capítulo 1

### Linguagem e experiência trágica em Nietzsche

#### 1.1. O inconsciente e o instinto na origem da linguagem

Começemos pelo começo: os primeiros textos de Nietzsche, os chamados escritos da juventude, textos onde a sua concepção de linguagem encontra as suas primeiras formas. “A linguagem não é uma obra consciente, individual ou coletiva” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.51), dizia Nietzsche em 1869, em *Da origem da linguagem*. Nesse texto, a argumentação nietzschiana coloca o problema da linguagem em três perspectivas: a linguagem não é um produto da consciência, discutindo a relação entre linguagem e pensamento consciente; a riqueza das primeiras línguas em contraposição ao processo de abstração constitutivo do pensamento consciente; a linguagem enquanto atividade inconsciente e instintiva, sendo essa argumentação o fio condutor de toda a sua investigação.

A linguagem não é o resultado da reflexão consciente, mas antes o pensamento consciente só é possível a partir da linguagem. “Todo pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem” (Nietzsche, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.51). O caráter inconsciente e significativo da linguagem é afirmado enquanto base e condição de possibilidade da reflexão consciente; um saber inconsciente e instintivo sendo responsável pela gênese da consciência e da razão.

Ao mesmo tempo, a linguagem, a partir da qual se forma o pensamento, entra em processo de declínio com o desenvolvimento da cultura e da reflexão consciente. “O desenvolvimento do pensamento consciente é prejudicial à linguagem. Declínio com o avanço da cultura” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.55). A riqueza das línguas primitivas, a simplificação e a degradação progressiva da linguagem com o desenvolvimento da cultura: Nietzsche refere-se “à enorme riqueza expressiva e formal das línguas antigas, a saber, as diversas formas de conjugação e de composição das palavras” (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.55), ressaltando a relação entre o pensamento consciente e o desenvolvimento da cultura, ambos significando um processo crescente de abstração da

linguagem por meio do qual ela vai perdendo, aos poucos, a sua riqueza significativa, dando lugar a uma simplificação. “Um alto desenvolvimento da cultura não está em condições de preservar do declínio o que lhe foi transmitido bem acabado” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.56). A cultura parece ter como condição para o seu crescimento o desenvolvimento do pensamento consciente como um processo de simplificação das formas da linguagem, caracterizando uma oposição entre o desenvolvimento da cultura e as primeiras línguas.

Dessa forma, a linguagem é para Nietzsche uma atividade inconsciente, um organismo que trabalha silenciosamente arquitetando as formas de vida. “A linguagem é formada por uma atividade inconsciente, gramaticalmente estruturada, composta de um maravilhoso poder de significação” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.56). Essa concepção das coisas, segundo Hartmann Cavalcanti (2005), está relacionada à influência que a obra *Filosofia do inconsciente* (1869), de Edward von Hartmann, teria exercido sobre o jovem Nietzsche quando da concepção do texto *Da origem da linguagem* (1869).

Em *Filosofia do inconsciente* (1869), o esforço de E. von Hartmann age no sentido de demonstrar a existência de uma região inacessível à reflexão consciente. Seus argumentos se baseiam em dados empíricos provenientes da observação do comportamento de animais para refutar a hipótese do instinto compreendido como resultado de uma organização corporal dada. Seu esforço, portanto, é no sentido de afirmar a singularidade e a contingência da atividade instintiva: finalidade inconsciente dependente dos meios.

Assim, a própria atividade instintiva e inconsciente se torna um saber que varia de acordo com a natureza do meio. A finalidade que a constitui “torna-se, em cada caso individual, inconscientemente querida e representada” (von Hartmann, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.46). A vitalidade desse saber inconsciente é demonstrada por E. von Hartmann a partir do exemplo de diversas espécies animais que deixam de viver quando sua manifestação instintiva é impedida, como no caso dos pássaros aprisionados em épocas de migração. A atividade instintiva é então compreendida como um mecanismo vital onde as escolhas dos indivíduos orientam-se a partir daquilo que é necessário à vida.

Dessa mesma forma, segundo E. von Hartmann, se dá o funcionamento da linguagem: a unidade orgânica da linguagem, a sua motivação inconsciente, é devedora da

mesma força da natureza a partir da qual se dá o funcionamento da unidade orgânica das abelhas, ou a organização sistemática de uma colônia de formigas. A linguagem, pensada enquanto instinto permite a E. von Hartmann a formulação de um *Masseninstinkt*, um instinto comum de formação da linguagem a partir do qual desenvolvem-se formas linguísticas invariáveis. Porém, essa concepção das coisas não nega a multiplicidade cultural das línguas e as particularidades das formas de expressão da linguagem, apenas diagnostica no processo orgânico da vida, uma atividade inconsciente responsável pelo seu desenvolvimento.

Seguindo E. von Hartmann, como vimos, Nietzsche entende a linguagem como uma atividade inconsciente, um organismo; uma atividade múltipla (as diversas línguas existentes) ao mesmo tempo que devedora de um instinto comum (o *Masseninstinkt*, unidade orgânica que supera as mais profundas diferenças culturais e históricas). Complexa e unitária, a linguagem é compreendida como um organismo completo. “Só resta então considerar a linguagem como um produto do instinto, como entre as abelhas e as formigas” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.56).

Estando relacionada à vitalidade instintiva, a linguagem também se encontra atrelada aos modos e às estratégias de vida características de um indivíduo e de uma espécie. Podemos, portanto, estabelecer uma relação entre atividade inconsciente, instinto e linguagem, todos correspondendo à manutenção e à conservação da vida; conservação da vida, aqui, sendo entendida como conservação daquilo que há de mais próprio e singular em uma forma de vida. Em E. von Hartmann e, da mesma forma, em Nietzsche, inconsciente, instinto e linguagem surgem sob o signo de uma igualdade vital, todos fazendo parte da atividade fisiológica da vida.

## 1.2. A linguagem da tragédia grega

A linguagem, na perspectiva de *Da origem da linguagem* (1869), assume uma vitalidade inconsciente e instintiva. Trata-se de uma capacidade expressiva motivada por uma força da natureza, caracterizando uma manifestação vital. De acordo com Hartmann Cavalcanti (2005), para o Nietzsche filólogo, esse instinto inconsciente encontra um meio

de expressão na arte trágica dos gregos antigos. Enquanto manifestação artística popular, a tragédia grega servia como instrumento de simbolização da vitalidade dos processos instintivos.

Dessa forma, as pulsões existenciais do homem e da natureza dão origem à tragédia grega, estando o desenvolvimento da arte trágica ligado a um processo inconsciente, aos instintos vitais. “Os mais antigos cortejos e festas, nas quais grupos imensos vestidos de sátiros celebram, através do canto e da dança, o culto a Dioniso, ganham pouco a pouco expressão estética na tragédia grega” (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.83). Originalmente, a tragédia é ditirambo, ou seja, um ciclo de poemas que expressam liricamente os sofrimentos do deus Dioniso – os ditirambos dionisíacos, cantados pelos cortejos que atravessam as cidades. Experimentando uma coincidência entre a palavra, a música e a dança, o homem grego encontrava na manifestação dionisíaca um modo de significar as pulsões instintivas da natureza.

O sofrimento de Dioniso, o *pathos* dionisíaco, enquanto apologia afetiva à experiência corporal, servia de meio através do qual o caráter pulsional da existência podia ser expresso. Mas ao fazer uso de uma manifestação estética, a tragédia grega se utiliza de outro instinto artístico da natureza: o apolíneo, devedor das capacidades de Apolo, deus da beleza. O *principium individuationis*, mágica apolínea capaz de oferecer um contorno e uma forma estética à experiência da vida, atua em conjunto com as pulsões inestéticas da natureza, ou seja, o *pathos* da inconsciência dionisíaca, a interação entre ambos sendo encontrada na origem da arte trágica. De acordo com Nietzsche, em *O nascimento da tragédia* (1872/2006):

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introversão [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma forma como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses. A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não-figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os

impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum ‘arte’ lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática (Nietzsche, 1872/2006, p.27).

Nesse sentido, os atores e as palavras por eles proferidas, as máscaras utilizadas como figurino, as cores, as roupas e todo o potencial imagético do espetáculo da tragédia grega são as objetivações proporcionadas pelo impulso apolíneo. Ao mesmo tempo, a força inestética da música cantada pelo coro trágico e os movimentos do corpo na dança, assim como a inconsciência do herói no que se refere ao seu próprio destino, correspondem ao aspecto dionisíaco da cena. A arte trágica, ao simbolizar a invisibilidade do saber inconsciente fazendo uso da potência estética do *principium individuationis*, possibilita a expressão dos instintos da natureza responsáveis pelos processos da vida. É o que Nietzsche (1872/2006) nos ensina: “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (Nietzsche, 1872/2006, p.45).

Por ser um meio através do qual o inconsciente se transforma em saber, a tragédia grega é interpretada pela perspectiva nietzschiana como uma linguagem vital, um modo de expressão capaz de simbolizar os impulsos artístico-criadores da natureza. “A alegria metafísica com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens” (Nietzsche, 1872/2006, p.101). Trata-se de um organismo em pleno movimento, um modo de significar que faz uso da música, dos gestos, do corpo. As palavras são inseparáveis da sua sonoridade, do canto e da poesia, o seu poder de significação estando submetido ao contexto geral do espetáculo trágico.

Enquanto apologia ao movimento e à submissão do homem aos processos inconscientes da natureza, a tragédia grega é ela própria a linguagem do *devoir* que especifica a vida. O conflito que se coloca no palco trágico é protagonizado pelo princípio de individuação apolíneo e a unidade originária que motiva o dionisíaco; ou seja, pela composição das formas efetuada pelo impulso-estético do apolíneo e pela indiferenciação primordial que caracteriza a natureza inestética da inconsciência dionisíaca. Trata-se do rompimento do indivíduo e a sua dissolução no todo originário que é a própria natureza, a

totalidade da existência – experiência propriamente trágica que caracteriza um mundo sempre em devir, eternamente vindo a ser, em constante movimento.

O herói trágico, a mais alta significação do *principium individuationis*, deve perecer com a finalidade de afirmar a inconsciência do homem sobre o próprio destino, fazendo assim um elogio à inconsciência do devir que caracteriza a experiência da vida; no perecimento do herói, “a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (Nietzsche, 1872/2006, p.31). Ao afirmar a vitalidade do saber inconsciente do devir, a tragédia grega faz uma apologia aos processos de transformação, à eterna possibilidade de se criar novas formas de significar a natureza e a realidade. É a língua específica do herói que, destruída, se dissolve na indiferenciação primordial do *Masseninstinkt*.

O apolíneo é sempre uma forma temporária, um modo estético que deve ser dissolvido no uno originário e inconsciente do impulso dionisíaco. O aniquilamento do herói, dessa forma, é encarado como um processo orgânico; como um fenômeno que, enquanto linguagem, é capaz de simbolizar a fisiologia do mundo, a fisiologia do devir. A impermanência das formas dadas que se dissolvem na natureza em nome do eterno movimento de recriação: eis o processo inconsciente, instintivo e vital que a tragédia grega transforma em fenômeno estético, passível de ser contemplado e experimentado.

Nos termos desse entendimento devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo. Aquelas partes corais com que a tragédia está entrançada são, em certa medida, o seio materno de todo assim chamado diálogo, quer dizer, do mundo cênico inteiro, do verdadeiro drama, que é todo uma aparição de sonho e, nessa medida, uma natureza épica, mas que, de outro lado, como objetivação de estados dionisíacos, representa não a redenção apolínea na aparência, porém, ao contrário, o quebrantamento do indivíduo e sua unificação com o Ser primordial (Nietzsche, 1872/2006, p.61).

O dionisíaco é aquilo que não tem nome, um impulso da natureza que motiva todo o devir do mundo. Enquanto motivação inconsciente, é encontrado nos processos vitais e afetivos da existência. Fundido ao talento artístico-estético do apolíneo, transforma-se em linguagem: ganha um nome, uma forma, um corpo, uma significação imagética que encontra a sua mais alta expressão na impermanência do herói trágico, figura que deve

perecer e afirmar o movimento do devir. A sua dissolução no uno originário faz, assim, um elogio ao caráter orgânico que a tragédia grega, enquanto linguagem do mundo, adquire: despedaçamento do *principium individuationis* pela força instintiva e inconsciente que caracteriza a fisiologia da natureza.

### 1.3. O Eurípides dialético e a influência de Sócrates

Identificamos, na perspectiva nietzschiana, a tragédia grega sendo interpretada enquanto linguagem vital, simbolização do saber afetivo do inconsciente. Entretanto, esse equilíbrio existencial entre o homem e a natureza sofrerá uma grande transformação pelas mãos de um poeta trágico contaminado pela recém-nascida apologia à racionalidade. Trata-se de Eurípides, poeta da estética racional que, segundo Nietzsche, mudará para sempre os rumos da tragédia grega ao levar para o palco trágico as exigências da razão e do saber consciente em detrimento da inconsciência dionisíaca. O equilíbrio entre os impulsos artísticos da natureza é então rompido em nome de uma forma de poetar que desconsidera o saber instintivo que fundamenta a estética originalmente trágica.

A tragédia grega sucumbiu de maneira diversa da de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas; morreu por suicídio, em conseqüência de um conflito insolúvel, portanto tragicamente, ao passo que todas as outras expiraram em idade avançada, com a mais bela e tranqüila morte (Nietzsche, 1872/2006, p.72).

O nascimento do pensamento dialético por meio do discurso filosófico de Sócrates será, para Nietzsche, o movimento responsável pela morte da arte trágica. A busca socrática pela essência dos fenômenos através do uso da razão e do seu método maiêutico-dialógico – método que se utilizava exclusivamente da consciência e da palavra para tentar dar conta da experiência da vida – rompe com o equilíbrio entre o homem e a natureza característicos da linguagem trágica. Eurípides e Sócrates, dessa forma, devem ser interpretados enquanto interrupções de um processo orgânico; logo, enquanto doença.

“Diferentemente do saber instintivo, a arte socrática é a dialética, o confronto de palavras e argumentos” (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.94). Assim, propondo-se a

estabelecer um texto trágico que valorizasse o saber da palavra pura e fizesse um elogio ao conhecimento racional, o modo euripidiano de poetas leva ao palco justamente aquilo que aos poucos se disseminava entre os homens de sua época, isto é, uma forma de pensar que vinha se mostrando em processo de expansão por todo o território grego. Podemos dizer que a necessidade de esclarecimento que Sócrates pregava como forma de vida foi, com Eurípides, transposta para a cena trágica, promovendo assim uma ruptura com o desenvolvimento orgânico e fisiológico da tragédia grega. Em *Introdução a tragédia de Sófocles* (1870/2006), Nietzsche deixa isso claro:

Com Eurípides há uma ruptura no desenvolvimento da tragédia – a mesma ruptura que, por essa época, se mostra em todas as formas de vida. Um poderoso processo de esclarecimento quer mudar o mundo de acordo com o *pensamento*; tudo o que existe sucumbe a uma crítica devastadora porque o pensamento ainda se desenvolve unilateralmente. O poeta trágico, que sempre foi considerado mestre do povo, transmite-lhe esta nova educação. O impulso é dado por Eurípides, que de início, como Sócrates, volta-se contra a simpatia popular e, no final, a conquista. A tragédia de Eurípides é o termômetro do *pensamento* estético e ético-político de sua época, em oposição ao desenvolvimento instintivo da arte antiga, que chegou ao final com Sófocles, uma figura de transição, pois seu pensamento ainda se move na trilha dos instintos e, nesse sentido, ele é seguidor de Ésquilo (Nietzsche, 1870/2006, p.91, grifado no original).

O texto euripidiano, dessa forma, procura subordinar a arte trágica ao conhecimento racional. Se Sófocles e Ésquilo não podiam prescindir do saber instintivo para criar, Eurípides mantém como bússola do seu trabalho a atitude consciente, sabedora. A beleza estética do apolíneo não é mais uma forma de simbolizar a vitalidade inconsciente da experiência dionisíaca; com Eurípides, a tragédia grega passa a ser muito mais um instrumento capaz de oferecer ao povo grego uma forma socrática e racional de se colocar diante da existência do que uma possibilidade efetiva de simbolização da fisiologia da natureza.

Enquanto nas tragédias ésquilo-sofocianas “todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes e das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos” (Nietzsche, 1872/2006, p.35) se faziam necessários para simbolizar a essência da natureza, em Eurípides a conjugação apolíneo-dionisíaca cede lugar ao prazer da dialética. A palavra é separada da

sua musicalidade, da sua poesia; o coro dionisíaco é desprezado por ser o corpo do pathos, por significar o saber inestético do inconsciente. De acordo com Hartmann Cavalcanti (2005):

Nietzsche descreve, a partir de Sócrates e da arte de Eurípides, o processo de declínio da tragédia grega, na qual a estrita união entre música e palavra e o papel essencial da música, enraizados nas antigas tradições populares, dão lugar à separação entre o elemento poético e musical, com o predomínio crescente do diálogo e do movimento cênico sobre o coro trágico (...) há uma contraposição entre o elemento instintivo e inconsciente da arte e o progressivo desenvolvimento de um saber estético que estabelece a prioridade do conteúdo e da inteligibilidade, portanto do entendimento, sobre a música e a poesia (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.87-88).

Nietzsche relaciona o declínio da tragédia grega à valorização do elemento dialético, dialógico, ou seja, a pura troca de palavras, o combate discursivo que caracteriza a atitude socrática. Os personagens de Eurípides falam como o socratismo recomenda; acreditam na palavra pura, utilizam-na como instrumento dramático, caracterizando o repúdio à musicalidade dionisíaca do texto tradicionalmente trágico. “A tragédia é descrita como um ‘belo corpo’ que entra em processo de dissolução à medida que a disputa de palavras e argumentos cresce e predomina sobre o elemento musical” (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.95). A experiência trágica cede lugar à disputa dialética, à crença na relação necessária entre virtude e saber, à supremacia do conhecimento sobre a fisiologia trágica da existência.

Vemos, assim, uma contraposição entre dois modos de pensar a palavra: a *palavra apolínea*, cuja existência estética e orgânica é motivada pela inconsciência dionisíaca, dependendo da fisiologia da natureza para devir e se constituindo enquanto corpo; e a *palavra dialética*, motivada pela busca ascética pela verdade, encontrando-se vinculada à claridade do saber consciente no combate à inconsciência dos processos da vida. O caráter bio-fisiológico da palavra apolínea será sempre o indicador da vitalidade existencial da tragédia grega enquanto linguagem orgânica, ao mesmo tempo em que o aspecto dialógico do texto de Eurípides significa a interrupção de um processo da natureza.

Por trás da arte euripidiana se encontra a crença de que, através da dialética, o homem grego se tornaria senhor de si mesmo, instaurando na própria existência a claridade do conhecimento na luta contra a inconsciência da experiência da vida. O remédio dialético

prometia combater a tirania do saber inconsciente, sendo preciso para isso a criação de um instrumento racional que fosse mais forte. Com o socratismo de Eurípides, razão, virtude e felicidade são equacionadas em termos de uma igualdade (a *palavra dialética*); a alegria proporcionada pela experiência dionisíaca sendo desconsiderada por depender de um fenômeno estético-corporal (a *palavra apolínea*).

Sócrates combatia a inconsciência, o não-saber característico do devir e da fisiologia da linguagem trágica. Para Nietzsche, em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888/2006), o socratismo nada mais é senão uma atitude que age no sentido de julgar a experiência da vida fazendo uso de valores que nada mais são do que a indicação de um modo sintomático de se relacionar com a existência. “Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser considerados verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens” (Nietzsche, 1888/2006, p.18).

A questão que se coloca, dessa forma, é saber em que medida um juízo está apto a promover a vida. No caso do juízo socrático, que nega a vitalidade da linguagem trágica e a sabedoria criadora do inconsciente, tratar-se-á, sempre, da interrupção de um processo orgânico, caracterizando uma postura patológica. O elemento dialógico do texto de Eurípides, assim, serve apenas como alegoria da higienização que o pensamento socrático promovia nas formas de vida da cultura grega. Para além de uma intervenção no âmbito da arte, a apologia socrática ao conhecimento dialético promovia valores e juízos morais. O problema que Nietzsche pretende abordar é a significação desses valores; o ascetismo patológico dos juízos morais que ficarão como herança do socratismo.

Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a moral cristã, foi um mal-entendido. A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à virtude, à saúde, à felicidade. Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence* – enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto (Nietzsche, 1888/2006, p.22, grifado no original).

Assim, de acordo com a crítica nietzschiana, o modo socrático de julgar a existência é um sintoma de uma forma de vida decadente, uma vez que o desprezo ao saber inconsciente e instintivo denuncia uma maneira de se colocar negativamente diante da

vitalidade da experiência trágica. Como legado dessa prática, teremos o desenvolvimento de uma moral fundamentada a partir de valores ascéticos; o caráter bio-fisiológico da experiência da vida é mais uma vez negado, dessa vez em nome de uma postura niilista que se pretende política e universal. Agora, ao invés da poesia dialética de Eurípides, encontraremos como panfletário do socratismo os diálogos de Platão.

#### 1.4. Fisiologia das linguagens morais

Como vimos, o jovem Nietzsche entendia o desenvolvimento do pensamento consciente como um empecilho aos processos da linguagem. A sua valorização das línguas primitivas, a riqueza que Nietzsche enxerga nesses modos expressivos, indica que a exigência racional necessária ao percurso histórico da cultura como a conhecemos leva a uma perda, a perda do caráter vital e fisiológico no que diz respeito às possibilidades expressivas da palavra. A simplificação decadente das formas da linguagem, segundo Nietzsche, afirma a lógica opositiva que caracteriza a relação entre o desenvolvimento da cultura e a vitalidade fisiológica das línguas arcaicas.

Da mesma forma, podemos encontrar essa alegoria da decadência nas relações estabelecidas entre a tragédia grega e o pensamento racional. Eurípides, enquanto signo de uma cultura racional e dialética, se opõe à rica vitalidade da cultura trágica, cultura da linguagem vital, da potência criativa do inconsciente. O jovem Nietzsche, que submetia a consciência e o pensamento consciente à primazia do caráter instintivo da linguagem, pode então ser identificado na apologia ao saber do simbolismo trágico. A nobreza orgânica da natureza trágica e a riqueza das línguas primitivas; a decadência dos modos expressivos e o advento da filosofia dialética – repetições do pensamento nietzschiano que corroboram com a impossibilidade de separar o homem-falante da fisiologia da natureza.

Eurípides, no campo da arte, promoveu essa separação: negação e desvalorização da música, da inconsciência dos processos da vida. No campo do pensamento político, Platão, seguidor e escrivão do socratismo, isola o homem das pulsões da natureza e o enraíza em um mundo suprassensível, em uma realidade transcendente: o “mundo verdadeiro”, habitat do ser e da verdade, destino necessário da virtude dialética. Através da maiêutica dialógica,

da busca pela essência dos fenômenos a partir do embate de palavras, seria possível alcançar a verdade que estaria situada em uma realidade metafísica. O socratismo platônico funda uma fé, uma crença na possibilidade de se alcançar essa verdade através de uma postura dialética.

Para Nietzsche, a formulação de tal “mundo verdadeiro” nada mais é senão uma atitude ascética que tem como objetivo alienar o devir da experiência trágica em uma realidade que abrigaria a essência verdadeira dos fenômenos e das coisas. Trata-se de um postulado socrático, explorado por Platão, que legitima o desprezo pela fisiologia inconsciente da natureza ao negar a força imanente da vida. Nietzsche, no capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, de *Crepúsculo dos Ídolos* (1888/2006), faz o seu elogio à impossibilidade de uma verdade transcendente: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo” (Nietzsche, 1888/2006, p.31). “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?” (Nietzsche, 1888/2006, p.32, grifado no original). “O ‘mundo verdadeiro’ – uma idéia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, idéia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la!” (Nietzsche, 1888/2006, p.32).

Assim, o pensamento nietzschiano promove uma crítica que busca problematizar a possibilidade de um “mundo verdadeiro”. O problema que se coloca é a alienação da experiência da vida em um mundo suprassensível, um lugar metafísico que despreza a fisiologia do trágico e se estabelece enquanto habitat da verdade. Visto o caráter socrático-racional que tal concepção adquire, a prevalência da verdade platônica sobre a ilusão da arte trágica se torna uma ficção conceitual. Com isso, Nietzsche terá em suas mãos os instrumentos necessários para empreender o seu salto teórico, a saber, a transposição da sua crítica à verdade para o campo específico da significação dos valores morais. De acordo com Machado (2002):

O que caracteriza o projeto nietzschiano é a relação, mas uma relação imanente, intrínseca, do conhecimento com outra ordem de fenômenos que lhe serve de motivação, que lhe revela os pressupostos: a relação entre verdade e bem (...). Só articulando o conhecimento com a moral é

possível considerá-lo de um ponto de vista crítico porque os dois fenômenos existem intrinsecamente ligados (Machado, 2002, p.52).

Se em um primeiro momento o sentido histórico de Nietzsche o permitiu indicar com precisão as forças em jogo quando do advento do imperativo socrático, em uma segunda formulação, visto a contribuição do socratismo-platônico à valoração moral posterior a Sócrates (a aproximação entre *verdade e bem*), a análise nietzschiana se debruça sobre a significação desses valores. Da mesma forma como questiona a noção de “mundo verdadeiro” ao se preocupar com o problema do conhecimento, Nietzsche passa a colocar em evidência a questão do valor de um valor moral, a significação de um significado estabelecido arbitrariamente como, por exemplo, a realidade metafísica de Platão. Nessa estratégia, o significado dos valores morais, as noções de *bem e mal*, será problematizado.

“Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação” (Nietzsche, 1888/2006, p.49, grifado no original). Com essa afirmação, Nietzsche sugere que o significado de um valor moral não passa de uma avaliação. No caso, de uma avaliação que possui como critério de validade a natureza dos fenômenos a serem avaliados e a sua relação com aquilo que seria a verdade; conseqüentemente, com aquilo que seria o *bem*. O problema é justamente a posição apriorística que tais postulados adquirem na atitude moral de valorar a vida. A “*má* interpretação” a que Nietzsche se refere, assim, diz respeito à ausência de uma crítica efetiva quanto à possibilidade do valor absoluto da verdade, sendo as suas implicações consideradas como dadas.

Em *Além do bem e do mal* (1886/2005), Nietzsche questiona a atitude filosófica de tratar a verdade como algo incondicional. A ausência de uma crítica mais profunda, uma crítica que coloque em cheque a própria idéia de verdade, faz com que a pergunta pela origem da vontade de verdade se torne uma ética. Motivada por aspirações históricas, a luta contra as significações morais empreendida por Nietzsche o condiciona a perguntar pela origem dessa vontade: “Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente à verdade?” (Nietzsche, 1886/2005, p.9). De acordo com Giacoia (2002):

A pergunta de Nietzsche visa transformar essa evidência em problema: dado que queremos a verdade, por que não, antes, a não-verdade? Qual é a vontade que institui a verdade como valor

absoluto? Quem prefere a verdade, o que (*em nós*) prefere a verdade ao erro, ao engano, à ilusão? Essa pergunta nos remete diretamente à origem da vontade de verdade (Giacioia, 2002, p.17-18, grifado no original).

Para onde olha a vontade de verdade? O que ela quer? De acordo com Nietzsche, a vontade de verdade da qual o socratismo é apenas um sintoma é também uma vontade de fundamentar uma valoração moral com aspirações universais. Partindo de Platão, toda a história do pensamento exala um engajamento no sentido de fundamentar *uma única* moral. Tal tentativa “seria apenas um esforço ingênuo e carente de autocrítica, pretendendo a justificação e legitimação filosófica de *um certo tipo* de moral, a saber, a moral vigente, socrático-platônico-cristã” (Giacioia, 2002, p.43, grifado no original).

De acordo com essa concepção, aquilo que o socratismo-platônico considerava *bom*, o cristianismo transformou em *bem*; ao mesmo tempo, o que Sócrates estabeleceu como *ruim*, o tipo cristão nomeou como *mal*. Ainda no prefácio de *Alem do bem e do mal* (1886/2005), Nietzsche nos indica: o cristianismo nada mais é senão platonismo para o povo. Partindo da invenção socrático-platônica do conhecimento racional, chega-se à superstição da alma cristã; da metafísica que possibilita o “mundo verdadeiro”, alcança-se o reino do espírito santo; da idéia de virtude, tem-se por inversão a possibilidade do pecado. Para Nietzsche, essa tentativa de fundamentar uma moral universal a partir da crença na verdade socrática revela toda uma falta de perspectiva histórica e contextual: não existe *uma única* moral e sim *várias* morais. Ao invés de ser interpretada como um conjunto de valores dados universalmente, uma moral deve ser pensada a partir do seu contexto original, levando-se em consideração as condições históricas do seu nascimento.

Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais. Por estranho que possa soar, em toda ‘ciência moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático (Nietzsche, 1886/2005, p.74-75, grifado no original).

Existem *várias* morais, várias formas de significar a experiência da vida a partir de valorações específicas. O acontecimento que Nietzsche denuncia é a vitória de *uma única* forma de se colocar diante da existência: vitória do imperativo socrático-platônico que se universaliza a partir do cristianismo; vitória da crença metafísico-dialética que estabelece um modo negativo de se relacionar com a vida. É aqui que as relações entre significação moral e linguagem assumem o primeiro plano, uma vez que, para Nietzsche, “as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*” (Nietzsche, 1886/2005, p.76, grifado no original).

“Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia” (Nietzsche, 1888/2006, p.49). Enquanto sintoma, um valor moral diz respeito unicamente à forma de vida que o estabeleceu. O significado de uma valoração está circunscrito a uma determinada linguagem, à simbólica afetiva da força arbitrária que funda novos valores. A pergunta nietzschiana pela origem da vontade de verdade é a pergunta pela força em jogo quando do processo de composição de uma linguagem moral cuja finalidade ontológica se relaciona com a necessidade dialética de alienar a significação e a experiência da vida em um simbolismo metafísico. Cada postura moral possui uma pretensão e um objetivo que se estruturam por entre os ramos da linguagem que os estabelece; toda e qualquer valoração da experiência da vida se relaciona necessariamente com a dinâmica afetiva das forças atuantes na realidade do seu criador.

Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros (...) dão a entender com sua moral: ‘o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente! (Nietzsche, 1886/2005, p.75-76).

Os afetos do simbolismo socrático-platônico-cristão constituem uma vontade de negar a vida em nome da sua alienação fictícia em um “mundo verdadeiro”. Essa é a sua pretensão, o seu querer; assim diagnosticam-se as forças em jogo quando da arquitetura da sua linguagem. Forças que significam uma vontade de obedecer a *uma única* deusa: a verdade dialética. No fundo, desde o platonismo, passando pela sua difusão universal, o

cristianismo, o que Nietzsche enxerga no desenvolvimento da cultura é uma vontade monoteísta de negar: monoteísmo-dialético que nega a existência como ela se dá homogeneizando os modos de vida ao mortificar o corpo, silenciar a música, expulsar a inconsciência dionisíaca das práticas existenciais e linguísticas. Trata-se de uma postura reativa que exige sempre a negação de um outro original: o *bom* do socratismo que reage à afirmação pulsional do inconsciente; o *bem* cristão que se dispõe a combater a realidade imanente.

### 1.5. Etimologia e moral escrava

É assim que, em *Genealogia da Moral* (1887/2005), Nietzsche se pergunta: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?” (Nietzsche, 1887/2005, p.9). São perguntas que fundamentam o método nietzschiano: a busca pelos afetos e pelas pulsões que se traduzem em linguagem moral, em valoração da vida. Para além de uma pesquisa historiográfica, o anti-método genealógico de Nietzsche, como vimos, caça as formações volitivas, o querer que se acha em jogo quando do estabelecimento de um significado moral. Dessa forma, no percurso da genealogia nietzschiana, a origem etimológica das palavras é entendida enquanto indicativo do contexto pulsional inerente à fundamentação de um valor. O empreendimento filológico de Nietzsche apresenta, assim, um rigor conceitual que ultrapassa o jogo das letras e encontra no significado moral de um termo a origem da força que o estabeleceu.

A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ruim (Nietzsche, 1887/2005, p.20-21, grifado no original).

A filologia de Nietzsche oferece o seu diagnóstico: o significado de *bom* sempre esteve ligado a uma atitude nobre, aristocrática. Em contrapartida, o *ruim* diz respeito ao baixo, ao plebeu. “O juízo ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’. Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons” (Nietzsche, 1887/2005, p.19, grifado no original). A força nobre age e cria valores, toma para si o direito de cunhar nomes para a realidade: “eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (Nietzsche, 1887/2005, p.19, grifado no original).

Nessa lógica afirmativa não há meios para a dialética. “Sócrates era plebe” (Nietzsche, 1888/2006, p.18), nos diz Nietzsche. Originalmente, o que há é um agir afirmativo, o estabelecimento de significados a partir da força de uma ação. O espírito nobre age afirmando o seu querer e criando nomes para apenas em um segundo momento negar aquilo que ele não é. O socratismo-platônico-cristão, enquanto plebe, apenas reage, cria nomes e significações a partir da sua incapacidade de agir. Ao engolir a sua ação, transforma-se em escravo, fundando valores negativos: forma-se assim a reatividade do ressentimento, combustível imaginário da revolução escrava na moral.

A revolução escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (Nietzsche, 1887/2005, p.28-29, grifado no original).

A reatividade dialética do modo metafísico faz uso do ressentimento. Nega o agir da linguagem orgânica da tragédia grega, despreza a ação estrangeira da inconsciência dionisíaca. É através da negação da fisiologia da natureza, daquilo que *é*, daquilo que não pode nunca deixar de agir, que a dialética cria valores. A multiplicidade possibilitada pelo devir trágico é silenciada por um *não* fundador, pela lógica dialética que triunfou com a revolução escrava na moral. A vitória do modo socrático-platônico-cristão é um sintoma da

inversão de valores provocada por essa revolução: vitória da passividade imaginário-niilista sobre o agir do espírito nobre; vitória da crítica racional sobre a vitalidade das criações inconscientes.

Trata-se de dois modos de criar nomes e de significar a existência; duas linguagens – a linguagem das ovelhas e a linguagem das aves de rapina. De acordo com Nietzsche, a linguagem das ovelhas é a lógica do animal governado por *um único* instinto, o instinto de rebanho. Ovelhas monoteístas, dialéticas, escravas; elas conversam entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?” (Nietzsche, 1887/2005, p.36). Por sua vez, as aves de rapina, nobres e aristocráticas, afirmativas, respondem: “*nós* nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha” (Nietzsche, 1887/2005, p.36, grifado no original).

As ovelhas acreditam que as aves de rapina *poderiam*, se quisessem, não atacar; supõem um “sujeito” atuando por trás do seu agir. Trata-se de uma alegoria da crença nas possibilidades da razão, transmutada em fé no livre-arbítrio. Entretanto, as aves de rapina *simplesmente* agem, elas não têm outra opção senão agir; não se trata de uma escolha, mas de um processo inconsciente em harmonia com as forças da natureza. A incapacidade do agir ovino cria valores, estabelece o nome “mal” para a força que ela não pode capturar, restando-lhe apenas a tentativa de enfraquecê-la mediante uma denominação moral; e é nessa mesma atitude negativa que ela cria um valor para si: “quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?” (Nietzsche, 1887/2005, p.36).

Dessa fábula nietzschiana extrai-se a lógica dialética que coordena a dinâmica da revolução escrava. Opera-se sempre a partir de um sistema de oposição; a negação da força que cria dizendo *sim*, a negação do que não pode deixar de afirmar o seu agir (a fisiologia inconsciente da natureza, o espírito nobre, as aves de rapina) tem como efeito a cristalização dos modos de existência em uma realidade opositiva, a alienação da experiência da vida em um modelo dialético. O triunfo dos escravos, ao impregnar as formas de existir com a sua lógica ovina, coloniza a vitalidade dos modos de nomear e cria denominações reativas cujo significado nada mais é senão o signo de uma fraqueza.

## 1.6. Denominação e niilismo

Blondel (1972/1985), seguindo o rastro da filologia nietzschiana, pergunta: “E se a cultura *fosse*, para o Nietzsche filólogo, com efeito, exatamente um texto, um discurso determinado? E se, em particular, a ‘cultura’ decadente, a moral, *fosse* na verdade, literalmente, uma *maneira de falar*?” (Blondel, 1972/1985, p.111-112, grifado no original). Os valores morais inerentes à dialética escrava são assim circunscritos a um modo de *falar*. Trata-se de um texto a ser interpretado pelo Nietzsche-filólogo com a finalidade de expor o seu caráter fictício, o seu falso significado.

“A moral, a fé, enquanto discursos, falsificam os textos” (Blondel, 1972/1985, p.112). Ao prescindir da criação original na trilha do seu instinto de rebanho, o escravo não cria uma realidade, um mundo; ele apenas se apropria do que acontece com a finalidade de negar, de falsificar. “O homem moral, diz Nietzsche ainda, rebatiza a realidade para negá-la” (Blondel, 1972/1985, p.124). Por não inventar um som, por não deter a primazia da marca a ser imposta sobre as avaliações da experiência da vida, a fraqueza dialética não cria, não nomeia, apenas avalia de acordo com a impossibilidade da sua ação, se ressentindo através de uma *contralinguagem*: “a linguagem do fraco, a linguagem moral, é uma ‘contralinguagem’” (Blondel, 1972/1985, p.117).

*Contralinguagem* que se estabelece enquanto reação. Diante da impossibilidade de se relacionar com os aspectos mais fundamentais da vida, com o agir necessário ao movimento do devir, o escravo avalia a existência invertendo o que acontece. “O fraco inverte a nomeação forte, não cria uma linguagem, ou seja, um mundo, mas o revira” (Blondel, 1972/1985, p.117). Revira denominando, cunhando falsos nomes e criando realidades dialéticas, estabelecendo valorações decadentes que assumem o caráter de verdades históricas.

Assim, ao nomear moralmente e criar falsos nomes para a experiência da vida, a lógica escrava desvela uma vontade “que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais” (Nietzsche, 1887/2005, p.107). Apropriar-se do devir, enclausurar a fisiologia do mundo ao denominá-lo de forma negativa; eis o jogo dialético, a conseqüência niilista da fé metafísica. Nietzsche, em *Gaia Ciência* (1881/2002), é preciso na denúncia desse triunfo escravo ao

problematizar a natureza das falsas denominações, a atitude de apropriar-se da essência de um acontecimento a partir de uma crença arbitrária:

A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! (Nietzsche, 1881/2002, p.96, grifado no original).

O escravo que denomina arbitrariamente, impregnado pelo seu querer reativo, faz com que o nome, a aparência inicial, torne-se a verdade da coisa. “Do modo como são geralmente os homens, apenas o nome lhes torna visível uma coisa” (Nietzsche, 1881/2002, p.184). Inventar nomes reativos e criar coisas e lugares fictícios: toda a realidade escrava se estabelece dessa forma. Assim, desvenda-se o mais profundo monoteísmo inerente ao modo dialético: a *vontade de nada*. Ao fundamentar-se em valores fictícios, o querer dialético, a vontade escrava, anseia pelo nada: nas malhas da sua contralinguagem, “nome, nomeação, ideal, figuram então como os nomes do nada” (Blondel, 1972/1985, p.126).

Levando a denominação dialética às suas últimas conseqüências, nos deparamos com *um único* querer, o nada; a vontade que opera no monoteísmo-dialético é uma vontade de nada. Denominar negando a vida e os pressupostos mais fundamentais da vida – eis a sintomatologia do modo dialético que se traduz na fala moral. A idealização ascética, a fraqueza do escravo, a sua solução dialética no combate à fisiologia da natureza, a sua reatividade à inconsciência dos processos da vida: figuras do niilismo transcritas em linguagem moral. Nietzsche afirma: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (Nietzsche, 1887/2005, p.109); ou seja, o ideal ascético nasce do instinto de rebanho de uma vida impotente, escrava.

Assim, a genealogia de Nietzsche, ao se ocupar das forças que operam quando do estabelecimento de um nome moral, busca o significado desse mesmo nome: do que ele trata, o que ele afirma, o que ele nega, o que ele quer? Como vimos: “Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia” (Nietzsche, 1888/2006, p.49). O nome que estabelece

uma avaliação é pensado enquanto sintoma; no caso do nome-valor fundamentado a partir de uma crença dialética, tratar-se-á sempre do sintoma de um modo de vida decadente, do querer niilista que aponta para o nada.

Em *O anticristo* (1888/2007), Nietzsche aproxima o conceito de “Deus” da ânsia pelo nada: “Em Deus, o nada divinizado, a vontade de nada canonizada” (Nietzsche, 1888/2007, p.23). A questão que se coloca são as relações entre o monoteísmo-dialético que coloniza os modos da cultura desde o advento do socratismo platônico e a vontade niilista que objetiva o nada. Na perspectiva dessa lógica, a fé monoteísta na verdade, no Deus-Pai, acaba por falsificar a vida, estabelecendo conceitos e nomes que nada tem a ver com a realidade. Para Nietzsche, “todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (a realidade!), é a expressão de um profundo mal-estar com o real” (Nietzsche, 1888/2007, p.21); profundo mal-estar com a vida imanente, o real interpretado enquanto potência pulsional.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (‘Deus’, ‘alma’, ‘Eu’, ‘espírito’, ‘livre-arbítrio’ – ou também ‘cativo’); nada senão *efeitos imaginários* (‘pecado’, ‘salvação’, ‘graça’, ‘castigo’, ‘perdão dos pecados’). Um comércio entre *seres imaginários* (‘Deus’, ‘espíritos’, ‘almas’); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis (...) com ajuda da linguagem de sinais da idiosincrasia moral-religiosa – ‘arrepentimento’, ‘remorso’, ‘tentação do demônio’, ‘presença de Deus’); uma *teleologia* imaginária (‘o reino de Deus’, ‘o Juízo Final’, ‘a vida eterna’) (Nietzsche, 1888/2007, p.20, grifado no original).

A invenção de conceitos e seres imaginários, por parte do pensamento cristão, segue o mesmo modelo sintomático que vemos desde o triunfo escravo representado pela dialética socrática: negação da fisiologia da natureza, negação da realidade imanente, fraqueza existencial diante do real que acontece. “Somente depois de inventado o conceito de ‘natureza’, em oposição a ‘Deus’, ‘natural’ teve de ser igual a ‘reprovável” (Nietzsche, 1888/2007, p.21). Nietzsche, dessa forma, soletra as formas da *décadence*, denuncia a arquitetura negativa da linguagem moral identificando o querer niilista que a articula, que a inventa. Entretanto:

a tarefa do filólogo não termina aqui: a Nietzsche resta decifrar a relação da palavra ao instinto que ele nega, estabelecer os diferentes modos da [negação] moral. Em face das nomeações morais, Nietzsche filólogo se fará, no campo genealógico, tradutor da língua, incorreta e malfeita, da moral, em linguagem da realidade que reivindica o vir-a-ser, a necessidade, a vida, o instinto (Blondel, 1972/1985, p.131).

A tarefa de Nietzsche não se esgota na precisão do seu diagnóstico. Identificar nos modos da negação moral um conjunto de forças reativas que denomina a realidade criando perspectivas niilistas é apenas uma etapa do projeto nietzschiano de transvaloração das formas de vida. O monoteísmo-dialético que impera desde a invenção socrática, ao ser discriminado pelo olhar de Nietzsche, se despedaça junto com a sua linguagem, a sua contralinguagem. Resta, portanto, a criação de uma nova forma de *falar*: criação que se dará a partir de um “retorno à linguagem trágica, à linguagem da realidade, aquela que Zarathustra falou, para além das nomeações morais” (Blondel, 1972/1985, p.135).

### 1.7. Zarathustra: metamorfose e superação

Em *Gaia Ciência* (1881/2002), Nietzsche afirma: “Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’” (Nietzsche, 1881/2002, p.96). Criar novos nomes, criando novas realidades: trata-se da destruição ativa do niilismo das significações morais seguida do estabelecimento de novos sons para a experiência da vida. Um retorno ao *dionisíaco*, à criação inconsciente, ao agir do corpo que se apropria da palavra. “Ao final de sua trajetória, a filologia se abole, o corpo fala e Dioniso também” (Blondel, 1972/1985, p.133).

O elogio ao poder criativo do corpo e da fisiologia dionisíaca é um esforço no sentido de superar o enrijecimento metafísico da vontade de rebanho também no âmbito da linguagem. Como alternativa ao monoteísmo-dialético da vontade escrava, vontade de poder reativa que quer apropriar-se da vida, negando-a, Nietzsche receita a vitalidade da vontade de potência inerente ao agir artístico. Em *Vontade de Poder* (1881-88/2008), afirma: “Nossa religião, moral e filosofia são formas de *décadance* do homem. O *contramovimento*: a arte” (Nietzsche, 1881-88/2008, p.397, grifado no original). Arte, aqui,

entendida enquanto força afirmativa diante da vida, vontade de potência que afirma o devir da fisiologia trágica e segue o fluxo inconsciente da natureza dionisíaca.

A arte e nada como a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida... A arte como única força contrária superior, em oposição a toda vontade de negação da vida; anticristã e antiutilitarista *par excellence*. A arte como *redenção de quem conhece*, – daquele que vê e quer ver o caráter temível e problemático da existência, do conhecedor trágico. A arte como a *redenção do homem de ação*, – daquele que não apenas vê o caráter terrível e problemático da existência, mas antes o vive e quer vivê-lo, do homem que é guerreiro trágico, do herói (Nietzsche, 1881-88/2008, p.427, grifado no original).

A experiência trágica, assim, é ela própria uma possibilidade de relação com a existência que se encontra para além das denominações dialéticas inerentes à lógica da moral escrava. Significando a simbolização das pulsões da natureza e reivindicando a fisiologia do devir, o trágico nietzschiano se constitui enquanto superação do monoteísmo socrático-platônico-cristão ao afirmar a multiplicidade das formas de vida. A embriaguez dionisíaca, ao despedaçar a individualidade do herói, afirma a dissolução do *ser*, a dissolução do *único*, do monoteísmo da vontade, e compactua com a própria natureza da vontade de potência: um acréscimo de força na multiplicidade, um movimento ascendente, uma vontade de vida até mesmo diante do caráter trágico da existência. “O sentimento de embriaguez como correspondendo, de fato, a um *incremento de força*” (Nietzsche, 1881-88/2008, p.398, grifado no original).

Dessa forma, se o advento da denominação escrava está relacionada à negação dessa força, da vontade de potência afirmativa, Nietzsche utilizará uma linguagem dionisíaca para recitar os versos concernentes à superação do niilismo. A fala poética de Zaratustra, protagonista e detentor da palavra na tragédia nietzschiana *Assim falou Zaratustra* (1883/1981), promove o retorno da musicalidade e do *pathos* aos modos de expressão. Fica caracterizada, nesse retorno anti-dialético do elemento dionisíaco, a criação de uma nova forma de nomear: o nome em harmonia com o corpo, a fala que acompanha o devir; a fisiologia do inconsciente que se transforma novamente em linguagem, trazida de volta à realidade. No terreno pantanoso de *Genealogia da Moral* (1887/2005), o nome de Zaratustra surge enquanto possibilidade de novas formas de se relacionar com a vida:

Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...* (...) Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um mais futuro, um mais forte do que eu – o que tão-só a Zaratustra se consente, *a Zaratustra, o ateu...* (Nietzsche, 1887/2005, p.84-85, grifado no original).

Forma de vida mais futura, Zaratustra é o *nome* do devir; expressão de um agir que se encontra para além da alienação da vontade no nada, trata-se de um modo de existência que anuncia a libertação da vida enclausurada pela prisão moral, pelo monoteísmo-dialético que a escraviza e lhe dá o seu sentido, ainda que negativo. Profeta, potência-falante cujas palavras ganham vida e anunciam a superação da escravidão niilista, Zaratustra tem os olhos e o coração no futuro. Ainda no prólogo, após dez anos de isolamento voluntário, ele fala para os homens na praça do mercado: “*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” (Nietzsche, 1883/1981, p.29, grifado no original). Os homens da praça não entendem, riem de Zaratustra; colonizados por práticas niilistas, a *fala* da superação lhes causa estranheza. Mas Zaratustra continua falando:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*. Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado. Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes veneradores e flechas do anseio pela outra margem. Amo aqueles que, para o seu ocaso e sacrifício, não procuram, primeiro, um motivo atrás das estrelas, mas sacrificam-se à terra, para que a terra, algum dia, se torne do além-do-homem. Amo aquele que vive para adquirir o conhecimento e quer o conhecimento para que, algum dia, o além-do-homem viva. E quer, assim, o seu próprio ocaso. Amo aquele que trabalha e faz inventos para construir a casa do além-do-homem e preparar para ele a terra, os animais e as plantas: porque, assim, quer o seu próprio ocaso (Nietzsche, 1883/1981, p.31-32).

O além-do-homem é a alegoria da superação; ultrapassamento dos valores escravos a partir do retorno ao dionisíaco, à linguagem poética inerente ao saber do *pathos*. O homem niilista, a vontade alienada, é entendido enquanto estágio a ser superado, enquanto modo de vida a ser ultrapassado. Nietzsche indica assim a fisiologia do devir: o homem, ele próprio, é puro devir, alegoria do presente que deve perecer e se transformar, o além-do-homem sendo lido enquanto orientação para um futuro afirmativo, múltiplo, dionisíaco.

A fábula nietzschiana do além-do-homem, dessa forma, liberta o homem da prisão da denominação; ao elogiar o caráter trágico do seu advento, o próprio homem, enquanto *nome*, se torna uma ponte, uma transição. São as três metamorfoses do espírito criadas pela linguagem de Zarathustra: “como o espírito se torna camelo, e o camelo leão, e o leão, por fim, criança” (Nietzsche, 1883/1981, p.43).

O camelo significa o modo escravo-dialético que, ao invés de nomear a realidade a partir dos seus próprios valores, carrega o peso de uma existência moral pelo deserto. O seu metamorfosear-se em leão é a expressão da força, da vitalidade da força que não aceita mais nenhum *senhor*, nenhum *deus*, orientando-se na existência a partir do seu próprio querer. “Qual é o grande dragão, ao qual o espírito não quer mais chamar de senhor nem deus? ‘Tu deves’ chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: ‘Eu quero’” (Nietzsche, 1883/1981, p.44). Deixando de ser escravo, o leão afirma o seu querer combatendo o imperativo niilista. Entretanto, apesar da sua força e do seu ato de rapina, o leão ainda é reativo, não possui a leveza necessária à criação de novos nomes. Por isso, a última transformação: a metamorfose que gera a criança. “Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (Nietzsche, 1883/1981, p.44).

A criança é a possibilidade de novas formas de nomear a experiência da vida. Da sua ingenuidade, do seu jogo, brotam as novas *falas*, falas que se encontram para além da nomeação moral. A vontade de potência tem assim uma nova oportunidade de se afirmar; a vida, ainda puro devir e livre da alienação niilista, encontra meios de se expandir, de crescer e maturar conforme a fisiologia da natureza. O escravo, que participa da existência a partir da invenção dialética de uma realidade fictícia e reativa, encontra na figura da criança nietzschiana os meios necessários para a afirmação da sua própria vontade: “o

espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo encontra o *seu* mundo” (Nietzsche, 1883/1981, p.45, grifado no original).

As metamorfoses do espírito são assim o mais puro elogio nietzschiano à linguagem trágica do mundo, à linguagem do devir: metamorfose das estruturas dadas e criação de novos modos, afirmação da plasticidade *apolínea* e da fisiologia *dionisíaca*. Postulação estratégica de Nietzsche que entende o homem, a existência do homem-nome, enquanto eterno *devir*, sempre inacabado, nunca fechado, eternamente vindo a ser. Do camelo à criança, do escravo ao além-do-homem; da alienação da experiência da vida às novas formas de *falar*...

Assim, conforme vimos neste capítulo, Nietzsche denuncia a genealogia da negação escrava e do monoteísmo-dialético inerente ao modo niilista de querer e de nomear. No próximo capítulo, veremos a sobrevivência desse ascetismo platônico na concepção do inconsciente e da linguagem em Lacan – a alienação do significante que estabelece um desejo dialético e funda um modo negativo de se relacionar com a linguagem e com a vida.

## Capítulo 2

### Lacan e a alienação do significante

#### 2.1. O inconsciente linguístico

A denúncia nietzschiana que trouxemos para a discussão no capítulo anterior diz respeito à desvalorização socrática no que se refere ao saber contido na expressão simbólica da tragédia grega. Tal desprezo à linguagem da arte trágica é ao mesmo tempo um desprezo à fisiologia dionisíaca da natureza e aos processos inconscientes da própria atividade humana. Nietzsche pretende, com a sua denúncia, trazer à realidade a ferida existencial que a cultura pós-socrática sofre ao se relacionar com a vida exclusivamente a partir das virtudes da consciência. Trata-se de um problema diagnosticado no final do século XIX, época em que a evidência de uma fisiologia inconsciente também perturba as crenças anatômicas do neurologista Freud.

Em 1900, aurora do século XX e ano da morte de Nietzsche, Freud oferece ao mundo positivista-racional-cartesiano – herança socrática ainda viva na modernidade – a obra fundadora da disciplina psicanalítica: *A Interpretação dos Sonhos*, documento médico-filosófico em que o desejo humano surge dotado de um deslocamento invisível e insuportável para a consciência. Pelo que vimos no primeiro capítulo, as características do dionisíaco nietzschiano não deixam de se fazer presentes nessa virtude inestética do desejo, ainda que Freud aborde a natureza do desejo humano a partir de uma perspectiva exclusivamente antropocêntrica. Anos mais tarde, porém, quando se propõe a escrever a história do movimento psicanalítico, Freud afirma: “neguei a mim mesmo o enorme prazer da leitura das obras de Nietzsche com o propósito deliberado de não prejudicar, com qualquer espécie de idéias antecipatórias, a elaboração das impressões recebidas na psicanálise” (Freud, 1914/1996, p.26), admitindo que em muitos casos “a investigação psicanalítica laboriosa pode apenas confirmar as verdades que o filósofo reconheceu por intuição” (Freud, 1914/1996, p.26).

Enfim, independente da resposta ao enigma “Freud leitor de Nietzsche”, o inconsciente freudiano é fundado sobre bases teóricas e conceituais próprias. Bases também

médicas, pois é dos limites da medicina positivista que brota a investigação freudiana. A impotência neuropsiquiátrica no que se refere à sintomatologia da neurose histérica, ao mesmo tempo em que funda o limite do saber anátomo-fisiológico, cria novas possibilidades de abordagem. É nessa brecha aberta pela ignorância positivista que Freud inventa a sua intervenção: a cura pela fala, a *talking cure*, nome batizado pela cobaia pioneira do experimento psicanalítico, a chamada Anna O. – primeira personagem dos *Estudos sobre a histeria* (1893), texto escrito por Freud em conjunto com Josef Breuer e fundamental para o conteúdo de *A Interpretação dos Sonhos* (1900).

A fala da histérica é o caminho até a sua formação sintomática inconsciente. Há na experiência da neurose uma rigidez – às vezes denunciada pelo próprio corpo – que a narração das ocorrências histórico-pessoais é capaz de dissolver. Através da fala é possível penetrar no reino do inconsciente, lócus insuportável para o falante pois que terreno pantanoso habitado pelos demônios do passado e responsáveis pela atual formação sintomática. Falando, é possível realizar uma espécie de pacto com esse lugar infernal, dissolver as fantasmagóricas imagos de uma infância traumática e superar a rigidez neurótica que agrilhoa a vida daquele que fala. É essa a novidade da invenção freudiana; e é essa perspectiva, fundada na relação entre um inconsciente alienado e as práticas lingüísticas, que Lacan desenvolve na década de 1950.

Nesse empreendimento, Lacan identifica a lógica e os modos da alienação, soletra os caminhos e os percursos do desejo agrilhoado e enxerga na linguagem – escutando na fala – as instâncias que subjagam a vida e determinam a forma da sua prisão. Para isso, faz uso da ciência lingüística de Ferdinand de Saussure e do pensamento dialético de Hegel, interpretando a dinâmica do desejo a partir das mesmas posturas teóricas que Nietzsche denuncia enquanto práticas niilistas de negação da vida. A estrutura do inconsciente diagnosticada por Lacan é um desdobramento do funcionamento socrático-platônico-cristão diagnosticado por Nietzsche, ambos estando relacionados à alienação da experiência da vida. As formulações lacanianas utilizadas aqui dizem respeito a um momento específico da sua obra, a década de 50, e são analisadas criticamente devido ao caráter niilista inerente a um modelo estrutural de inconsciente, de linguagem e de desejo.

Vejamos como isso se dá, começando pela aproximação entre o inconsciente freudiano e a ciência lingüística – Freud com Saussure. Em *A instância da letra ou a razão*

desde Freud (1957/1998), Lacan legitima e especifica tal aproximação. A letra é aqui dotada da possibilidade de se relacionar com a verdade inconsciente, a assunção da palavra sendo algo inseparável dessa verdade revelada: “as pretensões do espírito continuariam irredutíveis, se a letra não houvesse comprovado produzir todos os seus efeitos de verdade no homem (...) Essa revelação, foi a Freud que ela se fez, e ele deu a sua descoberta o nome de inconsciente” (Lacan, 1957/1998, p.513). O inconsciente, que em Nietzsche é a linguagem dionisíaca da natureza, é aqui colonizado por uma estrutura lingüística. Tudo o que o inconsciente produz é letra e se relaciona com a verdade do sujeito, servo da linguagem. “Também o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio” (Lacan, 1957/1998, p.498). Nascer é estar preso, falar é se tornar escravo: esses são os efeitos da ficção do chamado “sujeito”, crença niilista devedora da fé socrática na possibilidade da verdade – verdade escondida nas tranças da linguagem e capaz de ser revelada através da fala. Como prelúdio ao seu texto de 1957, Lacan cita Leonardo da Vinci para ilustrar a sua idéia de linguagem:

Oh, cidades do mar, vejo em vós vossos cidadãos, homens e mulheres, com braços e pernas estreitamente atados em sólidos laços por pessoas que não entenderão vossa linguagem, e só entre vós podereis desabafar, por queixas lacrimejantes, lamentos e suspiros, vossas dores e vossos pesares pela liberdade perdida. Pois aqueles que vos agrilhoam não compreenderão vossa língua, tal como não os compreenderéis (Leonardo da Vinci, *apud* Lacan, 1957/1998, p.496).

A liberdade é perdida a partir do momento em que o inconsciente do vivo se encontra agrilhado em uma estrutura lingüística e se vê obrigado a assumir, para si, um nome e uma verdade. “Assim é que, na *Ciência dos Sonhos*<sup>1</sup>, trata-se apenas, em todas as páginas, daquilo a que chamamos a letra do discurso (...) Pois esse texto abre com sua obra a via régia para o inconsciente” (Lacan, 1957/1998, p.513). Logo, é a partir da problemática da letra que encontramos a via régia para um inconsciente colonizado pela lingüística. As noções freudianas apresentadas em *A Interpretação dos Sonhos* (1900) são igualmente colonizadas: a *Verdichtung*, ou condensação, se transforma em metáfora; a *Verschiebung*,

---

<sup>1</sup> *A Interpretação dos Sonhos*, de Freud.

ou deslocamento, vira metonímia. A máxima manifestação do inconsciente freudiano, o sonho, se transforma em linguagem gramatical, o discurso do inconsciente não se separando do discurso lingüístico.

Como exige Lacan: “Trata-se, pois, de definir a tópica desse inconsciente” (Lacan, 1957/1998, p.518); tópica articulada pelo algoritmo S/s, significante sobre o significado, fórmula herdada da lingüística de Saussure e que “tornará possível um estudo exato das ligações próprias do significante e da amplitude da função destas na gênese do significado” (Lacan, 1957/1998, p.500). O significante é a palavra falada, unidade mínima da lingüística saussuriana que, encadeada em uma série com outros significantes, a chamada cadeia significante, produz um significado e encerra um sentido. Eis a sua fenomenologia:

a estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser articulado. Isso quer dizer que suas unidades, de onde quer que se parta para desenhar suas invasões recíprocas e seus englobamentos crescentes, estão submetidos à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem segundo as leis de uma ordem fechada. Esses elementos, descoberta decisiva da lingüística, são os *fonemas*, onde não se deve buscar nenhuma constância *fonética* na variabilidade modulatória em que se aplica esse termo, e sim o sistema sincrônico dos pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua (Lacan, 1957/1998, p.504).

A cadeia significante, o fluxo de palavras, se organiza a partir de uma lei fechada cujo resultado serial é o estabelecimento do significado. Vê-se assim, na abordagem lacaniana, a primazia do significante sobre o significado, este sendo determinado a partir da posição que os significantes ocupam na cadeia. O significante, enquanto unidade independente, monta o significado a partir da sua composição com outros significantes igualmente independentes de uma significação pré-estabelecida: “o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido, desdobrando como que adiante dele sua dimensão” (Lacan, 1957/1998, p.505). Lacan nos dá uma ilustração para a cadeia de significantes: “anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar feito de anéis” (Lacan, 1957/1998, p.505). São essas as suas condições estruturais: a gramática, “ordem das invasões constitutivas do significante, até a unidade imediatamente superior na frase” (Lacan, 1957/1998, p.505); e o léxico, “ordem dos englobamentos constitutivos do significante, até a locução verbal” (Lacan, 1957/1998, p.505). É dentro dos limites da gramática e do léxico

que Lacan encontra a realização do sentido: “somente as correlações do significante com o significante fornecem o padrão de qualquer busca de significação” (Lacan, 1957/1998, p.505).

Logo, é também dentro dos limites da gramática e do léxico que encontraremos a produção do inconsciente, fazendo com que a linguagem fisiológica da vida seja reduzida à lógica do significante necessariamente alienado no universo lingüístico. A produção do inconsciente estrutural, em Lacan, está submetida à chamada ordem simbólica articulada pela letra e pela palavra, corroborando com o antropocentrismo freudiano e com o desprezo socrático-platônico à linguagem da natureza. “O inconsciente não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante” (Lacan, 1957/1998, p.526). Elementos que se estruturam a partir de duas vertentes: a metáfora e a metonímia que, como vimos, assumem respectivamente as funções freudianas da condensação e do deslocamento, uma vez que “em Freud (...) o trabalho do sonho segue as leis do significante” (Lacan, 1957/1998, p.515).

Foi da co-presença, no significado, não só dos elementos da cadeia significante horizontal, mas de suas contigüidades verticais, que mostramos os efeitos, distribuídos, de acordo com duas estruturas fundamentais, na metonímia e na metáfora. Podemos simbolizá-las por:  $f(S...S') S = S (-) s$ , ou seja, a estrutura metonímica, indicando que é a conexão do significante com o significante que permite a elisão mediante a qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto, servindo-se do valor de envio da significação para investi-la com o desejo visando essa falta que ele sustenta. O sinal  $-$ , colocado entre ( ), manifesta aqui a manutenção da barra /, que marca no primeiro algoritmo  $[S/s]$  a irreducibilidade em que se constitui, nas relações do significante com o significado, a resistência da significação. Eis agora  $f(S'/S) S = S (+) s$  a estrutura metafórica, que indica que é na substituição do significante pelo significante que se produz um efeito de significação que é de poesia ou criação, ou, em outras palavras, do advento da significação em questão. O sinal  $+$ , colocado entre ( ), manifesta aqui a transposição da barra /, bem como o valor constitutivo dessa transposição para a emergência da significação (Lacan, 1957/1998, p.518-19).

Sendo o sujeito lacaniano necessariamente o sujeito do significante, temos que a sua relação com a existência funda-se no jogo léxico-gramatical que envolve a metáfora e a metonímia. Logo, trata-se de um sujeito marcado pela falta inerente ao chamado deslocamento metonímico e pela emergência de um sentido exclusivamente metafórico. O

sujeito do significante, nesses termos, existe onde não está e fixa o seu desejo na impossibilidade do ter – na falta do ser na relação com o objeto. “O desejo, portanto, aparece como uma fenda, uma discrepância, um significante ausente e, nesse sentido, só aparece como aquilo que não pode aparecer” (Peixoto Junior, 2008, p.87). Enquanto sujeito metafórico, é capaz de encontrar a sua significação apenas por assumir o seu sentido a partir de uma substituição: “esse jogo [da metáfora e da metonímia] é jogado, até que a partida seja suspensa, em seu inexorável requinte, ali onde não estou (...) penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (Lacan, 1957/1998, p.521).

Funda-se assim um sujeito niilista, uma forma de vida sempre inadequada na relação com o próprio desejo pois que se relaciona com um desejo estruturado pela falta metonímica e alienado por uma sintomatologia metafórica. “Porque o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo a si mesmo, e o desejo é uma metonímia, mesmo que o homem zombe disso” (Lacan, 1957/1998, p.532, grifado no original). O sujeito metonímico-metafórico é um modo niilista de existir: colonizado pelo ascetismo lingüístico da cadeia significante e alienado gramaticalmente em uma inadequação estruturante, faz do desejo a sustentação de uma falta e da existência um lugar em que nunca se está.

## 2.2. O escravo dialético

Em *Função e campo da fala e da linguagem* (1953/1998), Lacan estabelece a primazia da fala na experiência psicanalítica: “Quer se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente” (Lacan, 1953/1998, p.248). O falante, na exigência de estabelecer um nome e um sujeito para si, deve conhecer a verdade; este é o seu apelo, a demanda estrutural do sujeito do inconsciente lingüístico que faz uso da letra para obter os seus efeitos de verdade: “Mas qual foi, então, esse apelo do sujeito, para além do vazio do seu dito? Apelo à verdade em seu princípio” (Lacan, 1953/1998, p.249). A função da fala, na experiência do sujeito lingüístico, se relaciona com a busca pela verdade, constituindo dessa forma um sujeito nada mais do que socrático.

Busca pela verdade que penetra no capítulo censurado da história do sujeito, capítulo em branco ou preenchido por uma mentira; pedaço do percurso existencial que a inadequação metonímico-metafórica torna inconsciente ao fundar uma falta na experiência da vida. “O inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado” (Lacan, 1953/1998, p.260). Entretanto, “a verdade pode ser resgatada; na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar” (Lacan, 1953/1998, p.260). Assim, a inadequação da metonímia desejante e do sintoma metafórico permitem o acesso à verdade socrática uma vez que a natureza desta, da mesma forma, é indissociável de uma estrutura niilista.

Lugares em que a verdade já se encontra escrita, segundo Lacan: nos monumentos, nos documentos de arquivo, nas tradições, nos vestígios e na evolução semântica. Nos monumentos, pois “esse é meu corpo, isto é, o núcleo histórico da neurose em que o sintoma histórico mostra a estrutura de uma linguagem” (Lacan, 1953/1998, p.260); nos documentos de arquivo, “as lembranças de minha infância, tão impenetráveis quanto eles quando não lhes conheço a procedência” (Lacan, 1953/1998, p.261); nas tradições, “nas lendas que sob forma heroicizada veiculam a minha história” (Lacan, 1953/1998, p.261); nos vestígios, “que conservam inevitavelmente as distorções exigidas pela reinserção do capítulo adulterado nos capítulos que o enquadram, e cujo sentido minha exegese restabelecerá” (Lacan, 1953/1998, p.261); na evolução semântica, “pois isso corresponde ao estoque e às acepções do vocabulário que me é particular” (Lacan, 1953/1998, p.261).

A verdade do sujeito do inconsciente lingüístico, o neurótico, já está escrita em um outro lugar; mais especificamente, está escrita na rigidez histórica do corpo alienado, no passado impenetrável pela ignorância exegética, nas crenças fictícias que engendram uma história heroicizada e nas artimanhas gramaticais do vocabulário constituinte. Logo, a busca pela verdade se dá a partir da seriação significativa que se empenha em conhecer a ficção histórico-pessoal que serve de chave para o desvelamento do passado impenetrável que, assumido, dissolve a rigidez neurótica e liberta o corpo alienado – a fala metafórica motivada pelo desejo metonímico que resgata a verdade niilista.

No *Seminário I – Os escritos técnicos de Freud* (1953-54/1986), Lacan nos apresenta de maneira mais específica a estrutura desse sujeito socrático que anseia pelo conhecimento da verdade – socratismo que se fundamenta a partir da afirmação: “O sujeito

se constitui na busca da verdade” (Lacan, 1953/1998, p.310), ética socrático-platônica que se faz sempre presente. Entremos no seminário, na aula-lição de 23 de junho de 1954, intitulada “De Locutionis Significatione”. O Rev.Pe Beirnaert, participante do seminário, fala sobre Santo Agostinho, mais precisamente sobre o texto *De magistro*, datado de 389. Cita uma discussão entre dois interlocutores, Santo Agostinho e seu filho Adeodato, mestre e discípulo, e coloca a questão: “O que é que queremos fazer, quando falamos?”. Resposta: “Queremos ensinar ou aprender, segundo a posição de mestre ou de discípulo (...) Você vê pois, meu caro, que pela linguagem não se faz nada senão ensinar” (*apud* Lacan, 1953-54/1986, p.284). Coloca-se assim o campo da linguagem entrelaçado ao problema do conhecimento. Lacan aproveita a fresta aberta pelo padre. “É por isso que toda palavra é já, como tal, um ensinar. Não é um jogo de signos, situa-se, não no nível da informação, mas no da verdade” (Lacan, 1953-54/1986, p.284).

O Rev.Pe Beirnaert continua: “Tendo colocado a ênfase no ensino, ele [Santo Agostinho] passa a uma excelente maneira de ensinar, *per commemorationem*, quer dizer, por lembrança. Há, pois, dois motivos para a linguagem. Falamos ou para ensinar, ou para lembrar, seja aos outros, seja a nós mesmos” (*apud* Lacan, 1953-54/1986, p.284, grifado no original). O platonismo socrático da estrutura do inconsciente lingüístico tem aqui a sua argumentação mais própria. Fala-se ou para conhecer ou para lembrar a verdade – em ambos os casos, encontramos a fé niilista instaurada pelo mundo das Idéias, habitat metafísico de uma verdade que pode ser reencontrada por trás dos simulacros que ela produz. O socratismo daquele que fala para conhecer; o platonismo do sujeito que fala para reencontrar – a tradição filosófica, o platonismo-socrático, se torna assim a história da alienação da vida.

A máxima do sujeito lacaniano: “A palavra, desde que se instaura, se desloca na dimensão da verdade” (Lacan, 1953-54/1986, p.295), enfatiza essa continuidade. Entretanto, Lacan promove um desvio no pensamento agostiniano e instala a verdade não no significado preciso da palavra, mas sim no sentido que a combinação das mesmas é capaz de criar. A palavra se desloca na dimensão da verdade. “Só que, a palavra não sabe que é ela que faz a verdade” (Lacan, 1953-54/1986, p.295), argumentação que não deixa de instalar a verdade em uma realidade suprasensível. Mais uma vez, a partir da crítica

lacaniana a Santo Agostinho no que se refere às relações entre palavra e verdade, temos o elogio de Lacan à primazia do significante na produção do significado.

A verdade está fora dos signos, alhures (...) [Santo Agostinho] parece desconhecer que a questão mesma da verdade já está incluída no interior de sua discussão, porque é com a palavra que ele coloca em causa a palavra, e cria a dimensão da verdade. Toda palavra formulada como tal introduz no mundo o novo da emergência do sentido. Não é que ela se afirme como verdade, mas antes que introduz no real a dimensão da verdade. Santo Agostinho argumenta – a palavra pode ser enganadora. Ora, por si só, o signo só pode se apresentar e sustentar na dimensão da verdade. Porque, por ser enganadora, a palavra se afirma como verdadeira (Lacan, 1953-54/1986, p.299).

Ao mesmo tempo, munido do arsenal teórico que compunha o seu pensamento na década de 1950, Lacan faz uma objeção à formulação agostiniana de conhecimento. “No entanto, o que não está em Santo Agostinho – porque ele não tinha lido Hegel – é a distinção entre o conhecimento, *agnoscere*, e o reconhecimento” (Lacan, 1953-54, p.291, grifado no original), para em seguida completar: “A dialética do reconhecimento é essencialmente humana e, como Santo Agostinho, se situa numa dialética que não é atéia” (Lacan, 1953-54, p.291). Assim, Lacan introduz a dialética hegeliana no problema do inconsciente lingüístico, refinando o desejo de conhecer – socratismo contido na vontade de verdade – e instaurando na estrutura da experiência humana o desejo de ser reconhecido. É nesse sentido que, de acordo com Peixoto Junior, o pensamento lacaniano da década de 1950 “não apenas se apropria do discurso hegeliano sobre o desejo, mas também delimita radicalmente o seu significado (...) para uma moldura psicanalítica de cunho estruturalista” (Peixoto Junior, 2008, p.84).

O sujeito do desejo metonímico, assim, fala para ser reconhecido, instaurando-se nessa exigência um papel determinante para o outro que reconhece: “o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro” (Lacan, 1953/1998, p.269). Ao se alienar no desejo do outro, o sujeito falante participa da existência e da linguagem enquanto objeto; servo de uma forma de vida cristalizada, deseja para o futuro o mesmo reconhecimento do passado, negando para si a temporalidade do existir. “Para me fazer reconhecer pelo outro, só profiro aquilo que foi com vistas ao que

será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que ele deve assumir ou recusar para me responder. Eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto” (Lacan, 1953/1998, p.301). O sujeito se encontra assim objetificado, dominado e subjugado por um outro que escraviza ao deter a verdade do desejo alheio. “É realmente já em sua solidão que o desejo do filho do homem torna-se o desejo de um outro, de um *alter ego* que o domina e cujo objeto do desejo é, doravante, seu próprio sofrimento” (Lacan, 1953/1998, p.320).

O sujeito estruturado pela lógica do significante, dessa forma, é subjugado no exato momento em que passa a fazer parte do universo simbólico, da linguagem propriamente dita, “teia sobre o conjunto das coisas, sobre a totalidade do real” (Lacan, 1953-54/1986, p.299). No interior dessa totalidade, ao demandar o reconhecimento dialético do outro, o sujeito se vê escravizado pelo símbolo, ele próprio o mestre maior da linguagem. Intermediando essa relação dialética entre o sujeito escravizado e o símbolo que escraviza encontramos a morte, mestre absoluto da existência do homem e, portanto, mestre absoluto do símbolo. “O primeiro símbolo em que reconhecemos a humanidade em seus vestígios é a sepultura, e a intermediação da morte se reconhece em qualquer relação em que o homem entra na vida de sua história” (Lacan, 1953/1998, p.320).

O vivo se torna sujeito-escravo a partir do momento em que o seu desejo é mortificado pela sua entrada no universo simbólico: “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (Lacan, 1953/1998, p.320). Nessa marcha fúnebre pela existência, o sujeito garante para si, mantendo-se enquanto escravo, o reconhecimento do outro. No caso, o reconhecimento através do símbolo, senhor que escraviza o sujeito por se encontrar em uma posição privilegiada diante da morte. O símbolo, justamente por se manifestar no ponto exato em que a morte faz a sua parte, não tem nada a esperar senão o seu próprio desaparecimento, encontrando-se livre da necessidade de ser reconhecido. O escravo, por outro lado, ao esperar a morte do mestre para se ver livre, não é capaz de se libertar do seu desejo cristalizado, sendo eternamente reconhecido enquanto escravo, uma vez que a sua espera é a espera pela morte do mestre do símbolo; ou seja, o escravo espera a morte da morte, o mestre absoluto, se mantendo eternamente agrilhado. Eis a historinha:

O mestre, digamo-lo bem, está numa relação muito mais abrupta com a morte. O mestre no estado puro está aí numa posição desesperada, porque não tem nada a esperar senão a sua morte, porque não tem nada a esperar da morte do seu escravo senão alguns inconvenientes. Ao contrário, o escravo tem muito que esperar da morte do mestre. Para além da morte do mestre, será preciso que a morte, como todo ser plenamente realizado, e que assuma, no sentido heideggeriano do termo, o seu ser para a morte (...) O sujeito que pensa o pensamento do outro, vê no outro a imagem e o esboço dos seus próprios movimentos. Ora, cada vez que o outro é exatamente o mesmo que o sujeito, não há outro mestre exceto o mestre absoluto, a morte. Mas é preciso ao escravo um certo tempo para ver isso. Porque ele está bem contente de ser escravo, como todo o mundo (Lacan, 1953-54/1986, p.326-27).

O sujeito do significante encontra-se satisfeito em ser um escravo do símbolo. Vive da esperança da morte do mestre, sendo reconhecido enquanto sujeito e mantendo o seu ser protegido do enfrentamento com a morte ao pensar o pensamento do outro e desejar o desejo do outro, ainda que o preço a ser pago seja a mortificação da sua própria existência. Assim, relaciona-se metaforicamente com a vida e faz da falta metonímica inerente ao seu desejo um modo de existir. A estrutura niilista desse sujeito, assim, se organiza a partir de um inconsciente colonizado pelas práticas lingüísticas do significante saussuriano e pelo universo simbólico da dialética hegeliana, subjugando a vida e furtando do falante a singularidade do seu ser ao alienar o seu desejo no desejo de um outro que escraviza e faz sofrer. Em outras palavras, a estrutura do inconsciente lingüístico-dialético é o mitológico descampado onde as ovelhas de Nietzsche servem de refeição a um outro implacável.

### 2.3. O Outro platônico

A busca pela verdade, no jogo dialético do senhor e do escravo, é a busca pela verdade do desejo do outro; busca pelo reconhecimento que introduz o vivo no universo simbólico e o constitui enquanto servo da linguagem ao mesmo tempo em que funda o seu desejo e o seu sujeito. Entretanto, no *Seminário 2 – O eu na técnica de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-55/1987), Lacan nos adverte para a necessidade de distinguir dois tipos de outro: “Há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – um outro com *A* maiúsculo e um outro com *a* minúsculo, que é o eu. O Outro, é dele que se trata na função

da fala” (Lacan, 1953-54/1987, p.297). Esse Outro, assim, assume o lugar de mestre da função da fala, mediando as relações de reconhecimento e se estabelecendo enquanto lócus privilegiado da verdade do desejo.

Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita? Sua presença só pode ser compreendida num grau secundário de alteridade, que já o situa, a ele mesmo, numa posição de mediação em relação a meu próprio desdobramento de mim comigo mesmo como também com o semelhante. Se eu disse que o inconsciente é o discurso do Outro com maiúscula, foi para apontar o para-além em que se ata o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento. Em outras palavras, esse outro é o Outro invocado até mesmo por minha mentira como garante da verdade em que ela subsiste. Nisso se observa que é com o aparecimento da linguagem que emerge a dimensão da verdade (Lacan, 1957/1998, p.529).

O Outro, ao se estruturar enquanto instância simbólica e mestre das relações de reconhecimento, detém o código inconsciente que sustenta a verdade do desejo. No *Seminário 5 – as formações do inconsciente* (1957-58/1999), Lacan nos dá a sua definição: “A relação com o Outro é essencial, uma vez que o caminho do desejo passa necessariamente por ele, mas não porque o Outro seja o objeto único, e sim na medida em que o Outro é o fiador da linguagem e a submete a toda sua dialética” (Lacan, 1957-58/1999, p.145). Enquanto discurso do inconsciente lingüístico, o Outro aliena o sujeito-escravo na dialética que mantém submetendo o seu desejo a um circuito agrilhado pela verdade do símbolo que ele próprio sustenta.

Possuidor do arsenal simbólico que codifica a verdade que é sempre a verdade do desejo, o Outro emite a sua mensagem e captura o falante ao introduzi-lo em um ciclo giratório na busca pela significação que apenas ele mesmo pode autenticar. O desejo do sujeito, “na medida em que depende do Outro, fica, pois, na dependência do que acontece aqui, nesse vaivém giratório da mensagem para o código e do código para a mensagem, e que permite que minha mensagem seja autenticada pelo Outro do código” (Lacan, 1957-58/1999, p.159). Toda a produção de fala – logo, de significantes – deve necessariamente ser autenticada pelo Outro detentor do código, uma vez que é de lá que partem as mensagens do desejo e que é para lá mesmo que as mensagens retornam: “não há meio de uma mensagem partir senão do Outro, já que ela é feita de uma língua que é a do Outro –

mesmo quando parte de nós como reflexo do outro” (Lacan, 1957-58/1999). Eis o caminho do significante-mensagem que aliena o desejo em uma dialética:

O significante – é dele que se trata, uma vez que essa cadeia é a cadeia significante – chega no Outro (...) Isso é para fazê-los sentir o fato de que o desejo se exprime e passa pelo significante. O desejo cruza a linha significante e, no nível de seu cruzamento com a linha significante, encontra o quê? Encontra o Outro (...) Ele encontra o Outro, disse-lhes eu, não como uma pessoa, mas o encontra como tesouro do significante, como sede do código. É aí que se produz a refração do desejo pelo significante. O desejo chega como significado, portanto, diferente do que era no começo (...) Você próprio é traído, uma vez que o seu desejo deitou-se com o significante. Não sei como me conviria articular melhor as coisas para fazê-los compreendê-las. Toda a significação do esquema está em fazê-los visualizarem o conceito de que a passagem do desejo – como emanção, como ressaltado do ego radical – pela cadeia significante introduz, por si só, uma mudança essencial na dialética do desejo (Lacan, 1957-58/1999, p.154-55).

A estrutura da prisão instituída pelo Outro léxico-gramatical que funda um inconsciente lingüístico impossibilita a existência de qualquer relação de alteridade que não seja com si mesmo. Ao falar, ao se dirigir para um outro qualquer, o sujeito é traído pelo seu desejo e emite a sua mensagem para si, para esse Outro que o habita: “cada vez que procuro uma fala verdadeira, sempre alcanço a’, a”, por reflexão. Viso sempre os sujeitos verdadeiros, e tenho de me contentar com as sombras” (Lacan, 1954-55/1987, p.308). A cada vez que pensa dirigir-se para fora de si, o sujeito serve de um Outro lingüístico obtém apenas as sombras, por reflexão, do lugar para onde a sua fala se destina. O lugar verdadeiro, o lócus do Outro, monopoliza a experiência da fala e do desejo e faz com que a existência mesma não seja mais do que uma sombra do modelo que ele representa-significa.

Assim, entre o sujeito e o mundo se estabelece uma impossibilidade fundada pelo chamado muro da linguagem. “Eles [os verdadeiros Outros] estão do outro lado do muro da linguagem, lá onde, em princípio, jamais os alcanço” (Lacan, 1954-55/1987, p.308). O muro da linguagem, que aprisiona e dialetiza a relação do sujeito com a alteridade, obstrui a expansão do desejo e aliena a vida em um simbolismo metafísico; tal muro é uma construção platônica que inaugura um “mundo verdadeiro” – habitat do Outro e da verdade do desejo, ninho suprassensível do significante, instância que se encontra do outro lado do

muro da linguagem, colocando-se para-além da existência e possibilitando ao sujeito apenas as suas sombras e os seus simulacros.

Ao mesmo tempo, enquanto instância simbólica, o Outro se estrutura a partir de uma relação com a ausência, com o não-ser, com a morte – por ser o símbolo, aqui, o assassinato da coisa. “A relação fundamental do homem com esta ordem simbólica é muito exatamente aquela que fundamenta a própria ordem simbólica – a relação de não-ser com ser” (Lacan, 1954-55, p.384). O sujeito metonímico-metafórico, ao encontrar na impossibilidade platônica do Outro simbólico a significação para o seu desejo, estrutura-se a partir do não-ser e tem marcado no seu corpo uma existência enquanto falta. “O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disso ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe” (Lacan, 1954-55/1987, p.280). “O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser” (Lacan, 1954-55/1987, p.281). O ser que existe na dependência da falta; a vida que insiste escravizada pela morte: como efeito, a mortificação do desejo pela alienação fundamental do significante em uma estrutura simbólico-niilista. “Nesse sentido, o inconsciente não é concebido topograficamente, mas em termos das várias negatividades” (Peixoto Junior, 2008, p.85).

“O jogo do símbolo representa e organiza, em si mesmo, independentemente das particularidades de seu suporte humano, este algo que se chama sujeito (...) Assim, o sujeito está sempre em diversos planos, preso em redes que se entrecruzam” (Lacan, 1954-55/1987, p.243). Servo do símbolo, aprisionado em uma dialética mortífera, o sujeito do inconsciente estrutural deseja para-além da vida. “O desejo, função central em toda experiência humana, é desejo de nada que possa ser nomeado” (Lacan, 1954-55/1987, p.281). O desejo do homem é assim um desejo de nada – desejo pela ausência que o Outro, enquanto mestre do símbolo, codifica. Ao assumir uma existência para si, o homem se endivida com o não-ser e torna-se um escravo do nada. “Logo que o próprio sujeito chega ao ser, ele o deve a um certo não-ser sobre o qual ele ergue o seu ser” (Lacan, 1954-55/1987, p.242).

A ausência que escraviza a vida a partir do pacto do desejo com o significante alienado no Outro dialetiza as relações de reconhecimento. A satisfação do desejo

metonímico é inseparável da sua própria cristalização; ou seja, é indistinguível da sua própria mortificação que, em contrapartida, lhe garante o reconhecimento do Outro. “O que insiste para ser satisfeito só pode ser satisfeito no reconhecimento. O fim do processo simbólico é que o não-ser venha a ser, que ele seja porque falou” (Lacan, 1954-55/1987, p.384). A produção de significantes, a fala propriamente dita, é assim a feiticeira dialética que trabalha para o seu mestre absoluto, o Outro simbólico, atualizando a sua magia: a saber, a realização do sujeito da falta-a-ser – realização dialética estruturada pela impossibilidade e pela morte.

Subjugado pelo Outro, o sujeito tem o seu desejo cristalizado pelo imperativo do reconhecimento; mortificado, o desejo, ao se exprimir e passar necessariamente pelo significante alienado na ausência e no não-ser – paixão do negativo que lhe é própria ao universo simbólico da estrutura do inconsciente lingüístico –, constitui-se enquanto vontade de nada, modo platônico de relação com a vida que instala na existência do ser uma falta estruturante. Não que tal alienação do desejo e do significante em uma estrutura metafísica seja uma novidade do pensamento lacaniano. A estrutura platônica desse Outro inconsciente, enquanto modo dialético e lingüístico de existir, é apenas um desdobramento sintomático de um pensamento negativo oriundo da cultura niilista diagnosticada por Nietzsche. A prisão através do símbolo por um Outro metafísico e a obstrução da expansão do desejo que resulta dessa alienação é justamente um modo de relação com a vida que a genealogia nietzschiana se empenha em desconstruir furtando-lhe a etiqueta de *única forma* de existir.

#### **2.4. O Nome-do-Pai e a colonização do desejo**

A experiência da falta-a-ser insere no desejo humano uma impossibilidade estruturante, fazendo com que a verdade desse desejo seja encontrada em um Outro metafísico. Instância simbólica por excelência, o Outro está submetido à lei da linguagem – que em Lacan traduz-se por lingüística estrutural. “A lei do homem é a lei da linguagem, desde que as primeiras palavras de reconhecimento presidiam os primeiros dons” (Lacan, 1953/1998, p.273). No imperativo do reconhecimento imposto por esse Outro que escraviza

e subjuga, a linguagem estrutura o jogo da alteridade alienada e participa, enquanto lei mediadora, da troca simbólica dos dons, da oferta de significantes que funda a experiência da cultura humana separando-a da natureza. “A Lei primordial, portanto, é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza” (Lacan, 1953/1998, p.278).

É essa separação fundada pela lei da linguagem, uma vez que a Lei primordial do humano “faz-se conhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem” (Lacan, 1953/1998, p.279), que aproxima o sujeito lacaniano do niilista nietzschiano: ambos se encontram submetidos a uma lei, a “alguma coisa que se coloca como conferindo autoridade à lei” (Lacan, 1957-58/1999, p.152). No caso do sujeito lacaniano, chama-se lei “aquilo que se articula propriamente no nível do significante, ou seja, o texto da lei” (Lacan, 1957-58/1999, p.152); no caso do niilista nietzschiano, trata-se da submissão à lei do monoteísmo-dialético inerente ao modo de vida socrático-platônico-cristão que se apropria da vida e aliena os modos de existir em uma lógica metafísica – nos dois casos, silenciamento das possibilidades existenciais a partir do imperativo da lei do pai.

“Com efeito, o que autoriza o texto da lei se basta por estar, ele mesmo, no nível do significante. Trata-se do que chamo de Nome-do-Pai, isto é, o pai simbólico” (Lacan, 1957-58/1999, p.152). O Nome-do-Pai, enquanto texto da lei, é o significante que confere ao Outro o seu dom de reconhecer através do símbolo. “[O Nome-do-Pai] é um termo que subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro do Outro” (Lacan, 1957-58/1999, p.152). É o significante do Nome-do-Pai, assim, que oferece ao Outro primordial a significação da sua verdade; é ele que organiza a estrutura da lei da linguagem, sendo a sua função de Outro do Outro o meio através do qual ele é capaz de doar o poder da sua autoridade.

Creio lhes haver indicado suficientemente que a dimensão do Outro como lugar do depósito, do tesouro do significante, comporta, para que ele possa exercer plenamente sua função de Outro, que ele tenha também o significante Outro do Outro. Também o Outro tem, além dele, esse Outro capaz de dar fundamento à lei. Essa é uma dimensão que, é claro, é igualmente da ordem do significante, e que se encarna em pessoas que sustentam essa autoridade. Que essas pessoas faltem, vez por outra, ou que haja carência paterna, por exemplo, no sentido de o pai ser imbecil

demais, não é o essencial. O essencial é que o sujeito, seja por que lado for, tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai (Lacan, 1957-58/1999, p.162).

O Nome-do-Pai, nesses termos, é o significante que coloniza o Outro primordial, a mãe, e introduz o sujeito no texto da lei. “Nessa medida, a criança, que constitui a mãe como sujeito com base na primeira simbolização, vê-se inteiramente submetida ao que podemos chamar, mas unicamente por antecipação, de lei” (Lacan, 1957-58/1999, p.194). A colonização do Outro primordial pelo significante do Nome-do-Pai, ao conferir uma nova lei à primeira simbolização da criança, intervém no imperativo do reconhecimento e aliena o desejo do sujeito no desejo do desejo do Outro – o texto do desejo do sujeito é agora o texto da lei. “O que deseja o sujeito?” (1957-58/1999, p.188), pergunta Lacan, completando que a resposta para esse enigma está ligada às complicações dessa nova simbolização, complicações dialéticas e lingüísticas que embaraçam o sujeito “na medida em que seu desejo é o desejo do desejo da mãe” (1957-58/1999, p.188).

Para haver sujeito, pelo menos no que se refere ao sujeito do inconsciente estruturado por um funcionamento lingüístico-dialético, é preciso um terceiro elemento intervindo na relação da criança com o seu primeiro Outro – aquele que o escraviza e subjuga a sua existência: “há sempre um terceiro (...) que é constitutivo da posição do sujeito enquanto alguém que fala” (Lacan, 1957-58/1999, p.186). Na constituição do sujeito falante, é preciso um significante fundador que o estructure enquanto tal. “Entre as palavras, é preciso haver uma que funde a fala como ato no sujeito (...) uma exigência de estabilização de todo o sistema” (Lacan, 1957-58/1999, p.151). Se o enigma sobre a verdade do desejo do Outro primordial alienava o sujeito-escravo em uma busca infinita uma vez que toda alteridade era uma relação com si mesmo, a partir da intervenção do significante do Nome-do-Pai o desejo do Outro ganha uma forma, as múltiplas possibilidades de significação sendo colonizadas pelo sentido específico que o pai simbólico lhe confere.

Trata-se do que, no *Seminário 3 – as psicoses* (1955-56/1988), Lacan chama de ponto de basta entre o significante e o significado. “Esse ponto em torno do qual deve exercer-se toda análise concreta do discurso, chama-lo-ei um ponto de basta” (Lacan, 1955-56/1988, p.302-303). O ponto de basta, significante em torno do qual “tudo se irradia e tudo se organiza” (Lacan, 1955-56/1988, p.303), produz o significado do desejo da mãe ao

limitar as possibilidades imaginárias que compunham a sua relação com o pequeno sujeito escravizado pelo enigma da sua verdade. Enquanto intervenção pela palavra, o significante ponto de basta é o significante do pai simbólico que, próximo de Deus, organiza o mundo e lhe confere o seu sentido ao estruturar as possibilidades do significado na sua relação com o significante: “a noção do pai, muito próxima daquela de temor a Deus, dá o elemento mais sensível na experiência do que chamei o ponto de basta entre o significante e o significado” (Lacan, 1955-56/1988, p.303). Essa relação entre a noção do pai e o temor a Deus, Lacan a retira do elogio monoteísta presente no seu pensamento. Eis a sua exposição:

O temor a Deus é um termo essencial numa certa linha de pensamento religioso sobre o qual vocês estariam errados se acreditassem que é simplesmente a linha geral. O temor aos deuses, de que Lucrecio quer liberar seus camaradinhas, é coisa inteiramente diversa, um sentimento multiforme, confuso, pânico. O temor a Deus, ao contrário, no qual está fundada uma tradição que remonta a Salomão, é princípio de uma sabedoria e fundamento do amor a Deus. E, além disso, essa tradição é precisamente a nossa. O temor a Deus não é um significante que está espalhado por toda a parte. Foi preciso alguém para inventá-lo, e propor aos homens, como remédio para um mundo feito de terrores múltiplos, ter medo de um ser que não pode, afinal de contas, exercer suas sevícias senão pelos males que estão aí, multiplamente presentes, na vida humana. Substituir os inumeráveis temores pelo temor de um ser único que não tem outro meio de manifestar sua potência senão pelo que é temido atrás desses inumeráveis temores (Lacan, 1955-56/1988, p.301-02).

O Deus-pai enquanto ponto de basta substitui o terror à multiplicidade pelo temor a um único ser. “O ponto de basta é a palavra *temor*, com todas essas conotações trans-significativas” (Lacan, 1955-56/1988, p.303, grifado no original). Justamente por ser um significante que não está espalhado por toda parte, a especificidade da palavra *temor* é o funcionamento monoteísta inerente ao seu dom de intervir nos modos de relação com a vida organizando o múltiplo e cristalizando-o em um único ser. Enquanto significante capaz de garantir a estrutura do inconsciente lingüístico, o ponto de basta lacaniano subjuga a possibilidade politeísta e encerra a experiência do sujeito falante em formas de existir garantidas pela lógica monoteísta do pai – que aqui também é Deus.

Assim, da mesma forma que o monoteísmo-dialético do pensamento socrático-platônico-cristão silencia a multiplicidade trágica do politeísmo grego, o Nome-do-Pai

enquanto significante ponto de basta coloniza as múltiplas possibilidades de interpretação do enigma inerente à verdade do desejo do Outro primordial e lhe imputa um sentido simbólico-metafísico. Ao possuir o dom de condensar, por substituição, o terror politeísta em temor monoteísta, o Nome-do-Pai se constitui enquanto metáfora – a chamada metáfora paterna. No caso da assunção do sujeito do inconsciente lingüístico-dialético, trata-se de uma condensação metafórica que confere sentido à verdade do desejo da mãe. “De que se trata na metáfora paterna? Há, propriamente, no que foi constituído por uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, a colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significante, no lugar da mãe” (Lacan, 1957-58/1999, p.186). A colocação do pai, enquanto símbolo ou significante, no lugar da mãe, diz respeito à verdade que ele é capaz ou não de significar.

É isto: o pai é uma metáfora (...) Uma metáfora, como já lhes expliquei, é um significante que surge no lugar de um outro significante. Digo que isso é o pai no complexo de Édipo (...) Digo exatamente: o pai é um significante que substitui um outro significante (...) A função do pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno (...) Pai/Mãe . Mãe/x (...) É a mãe que vai e que vem. É por eu ser um serzinho já tomado pelo simbólico, e por haver aprendido a simbolizar, que podem dizer que ela vai e que ela vem. Em outras palavras, eu a sinto ou não sinto, o mundo varia com sua chegada e pode desaparecer. A pergunta é: qual é o significado? O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o x, o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo (Lacan, 1957-58/1999, p.180-81).

O x-falo a que Lacan se refere é o elemento simbólico responsável pela ausência da mãe, por aquilo que mexe com ela e a faz querer outra coisa; significante que dá sentido ao seu desejo e que, por este se desviar para além da sua prole, determina as suas saídas e o seu desaparecimento – que para a criança correspondem, nessa fase da vida, ao desaparecimento do mundo. A fórmula lacaniana, *Pai/Mãe . Mãe/x*, designa que o significante paterno substitui o significante materno primordial – significante este que já estava aí alienado em alguma coisa que era o x, o falo. O pai significa a mãe e a mãe significa o x; logo, o pai passa a significar o x, oferecendo um sentido às idas e vindas da mãe. A partir dessa segunda simbolização, o pai, enquanto possuidor do x, passar a deter o

significado do desejo da mãe e da causa do seu desaparecimento; ou seja, o pai passa a deter a verdade do desejo da mãe – e essa verdade é o falo.

É esse o sentido da metáfora paterna: o significante Nome-do-Pai, ao deter a verdade do desejo da mãe, o falo, constitui-se enquanto ponto de basta entre o significante materno primordial e o seu significado agora designado. Em *A significação do falo* (1958/1998), Lacan nos dá a estrutura significante dessa verdade ao postular a configuração do falo como uma “configuração significante como tal e de ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida” (Lacan, 1958/1998, p.697). O falo é a verdade do Outro, daquele Outro primordial que abrange a totalidade da vida; assim, enquanto ponto de basta simbólico, o significante fálico tem, na perspectiva lacaniana, a capacidade de estruturar tanto o pensamento quanto a organização cosmológica. “A função do significante fálico desemboca, aqui, em sua relação mais profunda: aquela pela qual os antigos nele encarnavam o *Nous* e o *Logos*” (Lacan, 1958/1998, p.703, grifado no original). Lacan nos esclarece a natureza desse significante responsável pela estrutura do universal:

O falo é o significante privilegiado dessa marca, onde a parte do logos se conjuga com o advento do desejo. Pode-se dizer que esse significante foi escolhido como o mais saliente do que se pode captar no real da copulação sexual, e também como o que é mais simbólico no sentido literal (tipográfico) desse termo, já que ele equivale aí à cópula (lógica). Também podemos dizer que, por sua turgidez, ele é a imagem do fluxo vital na medida em que ele se transmite na geração. Todas essas afirmações ainda não fazem senão velar o fato de que ele só pode desempenhar seu papel enquanto velado, isto é, como signo, ele mesmo, da latência com que é cunhado tudo o que é significável, a partir do momento em que é alçado (*aufgehoben*) à função de significante. O falo é o significante dessa própria *Aufgehoben* [suspensão], que ele inaugura (inicia) por seu desaparecimento (...) Que o falo seja um significante impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele. Mas, como esse significante só se encontra aí velado e como razão do desejo do Outro, é esse desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer, isto é, o outro enquanto ele mesmo é um sujeito dividido pela *Spaltung* significante (Lacan, 1958/1998, p.699-700, grifado no original)

Justamente por corresponder à verdade de uma instância simbólica, o Outro, e por ser um significante exclusivo do texto do Nome-do-Pai, o falo não deixa de trazer marcada na sua estrutura uma lógica metafísica. O fato platônico da sua velação, que o insere no seu papel de significante enquanto signo latente, torna-o presente unicamente através da sua

ausência e corrobora com o funcionamento do *ser* niilista que, para existir, endivida-se com o *não-ser* e com o nada. Existindo unicamente na *aufgehoben* metafísica do seu platonismo estrutural, o falo – verdade que habita o “mundo verdadeiro” – coordena a lógica da castração e polariza as formas de vida separando aqueles que o possuem daqueles que não o possuem. A dialética do ser ou não-ser que escraviza o pequeno sujeito na sua relação com o desejo do Outro primordial transforma-se na dialética niilista do ter ou não-ter o falo que insere o sujeito em um universo estruturado por uma verdade totalizante. “Trata-se da lei proibitiva, da Lei do Pai, que parece operar de modo universal ao ser tomada como fundamento por excelência da linguagem e da cultura” (Peixoto Junior, 2008, p.91).

Assim como acontece com as ovelhas de Nietzsche, a colonização da experiência da vida pelo monoteísmo-dialético do significante do Nome-do-Pai aliena o desejo da criança e o insere em uma lógica moral – a lógica fálica do ter ou não-ter. Ter ou não-ter o *bom*, ter ou não-ter o *bem*, ter ou não ter o *falo*: o *bom* socrático, que é o *bem* cristão, que é o *falo* lacaniano – três modos de se relacionar com uma verdade hegemônica, três formas monoteístas de silenciamento da multiplicidade e afirmação de *uma única* forma de se relacionar com a vida. A verdade socrática como única deusa, o Deus-Pai cristão que inviabiliza a possibilidade politeísta, a lei do Nome-do-Pai que coloniza o desejo: modos de *falar* que fazem uso de uma ‘contralinguagem’ negativa e estruturam um sujeito niilista ao polarizar a existência na lógica moral do *bom* e do *ruim*, do *bem* e do *mal*, do *ter* ou *não-ter* o falo.

Ao mesmo tempo, a castração, enquanto fundadora da ordem fálica, “não é decisiva pelo fato de o sujeito nela aprender se ele mesmo tem ou não um falo real, mas por aprender que a mãe não o tem” (Lacan, 1958/1998, p.701). No final das contas, o que é decisivo para a estrutura do desejo niilista é a impotência da mulher e da feminilidade em participar do universo simbólico de uma cultura fálica. “Aí se assina a conjunção do desejo, dado que o significante fálico é sua marca, com a ameaça ou a nostalgia da falta-a-ter. Evidentemente, é da lei introduzida pelo pai nessa seqüência que depende seu futuro” (Lacan, 1958/1998, p.701). É a lei moral do pai que insere o desejo do sujeito na ordem fálico-niilista da cultura. A mãe, enquanto mulher desprovida do falo pois instância pré-simbólica, multiplicidade trágica que cria a vida no interior do próprio corpo, é colonizada pelo significante fálico contido no texto do Nome-do-Pai e excluída da aliança que funda o

reino da cultura – mãe-natureza dionisíaca que por gerar a vida imanente é silenciada pela violência metafísica do ascetismo dialético da lei moral.

## 2.5. A carta e o falo

A lei do ter ou não-ter, ao intervir na relação da criança com a mãe, cria uma forma de vida dialética. O desejo colonizado pelo significante do Nome-do-Pai, assim, é um desejo encarcerado entre o seu lugar de origem e o seu ponto de basta: origem na relação com o Outro primordial e limite no pai simbólico – prisão do sujeito em uma estrutura circular infinita que vai do corpo da mãe à palavra do texto da lei. Desse monoteísmo-dialético brota um modo de existir que acredita na possibilidade do falo-verdade, fazendo com que a moral do ter ou não-ter colonize as práticas simbólicas e oriente o desejo para um significante que necessariamente se faz presente a partir da sua própria ausência. A lógica fálica estrutura o sujeito do inconsciente lingüístico-dialético, oferece a palavra fundadora que insere o vivo no jogo simbólico do reino da cultura, retirando o filho do homem da sua condição de filho da natureza. Daí, dessa estruturação platônica, a criança a ser afirmada é aquela que pensa o pensamento do outro escravizando-se através do símbolo – a criança dialética do conto da carta roubada.

No texto *O seminário sobre “A carta roubada”* (1956/1998), Lacan usa o conto de Edgar Allan Poe, “A carta roubada”, para desenvolver o seu pensamento no que se refere à alienação do sujeito humano no universo dialético de um simbólico colonizado pelo significante lingüístico. A narrativa do conto nos apresenta um Ministro que se apropria furtivamente de uma carta endereçada a Rainha. A Rainha, por sua vez, vê toda a cena mas não pode fazer nada por tratar-se de uma carta imprópria, com conteúdo e remetente desconhecidos por nós mas sabidamente comprometedores para a harmonia do casal Real. Da carta, sabemos apenas “dos perigos que ela comporta, caso venha a cair nas mãos de um certo terceiro, e que sua posse permitiu ao ministro ‘exercer a um ponto perigosíssimo, com objetivos políticos’, a ascendência que ela lhe assegura sobre a interessada [a Rainha]” (Lacan, 1956/1998, p.31). A carta confere poder de verdade; para Lacan, a carta é o significante fálico.

A situação dramática que nos interessa é a seguinte: o Ministro rouba a carta diante da impotência do olhar da Rainha que tudo vê e nada fala. A Rainha, ao mesmo tempo, vê que o Rei não vê a carta e muito menos o seu roubo. A sagacidade do Ministro está justamente em perceber que a Rainha, ao ver a carta, olha apreensiva para o Rei conferindo finalmente que este, da carta, nada vê – o olhar do Ministro que enxerga o olhar daquele que vê que o outro nada vê. Sem condições de acusar o larápio, a Rainha pede que a polícia entre sorrateiramente nos aposentos do Ministro para recuperar a sua carta. Por nada encontrar, o policial responsável recorre a um velho conhecido, o detetive Dupin, que se compromete a lhe entregar a carta roubada em troca de uma recompensa. Dupin visita o Ministro, a quem também conhece e, diante da sua presença mas fora do alcance do seu olhar, lhe furta a carta e a entrega ao policial.

A cena do primeiro roubo se repete no desenrolar de uma segunda cena: mais uma vez, um olhar que nada vê, o olhar da polícia que não encontra a carta; um olhar que vê que o primeiro nada vê, o olhar do Ministro que vê que a polícia fracassa na sua tentativa; e um terceiro olhar que vê que esses dois primeiros olhares deixam algo a descoberto, o olhar de Dupin que vê que a carta está exposta e vulnerável em cima da mesa do Ministro. “Três tempos, portanto, ordenando três olhares, sustentados por três sujeitos, alternadamente encarnados por pessoas diferentes” (Lacan, 1956/1998, p.17). O Rei e a polícia; a Rainha e o Ministro; o Ministro e Dupin – personagens que assumem diferentes posições em tempos fixados pela presença ou a ausência da carta, sendo a posse ou a não-posse da carta-significante o fator determinante para a repetição alienada dos mesmos tempos do olhar, uma vez que:

o significante é a unidade por ser único, não sendo, por natureza, senão símbolo de uma ausência. E é por isso que não podemos dizer da carta/letra roubada que, à semelhança de outros objetos, ela deva estar ou não estar em algum lugar, mas sim que, diferentemente deles, ela estará e não estará onde estiver, onde quer que vá (Lacan, 1956/1998, p.27).

A carta assume o papel de significante fálico ao organizar os olhares e as ações dos personagens a partir do sistema presença-ausência, ver e não-ver, estar e não-estar, ter ou não-ter – a dialética do significante-fálico e a dialética do significante-carta. Assim, nos é anunciada “a singularidade da carta/letra (...): é por poder sofrer um desvio que ela tem um

trajeto *que lhe é próprio*. Traço onde se afirma, aqui, sua incidência de significante” (Lacan, 1956/1998, p.33, grifado no original). Incidência essa “que exige que ele deixe seu lugar, nem que seja para retornar a este circularmente” (Lacan, 1956/1998, p.33). A presença ou a ausência da carta-falo fixa os tempos do olhar e estrutura tudo a sua volta a partir da posição central que a busca pela sua posse *lhe* determina. A velação ou a descoberta da carta, dessa forma, aliena os acontecimentos e faz com que a sua própria presença-ausência arraste as particularidades de cada personagem que a detém. “Quando os personagens se apoderam dessa carta, pode-se dizer que algo, que sobrepuja e de muito suas particularidades individuais, os pega e os arrasta” (Lacan, 1954-55/1987, p.247).

É o poder conferido pela verdade da carta que transforma aquele que a detém; verdade que é sempre simbólica, a dialética do ter ou não-ter inserindo a carta na ordem do “símbolo a deslocar-se em estado puro, no qual não se pode tocar sem se ficar imediatamente preso em seu jogo” (Lacan, 1954-55/1987, p.247). A prisão do símbolo é aquela que faz um significante sair do seu lugar unicamente para retornar a este por uma estrutura circularmente agrilhoadas; trata-se da mesma prisão que fixa os tempos do olhar no conto da carta roubada e faz com que as posições de quem tem e não-tem a carta se repitam de acordo com uma dialética do olhar igualmente fixada. O símbolo dialético nomeia e aprisiona, encerrando a experiência humana na repetição do que já que foi dito. “Os seres humanos já estão ligados entre si por compromissos que determinam o lugar deles, o nome deles, a essência deles” (Lacan, 1954-55/1987, p.247).

A repetição das posições que configura um deslocamento alienado pela fixação dos tempos é correspondente à repetição do significante fálico que estrutura o sujeito humano. “Sendo essa repetição uma repetição simbólica, averigua-se que a ordem do símbolo já não pode ser concebida como constituída pelo homem, mas constituindo-o” (Lacan, 1956/1998, p.50). Mais uma vez, o sujeito falante se vê preso no universo da linguagem e encontra-se objetificado pela dialética do símbolo. “Assim é que, se o homem chega a pensar a ordem simbólica, é por estar primeiramente aprisionado nela em seu ser” (Lacan, 1956/1998, p.57). Logo, enquanto escravo da ordem simbólica e pedaço de carne sujeitado a uma estrutura lingüístico-dialética, o homem não se relaciona com o acaso, estando encarcerado na sucessão de símbolos que compõem a cadeia significante. “Se admitimos estas experiências, é preciso assentar que não existe acaso. Enquanto o sujeito não está pensando

nisto, os símbolos continuam acavalandose, copulando, proliferando, fecundando-se, trepando, rasgando-se” (Lacan, 1954-55/1987, p.233) – lógica dos símbolos dialéticos que, trabalhando às escondidas no inconsciente lingüístico, estruturam o desejo alienado.

O jogo com que a criança se exercita em fazer desaparecer de sua vista, para nela reintroduzir e depois tornar a obliterar um objeto, aliás indiferente por sua natureza, mas que modula essa alternância com sílabas distintivas, essa brincadeira, diríamos, esse jogo manifesta em seus traços radicais a determinação que o animal humano recebe da ordem simbólica. O homem literalmente dedica seu tempo a desdobrar a alternativa estrutural em que a presença e a ausência tiram uma da outra sua convocação. É no momento de sua conjunção essencial e, por assim dizer, no ponto zero do desejo, que o objeto humano sucumbe à captura que, anulando sua propriedade natural, passa desde então a sujeitá-lo às condições do símbolo. A bem da verdade, temos aí apenas um vislumbre luminoso da entrada do indivíduo numa ordem cuja massa o sustenta e o acolhe sob a forma da linguagem, e que superpõe, tanto na diacronia [horizontalidade, metonímia] quanto da sincronia [verticalidade, metáfora], a determinação do significante à do significado (Lacan, 1956/1998, p.51).

O jogo da criança lacaniana é o jogo dialético que, a partir das funções metonímicas e metafóricas do significante, determina o sentido do desejo escravizado: “reconhecemos, no jogo da criança, um momento genético, mas que, em sua forma completa, reproduz-se toda vez que o sujeito se dirige ao Outro como absoluto” (Lacan, 1956/1998, p.57). O jogo da criança que faz o objeto desaparecer da sua vista unicamente para vê-lo novamente em um outro tempo – o *Fort-Da* freudiano – encontra no conto da carta roubada uma alegoria do seu funcionamento. Trata-se sempre de um olhar que vê e não-vê, de uma presença que ganha o seu significado a partir de uma ausência, de um objeto platônico que sempre está onde não se encontra: “a significação, como tal, nunca está lá onde se crê que deva estar” (Lacan, 1954-55/1987, p.237). Não à toa, no referido conto, é uma criança que joga um jogo dialético – o jogo do par ou ímpar – que serve de inspiração para o detetive Dupin elaborar a sua estratégia de recuperação da carta.

O menino do conto é um imbatível jogador de par ou ímpar. A sua estratégia consiste em se arriscar na primeira jogada com a finalidade de fixar o segundo tempo do jogo adivinhando o próximo lance do seu rival. Ao fazer isso, ao determinar a natureza par ou a natureza ímpar da segunda jogada adversária, o menino tem as ferramentas necessárias

para aprisionar todos os lances subseqüentes de maneira que a vitória lhe seja garantida. A lógica do menino dialético é: “a partir do momento em que vocês introduzem, sob forma de unidades de sucessão, determinada unidade significativa, não pode mais sair qualquer coisa” (Lacan, 1954-55/1987, p.243). A unidade significativa determinada pelo menino é a fixação do segundo tempo, momento que se constitui enquanto sucessão da primeira jogada e temporalidade ainda intermediária no que se refere ao terceiro lance. A partir do momento em que esses três tempos se vêem determinados, não pode mais sair qualquer coisa – o quarto termo a ser emitido no quarto tempo passa a seguir uma lógica alienada e não será nada mais do que a repetição do que já foi em nome do que será.

Depois de um lance ganho ou perdido por mim, diz-nos em essência o menino, sei que, se meu adversário for um simplório, sua esperteza não irá além de mudar de jogada em sua aposta, porém, se ele for um pouquinho mais esperto, ocorrer-lhe-á a idéia de que é contra isso que estarei prevenido, e de que, portanto, será conveniente ele fazer a mesma jogada (...) E, excetuando-se o caso da imbecilidade pura, em que o raciocínio parece fundamentar-se objetivamente, o menino não pode fazer outra coisa senão pensar que seu adversário chegou ao obstáculo do terceiro tempo, uma vez que lhe concedeu o segundo, pelo qual ele mesmo é considerado pelo adversário como um sujeito que o objetiva, pois *é verdade que ele é esse sujeito*; e, por conseguinte, ei-lo tolhido com aquele impasse que toda intersubjetividade puramente dual comporta, o de ficar sem recursos contra um Outro absoluto. Observe-se, de passagem, o papel evanescente que a inteligência desempenha na constituição do tempo segundo, onde a dialética desliga-se das contingências do que está dado, e que basta que eu a impute a meu adversário para que sua função seja inútil, pois, a partir daí, ela torna a entrar nessas contingências. Não diremos, no entanto, que a via da identificação imaginária com o adversário no momento de cada um dos lances seja uma via condenada de antemão; diremos que ela exclui o processo propriamente simbólico, que aparece quando essa identificação se faz, não com o adversário, mas com o seu raciocínio (Lacan, 1956/1998, p.62-63, grifado no original).

O menino dialético se identifica com os processos simbólicos do raciocínio do seu adversário e assim estabelece uma lei para a sucessão das suas jogadas: “essas leis são precisamente as da determinação simbólica. Pois está claro que elas são anteriores a qualquer constatação real do acaso” (Lacan, 1956/1998, p.65). A sucessão ao acaso, dimensão absolutamente fundamental na concepção nietzschiana do simbolismo trágico,

torna-se uma impossibilidade uma vez que o raciocínio do humano, estruturado pelo simbólico lacaniano, se encontra para além da relação dual e aliena-se por uma lei terceira, dialética, que preside a colocação dos lances. Assim, ao enclausurar as jogadas do seu adversário em uma sucessão alienada, o menino objetifica o seu rival, deixando-o sem recursos, e ocupa o lugar do Outro absoluto que domina e subjuga. Ele se coloca como Outro absoluto justamente para fazer intervir em seguida, na relação que estabelece com o seu adversário, a lei do símbolo que suspende a identificação imaginária e insere o menino em uma identificação com o raciocínio do seu rival – identificação propriamente simbólico-dialética.

A fixação do segundo termo em uma sucessão qualquer de três termos, conforme o exemplo do menino do conto, serve para mostrar a engrenagem da estrutura presença-ausência própria à alienação do significante que pretendemos explorar. Lacan usa os símbolos + e – (presença e ausência, respectivamente) para aproximar o jogo do par ou ímpar da fala. Suponhamos uma seqüência aleatória de + e de – onde cada série de três tempos receba as conotações-significantes (1), (2) e (3), sendo (1) e (3) conotações pares simétricas de presenças e ausências e (2) uma conotação ímpar dessimétrica das mesmas presenças e das mesmas ausências. A conotação-significante (1) designa uma seqüência simétrica de três presenças ou três ausências: (+ + + ou – – –); a conotação-significante (3) designa uma seqüência simetricamente alternada de presenças e ausências: (+ – + ou – + –); e a conotação-significante (2) designa uma dessimetria na sucessão de presenças e ausências sendo formada por dois sinais semelhantes indiferentemente precedidos ou seguidos de um sinal contrário: (+ + – ou – – +). Dessa forma, ao fixarmos três tempos quaisquer, teremos necessariamente um significante para designá-lo. Por exemplo, + + +, teremos o significante 1. O quarto sinal definirá o próximo significante, ou seja, + + +, seguido de uma presença ou de uma ausência, formará uma nova conotação-significante ao formar um novo trio com os dois últimos sinais anteriores, no caso + +. Por exemplo, + + + seguido de uma nova presença, + + + +, teremos a seqüência significante 1 1; e + + + seguido de uma ausência, + + + –, teremos a seqüência significante 1 2. O que Lacan quer nos mostrar com isso é que após a fixação de três termos de uma cadeia simbólico-dialética qualquer, nunca conseguiremos obter o 3 partindo do 1; para chegar em 3, temos necessariamente que passar pelo 2, o que justifica a impossibilidade do acaso na

experiência humana visto a subjetividade e o pensamento do homem serem um universo colonizado pelo simbolismo dialético do significante.

Para uma sucessão simbólica qualquer: + + - + + + - - + - - - + - +, por exemplo, temos a seguinte seqüência de conotações-significantes, partindo dos primeiros três sinais: 2 3 2 1 2 2 2 3 2 1 2 3 3. Do 1 podemos permanecer onde estamos ou ir até o 2; do 2 podemos voltar ao 1 ou ir até o 3; e do 3 podemos permanecer onde estamos ou voltar até o 2: “rogo-lhes que notem que não estamos absolutamente mais no âmbito do real, porém, no da significação simbólica que definimos por esses *mais-menos* e esses *menos-mais*” (Lacan, 1954-55/1987, p.230, grifado no original). Toda e qualquer sucessão que se estrutura sob a lei dialética da presença e ausência encontra-se alienado pela fixação dos três primeiros termos que, por sua vez, depende da fixação do segundo termo. “Tudo na ordem simbólica pode ser representado com o auxílio de semelhante sucessão” (Lacan, 1954-55/1987, p.234), sucessão de + e de - que determina tanto a prisão daquele que fala quanto o cerceamento simbólico-dialético de qualquer existência que se faça presente a partir da sua própria ausência.

Isso poderia representar um rudimento do percurso subjetivo, mostrando que ele se funda na atualidade que tem, em seu presente, o futuro anterior. Que, no intervalo desse passado que ele já é naquilo que projeta, abre-se um furo que constitui um certo *caput mortuum* do significante (que aqui se estabelece por três quartos das combinações possíveis em que tem que se situar), eis o que basta para deixá-lo em suspenso na ausência, para obrigá-lo a repetir seu contorno. A subjetividade, na origem, não é de nenhuma relação com o real, mas de uma sintaxe nela engendrada pela marca significante (Lacan, 1956/1998, p.55).

Da mesma forma que a fixação dos tempos do olhar pelo ter ou não-ter a carta aliena a posição dos personagens em uma repetição circular, a fala do sujeito do significante encontra-se presa pela estrutura simbólico-dialética do inconsciente lingüístico. Trata-se sempre de um deslocamento metonímico devedor do sistema de presenças e ausências possíveis que coloniza o acaso da experiência da vida na dialética do ser ou não-ser, a fé no falo-verdade sendo inseparável da possibilidade do nada. “Tudo se resume no *to be or not to be*, na escolha entre o que vai ou não sair, no par primordial do *mais* e do *menos*” (Lacan, 1954-55/1987, p.242, grifado no original). A fala do presente, ou seja, a

fixação do segundo termo de uma cadeia significativa, é determinada por uma fala do passado ao mesmo tempo em que determina o que será dito no futuro – subjugação do vivo à dialética do símbolo lingüístico e colonização dos modos de vida pelo imperativo do significante alienado.

O inconsciente, pensado enquanto estrutura léxico-gramatical, enraíza-se no âmbito do humano e tem a sua produção circunscrita a um desejo antropocêntrico. O encarceramento do tempo em estruturas já dadas e a determinação dos acontecimentos futuros a partir da colonização do acaso silenciam os processos em devir que não encontram meios de serem afirmados na lógica dialética do ser ou não-ser. A presença se relaciona diretamente com a ausência; entre o + e o – não cabe nenhum processo intermediário de diferenciação que permita um desvio por caminhos múltiplos e extra-dialéticos. A vida alienada em uma estrutura niilista, assim, produz um desejo-camelo que carrega o peso da lei do pai pelo deserto afora, funda uma existência escrava que estrutura o próprio desejo a partir do desejo de um Outro que o domina, e legitima a linguagem das ovelhas dialéticas que negam a fisiologia da natureza inerente à linguagem das aves de rapina.

Enfim, trata-se no final das contas da necessidade de superação da lei metafórica do pai pelo acaso meteórico do cosmos – um combate ao silenciamento da multiplicidade imposto por uma estrutura ao mesmo tempo dialética e monoteísta, a formulação de um inconsciente e de uma linguagem que se encontrem para além da colonização do dionisíaco pelo imperativo do significante fálico, a afirmação de uma nova criança que, diferenciando-se da criança dialética de Lacan, se aproxime da criança nietzschiana que brincando ao acaso descobre o mundo e cria novas formas de simbolizar a existência. Eis a nossa tarefa para o próximo capítulo.

## Capítulo 3

### Deleuze & Guattari: linguagem e devir

#### 3.1. Jaques e Gilles

A concepção estruturalista da linguagem e do desejo presente na teorização lacaniana da década de 1950, como vimos, é devedora de uma reverência específica ao pensamento científico e filosófico tradicional: a fé na verdade, a dialética hegeliana e o significante da lingüística saussuriana – ferramentas de uma tradição filosófica que, intervindo no campo freudiano, compõem um pensamento escravizado pela Lei e pelo trabalho do negativo. Entretanto, a idéia geral era que, com Lacan, o pensamento freudiano estava sendo salvo; apesar do elogio à falta e à alienação, o lacanismo injetara fluidos vitais de criatividade no marasmo que reinava no freudismo francês.

Em um primeiro momento, Gilles Deleuze e Félix Guattari também compartilham dessa euforia ligada às novas possibilidades da teorização psicanalítica. Partindo cada um do seu meio específico – o primeiro da filosofia acadêmica, o segundo da militância política e do próprio campo psicanalítico –, ainda separadamente, ambos empenham-se em contribuir para o desenvolvimento das teses de Lacan. Mas ainda que Deleuze tivesse sido tratado, inicialmente, como um interlocutor privilegiado do freudismo francês e a Guattari fosse atribuído um papel de destaque na instituição psicanalítica criada por Lacan, a congregação lacaniana não estava disposta a abrir mão da paixão pelo negativo que caracterizava o seu pensamento. Cada um a sua maneira, os dois saem frustrados das suas respectivas tentativas de contribuir com a psicanálise. Como solução, uma parceira explosiva, impossível de não se fazer ouvir.

Começemos então pelos encontros e desencontros entre Lacan e Deleuze. Nos anos de 1968 e 1969, Deleuze publica seus dois principais textos no que se refere a um possível diálogo com a psicanálise: respectivamente, *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido*, trabalhos que são reconhecidos por Lacan como importantes contribuições à psicanálise. De acordo com Dosse (2007/2010), “Lacan observa com grande interesse esse empréstimo e saúda com insistência a ‘elegância’ de Gilles Deleuze, ‘nosso amigo’, em seu seminário de

1968 e 1969” (Dosse, 2007/2010, p.160). Na aula de 12 de março de 1969, Lacan sugere ao seu público a leitura dessas duas obras de Deleuze: “Acontece, por exemplo, que o senhor Gilles Deleuze, continuando seu trabalho, lança, como suas teses, dois livros capitais” (Lacan, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.160). Final da década de 1960: Deleuze é reconhecido enquanto amigo da psicanálise lacaniana e o diálogo parece estar aberto. Entretanto, dois anos antes, no outono de 1967, uma visita de Lacan a Lyon parece servir como uma alegoria mais fidedigna do que viria a acontecer entre os dois depois do encontro de Deleuze com Guattari.

Lacan, já uma celebridade, chega para fazer uma conferência a convite de Jean-Paul Chartier. Deleuze, que por esse período lecionava em Lyon, o busca na estação de trem, recebendo-o com grande entusiasmo. “Nessa época, Deleuze estava completamente fascinado pela psicanálise, sobretudo por Lacan” (Chartier, 1998-99, *apud* Dosse, 2007/2010, p.159). Lacan, entretanto, não retribui a mesma deferência nem por Deleuze nem por nenhuma das outras pessoas que o acompanham pela cidade. Combina-se um almoço; logo que chega, Lacan pede uma garrafa de vodka e bebe metade, sozinho. “Deleuze não parava de festejar: ‘Que grande dia, sua vinda a Lyon deixará marcas inesquecíveis!’” (Chartier, 1998-99, *apud* Dosse, 2007/2010, p.159). Mas Lacan já estava cansado. “Passado um instante, Lacan, que ficara mal-humorado, respondeu um enigmático ‘não desse jeito’. Então Deleuze não disse mais nada. E ele era praticamente o único a manter a conversa” (Chartier, 1998-99, *apud* Dosse, 2007/2010, p.159).

Em seguida ao almoço, o grupo, formado por Lacan, Deleuze, Jean-Paul Chartier, o filósofo Maldiney e o psicanalista Fédida, segue para o salão em que Lacan faria a conferência. Ao não encontrar a atmosfera eletrizante de seu seminário em Paris, Lacan se frustra e se enraivece, pouco acostumado que está com a impertinência do público de Lyon. Para terminar de uma vez com aquela insuportável provação, Lacan sugere que terminem a noite na casa de Deleuze, onde se lança em um discurso paranóico, nomeando e acusando um por um todos aqueles que queriam roubar suas idéias. “Só Deleuze tinha paciência de retomar as palavras de Lacan para transformá-las e lhes dar uma dimensão poética (...) Esse encontro em Lyon, compreensivelmente, não deixou uma boa lembrança a Deleuze” (Dosse, 2007/2010, p.159).

A disponibilidade de Deleuze para com Lacan, em Lyon, não é retribuída. “Não desse jeito”, diz Lacan. Uma tentativa de aproximação, no âmbito pessoal, é rechaçada: Deleuze será sempre o único a tentar manter a conversa. Da mesma forma, apesar da boa recepção de *Diferença e Repetição e Lógica do sentido*, o “jeito” deleuziano de dar uma “dimensão poética” ao lacanismo, como veremos, será mais tarde igualmente desconsiderado por Lacan. “Não desse jeito”, dirá Lacan, definitivamente, para o modo de operação do pensamento de Deleuze em conjunto com Guattari – pensamento devedor de Nietzsche, afirmativo, que diagnostica na interdependência do desejo com a falta o sintoma de uma doença, de uma forma patológica, pois negativa, de pensar a vida.

Assim, a influência de Nietzsche no pensamento de Deleuze é o que faz com que ele busque contribuir com um lacanismo fundado no negativo sem no entanto sucumbir à falta e à estrutura. Trata-se sempre de uma diferença “entre um modelo pautado na lei, na falta e na negatividade, e outro baseado na afirmação da produção e na positividade das intensidades” (Peixoto Junior, 2008, p.83). Nietzsche é a referência central para a crítica ao modelo lacaniano e para a positividade da produção desejante que Deleuze irá conceber mais tarde com Guattari: “é precisamente essa presunção estruturalista da primazia da lei jurídica e a formulação do desejo em termos de oposições binárias entre falta e plenitude que serão questionadas” (Peixoto Junior, 2008, p.92).

A negatividade do desejo presente na teorização lacaniana se daria a partir da ausência de um sentido genealógico por parte da psicanálise dialética; a mesma ausência que Nietzsche, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, identifica na argumentação teórica dos filósofos da moral: “o discurso que conceitua o desejo como falta fracassa na consideração da genealogia dessa mesma falta, tratando sua negatividade como uma verdade ontológica universal e necessária” (Peixoto Junior, 2008, p.92). A leitura de Deleuze, por sua vez fundamentada na genealogia nietzschiana, pretende denunciar que o desejo tornou-se uma falta em virtude de contingências histórico-sociais; mais precisamente, como vimos, é a moralidade escrava, típica da cultura judaico-cristã, que engendra nas formas de vida a experiência da falta.

Por outro lado, “o desejo emancipado ou criador seria de outra ordem: ele estaria para além da falta e da negatividade e deveria ser visto com uma função de afirmação, geradora e produtora de vida” (Peixoto Junior, 2008, p.93). O modo de vida escravo não

possui nenhuma necessidade histórica; sendo uma determinação unicamente genealógica, deve ser ultrapassado pela força da vontade de potência e do desejo produtivo. Trata-se da atitude nobre da qual Nietzsche faz o elogio: a linguagem das aves de rapina, forma de vida em harmonia com a fisiologia inconsciente do mundo e que cria a partir da afirmação da sua diferença em relação à lógica escrava, à lógica das ovelhas. Atitude que consiste “em uma afirmação da diferença que resiste à tendência dialética de assimilação em uma identidade mais fechada” (Peixoto Junior, 2008, p.94).

Eis a afirmação da diferença, ética deleuziana que oferece uma outra possibilidade ao pensamento da falta – pensamento fundamentado em uma crença nas identidades. Assim, a concepção nietzschiana de uma multiplicidade não dialética oferece a Deleuze as ferramentas necessárias à superação da fé na possibilidade de um sujeito fixo, idêntico a si mesmo, característica determinante da concepção hegeliana, ao mesmo tempo em que possibilita o abandono da negatividade e da falta que caracteriza o sujeito lacaniano. Com Deleuze, “podemos apostar que a erradicação da negatividade do desejo produtivo (...) culmine na viabilização de um Eros internamente diferenciado e diferencial, no qual as diferenças são entendidas como diferenciais positivos de força” (Peixoto Junior, 2008, p.99).

O diagnóstico nietzschiano, esgarçado por Deleuze, é a percepção de que ao longo da história do pensamento, desde Platão, a *diferença* é interpretada enquanto erro, desprezada enquanto falsa, desprovida de valor, manifestação a ser silenciada. “A diferença foi identificada às forças do mal, ao erro, ao pecado e ao monstruoso. O projeto de Deleuze é reabilitar essa parte de sombra da história do pensamento” (Dosse, 2007/2010, p.132). O combate à ditadura das identidades fixas passa por uma crítica que apenas esbarra no lacanismo, pois concebe como alvo principal a tradição filosófica de uma maneira geral. “Retomando a metáfora de Platão, mas desta vez para o seu próprio projeto, Deleuze pretende conseguir ‘tirar da caverna’ a diferença” (Dosse, 2007/2010, p.132).

Rumo a essa realização, Deleuze opera em *Nietzsche e a filosofia* (1962/1976) uma interpretação absolutamente original do eterno retorno nietzschiano – interpretação que será fundamental na sua crítica à estrutura lacaniana da linguagem, do desejo e do inconsciente: “retornar é o ser da diferença excluindo todo o negativo” (Deleuze, 1962/1976, p.158). Tudo o que retorna, no movimento do eterno retorno, é afirmação da diferença; apenas a

diferença retorna, as identidades estão excluídas. “Contra a idéia de que tudo o que se produz retorna segundo movimentos cíclicos, Deleuze vê no eterno retorno a resultante de uma seleção dos fortes” (Dosse, 2007/2010, p.115). Apenas o forte, a vitalidade do forte, a vida enquanto diferença, entra no movimento do eterno retorno, retornando com a finalidade de ser afirmada – leitura deleuziana do eterno retorno, ética da afirmação da diferença.

“O ensinamento especulativo de Nietzsche é o seguinte: o devir, o múltiplo, o acaso não contém nenhuma negação; a diferença é a afirmação pura” (Deleuze, 1962/1976, p.158). Para além da prisão dialética que aliena a experiência da vida, a afirmação do acaso – eterno retorno da possibilidade de novos modos, de novas formações desejantes; afirmação da vitalidade da diferença que retorna extraviando todo o negativo. “O tempo de expulsar o negativo, exorcizar o reativo, o tempo de um devir-ativo. E este tempo é precisamente o ciclo do eterno retorno” (Deleuze, 1962/1976, p.159). A negação e a reatividade deixam de ser um poder autônomo e sucumbem à afirmação da diferença contida na multiplicidade da vontade de potência que eternamente retorna; o negativo passa a ser apenas um modo de existência, um modo de relação com a vida desprovido da pretensa universalidade de que a teorização de Lacan pretende lhe prover.

### 3.2. O paradoxo do falo

O pensamento do eterno retorno enquanto retorno da diferença é a estratégia utilizada por Deleuze na viabilização do seu projeto filosófico, a saber, a inversão do platonismo e o conseqüente combate ao negativo. Nos seus trabalhos de 1968 e 1969, o eterno retorno como possibilidade de afirmação da diferença é a mecânica envolvida nos processos do que Deleuze chama de *objetos virtuais* – objetos eternamente deslocados do lugar em que estão. Nos seus comentários à obra de Lacan, em *Diferença e Repetição* (1968/1988), a carta roubada do conto de Poe surge como um exemplo preciso do que seria um objeto virtual: “parecem-nos exemplares as páginas em que Lacan assimila o objeto virtual à carta roubada, de Edgar Alan Poe” (Deleuze, 1968/1988, p.173).

Apesar de Lacan não o nomear dessa forma, é a capacidade de ao mesmo tempo estar *e* não estar no lugar em que se encontra a característica que difere a carta, objeto virtual, dos outros objetos, os chamados objetos reais. “Lacan mostra que os objetos reais (...) 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” (Deleuze, 1968/1988, p.173, grifado no original). A interpretação de Deleuze age no sentido de extirpar do objeto virtual a perspectiva da falta: por mais que ele eternamente se furte do lugar em que se encontra, não lhe falta nada em relação ao objeto real; falta-lhe algo nele mesmo, a metade de si mesmo que está sempre ausente. “Ora, esta ausência é (...) o contrário de um negativo: eterna metade de si, ele não está onde está a não ser com a condição de não estar onde deve estar” (Deleuze, 1968/1988, p.173).

Não falta nada ao objeto virtual uma vez que a sua característica mais própria é o eterno deslocamento da realidade em que se encarna. Nunca estando no lugar em que está, encontra-se sempre fugindo do enclausuramento das identidades fixas. Lacan parece até mesmo intuir algo desse deslocamento singular do objeto virtual, no caso a carta: “é por poder sofrer um desvio que ela tem um trajeto *que lhe é próprio*. Traço onde se afirma a sua incidência de significante que exige que ele deixe seu lugar (...) para retornar a este circularmente” (Lacan, 1956/1998, p.33, grifado no original). Mas o que escapa a Lacan é a relação do objeto virtual com o retorno da diferença: ele não retorna circularmente ao lugar de onde parte, mas está sempre se furtando a toda e qualquer apreensão. Lacan teria caído na mesma armadilha que contaminou a tradição filosófica: a interpretação do eterno retorno e da repetição enquanto repetição circular do mesmo – formulação negativa que justifica o chamado retorno do recalcado e fundamenta a impossibilidade do acaso.

Mais precisamente, o que escapa a Lacan e a toda a tradição filosófica é a especificidade da relação espaço-temporal que o objeto virtual estabelece consigo mesmo. “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’*” (Deleuze, 1968/1988, p.173, grifado no original). O objeto virtual *é* sempre um *era* – singularidade de uma temporalidade virtual. Ao mesmo tempo, “o objeto virtual só existe como fragmento de si mesmo” (Deleuze, 1968/1988, p.174). Compondo a natureza da existência virtual, encontramos a impossibilidade de uma

totalização – impossibilidade de uma interpretação espacial que exija do fragmento uma parte que lhe estaria faltando.

O objeto virtual, assim, é um objeto parcial: ele se fende, se desdobra, uma parte faltando à outra, uma no presente e a outra no passado, uma aqui e a outra eternamente deslocando-se para outro lugar. “O objeto virtual é um objeto *parcial* (...) não está submetido ao caráter global que afeta os objetos reais. Não só por sua origem, mas em sua própria natureza, ele é trapo, fragmento, despojo” (Deleuze, 1968/1988, p.171, grifado no original). Deleuze identifica assim dois processos atuando na experiência da vida: uma síntese ativa, ligada aos objetos reais; e uma síntese passiva, responsável pelos objetos virtuais. “Enquanto a síntese ativa ultrapassa a síntese passiva na direção de integrações globais e da posição de objetos totalizáveis idênticos, a síntese passiva (...) ultrapassa a si própria na direção da contemplação de objetos parciais que permanecem não totalizáveis” (Deleuze, 1968/1988, p.172). Indicando a virtualidade da carta do conto de Edgar Allan Poe, Deleuze retoma a obra de Lacan e aproxima os objetos parciais/virtuais do falo simbólico:

Sob todos os objetos virtuais ou parciais, Lacan descobre o ‘falo’ como órgão simbólico. Se ele pode dar esta extensão ao conceito de falo (subsumir todos os objetos virtuais), é porque este conceito compreende efetivamente as características precedentes: dar testemunho de sua própria ausência e de si como passado, estar essencialmente deslocado em relação a si mesmo, ser encontrado apenas como perdido, existência sempre fragmentária que perde a identidade no duplo – pois ele só pode ser procurado e descoberto do lado da mãe, tendo a propriedade paradoxal de mudar de lugar, não sendo possuído por aqueles que têm um ‘pênis’ e, todavia, sendo *tido* por aqueles não têm um pênis, como é mostrado pelo tema da castração. O falo simbólico significa tanto o modo erótico do passado puro quanto o imemorial da sexualidade. O símbolo é o fragmento sempre deslocado, valendo por um passado que nunca foi presente (Deleuze, 1968/1988, p.175).

O falo, dessa forma, torna-se a afirmação de um puro devir que fragmenta a lógica da identidade ao testemunhar um deslocamento essencial em relação a si mesmo. Em *Lógica do sentido* (1969/2007), Deleuze define esse puro devir como um “devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém nunca, nos dois sentidos ao mesmo tempo, sempre furtando-se ao presente, fazendo coincidir o futuro e o passado” (Deleuze, 1969/2007, p.1). Para além de uma dialética que determina o futuro a partir da fixação de

um presente necessariamente alienado pelo passado – como pretende Lacan na sua análise do jogo do par ou ímpar e do significante –, trata-se de um paradoxo: uma identidade infinita entre o passado e o futuro. “O paradoxo deste puro devir, com a sua capacidade de furtar-se ao presente, é a identidade infinita: identidade infinita dos dois sentidos ao mesmo tempo, do futuro e do passado, da véspera e do amanhã” (Deleuze, 1969/2007, p.2). Eis a definição para um falo-em-devir: virtualidade de um objeto parcial que não deixa nunca de se furtar do presente em que se encontra.

O paradoxo do puro devir introduz o paradoxo do falo. Tínhamos visto, em Lacan, que o falo era um significante – o chamado significante fálico, o falo sendo interpretado enquanto nome próprio. Porém, de acordo com Deleuze, “o nome próprio ou singular é garantido pela permanência de um saber. Este saber é encarnado em nomes gerais que designam paradas e repousos, substantivos e adjetivos” (Deleuze, 1969/2007, p.3). Com essas paradas e repousos, com esses substantivos e adjetivos, o nome mantém uma relação constante de identidade. Logo, o falo, justamente por se furtar a qualquer relação identitária, não pode nunca ser um nome, determinar um sujeito, funcionar enquanto significante. Sem dúvida que a virtualidade do falo participa da linguagem e das preposições; “mas não como um nome de corpo ou de qualidade, nem como um sujeito ou predicado: somente como o exprimível ou o expresso da proposição, envolvido em um *verbo*” (Deleuze, 1969/2007, p.188, grifado no original).

Eternamente em devir, deslocando-se nos dois sentidos de uma temporalidade infinita, o falo é um verbo, um *acontecimento*: “ele não fala mais do que dele se fala ou do que se o diz. E, no entanto, ele pertence de tal forma à linguagem, habita-a tanto que não existe fora das proposições que o exprimem” (Deleuze, 1969/2007, p.187). Entretanto, ele não se confunde com essas proposições; o expresso não se confunde com a expressão. Ao mesmo tempo, é ele, o falo-em-devir, o falo-acontecimento, que possibilita a linguagem. “O que torna a linguagem possível é o acontecimento, enquanto não se confunde, nem com a proposição que o exprime, nem com o estado daquele que a pronuncia, nem com o estado de coisas designado pela proposição” (Deleuze, 1969/2007, p.187-88). Impossibilitado de participar dos nomes que enunciam e dos estados de coisas enunciados devido ao seu constante devir, é justamente por esse seu inconstante deslocamento que o falo-acontecimento faz da linguagem, dos nomes e dos substantivos, dos sujeitos e dos

predicados, dos adjetivos e dos advérbios, enfim, de todo o universo léxico-gramatical, algo possível.

O paradoxo do falo se completa com a sua função de integração global da experiência da vida: apesar da sua natureza parcial e eternamente furtiva, é o falo que unifica os pedaços corporais. “Resta que a função de integração direta e global ou concordância geral é normalmente atribuída à zona genital. É ela que deve ligar todas as outras zonas parciais, graças ao falo” (Deleuze, 1969/2007, p.205). Eis o paradoxo do falo: ao mesmo tempo em que integra e globaliza, ele próprio é um objeto parcial; ele não é um nome próprio, um significante – ele integra a partir do seu caráter virtual, do seu deslocamento, da sua natureza furtiva. O problema do complexo de Édipo, que Lacan se esforça por universalizar, se dá quando o jogo do falo-em-devir é substituído pelo negativismo-dialético da pergunta *quem tem?* A partir daí, o acontecimento impessoal que caracteriza a natureza do falo-verbo é negado em nome das personalidades globais. Esse joguinho dialético, Deleuze o define assim:

A criança recebe o falo como uma imagem projetada pelo bom pênis ideal sobre a zona genital de seu corpo. Este dom (...), ela o recebe como a condição pela qual pode operar a integração de todas as outras zonas (...) o corpo materno das profundidades compreendia uma multiplicidade de pênis como objetos parciais internos; e sobretudo, o bom objeto da altura era, ao mesmo tempo, pênis e seio como órgão completo, mãe provida de um pênis e pai provido de um seio. Agora, acreditamos nós, a separação se faz assim: das duas disjunções subsumidas pelo bom objeto, indene-ferido, presente-ausente, a criança começa por extrair o negativo e dele se serve para qualificar uma *imagem* de mãe e uma *imagem* de pai. De um lado, identifica a mãe ao corpo ferido como primeira dimensão do bom objeto completo (corpo ferido que não se deve confundir com o corpo explodido e despedaçado da profundidade); e, por outro lado, identifica o pai com a última dimensão, o bom objeto como retirado na sua altura. E o corpo ferido da mãe, a criança pretende repará-lo com seu falo reparador, torná-lo indene, pretende refazer para este corpo uma superfície, ao mesmo tempo em que faz uma superfície para o seu próprio corpo. E o objeto retirado, ela pretende fazê-lo voltar e torná-lo presente, com seu falo evocador (Deleuze, 1969/2007. p.210-11, grifado no original).

A criança, colonizada pela crença na natureza de significante do falo, empenha-se na reparação do corpo materno que, ferido pela perda de um objeto suposto inteiro, padece; ao mesmo tempo, pretende trazer de volta o pai ausente, esse vilão que privou a mãe de sua

inteireza e depois se retirou – criança edipianizada, moralizada; criança que intenciona curar uma suposta ferida evocando um suposto objeto reparador: “é com o complexo de Édipo que nasce a intenção, noção moral por excelência” (Deleuze, 1969/2007, p.211). As figuras globais sugeridas pelas imagens parentais totalizam a experiência da criança que ignora o puro devir do falo enquanto objeto parcial que se desloca no seio do triângulo formado pelos três vértices em questão: a mãe, o pai e a criança. “E, inseparável de seu empreendimento, há de reparar a mãe e fazer vir o pai: o verdadeiro complexo de Édipo” (Deleuze, 1969/2007, p.212).

Como resultado dessa operação global, a criança edipianizada não encontra outro caminho a não ser aquele que o leva direto à castração. “A castração, a morte por castração, torna-se então o destino da criança, refletida pela mãe nesta angústia que a criança sente agora, infligida pelo pai nesta culpabilidade que suporta agora” (Deleuze, 1969/2007, p.212). Quando se crê na estabilidade, na constância e no repouso do falo; quando se acredita que alguém pode definitivamente *ter* o falo, que o eu pode *ter*, que o pai *tem* e que a mãe *não tem*, o único resultado do possível é a angústia e a culpabilidade: angústia por se deparar com a castração da mãe; culpabilidade por ameaçar a posse do pai – resultado atingido quando se entende o falo enquanto nome, significante dialético, um saber encarnado em um substantivo, em um adjetivo, em um sujeito.

Entretanto, a angústia e a culpabilidade, consequências da aventura edípica, da castração, não são experiências ontológicas, lugares por onde a vida deve necessariamente passar. A afirmação do caráter furtivo do falo frustra a dialética das imagens globais: a fé na inteireza do significante é despedaçada, a determinação gramatical das personalidades dá lugar ao artigo indefinido que, de acordo com Deleuze em *O que as crianças dizem* (1993/1997), é a característica mais fundamental do desejo:

O que diz respeito à libido, o que a libido investe se apresenta como um artigo indefinido, ou melhor, é apresentado pelo artigo indefinido: *um* animal, como qualificação de um devir ou especificação de um trajeto (*um* cavalo, *uma* galinha...); um corpo ou um órgão, como poder de afetar e de ser afetado (um ventre, olhos...); e mesmo personagens que impedem um trajeto e inibem afectos, ou ao contrário os favorecem (*um* pai, *algumas* pessoas...). As crianças se exprimem assim, um pai, um corpo, um cavalo. Esses indefinidos freqüentemente parecem resultar de uma falta de determinação devida às defesas da consciência (...) Contudo, o indefinido não carece de nada, sobretudo de determinação. Ele é a determinação do devir, sua

potência própria, a potência de um impessoal que não é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau: por exemplo, ninguém imita *o* cavalo, assim como não se imita *tal* cavalo, mas tornamo-nos *um* cavalo, atingindo uma zona de vizinhança em que já não podemos distinguir-nos daquilo que nos tornamos (Deleuze, 1993/1997, p.77-78).

O artigo indefinido determina a potência impessoal do devir e extrai das figuras parentais o caráter global que a aventura edípica lhes confere. “O pai e a mãe não são as coordenadas de tudo o que o inconsciente investe” (Deleuze, 1993/1997, p.74). Antes de tudo, os pais são um meio, desempenham as funções de abertura e fechamento de portas, sentinelas de um limiar; são um mapa que a libido traça e percorre para alcançar novos meios e novos territórios. “O próprio da libido é impregnar a história e a geografia, organizar formações de mundos e constelações de universos, derivar os continentes, povoá-los com raças, tribos e nações” (Deleuze, 1993/1997, p.74). Os pais ganham a forma pessoal e global apenas enquanto meio e nunca enquanto fim – são lugares por onde a vida passa nas suas trajetórias histórico-mundiais.

### 3.3. Félix e suas máquinas

Deleuze, então, aproxima-se da perspectiva lacaniana ao encontrar na virtualidade do falo a possibilidade de trazer à luz o que ele considera a formulação mais importante da psicanálise: os objetos parciais, a lógica do fragmento, a potência dos pedaços. Busca um diálogo, ainda que de longe, contentando-se em circunscrever a sua contribuição ao campo da academia. A participação de Guattari no movimento lacaniano, por outro lado, se dá de outra maneira. Admirador confesso e fiel discípulo do lacanismo, Guattari faz parte da história do ensino de Lacan. “Quando este último cria a Escola Freudiana de Paris, em 1964, Guattari está entre os lugares-tenente” (Dosse, 2007/2010, p.157). Frequentando assiduamente tanto os seminários quando o próprio divã de Lacan, Guattari é um legítimo integrante da psicanálise lacaniana: “considerado por Lacan como um jovem e brilhante intelectual, espera se tornar um interlocutor privilegiado do guru da cena parisiense” (Dosse, 2007/2010, p.67).

“Nos anos de 1950, Guattari, vagando pelos corredores da Sorbonne, só jura por seu mestre, que inspira todas as suas palavras e seus escritos” (Dosse, 2007/2010, p.157). Ele conhece as teses de cor e divulga o pensamento de Lacan com o mesmo fervor militante que caracteriza a sua atuação no campo político. “Seu fascínio e seu mimetismo são tais que, quando seu amigo Philippe Girardi o interpela nos corredores da Sorbonne, o chama de ‘Lacan’!” (Dosse, 2007/2010, p.157). Mas a atuação de Guattari em práticas pouco comuns aos psicanalistas lacanianos da época não deixará de afetar a sintonia entre o discípulo brilhante e o mestre paranóico, sendo o pensamento de Deleuze uma ferramenta fundamental para a potência teórica dos avanços de Guattari no que se refere às formulações lacanianas.

No mesmo ano em que Deleuze publica *Lógica do sentido* (1969), a segunda das suas duas obras em que encontramos uma tentativa mais clara de diálogo com a psicanálise, Guattari escreve um texto com influência marcante desse livro de Deleuze e o do ano anterior, *Diferença e Repetição* (1968), que como vimos é a sua primeira tentativa de contribuir com o lacanismo. O texto de Guattari chama-se “Máquina e estrutura”: trata-se inicialmente de uma exposição destinada à Escola Freudiana de Paris que tem por finalidade a problematização do paradigma dominante do estruturalismo: os processos maquínicos seriam alguma coisa que agiria sempre no sentido de desestabilizar o sistema, sendo por isso mesmo responsável por uma reorganização estrutural – uma problematização da crença estruturalista que propunha uma plasticidade abstrata.

Roland Barthes, então responsável pela revista *Communications*, aprecia o texto e pede para publicá-lo. “Guattari fala sobre isso com Lacan no divã, e o mestre fica indignado: Como! Por que não sua própria revista, *Scilicet*<sup>1</sup>?”. (Dosse, 2007/2010, p.68). Guattari aceita o conselho de Lacan e decide publicar o seu texto pela escola de que faz parte. Porém, “longe de cumprir sua promessa, Lacan procrastina e não publica o texto, que acabará sendo aceito na revista de Jean-Pierre Faye, *Change*, em 1972” (Dosse, 2007/2010, p.68). Estão dadas as bases contratuais para a permanência de Guattari no círculo laciano: manter as estruturas intactas deixando as máquinas do lado de fora – e calma, muita calma na hora de injetar fluidos deleuzianos nesses tais processos maquínicos!

---

<sup>1</sup> Revista da Escola Freudiana de Paris.

Em “Máquina e estrutura” (1969), Guattari identifica “os ângulos mortos da grade de análise estrutural, e a noção de máquina que apresenta como operatória é destinada a pensar o recalcado do estruturalismo” (Dosse, 2007/2010, p.189), recalcado que estaria ligado à desvalorização estrutural da singularidade dos processos de subjetivação e do acontecimento histórico. É o primeiro texto em que se refere a Deleuze, a quem ainda não conhece, mas que já surge como importante aliado de quem Guattari se faz porta-voz. “Contra a estrutura, que se define por sua capacidade de troca de elementos particulares, a máquina proviria da repetição, mas no sentido entendido por Deleuze, isto é, a repetição como diferença” (Dosse, 2007/2010, p.189). A repetição como diferença – cortes repetitivos que marcam uma intervenção heterogênea em um dado sistema estrutural. De acordo com Guattari: “O surgimento da máquina marca uma data, um corte não homogêneo em uma representação estrutural” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190).

Guattari não deixa de fazer uso da terminologia de Lacan para endossar o projeto deleuziano de ruptura com a tradição representacional em nome da afirmação dos processos de diferenciação. “A essência da máquina é justamente essa operação de *despreendimento de um significante* como representante” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190). Em 1969, ele ainda está preso às categorias lacanianas, mesmo quando se propõe a dinamizá-las. “O ser humano é tomado no entrecruzamento da máquina e da estrutura” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190). Porém, a proposta de dinamização do estruturalismo – fundamentada na inseparabilidade deleuziana entre linguagem e acontecimento – deve necessariamente atacar a perspectiva da linguística estrutural, o que Guattari não deixará de fazer. “A voz, como máquina de palavra, corta e funda a ordem estrutural da língua, e não o contrário” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190).

Invertendo o binarismo de Saussure ao enfatizar a variabilidade da fala em contraposição à constância de uma pretensa língua ideal, Guattari já está longe não apenas dos fundamentos lacanianos como de toda uma ciência linguística que dominava os meios intelectuais. “Assim, ele inverte completamente a perspectiva estrutural que fizera prevalecer o sistema da língua como único nível científico excluindo a palavra, remetida ao puro contingente” (Dosse, 2007/2010, p.190). São os ensinamentos da militância política de Guattari em maio de 68 que o deixam inquieto diante do desprezo estrutural à singularidade das potencialidades subjetivas, seja no campo político, seja no campo da linguística. “O

projeto revolucionário, como maquinação de uma subversão institucional, teria de revelar essas potencialidades subjetivas e, em cada etapa das lutas, preveni-las contra sua estruturalização” (Guattari, 1969, *apud* Dosse, 2007/2010, p.190). Trata-se, sempre, em qualquer lugar em que a vida se faça presente, de afirmar a desestabilização das estruturas pela irrupção do acontecimento.

Da mesma forma, arrastadas pela dinamização atuante no campo da linguística, as formulações estruturalistas para a definição do inconsciente não farão mais eco nos ouvidos de Guattari. Mais tarde, em *O inconsciente maquínico* (1979/1988), os trajetos que ameaçavam surgir no seu primeiro contato com a obra de Deleuze já se mostram maduros, firmes. “Vejo o inconsciente antes como algo que se derramaria um pouco em toda parte ao nosso redor (...) não um inconsciente dos especialistas do inconsciente, não um inconsciente cristalizado no passado (...) mas, ao contrário, voltado para o futuro” (Guattari, 1979/1988, p.9-10). Um inconsciente em harmonia com o devir-louco de Deleuze, o devir puro que explode a espaço-temporalidade alienante da linguagem na vertente estruturalista em nome do acontecimento incorporal.

“Por que colar-lhe esta etiqueta de ‘inconsciente maquínico’? Simplesmente para sublinhar que está povoado não somente de imagens e de palavras, mas também de todas as espécies de maquinismos que o conduzem a produzir essas imagens e essas palavras” (Guattari, 1979/1988, p.10). O maquinismo do inconsciente processa uma multiplicidade de engrenagens irreduzíveis à dicotomia binarista da linguística estrutural. A totalização da experiência pelo imperativo do significante torna-se um mecanismo de silenciamento daquilo que transborda e escorre pelos poros da estrutura. “A análise dicotômica exaustiva, a redução binarista (...) como uma espécie de instrumento de contenção no campo das ciências da linguagem e das ciências humanas” (Guattari, 1979/1988, p.12).

O ideal de ordem e formalização sistemática dos modos de expressão proposto pela ciência linguística nunca pode ser obtido: “inicialmente porque existe o jogo das relações e forças políticas e micropolíticas; mas, talvez fundamentalmente porque, como o veremos, as línguas fluem de toda parte” (Guattari, 1979/1988, p.12). Antes de qualquer coisa, “os linguistas são imperialistas!” (Guattari, 1979/1988, p.23) – pretendem reger todos os domínios da linguagem esmagando a multiplicidade das maquinações inconscientes e negando a intervenção do acontecimento nas práticas político-mundiais. “Também nunca se

trata, em definitivo, nas pesquisas semióticas e linguísticas atuais, senão de uma enunciação em geral, fora do tempo e do espaço, separadas das lutas, dos desejos reais dos homens” (Guattari, 1979/1988, p.22). Em suma, trata-se sempre de um discurso alienado. Os linguistas, os semiólogos, os psicanalistas: “todos estão de acordo em evitar qualquer transbordamento de sua respectiva problemática dos domínios políticos, sociais, econômicos, tecnológicos concretos que lhes dizem respeito” (Guattari, 1979/1988, p.16).

Mais uma vez, o que escapa ao imperialismo do significante é a dimensão maquínica e plural dos enunciados. São os chamados *agenciamentos coletivos de enunciação*: pluralidade da fala capaz de transformar, desterritorializar, as identidades fixadas pela dêitica sujeito-objeto, assim como toda e qualquer sistematização binariamente estruturalizada. “Não existe, de um lado, sujeito que fala ‘no vazio’ e, de outro, um objeto que seria falado no ‘cheio’. O vazio e o pleno são ‘maquinados’ pelo mesmo efeito de desterritorialização” (Guattari, 1979/1988, p.14). As máquinas abstratas e plurais “constituem uma espécie de *matéria da mutação* (...) Marcam, em suma, o fato de que a desterritorialização, sob todas as suas formas, ‘precede’ a existência de estratos e territórios” (Guattari, 1979/1988, p.15). O acontecimento desterritorializante, em devir, é anterior à própria ordenação estrutural uma vez que “implicam sempre o agenciamento de componentes irreduzíveis a uma descrição formal” (Guattari, 1979/1988, p.15).

A atitude da lingüística estrutural, de acordo com Guattari, nada mais é do que um preconceito de moda apoiado em um suposto grau elevado de cientificidade, de formalização científica que valoriza exclusivamente as constantes, a sistematização e os processos invariáveis de uma determinada língua. “Inversamente, o pensamento dos agenciamentos e dos maquinismos moleculares deveria conduzir à colocação em relação de práticas de toda a natureza que se situem na perspectiva de mutações e transformações de ordens existentes” (Guattari, 1979/1988, p.16). Trata-se de uma nova ética, uma nova atitude no entendimento da língua, postura que afirma o múltiplo e a pluralidade dos processos da vida. “Outros procedimentos de codificação e de ‘ensinação’, independentes de uma dêitica e de uma lógica antropocêntrica, deverão ser postos à luz” (Guattari, 1979/1988, p.15-16). Para isso, é preciso trazer à realidade as operações políticas que esmagam a multiplicidade dos processos maquínicos e dos agenciamentos coletivos de enunciação e fundamentam a crença em uma suposta unidade da língua.

A língua está em toda parte, mas não possui nenhum domínio que lhe seja próprio. *Não existe língua em si*. O que especifica a linguagem humana é precisamente que não remete jamais a si mesma, que permanece sempre aberta a todos os outros modos de semiotização. Quando se fecha numa língua nacional, um dialeto, uma gíria, uma língua especial, um delírio, isto diz respeito sempre a um certo tipo de operação política ou micropolítica (...) Não há nada menos lógico, menos matemático, que uma língua. Sua estrutura resulta da petrificação de uma espécie de forro cujos elementos provêm de empréstimos, amálgamas, aglutinações, mal-entendidos (...) A unidade de uma língua é sempre inseparável da construção de uma formação de poder. Não se encontram nunca fronteiras nítidas nas cartas dialetais, mas somente zonas limítrofes ou de transição. Não existe língua-mãe, mas fenômenos de retomada de poder semiótico por um grupo, uma etnia, ou uma nação. A língua se estabiliza em torno de uma paróquia, fixa-se em torno de um bispado, instala-se em torno de uma capital política. Evolui por fluxo ao longo dos vales fluviais, ao longo das linhas de estradas de ferro, desloca-se em montes de carvão (Guattari, 1979/1988, p.24-25, grifado no original).

Assim, a língua é sempre uma realidade heterogênea, sendo a sua homogeneidade ligada unicamente a fenômenos de poder, contingências de ordem sócio-política. Mais do que a estabilidade da paróquia e a fixação em torno de um bispado, o que interessa a Guattari são os vales fluviais e as estradas de ferro através das quais a língua escapa à centralização autoritária, maquina-se com outros elementos e afirma o caráter de agenciamento coletivo da sua enunciação. Toda cristalização lingüística, até mesmo gramatical, é sempre sinônimo de uma posição de poder. “Que é a gramaticalidade? (...) Formar frases gramaticalmente corretas constitui, para um indivíduo ‘normal’, a condição prévia a toda submissão às leis” (Guattari, 1979/1988, p.29). Não há universais linguísticos, assim como não há universais políticos, econômicos, sociais ou psicanalíticos. Há apenas máquinas abstratas que se diferenciam e não param de maquinar a totalidade das multiplicidades.

A formalização da língua, empenhando-se em estruturar a identidade infinita do puro devir, cristaliza o desejo ao esmagar o transbordamento próprio à libido: a “cristalização de poderes significativos corresponde a um modo particular de supercodificação da libido” (Guattari, 1979/1988, p.35). Da mesma forma como Deleuze denuncia o caráter negativo dos objetos globais no que se refere à experiência dos pedaços-em-devir, Guattari enxerga na unidade da língua um processo semelhante de negação do

acontecimento. Entretanto, antes que o primeiro possa falar em trajetórias histórico-mundiais para caracterizar a libido e o segundo possa atacar a gramaticalidade em nome da irrupção do acontecimento, temos o ano de 1972 – data em que a afinidade de pensamento apresentada no final da década de 1960 se transforma definitivamente em máquina de guerra contra o significante.

### 3.4. O déspota despedaçado

Voltemos então ao final dos anos 1960; mais precisamente, 1969. Deleuze publica a sua *Lógica do sentido*, Guattari o utiliza para apresentar as suas máquinas em “Máquina e estrutura”, e Lacan segue à frente do seu seminário semanal. Mas algo não vai bem: o esforço de Lacan em silenciar o ruído da maquinária de Guattari é minado pela crescente troca de idéias entre o seu discípulo renegado e Deleuze – cujas teses de 1968 e 1969, como vimos, foram muito bem recebidas por Lacan. Quando fica sabendo que os dois estão envolvidos em um projeto de texto sobre a psicanálise, Lacan convida Guattari para jantar em um grande restaurante às margens do rio Sena para que ele lhe explique o conteúdo desse livro misterioso – vale lembrar que os dois haviam se afastado depois do episódio da não publicação de “Máquina e estrutura”.

Lacan pede para ter acesso ao manuscrito. “Evidentemente, isso estava fora de questão! Deleuze desconfiava de Lacan como da peste” (Guattari, *apud* Dosse, 2007/2010, p.158). Lacan insiste; quer saber do que se trata. “Eu me atrapalho fazendo referência a uma fórmula sacrossanta do lacanismo e me safo como posso. Sinto calor e não tenho muito apetite. Desenvolvo tudo o que me passa pela cabeça de antropologia e de economia política” (Guattari, *apud* Dosse, 2007/2010, p.158). Quando Lacan toma conhecimento da misteriosa obra em questão, o explosivo *O Anti-Édipo*, de 1972, os vínculos entre os dois serão definitivamente rompidos. Deleuze, a quem Lacan estimava e com quem por essa mesma época havia tentado uma reaproximação, é igualmente banido do círculo de influência do movimento lacaniano.

Assim, após a publicação de *O Anti-Édipo* (1972/1976), Lacan ordena aos membros da Escola Freudiana que mantenham total silêncio sobre a obra. Ele próprio ficara em

silêncio e não dissera uma só palavra sobre o livro em seu seminário. Mais tarde, fez apenas uma alusão ao bombástico livro de Deleuze e Guattari, referindo-se a dupla como “águia de duas cabeças schreberiana” (Dosse, 2007/2010, p.177), numa alusão a Schreber, o paranóico de Freud. Entretanto, a idéia principal, pelo menos no que se refere a Guattari – lacaniano de formação –, não é escrever um texto polêmico contra Lacan, mas sim superar o lacanismo. “Na época, ele concebe *O Anti-Édipo* como uma maneira de pensar o lacanismo para além do próprio Lacan” (Dosse, 2007/2010, p.158). Mas tendo Lacan colocado a si mesmo “em posição de significante despótico”, termo que o próprio discípulo usa para qualificar a atitude de seu mestre em 1972, Guattari questiona se Lacan não havia se condenado, e há muito tempo, a uma solidão irremediável.

O tema do despotismo, aliás, é o carro-chefe da crítica com que Deleuze e Guattari atacam a psicanálise lacaniana em *O Anti-Édipo* (1972/1976). A posição totalitária que o complexo de Édipo ocupa na experiência desejante, a universalização do triângulo pai-mãe-ego enquanto ontologia do desejo – eis a estrutura estratificada que a militância anti-edipiana procura desterritorializar. “É esta que faz de Édipo uma espécie de símbolo católico universal, para além de todas as modalidades imaginárias” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.72). Ao fazer de “Édipo um eixo de referência tanto para as fases pré-edipianas, como para as variedades para-edipianas, como para os fenômenos exo-edipianos” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.72), o lacanismo circunscreve o caráter histórico-mundial da maquinária desejante à dialética falocêntrica que estrutura o chamado triângulo edipiano.

O ego, território atravessado pelo puro devir do inconsciente que trabalha na produção de vida, é submetido ao despotismo do significante fálico. “Toda a *produção* desejante é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos mornos jogos do representante e do representado na representação” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.75, grifado no original). Como efeito, o “inconsciente produtivo é substituído por um inconsciente que só sabe se exprimir” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.75). Colonizada pela personalização dos agentes que participam da mecânica da vida, ou seja, os pais deixando de ser um *meio* para tornarem-se um *fim*, a produção desejante é estruturalizada, imaginarizada: torna-se produção de fantasma. “O inconsciente cessa de ser o que ele é,

uma usina, uma oficina, para tornar-se um teatro, cena e encenação” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.76).

O problema que Deleuze e Guattari colocam não diz respeito à realidade ou à irrealidade de Édipo, se Édipo existe ou não existe. Nesse ponto eles são muito claros: Édipo certamente está por aí, colonizando, castrando, trabalhando no esmagamento da produção de vida antes mesmo da psicanálise o selar ao desejo do homem. “Não dizemos que Édipo e a castração não são nada: edipianizam-nos, castram-nos, e não foi a psicanálise que inventou essas operações, às quais ela apenas empresta os novos recursos e os novos procedimentos de seu gênio (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.91). A questão, no entanto, é outra: trata-se de saber em que medida a produção das máquinas desejantes é capaz de intervir na formalização geométrica do triângulo edipiano. “Até mesmo acreditamos quando nos dizem que Édipo é uma espécie de invariante. Mas a questão está totalmente fora disso: existe adequação entre as produções do inconsciente e essa invariante?” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.73).

A castração da vida dá a sua contribuição à história do homem já há muito tempo – está dissolvida pelo campo social, a edipianização pela qual milita o freudismo é apenas um sintoma dessa vontade política de castrar. Nietzsche já havia dito tudo sobre isso e Deleuze e Guattari não deixam de repetir: “Ficaremos pouco surpresos aprendendo que Édipo como estrutura é a trindade cristã” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.110). “Transgressão, culpabilidade, castração: são essas determinações do inconsciente, ou são *a maneira pela qual um padre vê as coisas?*” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.146, grifado no original). O monoteísmo-dialético da forma de vida socrático-platônico-cristã que totaliza o despedaçamento trágico; a castração operada pelo significante do Nome-do-Pai que despoticamente centraliza a multiplicidade da produção desejante. “A castração como operação prática sobre o inconsciente é obtida quando os mil cortes-fluxos das máquinas desejantes, todos positivos, todos produtivos, são projetados em um mesmo lugar mítico, o traço unitário do significante” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.83). Freud abre a porta para o entendimento da produtividade dessa maquinária inconsciente; mas não entra:

As máquinas desejantes rosnam e roncam, no fundo do inconsciente, a injeção de Irma, o tiquetaque do Homem dos Lobos, a máquina de tossir de Anna, e também todos os aparelhos explicativos montados por Freud, todas essas máquinas neurobiológico-desejantes. E essa

descoberta do inconsciente produtivo tem dois correlatos: de um lado, a confrontação direta entre essa produção desejante e a produção social, entre as formações sintomatológicas e as formações coletivas, ao mesmo tempo sua identidade de natureza e sua diferença de regime; por outro lado, a repressão que a máquina social exerce sobre as máquinas desejantes, e a relação do recalçamento com essa repressão. É tudo isso que será perdido, ao menos singularmente comprometido, com a instalação de Édipo soberano (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.74-75).

Mais uma vez, não se nega que exista uma sexualidade edipiana, uma castração edipiana, que os fluxos em devir da libido possam se personalizar nas figuras parentais. “Não negamos que aja uma sexualidade edipiana (...) Negamos apenas que seja uma produção do inconsciente” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.99), uma vez que “os signos do desejo não se deixam extrapolar em um lugar mítico” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.100). Certamente, pedaços da mãe e do pai estão sempre presentes nos fluxos; mas “os pais estão aí como estímulos quaisquer que detonam o devir das aventuras, das raças, dos continentes” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.149) – os pais como *meios*. É quando os pais deixam de ser *verbos* e lugares de passagem, sempre parciais, para se transformar em *nomes*, em pontos de chegada, em objetos globais, que se instala a experiência da falta; “passa-se dos objetos parciais separáveis ao objeto completo separado, de onde derivam as pessoas globais por intimação à falta” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.99).

A família se introduz na produção de desejo e opera um deslocamento, um recalçamento inédito delegado pela produção social que, por sua vez, oferece a falsa ilusão dos objetos globais e cola o signo da falta na parcialidade do que a máquina produz. “Sob a ação precoce da repressão social, a família insinua-se e se imiscui na rede de genealogia desejante, aliena por sua conta toda a genealogia” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.156). É a histórica repressão social no que se refere ao caráter desterritorializante das máquinas desejantes que, adaptada para o interior do triângulo edípico, esmaga a produção de fluxos e cria uma potencialidade recalçada: “não é que a repressão social deva ser compreendida a partir de um recalçamento familiar coextensivo; é este que deve ser compreendido em função de uma repressão inerente a uma forma de produção social dada” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.154) – o recalçamento enquanto alegoria da repressão social, e não o contrário.

Os objetos parciais produzidos pelas máquinas desejanter, os fluxos impessoais sempre em devir, são colonizados; apropriam-se da sua capacidade conectiva, da sua condição de pedaços, e os globalizam, pessoalizando-os. “Os objetos parciais, em vez de uma apropriação conectiva, tornam-se as posses de uma pessoa e, se preciso, a propriedade de um outro” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.97). Entretanto, não há nenhuma operação binária, nenhuma triangulação engendrada por um significante, que seja efetivamente capaz de silenciar o ruído das máquinas, que não cessam de maquinar os objetos parciais e os fluxos desterritorializantes que impossibilitam qualquer totalização. Uma totalidade-unidade como a colocada pelo despotismo de Édipo serve apenas para forjar uma universalidade transcendente que introduza a falta no desejo e ofereça ao ego a ilusão de uma identidade fixa – artifícios da negação da vida, da Lei, do significante fálico.

Trata-se sempre de “extrair da cadeia significante um objeto completo transcendente, como significante despótico do qual toda a cadeia parecia então depender, designando uma falta a cada posição de desejo, soldando o desejo a uma lei” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.144). Pelo contrário, não há nenhuma estrutura edípica impune à parcialidade dos fluxos da produção desejanter e isolada do campo social. “Édipo está sempre aberto em um campo social aberto. Édipo aberto a todos os ventos, aos quatro cantos do campo social (...) Triângulo mal fechado, triângulo poroso ou gotejante, triângulo estourado de onde escapam os fluxos do desejo para outros lugares” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.127). Assim, a estrutura triangular de Édipo não deixa nunca de ser abalada não apenas pelo acontecimento social-histórico que intervém na sua geometria como também pela produção de vida que flui na sua própria interioridade. A Lei do pai não é capaz de legislar sobre essas máquinas; o fluxo de desejo produzido não se intimida pelo despotismo do significante.

Os três erros sobre o desejo se chamam a falta, a lei e o significante. É um só e mesmo erro, idealismo que forma uma devota concepção do inconsciente. Pode-se interpretar essas noções nos termos de uma combinatória que faz da falta um lugar vazio e não mais uma privação, da lei, uma regra de jogo e não mais uma ordem, do significante, um distribuidor e não mais um sentido; não se consegue impedi-las de arrastar atrás de si seu cortejo teológico, insuficiência de ser, culpabilidade, significação (...) Desde que se reintroduz a falta no desejo, esmaga-se toda a produção desejanter, ela é reduzida a não ser mais que produção de fantasma; mas o signo não produz fantasmas, ele é produção de real (...) Desde que ressoldamos o desejo à lei, não

pensamos dizer grande coisa, lembrando que é uma coisa conhecida desde sempre, que não há desejo sem lei; recomeça-se com efeito a eterna operação da eterna repressão, que fecha sobre o inconsciente o círculo da proibição e da transgressão; mas o signo do desejo não é nunca signo da lei, ele é signo de potência (...) A partir do momento que se faz depender o desejo do significante, recoloca-se o desejo sob o jugo de um despotismo cujo efeito é a castração, aí onde se reconhece o traço do próprio significante; mas o signo de desejo não é nunca significante, ele está nos mil cortes-fluxos produtivos que não se deixam significar no traço unário da castração, sempre um ponto-signo com várias dimensões, a polivocidade como base de uma semiologia pontual (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.145-46).

O esforço de Deleuze e Guattari, ao denunciar o despotismo de Édipo, age no sentido de desedipianizar o inconsciente, “atingir essas regiões do inconsciente órfão, precisamente além de toda lei” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.109). Para além do nome próprio que designa um lugar de parada, o *nome-verbo*, o *nome-efeito*: “Vemos bem isso em física, onde os nomes próprios designam efeitos potenciais (efeito Joule, efeito Seebeck, efeito Kelvin). Acontece na história como na física: um efeito Joana D’Arc, um efeito Heliogábalo – todos os nomes da história, e não o nome-do-pai” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.115). Trata-se, portanto, de esquizofrenizar o despotismo de Édipo, despedaçar a estrutura edipiana que esmaga a produção das máquinas desejanter e cristaliza os fluxos parciais que escorrem das suas conexões.

“Esquizofrenizar, esquizofrenizar o campo do inconsciente, e também o campo social histórico, de modo a fazer explodir o jugo de Édipo, e reencontrar em toda parte a força das produções desejanter” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.73). A esquizofrenização, em Deleuze e Guattari, não é nunca um fim; é sempre um processo, a fluidez própria da vida, fluxo desterritorializante que desestabiliza a homogeneidade da estrutura e produz diferença: “o esquizo não é edipianizável, porque está fora da territorialidade, porque ele levou seus fluxos até o deserto (...) O selo edipiano não pega nesses fluxos, como também não na geléia ou na água (...) nós somos todos esquizo!” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.91). Esquizofrenizar a lógica fálica, fazer escorrer pelas paredes do triângulo geométrico os fluxos desterritorializantes que despedaçam a estrutura:

através dos impasses e dos triângulos, um fluxo esquizofrênico escorre, irresistível, esperma, rio, esgoto, blenorragia ou fluxo de palavras que não se deixam codificar, libido demasiado

fluida e demasiado viscosa: uma violência à sintaxe, uma destruição concertada do significante, não-sentido erigido como fluxo, polivocidade que volta a freqüentar todas as relações (...) a ausência de estilo, a assintaxe, a agramaticalidade: momento em que a linguagem não se define mais pelo que diz, ainda menos pelo que a torna significativa, mas por aquilo que a faz escorrer, fluir e explodir – o desejo (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.172).

O desejo, a produção das máquinas desejanter, é esquizo, agitador: “não há máquina desejanter que possa ser colocada sem explodir setores sociais inteiros” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.151). A sua fluidez age sempre no sentido de injetar vitalidade e diferença em uma determinada formação estrutural cristalizada; ele desestabiliza a ordem dominante, é revolucionário. “O desejo não ‘quer’ a revolução, ele é revolucionário por si mesmo e como que involuntariamente, querendo o que quer” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.152). No campo da linguagem, da língua, a universalidade do binarismo e a estrutura léxico-gramatical do sujeito falante encontram-se ameaçadas: “a esquizofrenia como processo é o único universal (...) a esquizo e não o significante” (Deleuze & Guattari, 1972/1976, p.176).

### 3.5. O devir das línguas

A triangulação edípica, dessa maneira, é um processo de territorialização dos fluxos esquizofrênicos produzidos pelas máquinas desejanter, fluxos que agem sempre no sentido de revolucionar uma formalização estrutural dada. A produção inédita, sem nome e sem sentido prévio, é rebatida sobre as figuras parentais e passa a percorrer um trajeto alienado pela univocidade do significante. Para encontrar novamente os fluxos vitais petrificados, é preciso despedaçar o déspota que coloniza e fazer escorrer pelos buracos da linguagem a vitalidade produtora de diferença. A esquizofrenização da lingüística estrutural em nome da multiplicidade da língua – eis o projeto lingüístico do puro devir, o projeto lingüístico de Deleuze e Guattari.

Em “Postulados da Linguística” (1980/1995), texto que compõe a obra *Mil Platôs*, de 1980, o caráter homogeneizante de um pensamento lingüístico voltado para o estudo das constantes da língua será contraposto a uma pragmática da fala que, por fim, faz explodir

todas as universalizações. “Enquanto a linguística se atém a constantes – fonológicas, morfológicas ou sintáticas – relaciona o enunciado a um significante e a enunciação a um sujeito, perdendo, assim, o agenciamento, remete sempre às circunstâncias do exterior, fecha a língua sobre si” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.21). O elogio de uma pragmática da língua, por outro lado, valoriza as variáveis, as transformações, alocando-as no interior do próprio sistema lingüístico e mostrando com isso a impossibilidade de um enclausuramento da língua. “Ao contrário, a pragmática não recorre simplesmente às circunstâncias externas: destaca variáveis de expressão ou de enunciação que são para a língua razões internas suficientes para não se fechar sobre si” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.21).

A pragmática é assim uma política da língua, uma estratégia capaz de fazer intervir no campo da linguística os devires mundiais que, de dentro, atuam no sentido de desterritorializar as estruturas cristalizadas. E se objeta-se que tais particularidades referem-se à política e não à linguística, “é necessário observar até que ponto a política trabalha a língua de dentro, fazendo variar não apenas o léxico, mas a estrutura e todos os elementos de frases” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.22). A linguística estrutural e a sua valorização das constantes são desterritorializadas pelas conexões em devir que maquinam as variações tanto da fala quanto da língua. Trata-se do jogo desejanter que caracteriza os processos da vida. De acordo com Almeida (2003):

Aqui a vida não assume nenhuma forma orgânica, mas é potência informal de inovação, é plano de variação que se engendra entre as formas, é, enfim, vida abstrata, se nos afastarmos do sentido ordinário da palavra ‘abstrata’ e o fizermos vibrar em ressonância com expressões tais como indeterminado, indiscernível, ilimitado, impessoal (...) Daí a importância que esta filosofia atribui aos processos de desterritorialização, de fuga, de colocação em variação. Eles atestam a mobilidade do criativo e a fluidez da vida. São estes os movimentos que devemos seguir para repensarmos o campo conceitual que trata das línguas e questionarmos o modelo científico que entende a língua como conjunto sincrônico de constantes, oposto à fala, lugar da variação e do individual. Introduzir esta problemática da língua nas dimensões de uma filosofia ‘variacionista’ é, primeiramente, reverter o modelo científico de língua que a isola de sua dimensão social e a idealiza homogênea e uniforme, ignorando sua inserção em um agenciamento complexo necessariamente social e a variabilidade daí decorrente (Almeida, 2003, p.94-95).

O projeto linguístico de Deleuze e Guattari, assim, busca abolir a separação entre língua e fala própria da linguística dita científica, estrutural, e fazer vir à luz os processos de variação que afetam a ilusória constância do sistema léxico-gramatical. “Antes de tudo, a distinção língua-fala foi feita para colocar fora da linguagem todos os tipos de variáveis que trabalham a expressão ou a enunciação” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.39). É a busca pelo agramatical, pelo assintático, pela intervenção de uma força invisível e inclassificável por onde a língua escapa dos pontos de parada, das suas invariantes: “o agramatical (...) é o devir da linguagem, por onde ela foge e escapa de suas *contraintes*, o significante sendo uma delas” (Almeida, 2003, p.215). Afirmar os processos da vida ao valorizar as variações da língua e combater esse estranho gosto pelas invariáveis universais que dominam a linguística geral em nome do agramatical é libertar o desejo das tendências territorializantes: “para além das balizas que habitualmente nos orientam – a gramaticalidade e o significante são exemplos – trabalha o agramatical” (Almeida, 2003, p.220).

A valorização das variantes da língua requer ainda uma abertura para o campo social a fim de que uma pragmática do acontecimento possa ser afirmada enquanto elemento linguístico. Assim, qualquer enunciação é sempre devedora de um *agenciamento coletivo* que transforma toda a produção de fala em um discurso indireto. “Esse é precisamente o valor exemplar do discurso indireto, e sobretudo do discurso indireto ‘livre’: não há contornos distintos nítidos, não há, antes de tudo, inserção de enunciados diferentemente individuados, nem encaixe de sujeitos de enunciação diversos” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.18, grifado no original). Quando alguém fala, trata-se sempre de um agenciamento coletivo de enunciação, um discurso múltiplo, formado por pedaços e por fragmentos – sempre um discurso indireto. O discurso de um sujeito individualizado, um discurso chamado direto, é sempre secundário. “É toda a linguagem que é discurso indireto. Ao invés de o discurso indireto supor um discurso direto, é este que é extraído daquele (...) O discurso direto é um fragmento de massa destacado, e nasce do desmembramento do agenciamento coletivo” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.23).

O discurso de um sujeito estruturado pela gramática é sempre um pedaço de uma enunciação coletiva que envolve devires históricos e trajetórias mundiais – um discurso

sempre indireto, sem sujeito, composto por múltiplos fragmentos, molecular, glossolalia, discurso próprio do inconsciente. “Dependo sempre de um agenciamento de enunciação molecular, que não é dado em minha consciência” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.23). Ao explodir com as relações de uma linguística binarista apoiada em constantes estruturais, o agenciamento coletivo diz respeito à variação dessas constantes e as faz trabalhar no interior da própria língua. “Uma língua parece se definir pelas constantes fonológicas, semânticas, sintáticas, que coexistem em seus enunciados; o agenciamento coletivo, ao contrário, concerne ao uso dessas constantes em função das variáveis interiores à própria enunciação” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.26). Não se trata de uma dualidade simplista entre as constantes universais de uma língua e as variáveis que a atravessam; as variações sofridas por uma língua dizem respeito a processos intrínsecos disparados pelos agenciamentos coletivos de enunciação, que são coextensivo à língua e à própria linguagem.

Assim, da mesma forma como a distinção língua-fala é desconsiderada em nome de um projeto linguístico onde as duas instâncias interferem mutuamente entre si, a estrutura dicotômica significante-significado, ou seja, a dualidade *conteúdo-expressão*, é igualmente problematizada no sentido de uma pragmática diferencial. “É precisamente porque o conteúdo tem sua forma assim como a expressão, que não se pode jamais atribuir à forma de expressão a simples função de representar, de descrever ou atestar um conteúdo correspondente” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.26). Para além de uma lógica binária representacional, conteúdo e expressão são inseparáveis de um movimento de desterritorialização mútua que as arrebatam. “É por conjugação se seus quanta de desterritorialização relativa que as formas de expressão e de conteúdo se comunicam, umas intervindo nas outras, estas intervindo naquelas” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.29) – trata-se de uma relação diferencial, devir que faz uma forma intervir na outra, e vice-versa.

“Expressão e conteúdo, cada um deles é mais ou menos desterritorializado, relativamente desterritorializado segundo o estado de sua forma” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.28). Todas as distinções dicotômicas de uma linguística estrutural são assim desterritorializadas pelos agenciamentos coletivos de enunciação e o conjunto de variáveis que os caracteriza. Erige-se assim uma *máquina abstrata da língua*: processo maquínico “onde as pseudoconstantes da língua dão lugar às variáveis de expressão, interiores à

própria enunciação; conseqüentemente, essas variáveis de expressão não são mais separáveis das variáveis de conteúdo em perpétua interação” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.32). Como função primeira de uma tal máquina, a inclusão dos fatores ditos não linguísticos e a conseqüente inseparabilidade da linguística e de uma pragmática interna que diz respeito aos seus próprios fatores. É uma maquinação abstrata que determina a pragmática específica capaz de fazer variar as constates semânticas, sintáticas e fonológicas de uma língua de forma que toda a linguagem dependa desse funcionamento. “É a linguagem que depende da máquina abstrata, e não o inverso” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.33).

A máquina abstrata da língua maquina o conjunto das variações, ou seja, se relaciona com os agenciamentos coletivos de enunciação: “uma verdadeira máquina abstrata se relaciona com o conjunto de um agenciamento: se define como o diagrama desse agenciamento” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.33). Enquanto processo que articula os agenciamentos, a máquina abstrata “traça as linhas de variação contínuas, ao passo que o agenciamento concreto trata das variáveis, organiza suas relações bastante diversas em função dessas linhas” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.44). O agenciamento coletivo trabalha a língua no sentido da sua variação, determinando aquelas variações que estabelecerão relações constantes e aquelas que servirão de matéria fluida para a variação; a máquina abstrata, por sua vez, forma o conjunto de constante por onde a variação produzida por um agenciamento deve necessariamente passar.

“Não há como distinguir, portanto, uma língua coletiva e constante, e atos de fala variáveis e individuais” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.45). Não podemos separar a variabilidade operada pelos agenciamentos coletivos da diagramação das constantes processada pela máquina abstrata da língua; mais uma vez, trata-se de uma relação diferencial de desterritorialização mútua. “A máquina abstrata não existe mais independentemente do agenciamento, assim como o agenciamento não funciona independentemente da máquina” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.45). Ao contrário de uma distinção, é a relação de desterritorialização estabelecida entre os agenciamentos coletivos e a máquina abstrata que insere no sistema da língua a potência dos *tensores lingüísticos*: “o tensor não se deixa reduzir nem a uma constante nem a uma variável, mas assegura a variação da variável, subtraindo a cada vez o valor da constante” (Deleuze &

Guattari, 1980/1995, p.44). Os tensores não se enquadram em nenhuma categoria linguística; são valores pragmáticos essenciais aos agenciamentos coletivos na sua relação com a máquina abstrata da língua.

A função do tensor lingüístico é “preparar a desagregação do princípio central, substituir as formas centrais pelo desenvolvimento contínuo de uma forma que não pára de se dissolver ou de se transformar” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.38). O tensor joga um jogo contínuo que exige a participação mútua das constantes e das variáveis de uma determinada língua. Assim, Deleuze e Guattari formulam um conceito capaz de dar conta dessa relação diferencial que encontramos desde as instâncias da língua e da fala, passando pelo conteúdo e pela expressão, até chegar à interação desterritorializante que correlaciona os agenciamentos coletivos de enunciação e a máquina abstrata da língua: trata-se da *variável-palavra de ordem*, variável de enunciação que efetua a condição da língua e define o uso dos seus elementos:

Se o problema das funções da linguagem é geralmente mal formulado, é porque se deixa de lado essa variável-palavra de ordem, que subordina todas as funções possíveis (...) podemos partir da seguinte situação pragmática: a palavra de ordem é sentença de morte, implica sempre uma sentença como essa, mesmo muito atenuada, tornada simbólica, iniciática, temporária (...) *Mas a palavra de ordem é também outra coisa*, inseparavelmente ligada a essa: é como um grito de alarme ou uma mensagem de fuga. Seria simples demais dizer que a fuga é uma reação à palavra de ordem: encontra-se, antes, compreendida nesta, como sua outra face em um agenciamento complexo, seu outro componente (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.54, grifado no original).

A palavra de ordem é morte e fuga: morte enquanto “pura transformação (...) condição, mesmo iniciática, mesmo simbólica, pela qual um sujeito deve passar para mudar de forma ou de estado” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.55); fuga enquanto “movimento que faz [a linguagem] se estender para além de seus próprios limites” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.56). Enquanto agente de desterritorialização radical por implicar a morte e a fuga em sua simples manifestação, a palavra de ordem – “unidade elementar da linguagem” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.16) – tem a potência de transformar a estrutura de uma língua a partir de um deslocamento que a leva para além dos seus limites. Nesse movimento, ela exige da vida um ato criativo. “Na palavra de ordem, a vida deve responder

à resposta da morte, não fugindo, mas fazendo com que a fuga aja e crie” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.58).

O ato criativo exigido pela dupla desterritorialização operada pela palavra de ordem é a criação de uma *língua menor* – momento em que os potenciais de variação intervindo na estrutura de uma determinada língua acabam por produzir um dialeto intensivo, uma língua intensiva “que se encontra afetada por uma zona de variação propriamente dialetal” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.47). A variável-palavra de ordem transforma o modo padrão de uma língua chamada maior e a arrasta para além dos seus limites: morte e fuga, destruição do modo padrão e trajetória desterritorializada. Uma língua menor é um esgotamento e um empobrecimento: esgotamento das formalizações sintáticas, léxico-gramaticais; pobreza enquanto vazio que impossibilita o engajamento em uma constante; potência do agramatical que de tanto fazer a estrutura da língua padrão tremer e gaguejar, acaba por criar um modo *menor* mais intensivo.

A criação de uma língua menor é a mais pura manifestação do desejo: fluxo desterritorializante que, a partir de um devir-minoritário, esquizofreniza a gramática e cria no interior da língua dominante uma espécie de língua estrangeira. “Ser bilíngüe, multilíngüe, mas em uma só e mesma língua (...) É aí que a linguagem se torna intensiva, puro contínuo de valores e intensidades” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.42-43). Novamente, não se trata de dois tipos de línguas, uma composta apenas por constantes e outra por variáveis; são dois tratamentos possíveis de uma mesma língua que mantém uma relação de desterritorialização recíproca. “Ora tratam-se as variáveis de maneira a extrair delas constantes e relações constantes; ora, de maneira a colocá-las em estado de variação contínua” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.49). Afinal, as constantes são retiradas das variáveis assim como as variáveis estão referidas às constantes. “‘Maior’ e ‘menor’ não qualificam duas línguas, mas dois usos ou funções da língua” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.50).

O problema, na realidade, não é o de distinção entre língua maior e língua menor, mas sim o de um *devir-menor* da língua. Falar em criação de uma língua menor no interior de uma língua padrão refere-se a “uma sobriedade e uma variação que são como um tratamento menor da língua padrão, um devir-menor da língua maior” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.51). As línguas menores não existem em si; existem apenas em relação a uma

língua dominante, majoritária, “são investimentos dessa língua para que ela se torne, ela mesma, menor” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.51). Distinguem-se, assim, as línguas menores, a língua maior, e o devir-menor da língua maior – devir potencial, minoritário ainda que mundial; devir do mundo inteiro que traça uma linha desterritorializante no modelo majoritário e cria subsistemas de minorias linguísticas desterritorializadas. “Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. Servir-se da língua menor para *por em fuga* a língua maior” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.51, grifado no original).

### 3.6. Kafka e a intensidade menor

Para Deleuze e Guattari, a literatura de Kafka é composta por variações específicas que corporificam um tratamento menor da língua. “Kafka, judeu tcheco escrevendo em alemão, faz o alemão sofrer um tratamento criador de língua menor, construindo um *continuum* de variação” (Deleuze & Guattari, 1980/1995, p.50). Em *Kafka por uma literatura menor* (1975/1977), os autores se esforçam no sentido de desedipianizar a obra kafkiana expondo o devir minoritário que atravessa o seu texto e o leva para regiões distantes de um Édipo majoritário. “Como entrar na obra de Kafka? (...) O princípio das entradas múltiplas impede somente a introdução do inimigo, o Significante” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.7). A literatura de Kafka, que escreve em um alemão desterritorializado pelo tcheco, é tratada como uma *literatura menor*: literatura que não necessariamente é a de uma língua menor, mas é o que uma minoria desterritorializada faz de uma língua maior. “No entanto, a primeira característica é, de qualquer modo, que a língua aí é modificada por um forte coeficiente de desterritorialização” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.25).

A literatura menor (...) faz com que cada caso individual seja imediatamente ligado à política. O caso individual se torna então mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, na medida em que uma outra história se agita nele. É nesse sentido que o triângulo familiar se conecta com outros triângulos, comerciais, econômicos, burocráticos, jurídicos, os quais determinam os valores do primeiro. Quando Kafka indica, entre as finalidades de uma literatura

menor, ‘a depuração do conflito que opõe pais e filhos, e a possibilidade de discuti-lo’, não se trata de uma fantasia edipiana, mas de um programa político (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.26).

Em uma literatura menor, assim como em um agenciamento coletivo de enunciação, tudo é político e está relacionado ao devir mundial. A máquina abstrata da língua, em Kafka, toma a forma de uma máquina literária: o campo político contamina todo o enunciado. “A máquina literária (...) somente está determinada a preencher as condições de uma enunciação coletiva que falta em toda parte” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.27). O enunciado não remete mais a um sujeito de enunciação que seria sua causa, assim como também não remete a um sujeito de enunciado que seria seu efeito. “Não há sujeito, *há apenas agenciamentos coletivos de enunciação*” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.28, grifado no original) – a língua está em devir, os tensores da máquina abstrata operam as suas variações, os agenciamentos coletivos processam o multilingüísmo.

A desterritorialização da língua majoritária é a situação dos judeus que abandonam o tcheco para se reterritorializar no alemão ao mesmo tempo em que abandonam o campo para se reterritorializar nas cidades. “Optar pela língua alemã de Praga, tal como ela é, em sua própria pobreza (...) Opor um uso puramente intensivo da língua a todo uso simbólico, ou mesmo significativo, ou simplesmente significante” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.29-30). O uso significante encontra-se assim do lado da língua maior, do uso padrão; no caso de Kafka e dos judeus de Praga, do alemão, a língua do Estado; “preencher uma função maior da linguagem, fazer ofertas de serviço como língua do Estado, língua oficial” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.42) – em outras palavras, edipianizar-se.

Kafka, no entanto, está para além dos processos de edipianização possíveis de serem operados através da gramática. “Kafka mata deliberadamente toda a metáfora, todo simbolismo, toda significação, não menos do que toda designação. A metamorfose é o contrário da metáfora” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.34). Em uma literatura dita menor, não há mais sentido figurado, as coisas não são mais que intensidades percorridas por sons esquizofrênicos e por palavras desterritorializadas. “Trata-se de *um devenir* que compreende, ao contrário, o máximo de diferença como diferença de intensidade, transposição de um limiar” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.34, grifado no original); um

uso intensivo *assignificante* da língua, um circuito em devir no seio de uma multiplicidade necessariamente coletiva.

Um tal uso da língua refere-se à desterritorialização primitiva sofrida por aquele que fala. “A boca, a língua e os dentes encontram a sua territorialidade primitiva nos alimentos. Consagrando-se à articulação dos sons, a boca, a língua e os dentes se desterritorializam” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.30). Há, nesse caso, uma disjunção entre comer e falar. “Disjunção entre conteúdo e expressão. Falar, e sobretudo escrever, é jejuar” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.30). Assim, enquanto o som que saía da boca era um ruído desterritorializado que se reterritorializava no sentido, a partir do momento em que estamos no campo da literatura menor, fora do jugo de uma língua maior edipianizante, o som se embrenhará em uma linha de fuga para liberar uma matéria viva expressiva que fala por si mesma sem necessidade de se reterritorializar em um sentido majoritário. “O som ou a palavra que atravessam essa nova desterritorialização não são linguagem com sentido, embora daí derivem” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.32).

Do sentido restará apenas aquilo com que traçar as linhas de fuga. “Não há mais designação de alguma coisa segundo um sentido próprio, nem atribuição de metáforas segundo um sentido figurado” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.34) – as coisas, agora, formam apenas uma trajetória de estados intensivos, um circuito de intensidades puras percorrido pelo desejo. Para Kafka, a forma como o *ídiche* – língua indo-européia adotada pelos judeus – opera no alemão é um exemplo dessa desterritorialização da língua levada à sua radicalidade: “ele vê aí menos uma espécie de territorialidade lingüística para os judeus do que um movimento de desterritorialização nômade que trabalha o alemão” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.39). Língua intensiva que desterritorializa o alemão maior, “trata-se de uma língua sem gramática e que vive de vocábulos roubados, mobilizados, emigrados, tornados nômades, que interiorizam ‘relações de força’” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.39).

Enxertado no médio-alemão, o *ídiche* o trabalha tão de dentro que não é possível traduzi-lo para o alemão sem aboli-lo; “só se pode compreender o *ídiche* ‘sentindo’, e com o coração” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.39). Sabe-se que Kafka se fez mecenas e empresário de uma trupe ambulante de teatro popular que fazia uso do *ídiche* nos seus espetáculos. Ao apresentar uma nova peça, Kafka, então, anuncia: “Experimentarão o que é

a verdadeira unidade do iídiche, e o experimentarão de modo tão violento que terão medo, não mais do iídiche, mas de vocês mesmos. Usufruem dele como puderem!” (Deleuze & Guattari, 1975/1977, p.39-40). Próprio a violentos usos minoritários que operam desterritorializações absolutas, o iídiche enquanto potência nômade, língua menor, língua do desejo, pois que encarnação agramatical, promove o arrebatamento radical de tudo o que é instituído, não apenas do alemão maior como língua dominante como também da própria experiência do eu – o iídiche enquanto operação necessariamente desedipianizante.

Faremos o alemão correr em uma linha de fuga; nós nos encheremos de jejum; arrancaremos ao alemão de Praga todos os pontos de subdesenvolvimento que ele quer esconder, faremos com que ele grite como um grito bastante sóbrio e rigoroso. Dele extrairemos o ladrar do cão, a tosse do macaco e o zumbido do besouro. Faremos uma sintaxe do grito que desposará a sintaxe rígida desse alemão dissecado. Nós o empurraremos até uma desterritorialização que não será mais compensada pela cultura ou pelo mito, que será uma desterritorialização absoluta, ainda que lenta, colante, coagulada. Lentamente, progressivamente, levar a língua para o deserto. Servir-se da sintaxe para gritar, dar ao grito uma sintaxe. Grande e revolucionário, somente o menor. Odiar toda língua de mestres” (Deleuze & Guattari, 1975/1977).

Mesmo maior, uma língua é sempre suscetível de um uso intensivo que a faz traçar linhas de fuga criadoras. Ainda que única, trata-se sempre de uma montagem, uma bricolagem, uma roupa de Arlequim. Negativamente homogênea, é preciso positivar a sua heterogeneidade. Levar a língua até o deserto; percorrer com ela um trajeto esquizofrênico que alcance as regiões do inconsciente órfão localizadas para muito além da geometria edipiana; estourar as paredes do significante a partir do transbordamento da produção desejanste; operar máquinas abstratas e acompanhar os desvios geográficos dos fluxos desterritorializados; afirmar a potência criativa do devir-minoritário da língua – uma saída para a linguagem, para o desejo e para a vida.

## Conclusão

A estrutura metafísica do socratismo platônico oferece as bases para uma ciência da linguagem asceticamente formalizada; por sua vez, a linguística estrutural fornece as ferramentas teóricas necessárias para a formulação de um inconsciente psicanalítico colonizado pela paixão do negativo; ao mesmo tempo, o monoteísmo-dialético próprio a um hegelianismo cristão funda um desejo alienado por um significante escravizado. Nietzsche, quando critica a negação da vida espalhada pelo pensamento tradicional, ataca as bases teóricas da primeira fase da obra de Lacan – fase dominada por uma forte tendência estruturalista. O Nome-do-Pai que escraviza o desejo do sujeito nada mais é senão uma denominação moral que impõe um sentido à vida a partir da negação da multiplicidade dos fluxos esquizofrênicos capazes de empenhar a libido em um trajeto histórico-mundial.

O texto da Lei, em Lacan, torna-se uma língua majoritária: língua do Estado, edipianizante, língua dominante que confere um caráter falsamente homogêneo ao desejo esmagando a produção de diferença. É preciso esburacar essa língua maior fazendo passar um cortejo dionisíaco cuja potência desterritorializante faz nascer uma língua bastarda – língua puramente intensiva que afirma os pedaços em devir que a compõem. O ditirambo dionisíaco enquanto língua menor; música intensiva, desterritorializante, que faz passar um devir trágico pelo eu do herói despedaçando o seu nome. Édipo torna-se um verbo: um *efeito-Édipo*, nunca um lugar de chegada para o desejo.

O desprezo ao coro dionisíaco promovido pela apologia socrática às virtudes dialéticas da consciência é assim o silenciamento de uma língua menor; esmagamento da produção inconsciente, colonização dos fluxos desterritorializados produzidos pelas máquinas desejantes. Busquemos, portanto, a esquizofrenização do Nome-do-Pai pelo transbordamento dos fluidos; a esquizofrenização da dialética do significante a partir do caráter virtual do objeto fálico: falo-em-devir, falo-verbo, falo-acontecimento; esquizofrenização do sentido metafísico pela intensidade menor que desterritorializa a língua. Pergunta nietzschiana: o texto da Lei promove ou obstrui a expansão do desejo? Busquemos então as regiões órfãs, os desertos, lá onde o devir trágico da produção

esquizofrênica já explodiu as paredes da estrutura e já criou modos estrangeiros de se relacionar com a linguagem e com a vida, modos desejanteres que afirmam o estrangeirismo do devir-minoritário da linguagem – criação de uma língua estrangeira no interior da língua materna.

Kafka com Zaratustra: afirmação da intensidade e das metamorfoses. O alemão que é desterritorializado e transformado pelo devir-menor da língua, pelo tcheco dos judeus de Praga; o “Tu deves” majoritário que é transmutado por um “Eu quero” intensivo e desejanter. A literatura menor que dá conta da multiplicidade inerente ao agenciamento coletivo de enunciação; a metamorfose da criança que, liberta da edipianização, cria novos nomes para se apropriar da realidade – a criança nietzschiana enquanto falante de uma língua menor. O além-do-homem de Nietzsche, aquele que ultrapassou os muros do humano, fala iídiche: o iídiche desterritorializa o alemão e o desloca para além dos seus limites; o além-do-homem desterritorializa o homem, transforma-o em ponte, legitima o seu desejo de perecer em nome de um devir-menor que o arrasta por uma linha de fuga e o coloca no caminho da criação inédita – morte e fuga, para Deleuze e Guattari.

Assim, procuramos com este trabalho valorizar uma concepção positiva para as relações estabelecidas entre a linguagem e o inconsciente, buscando com isso a afirmação de um desejo produtivo em harmonia com as criações da vida e com o devir trágico que move o mundo. Durante todo o texto, a psicanálise lacaniana da década de 1950 nos serviu de referência como uma alegoria contemporânea da negação da vida fundada pelo platonismo. Por mais que tenhamos nos ocupado em algumas partes do trabalho com os conceitos próprios a essa filosofia niilista, o foco do diálogo sempre esteve referido ao inconsciente linguístico formulado por Lacan. O universo da literatura apresentou-se, no final do nosso trabalho, como campo privilegiado em que a crítica de Deleuze e Guattari à estrutura linguística do desejo encontra os meios necessários para se desenvolver. Diante da impossibilidade de um maior aprofundamento desse tema, visto o objetivo bem delimitado do diálogo específico com a psicanálise, gostaríamos de pelo menos deixar claro o reconhecimento da experimentação literária como exercício fundamental no sentido de explorar as potencialidades e os limites da linguagem – reconhecimento que nos motiva a seguir por esse caminho em estudos futuros.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, J. *Estudos Deleuzeanos da linguagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

BLONDEL, E. (1972) “As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia”. In: Marton, S. (org.) *Nietzsche hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELEUZE, G. (1962) *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. (1968) *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. (1969) *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. (1993) “O que as crianças dizem”. In: *Crítica e clínica*. São Paulo, Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972) *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

\_\_\_\_\_. (1975) *Kafka por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

\_\_\_\_\_. (1980) “Postulado de Linguística”. In: *Mil Platôs*. São Paulo, Editora 34, 1995.

DOSSE, F. (2007) *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2010.

FREUD, S. (1914) *A história do movimento psicanalítico*. ESB, volume XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

GIACCOIA, O. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GUATTARI, F. (1979) *O inconsciente maquínico*. Campinas: Papyrus Editora, 1988.

HARTMANN CAVALCANTI, A. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção da linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume Editora, 2005.

LACAN, J. (1953/1966) “Função e campo da fala e da linguagem”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. (1953-54) *O seminário, livro 1 – Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

\_\_\_\_\_. (1954-55) *O seminário, livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

\_\_\_\_\_. (1955-56) *O seminário, livro 3 – As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

\_\_\_\_\_. (1956/1966) “O seminário sobre ‘A carta roubada’”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. (1957/1966) “A instância da letra ou a razão desde Freud”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. (1957-58) *O seminário, livro 5 – As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

\_\_\_\_\_. (1958/1966) “A significação do falo”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

NIETZSCHE, F. (1870) *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

\_\_\_\_\_. (1872) *O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. (1881) *Gaia Ciência*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. (1883) *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

\_\_\_\_\_. (1886) *Além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Companhia de Bolso, 2005.

\_\_\_\_\_. (1887) *Genealogia da moral*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. (1888) *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. (1888) *O anticristo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. (1881-88) *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PEIXOTO JUNIOR, C.A. “A lei do desejo e o desejo produtivo: transgressão da ordem ou afirmação da diferença?”. In: *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*. Rio de Janeiro: 7Letras / Editora Puc-Rio, 2008.