

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA



ALVARO GERALDO DE OLIVEIRA ANDRADE ARAUJO

ESTRUTURA MENOR
PSICOSES ENTRE PSICANÁLISE E ESQUIZOANÁLISE

Belo Horizonte

2016

Alvaro Geraldo de Oliveira Andrade Araújo

ESTRUTURA MENOR
PSICOSES ENTRE PSICANÁLISE E ESQUIZOANÁLISE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos.

Linha de Pesquisa: Conceitos fundamentais em psicanálise; Investigações no campo clínico e cultural.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Massara Rocha

Belo Horizonte

2016

150	Araújo, Álvaro Andrade.
A663e	Estrutura menor [manuscrito] : psicoses entre psicanálise e esquizoanálise / Alvaro Geraldo de Oliveira Andrade Araújo. -
2016	2016.
	110 f.
	Orientador: Guilherme Massara.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Psicologia – Teses. 2. Psicanálise - Teses. 3..Psicoses - Teses. 4.Estruturalismo - Teses. I. Rocha, Guilherme Massara . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



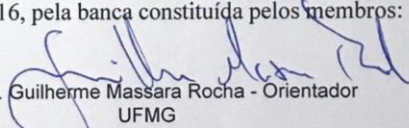
FOLHA DE APROVAÇÃO

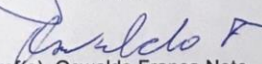
ESTRUTURA MENOR - Psicoses entre psicanálise e esquizoanálise

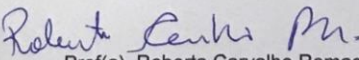
ALVARO GERALDO DE OLIVEIRA ANDRADE ARAUJO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 13 de maio de 2016, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Guilherme Massara Rocha - Orientador
UFMG


Prof(a). Oswaldo Franca Neto
UFMG


Prof(a). Roberta Carvalho Romagnoli
PUC Minas

Belo Horizonte, 13 de maio de 2016.

Agradecimentos

Lembro-me de uma epígrafe em um poema chamado *Reloj de Sol*: "O relógio de Sol, aquele que dá as horas com modéstia". Isso é bom, não é? Sem badaladas, sem barulho de nenhum tipo. "Dá as horas com modéstia"... e há uma antologia, não sei se ele a menciona, ou se a fez Dorothy Sayers, sobre as inscrições em relógios de sol. Existe uma clássica: "Só enumero as horas claras", que é muito bonito, porque se refere às horas da felicidade. A pergunta óbvia é: o que relógios de Sol têm a ver com agradecimentos em meio a uma dissertação? A resposta é simples – pois é óbvia: é uma metáfora para aqueles que fazem as horas claras, que elaboram junto uma linguagem comum, uma gagueira na própria língua. São os amigos, aqueles que quando nos encontram, perguntam: "de que catástrofe vamos rir hoje?". Ao agradecer, o intuito é, antes de tudo, realizar uma espécie de dádiva que, ao circular, um dia há de voltar. Também é de incluí-los na construção do trabalho (e também culpá-los por ele). Isso pode ser tanto bom quanto ruim, dependendo do julgamento desse trabalho – que já nem me cabe mais. Então, que se sintam livres para se incluir ou não nesse meio.

Que a "dádiva" vá para minha mãe, que ficou escutando esses dilemas de significante e significado sem muito entender onde isso ia chegar. Meu pai, o gordin fiador, que chega justamente para quebrar a seriedade do tema. Alice, o fantoche do direito, dando os primeiros passos acadêmicos e ao Alfredo na distância, mas próximo com os dotinhas de todo domingo.

Professor Guilherme, por ter topado seguir com a ideia desse trabalho mesmo quando não era o que originalmente eu havia proposto.

Professora Roberta, que aí devo um agradecimento enorme! Sempre disposta a ajudar, desde sempre me orientando nos estudos, desde sempre! E muito obrigado por ter se disposto a ser uma das leitoras.

Professor Oswaldo, também por aceitar o convite para ser um dos leitores, mas não só isso: sua matéria de Psicanálise e Filosofia deu uma grande animada para estudar filósofos da antiguidade.

Professora Andrea, pela abertura a um diálogo teórico, à acolhida no PSILACS e ao incentivo constante.

E claro, aos meus amigos loucos, pelas tantas boas conversas que vamos tendo por aí.

*Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o
significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há
pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela
não vale nada ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria, fazem-se outras;
há outras a serem feitas.*

Gilles Deleuze

Oliveira, A. (2016) *Estrutura menor – Psicoses entre psicanálise e esquizoanálise*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

RESUMO

Um diálogo ou conversação a respeito das psicoses pelo viés psicanalítico e esquizoanalítico perpassa toda a dissertação, para se pensar a respeito das perspectivas clínicas e sociais das mesmas. Abordamos a questão da linguagem e a perspectiva epistemológica que a psicanálise e a esquizoanálise partem para pensá-la: a primeira de uma perspectiva estruturalista e a segunda de uma perspectiva maquínica. Dessa discussão linguística, como ambos os pensamentos elaboram a ideia de sujeito. Que conceitos são pensados para se pensar o que é o sujeito e como ele se constitui. Por fim, a partir da elaboração conceitual a respeito da linguagem e do sujeito, que leitura se faz do sujeito psicótico, sua posição não só clínica, mas também política, social e econômica. Tal diálogo teórico nos permitiu pensar do que se trata a saúde mental, a prática clínica e social que a envolve e como a psicologia trabalha nessas questões.

Palavras-chave: Saúde mental, psicose, psicopatologia, política, linguística.

Oliveira, A. (2016) *Minor Structure – Psychoses between psychoanalysis and schizoanalysis*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ABSTRACT

A dialogue or conversation about psychoses bias psychoanalysis and schizoanalysis goes through all this work to think about the clinical and social perspectives about it. We approached questions about linguistic and the epistemological perspective that psychoanalysis and schizoanalysis uses to think about it: the first one goes through the structuralism and the second through a machinic perspective. From this discussion, we elaborated how the psychoanalysis and schizoanalysis think the subject and how it constitutes itself. Lastly, how they think the psychoses, its position in the clinical practice, as well as political, social and economic. This dialogue allowed us to think what mental health is about, the clinical and social practice that's involves and how psychology deals with these questions.

Key-words: Mental health, psychoses, psychopathology, politics, linguistics.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. CALEIDOSCÓPIO DA LINGUA	15
2.1 Entre contos fantásticos.....	15
2.2 Freud dialoga com Saussure.....	18
2.3 Avanços e críticas ao estruturalismo.....	27
3. ESTÉTICA DA MÁQUINA.....	36
3.1 <i>Os homens na cidade</i>	36
3.2 Engrenagem <i>a</i>	39
3.3 Considerações históricas.....	50
4. MAPEAR O SUJEITO	54
4.1 Casos clássicos e sua moral.....	54
4.2 Mapa de Narciso.....	61
4.3 Édipo Social.....	68
4.4 Mais-valor civilizatório.....	73
5. PSICOSE POLÍTICA.....	81
5.1 Matar ou ser morto pela língua.....	81
5.2 Reconstrução do mundo e a linguagem abstrata.....	83
5.3 Da esquizofrenia à paranoia.....	95
5.4 Um adendo melancólico.....	97
6. CONCLUSÃO.....	101
REFERÊNCIAS.	105

1. INTRODUÇÃO

É necessário diferenciar o verbo discutir do verbo conversar. Já é difícil compreender o que alguém diz. Discutir é um exercício narcísico, no qual cada um se exhibe, por sua vez, tentando estabelecer seu ponto. Muito rapidamente, não se sabe mais sobre o que se fala. O que é difícil é determinar o problema ao qual esta ou aquela proposição responde. Ora, se se compreende o problema formulado por alguém, não se tem nenhuma vontade de discutir com ele, ou se se formula o mesmo problema, ou então se formula um outro e se tem, antes, vontade de avançar nessa direção, discutir é ainda mais desnecessário. Como discutir se não se tem um fundo comum de problemas, e por que discutir quando se tem um? Têm-se sempre as soluções que correspondem aos problemas que se formulam. As discussões representam muita perda de tempo para problemas indeterminados. As conversações são outra coisa. É preciso certamente entrar em conversações. Mas a menor conversação é um exercício esquizofrênico que se passa entre indivíduos que têm um fundo comum, e um grande gosto por elipses e atalhos. A conversação é feita de pausas, de longos silêncios; ela pode dar ideias. Mas a discussão não faz, absolutamente, parte do trabalho filosófico. Terror da fórmula "vamos discutir um pouco" (DELEUZE & GUATTARI, 1991/2010).

O principal propósito deste trabalho é certamente estabelecer uma conversa, e não uma fusão teórica. Tampouco se trata de uma conversa entre duas teorias, mas muito mais entre uma teoria e uma filosofia: conversa entre psicanálise e esquizoanálise. A história nos mostra as dificuldades dessa conversa. Ela nem sempre foi possível, talvez por desavenças e desentendimentos dos teóricos de ambas as partes. De um lado, Deleuze e Guattari, com a obra *O Anti-Édipo* (1972/2011) fizeram críticas às práticas psicanalíticas, às vezes de maneira demasiado severa e exagerada e talvez injusta. Tratava-se de uma crítica reacionária à noção de falta como causa de desejo (VIVEIROS DE CASTRO, 2009/2015). Na continuação da obra, *Mil Platôs* (1980/2011), anunciam um "adeus à psicanálise". De outro lado, Lacan, após o lançamento do *Anti-Édipo*, se recusou a fazer comentários sobre a obra e a responder suas críticas, e pediu para que membros de sua escola também evitassem um debate (DOSSE, 2007/2010). Mais ainda: Miller, que veio a dar continuidade ao ensino de Lacan, em uma de suas conferências no Brasil nos anos 80, quando perguntado sobre as inovações trazidas pela esquizoanálise à prática clínica, respondeu: "É a teoria introduzida por Deleuze e Guattari, na França isso caiu no esquecimento. Há leitores desse livro, mas como prática é totalmente desconhecida. Observação curiosa é que se ouvem mais declarações edipianas entre os leitores do livro" (MILLER, 1981/1997, p.137).

Estranha tal declaração, pois um ano antes de sua vinda, Deleuze e Guattari estavam dando continuidade ao *Anti-Édipo com Mil Platôs*. Para além dessas desavenças, que podem ofuscar a importância epistemológica de ambos os pensamentos com relatos sensacionalistas do passado, uma conversação entre a psicanálise e a esquizoanálise é possível e produtivo.

A psicanálise ocupa um lugar privilegiado no nosso saber, não por ter embasado sua positividade e realizado o velho projeto de ser verdadeiramente científica, mas por algo muito mais singular: nos confins de todos os conhecimentos sobre o homem, ela traz inesgotáveis experiências e conceitos, e com esse tesouro, traz um perpétuo princípio de inquietude, de questionamento, de crítica e de contestação daquilo que pode parecer adquirido.

Dessa função crítica que é interior a todas as ciências humanas, a psicanálise mantém-se mais próxima. É ela que vai no caminho oposto das ciências humanas em geral, inclusive da linguística, quando se propõe a tarefa de fazer falar, através do inconsciente, e avançar na direção desta região fundamental onde se travam as relações entre representação e finitude (FOUCAULT, 1966/2007). Enquanto todas as ciências humanas se dirigem ao inconsciente para virar-lhe as costas, esperando seu desvelamento à medida que se faz a análise da consciência, a psicanálise já aponta diretamente para ele. Seguindo o mesmo caminho que as ciências humanas, mas em sentido contrário, a psicanálise se encaminha em direção ao momento - inacessível, por definição, a todo conhecimento teórico do homem, a toda apreensão contínua em termos de significação, de conflito ou de função - em que os conteúdos da consciência se articulam com, ou antes, ficam abertos para a finitude do homem. Enquanto as ciências humanas retrocedem em direção ao inconsciente, mas permanecem no espaço do representável, a psicanálise avança para transpor a representação, extravasá-la do lado da finitude e fazer surgir, assim, lá onde se esperam as funções portadoras de suas normas, os conflitos carregados de regras e as significações formando sistema, o fato nu de que pode haver sistema (portanto, significação), regra (portanto, oposição), norma (portanto, função) (FOUCAULT, 1966/2007).

Nessa região onde a representação fica em suspenso, desenham-se três figuras pelas quais a vida, com suas funções e normas, vem fundar-se na repetição muda da Morte, os conflitos e as regras, na abertura desnudada do Desejo, as significações e os sistemas, numa linguagem que é ao mesmo tempo Lei (FOUCAULT, 1966/2007). Essa tríade, Morte, Desejo e Lei, não podem encontrar-se no interior do saber que percorre em sua positividade o domínio empírico do homem. A razão disso é que ela designa as condições de possibilidade de todo saber sobre o homem. Dessa maneira, a psicanálise não só se torna uma teoria

contemporânea, como também possibilita, a partir principalmente de Freud, uma nova hermenêutica (FOUCAULT, 1966/2007).

A esquizoanálise, por sua vez, não se propõe a ser uma nova teoria, a famosa teoria que foi anunciada tantas vezes, que todos esperam: aquela que vai tudo englobar, aquela que é totalizante, absoluta e, por fim, tranquilizadora, aquela da qual dizem que temos tanta necessidade, numa época de tanta dispersão e especialização, de onde a esperança desapareceu. À esperança dessa criação teórica, de uma nova escola, Deleuze responde que nem ele e nem Guattari tem essa pretensão, apesar da expectativa de alguns. "Decepcionar é um prazer" (DELEUZE, 1973/2008, p. 18). A esquizoanálise se propõe a ser uma filosofia, e como filosofia, ela se propõe a construir e elaborar conceitos (DELEUZE & GUATTARI, 1991/2010).

Ela surge num contexto histórico bastante de bastante turbulência e militância: os movimentos de 1968, que tiveram impactos também nos pensamentos vigentes da época; o estruturalismo, a psicanálise e o marxismo. O *Anti-Édipo*, livro que inaugura a parceria entre Deleuze e Guattari e que também traz pela primeira vez o termo "esquizoanálise", pretendia denunciar as falhas de Édipo, do "papai-mamãe", na psicanálise, na psiquiatria, na crítica literária e na imagem geral que se faz do pensamento. O *Anti-Édipo* trazia três temas principais: 1º) o inconsciente funciona como uma usina e não como um teatro (questão de produção, e não de representação); 2º) o delírio, ou o romance, é histórico-mundial, e não familiar; 3º) há exatamente uma história universal, mas é a da contingência (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2011).

A leitura corrente, e talvez viciada, diz que a esquizoanálise ataca toda a teorização psicanalítica e principalmente ataca Lacan. Esse ponto não é totalmente verdadeiro. O que a esquizoanálise critica é, na verdade, o reducionismo que se fez com os conceitos da psicanálise: reduzir tudo ao Édipo, às relações parentais, às estruturas é o que preocupa os autores. O "lacanismo", a reprodução reducionista e irresponsável das teorizações de Lacan, e não o próprio Lacan (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011).

Assim, o que a esquizoanálise possibilita, e possibilita ainda mais em diálogo com a psicanálise, é ampliar a concepção de sujeito, pensá-lo para além das estruturas, pensá-lo para além das relações edipianas (algo que a psicanálise lacaniana também fez). Pensar o sujeito também em seu contexto político, econômico, histórico, social.

A esquizoanálise é um paradigma ético-estético. Pode-se dizer, de acordo com Foucault (1979/2010), que ela é uma introdução à vida não-fascista. Nela, há princípios essenciais, que se fossemos tentar listá-los como um manual (o que não é), poderíamos

resumi-los assim: libere a ação política de toda a paranoia totalizante; que cresça a ação, a proliferação dos desejos, justaposição e disjunção, antes que por submissão ou hierarquização; não é preciso ser triste para ser militante, por mais que aquilo que se combate seja abominável. Para a esquizoanálise, é o elo do desejo com a realidade (e não sua fuga pelas formas de representação) que possui uma força revolucionária; libertar-se das categorias do Negativo, como a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna, etc, que o pensamento ocidental manteve como sagrado por tanto tempo. Preferir o que é positivo, o que é múltiplo, a diferença pela diferença, os fluxos, o nomadismo... preferir o movimento ao repouso; utilizar a prática política para potencializar o pensamento, intensificá-lo, utilizar a análise como multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política; não exigir que a política restabeleça os "direitos" do indivíduo, tais como a filosofia os definiu. O indivíduo é produto do poder, e o que é preciso é "desindividualizar" pela multiplicidade e pelo agenciamento de combinações diferentes; por fim, não se apaixonar pelo poder (FOUCAULT, 1979/2010). A esquizoanálise, como princípio ético-estético, é também uma resistência.

Neste trabalho, a conversa entre psicanálise e esquizoanálise se dará no campo das psicoses, mais especificamente na questão da esquizofrenia, as percepções de linguagem e corpo. A psicanálise e a esquizoanálise tem importância fundamental nas teorizações de saúde mental. Indo contra a tradição psiquiátrica, tiram a psicose unicamente como estigma de uma patologia ou doença, e trazem uma percepção da mesma a partir de construções familiares, sociais, políticas, linguísticas e econômicas, possibilitando pensar a psicose – como já era pensado a neurose – como um posicionamento do sujeito diante do outro e do mundo, como uma linguagem possível, ainda que muitas vezes nos soe como estranha e como um enigma a ser desvendado.

A divisão dos capítulos se dá, para abordar e relacionar esses temas, da seguinte maneira: numa primeira parte, a percepção da linguística estrutural, diálogo entre Freud e Saussure, e como o linguista dinamarquês Hjelmslev avançou nas concepções do estruturalismo. Em seguida, abordagem do estruturalismo na psicanálise lacaniana e a noção de máquina elaborada por Deleuze e Guattari, que advém ao mesmo tempo de conceitos da psicanálise mas também se afasta, simultaneamente, de algumas de suas concepções. Na segunda parte do trabalho há uma maior abordagem na questão do sujeito e da psicose (esquizofrenia): a constituição do sujeito, com conceitos da psicanálise como estágio do espelho, narcisismo, complexo de Édipo em diálogo com conceitos de cartografia da esquizoanálise, e para finalizar, um último capítulo sobre as psicoses, tentando associar os

conceitos trabalhados ao longo da dissertação: a linguagem, a constituição do sujeito, o corpo para elaborar a concepção que a psicanálise e a esquizoanálise dão à psicose.

Devido a prazos e a proposta de um mestrado em si, focamos apenas no primeiro ensino de Lacan e aos ensaios metapsicológicos de Freud, e também não pudemos nos adentrar em muitos textos de Deleuze e Guattari para além de *O Anti-Édipo* e *Mil-Platôs*, textos que poderiam trazer maior esclarecimento em alguns conceitos que foram abordados. Assim, a clínica borromeana de Lacan, os matemas, como também melhor elaboração de conceitos esquizoanalíticos como rizoma e ritornelo não estão presentes de maneira rigorosa e profunda.

Que fique enfatizado, para um fim de uma introdução, que a esquizoanálise não é apenas uma pura crítica e uma superação da psicanálise. Ela escapa das tentativas teóricas voltadas para o cognitivismo e a neurologia, tentativas pelo viés biologizante e determinista comum nos tempos contemporâneos, em que se buscam diagnósticos e medicamentos para que o sujeito possa dizer de seus sintomas sem se responsabilizar pelos mesmos. A esquizoanálise, como uma espécie de pós-psicanálise, não é uma anti-análise, mas um reforçamento de sua teoria.

2. CALEIDOSCÓPIO DA LINGUA

2.1 Entre contos fantásticos

Ireneo Funes era um jovem isolado, que não se dava com ninguém, conversava pouco, e geralmente em tom irônico. Ficava apenas em sua casa, num quarto escuro e úmido. Poucas vezes se dispunha a olhar pela janela. Sabia as horas exatas sem precisar de um relógio ou mesmo da orientação do sol. A verdade é que Funes tinha uma habilidade fantástica: uma excepcional memória. Tudo o que via e sentia era recordado em todos os detalhes; tudo o que pensava e imaginava. Tudo, em si, era memorizado. "Duas ou três vezes havia reconstruído um dia inteiro; nunca havia duvidado: cada reconstrução, porém, já tinha requerido um dia inteiro" (BORGES, 1944/1999, p. 543). Adquiriu esta fantástica habilidade após um acidente que o deixou aleijado. Não deu muita atenção a esse fato. Pensou que era um preço mínimo a se pagar. Seu presente tornou-se "quase intolerável de tão rico e tão nítido e também as memórias mais antigas e mais triviais" (BORGES, 1944/1999, p. 543).

Nós, de uma olhadela, percebemos três taças em uma mesa; Funes, todos os rebentos e cachos e frutos que compreende uma parreira. Sabia as formas das nuvens austrais do amanhecer do trinta de abril de mil oitocentos e oitenta e dois e podia compará-las na lembrança dos veios de um livro encadernado em couro que vira somente uma vez e as linhas da espuma que um remo levantou no rio Negro na véspera da batalha de Quebracho (BORGES, 1944/1999, p. 543).

Pela sua capacidade extraordinária de memorização, Funes podia perceber o movimento caótico do mundo. Logo, a linguagem, para ele, já não fazia sentido. Era capaz de criar um idioma em que cada coisa, cada pedra, cada folha, teriam um nome próprio. Abandonou essa ideia por parecer demasiado geral, demasiado ambíguo. Não conseguia abstrair símbolos genéricos, ideias platônicas. Não compreendia, por exemplo, como o termo *cão* abrangia "tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma" (BORGES, 1944/1999, p. 543). Um cão de determinada hora, para Funes, não poderia ser chamado pelo mesmo nome em outra hora, tamanha a diferença que ele visualizava. Se Heráclito (1991) diz que um homem não se banha duas vezes num mesmo rio, Funes pode muito bem contradizê-lo, afirmando que nem sequer podemos nomeá-los de *homem* ou *rio*, pois já no ato de nomear, eles mudaram. Era um solitário espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente exato.

Funes tinha dificuldades em dormir, pois afinal dormir significa se distrair do mundo, imaginar. Cada detalhe que presenciava ficava gravado em sua mente, impossibilitando-o dessa distração. Com essa habilidade – dom ou maldição – pôde perceber que a linguagem não fazia sentido algum, que ela servia para velar um movimento, um devir constante do mundo. Sendo incapaz de exercer a linguagem, Funes talvez não pudesse pensar. "Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair" (BORGES, 1944/1999, 543). Na realidade vivida por Funes, não havia nada senão pormenores, quase que imediatos. Assim, evitava qualquer forma de estímulos desnecessários.

Funes faleceu em 1889, vítima de uma congestão pulmonar (BORGES, 1944/1999).

O que é demonstrado neste conto proposto por Borges é que a linguagem é uma maneira de generalizar as coisas, criar conceitos que representem a ideia de mundo. Mostra que o pensamento só é possível por ela. "Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício pressupõe um passado que os interlocutores compartilhem." (BORGES, 1949/1999, p. 695). Esta linguagem, para Borges, no entanto, não é expressiva.

Todos nós, em algum momento, já padecemos um desses debates inapeláveis em que uma dama, esbanjando interjeições e anacolutos, jura que a palavra 'lua' é mais (ou menos) expressiva que a palavra 'moon'. Agora a evidente observação de que o monossílabo 'moon' talvez seja mais apto para representar um objeto muito simples que a palavra dissílaba 'lua', nada mais se pode acrescentar a tais debates; excetuando as palavras compostas e as derivações, todos os idiomas do mundo (sem excluir o *volapük* de Johann Martin Schleyer e a romântica *interlíngua* de Peano) são igualmente inexpressivos (BORGES, 1952/1999, p. 93).

Em 1668, John Wilkins termina a escrita de *An essay towards a real character, and a philosophical language*. O desígnio deste "Tratado é a tentativa de criar um novo caráter e uma nova linguagem" (WILKINS, 1668/2011, tradução nossa)¹, linguagem esta que pretende ser universal. Para isso, divide o universo em quarenta categorias ou gêneros, estas subdivisíveis em diferenças, por sua vez subdivisíveis em espécies. Sua ideia era de que as palavras de seu idioma não fossem inexpressivas, não fossem símbolos arbitrários; cada uma das letras que integram as palavras é significativa. Este idioma pretende ser uma chave de acesso para uma enciclopédia secreta.

A divisão que Wilkins faz do universo em quarenta categorias é criticável, pois esta divisão mesma já é arbitrária, e as categorias revelam uma série de ambiguidades, redundâncias e deficiências (BORGES, 1952/1999). Tais deficiências podem ser comparadas

¹ The design of this Treatise being an attempt towards a new kind of character and language.

com uma certa enciclopédia chinesa, chamada *Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos*.

Em suas remotas páginas consta que os animais se dividem em (a) pertencentes ao imperador, (b) embalsamados, (c) amestrados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães soltos, (h) incluídos nesta classificação, (i), que se agitam como loucos, (j) inumeráveis, (k) desenhados com um finíssimo pincel de pêlo de camelo, (l) etcétera, (m) que acabam de quebrar o vaso, (n) que de longe parecem moscas (BORGES, 1952/1999, p. 94).

Essas deficiências, ambiguidades e imperfeições se dão pelo caráter arbitrário na escolha das categorias. Para Borges (1952/1999), não há classificação no universo que não seja arbitrária. O motivo é simples: não sabemos o que é o universo; mais ainda, este universo é inefável. Não há palavras que de fato correspondam às coisas.

Parece que, ao longo do desenvolvimento de sua obra, Wilkins também percebe essas contradições e dificuldades. Esforça-se em justificá-las, em torná-las menos obscuras, mas sem sucesso. Por isso, escreve a seu senhor, após o fim de seu trabalho, dizendo não ser tão inocente ao ponto de pensar que sua obra é completa (WILKINS, 1668/2011). A impossibilidade de penetrar nesse desconhecido universo não nos impede de continuarmos com esquemas humanos que o descrevem, como o é a linguagem, mesmo que estes sejam provisórios. Apenas a história da função simbólica, afirma Lévi-Strauss (1949c/2008), dá conta dessa condição espiritual humana, da qual o universo nunca tem significação suficiente, e o pensamento se dispõe de um excedente de significações para a quantidade de objetos que pode associá-los. É disto que surge, para o autor, o pensamento mágico e o pensamento patológico. "Dilacerado entre esses dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem pede ao pensamento mágico para fornecer-lhe um novo sistema de referência, no qual dados até então contraditórios possam ser integrados" (LÉVI-STRAUSS, 1949c/2008, p. 200). Borges conclui sua temática sobre a linguagem dizendo que o que há de mais lúcido escrito a seu respeito é uma passagem de Chesterton:

O homem sabe que há na alma matizes mais desconcertantes, mais inumeráveis e mais anônimos que as cores de um bosque outonal... Crê, no entanto, que esses matizes, em todas as suas fusões e conversões, podem ser representados com precisão por meio de um mecanismo arbitrário de grunhidos e chiados. Crê que mesmo de dentro de um corretor da Bolsa realmente saem ruídos que significam todos os mistérios da memória e todas as agonias do desejo (CHESTERTON apud BORGES, p. 95, 1952/1999).

Esse criar conceitos, ideias gerais, esquemas provisórios, que é a linguagem, para Borges, não passa de uma tentativa de significar e organizar um mundo desconhecido e sempre mutável. É a tentativa de parar um movimento que não é passível de repouso.

Voltemos a Funes. Deve-se lembrar que ele é capaz de descrever todos os fenômenos que o cercam, tudo o que se passa, tudo o que sente. É ele que postula um novo idioma, que descreve a mesa com copos – descrição, que para ele, certamente é insuficiente –, que relata a falta de sentido da língua. A descrição, a repetição, o uso das palavras, não implicam justamente na inserção dentro do universo da linguagem? Pode-se dizer que sim. A hipótese parte da premissa de que Funes, antes de seu acidente, estava inserido no universo da linguagem. Era "como todos os cristãos: um cego, um surdo, um aturdido, um desmemoriado" (BORGES, 1944/1999, p. 534). Logo, Funes era capaz de todas essas faculdades que Borges descreve: esquecer diferenças, generalizar, etc. Após o acidente, no entanto, o personagem passa por algo análogo à esquizofrenia: as palavras perdem o sentido, perdem a relação com as coisas (FREUD, 1915/2006). Com a habilidade de memorização adquirida, ou imposta, Funes não perdeu completamente a faculdade da linguagem, mas passa pelo processo de perda, processo interminável. Ainda expressa ideias, dialoga, elabora abstrações e reflexões, no entanto, elas carecem de sentido para ele, pois as palavras já não abrangem mais a totalidade de seu universo. É a não correspondência entre significante e significado que Funes denuncia com sua memória, a inexistência do signo.

E não é apenas o personagem fictício que questiona o absurdo da linguagem. John Wilkins, em sua obra e invenção que muitos julgaram engenhosa, no entanto inútil e fracassada (LACAN, 1955/1998) também denuncia esse fato, mas ainda caindo na armadilha do arbitrário da linguagem. Seu idioma é tão absurdo quanto qualquer outro idioma da linguagem.

2.2 Freud dialoga com Saussure

A linguagem é uma inesgotável riqueza de múltiplos valores. Ela é inseparável do homem e segue-o em todos os seus atos. Ela é o instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seus sentimentos, suas emoções. É a base última e mais profunda da sociedade humana (HJELMSLEV, 1943/2013). Ela é multiforme e heteróclita, "o cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence, além disso, ao domínio individual e ao domínio social" (SAUSSURE, 1907-1913/2006, p. 17).

Antes mesmo do primeiro despertar de nossa consciência, as palavras já ressoavam à nossa volta, prontas para envolver os primeiros germes frágeis de nosso pensamento e a nos acompanhar inseparavelmente através da vida, desde as mais humildes ocupações da vida quotidiana aos momentos mais sublimes e mais íntimos dos quais a vida de todos os dias retira, graças às lembranças encarnadas pela linguagem, força e calor. A linguagem não é um simples acompanhante, mas sim um fio profundamente tecido na trama do pensamento; para o indivíduo, ela é o tesouro da memória e a consciência vigilante transmitida de pai para filho. Para o bem e para o mal, a fala é a marca da personalidade, da terra natal e da nação, o título de nobreza da humanidade. O desenvolvimento da linguagem está tão inextricavelmente ligado ao da personalidade de cada indivíduo, da terra natal, da nação, da humanidade, da própria vida, que é possível indagar-se se ela não passa de um simples reflexo ou se ela não é tudo isso: a própria fonte de desenvolvimento das nossas coisas. (HJELMSLEV, 1943/2013, pp. 1-2)

Por isso a linguagem cativa o homem enquanto objeto de deslumbramento e descrição. Ela dá imagem à cidade, à pintura, à estrutura gramatical de Wilkins, ao esquecimento impossível de Funes.

A ciência viu na linguagem sequências de sons e de movimentos expressivos, suscetíveis de uma descrição exata, física, fisiológica, cuja disposição forma signos que traduzem fatos da consciência. Procurou-se nas interpretações psicológicas e lógicas dos signos as flutuações da psique e a constância do pensamento: as primeiras na evolução e na vida da língua; as segundas, seus próprios signos, dentre os quais se distinguiu palavras e frases, imagens concretas do conceito e do juízo.

A linguagem, como sistema de signos, devia fornecer a chave do sistema conceitual e a da natureza psíquica do homem. A linguagem como instituição social supra-individual, devia contribuir para a caracterização da nação; a linguagem, com suas flutuações e sua evolução, devia abrir caminho ao conhecimento do estilo da personalidade e ao conhecimento das longínquas vicissitudes das gerações desaparecidas. A linguagem ganhava assim uma posição-chave que iria abrir perspectivas em muitas direções. (HJELMSLEV, 1943/2013, p. 2)

Saussure foi o teórico pioneiro a pensar a linguagem nessa perspectiva, a partir dos conceitos de *significante*, *significado* e *signo* (SAUSSURE, 1907-1910/2013). Ele, no entanto, não se propõe a estudar a linguagem como um todo, mas estuda a língua, parte essencial da linguagem. Para Saussure, "*é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem*" (SAUSSURE, 1907-1910/2006, pp. 16-17). A língua, como a define, "*é ao mesmo tempo, um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos*" (SAUSSURE, 1907-1910/2006, p. 17). Conjunto de normas, regras, costumes, prescrições e de hábitos que é comum a um determinado povo em determinada época. Ela traz um limite, evita uma ultrapassagem de sentido (BARTHES, 1953/2004). Diferentemente da linguagem, que é

heterogênea, a língua é homogênea. Ela constitui-se num sistema de signos que só existe a partir da união do sentido e da imagem acústica. É de natureza concreta, o que facilita seu estudo. Trata-se de uma natureza concreta porque, mesmo os signos sendo psíquicos, eles não são abstratos. Os signos da língua são tangíveis; eles podem ser fixados pela escrita em imagens convencionais. Não se pode fazer o mesmo com a fala, pois a fonação de uma palavra envolve uma infinidade de movimentos musculares, enquanto na língua só existe a imagem-acústica, que pode ser traduzida numa imagem visual. Filósofos e linguistas, afirma Saussure (1907-1910/2006), sempre concordaram que, sem os signos, seríamos incapazes de distinguir ideias de maneira clara e constante. O pensamento é como uma nebulosa em que nada está estabelecido. Não existem ideias pré-estabelecidas e nada é distinto antes do aparecimento da língua. Quanto ao valor de um signo, este resulta negativamente da presença simultânea de todos os outros signos na língua, ou seja, o signo adquire valor por outro signo que é seu oposto.

A língua é vista por Saussure (1907-1910/2013) como um sistema que conhece apenas sua própria ordem. Esse sistema é composto por n elementos variáveis, que são os signos. A relação desses signos é o que possibilita a expressão de uma ideia. São essas relações que o estruturalismo tem como objeto de estudo. É como um jogo de xadrez, como ele próprio compara, no qual o jogo, suas regras e suas peças formam o sistema. Ele não se altera por influências externas, por exemplo, ter passado da Pérsia para a Europa, ou a substituição do material das peças. O sistema muda apenas com a inclusão de novas peças ou a redução das mesmas. Só assim há uma mudança radical. Uma analogia melhor poderia ser feita com o caleidoscópio, que

[...] consiste em arranjos nos quais, por um jogo de espelhos, os reflexos equivalem a objetos, vale dizer, nos quais signos assumem o lugar de coisas significadas; esses arranjos atualizam possibilidades cujo número, mesmo bastante elevado, não é todavia ilimitado, pois que é função de disposições e equilíbrios realizáveis entre corpos cujo número é por sua vez finito; enfim e sobretudo, esses arranjos engendrados pelo encontro de fatos contingentes (o giro do instrumento pelo observador) e de uma lei (a que preside a construção do caleidoscópio, que corresponde ao elemento invariante dos limites de que falávamos há pouco) projetam modelos de inteligibilidade de algum modo provisórios, pois que cada arranjo se exprime sob a forma de relações rigorosas entre as suas partes e essas relações têm como conteúdo apenas o próprio arranjo, ao qual, na experiência do observador, não corresponde nenhum objeto (se bem que seja possível que, por esse viés, determinadas estruturas objetivas sejam reveladas antes de seu suporte empírico, ao observador que jamais as tenha visto antes, como por exemplo certos tipos de radiolárias e diatoméias). (LÉVI-STRAUSS, 1962/2008, p. 52-53)

É dessa maneira de se pensar a linguagem que surge então o método estruturalista, método que "dá especial atenção às classificações, às ordens, aos arranjos; seu objeto essencial é a taxonomia, ou modelo distributivo estabelecido" (BARTHES, 1967/2012, p. 7).

Método que funciona a partir de elementos "formando um conjunto covariante" (LACAN, 1955-1956/2002, p. 210). Esse método não se reduz apenas à linguística, mas em várias outras formas de conhecimento, como a Sociologia, Antropologia, Etnologia, História, Semiótica, Teoria da Literatura, Psicanálise, etc. Lévi-Strauss dá a linguística uma posição especial entre as ciências sociais, a considera a única a estabelecer um método científico, justamente pelo desenvolvimento do estruturalismo.

No conjunto das ciências sociais, ao qual ela indiscutivelmente pertence, a linguística ocupa um lugar excepcional: não é uma ciência social como as outras, mas aquela que, de longe, realizou os maiores progressos; certamente a única que pode reivindicar o nome de ciência e que conseguiu ao mesmo tempo formular um método positivo e conhecer a natureza dos fatos que lhe cabe analisar (LÉVI-STRAUSS, 1945a/2008, p. 43).

O signo, elemento da língua, não faz a união entre a palavra e a coisa, mas sim entre o conceito e a imagem-acústica. Deve-se entender que o termo imagem-acústica não diz respeito apenas à representação dos sons de uma palavra. Para Saussure (1907-1910/2006), a imagem-acústica é a representação natural da palavra na língua, fora de sua realização pela fala. Logo, todo fenômeno envolvendo a palavra, inclusive aspecto motor, pode ser subentendido neste termo. Desta junção surgem os signos, como por exemplo *árvore*, que só se torna signo justamente pela imagem-acústica da palavra estar associada a seu conceito. O autor diz que comumente se associa o termo *signo* apenas ao de *imagem-acústica*, por esquecerem a relação que o signo propõe.

Para evitar esse engano, Saussure (1907-1910/2006) designa as três noções citadas por termos que se relacionam entre si, mas que, ao mesmo tempo, também se opõem. Assim, substitui o termo *conceito* e *imagem-acústica* respectivamente por *significado* e *significante*. Confessa que mantém o termo *signo* por não achar uma alternativa melhor para substituí-lo. O signo apresenta duas características fundamentais: a arbitrariedade do signo e o caráter linear do significante.

O primeiro princípio, a arbitrariedade, Borges concorda e crítica por meio de Funes e Wilkins. Saussure (1907-1910/2006) já apontava que o que une o significante com o significado é arbitrário. Logo, o linguista usa exemplos semelhantes ao do escritos, como a palavra *mar*, que não expressa o seu significado, e que poderia ser substituída por qualquer outra palavra, desde que seja convencionado esse significante. Prova dessa arbitrariedade são os vários idiomas existentes no mundo. Quando se diz arbitrário, no entanto, Saussure não quer dizer que o significado depende a livre escolha daquele que fala; quer dizer que o significante é *imotivado*, ou seja, é arbitrário em relação ao significado. Eles não têm

nenhuma relação natural com a realidade. O significante não expressa seu significado se não por uma convenção, uma regra aceita. É este princípio que Funes percebe em sua memória detalhada e que Wilkins faz uma tentativa frustrada de concertá-lo.

Lévi-Strauss (1956/2008), no entanto, vem dizer que o signo é arbitrário apenas num primeiro momento, numa primeira fase da linguagem, mas num outro momento, ele deixa de sê-lo. "O signo linguístico é arbitrário *a priori*, mas deixa de sê-lo *a posteriori*". (LÉVI-STRAUSS, 1956/2008, p. 104)

Quando consideramos o vocabulário *a posteriori*, isto é, já constituído, as palavras perdem muito de sua arbitrariedade, pois o sentido que lhes damos deixa de ser somente função de uma convenção. Depende do modo como cada língua recorta o universo de significação a que a palavra pertence, é função da presença ou ausência de outras palavras para exprimir sentidos próximos. (LÉVI-STRAUSS, 1956/2008, p. 106)

O segundo princípio, a respeito da linearidade do significante, Saussure (1907-1910/2006) diz que, pelo significante ser de natureza auditiva, logo, ele se desenvolve no tempo. Assim, ele representa uma extensão e tal extensão só é mensurável numa única dimensão: uma linha. Para o autor, apesar da evidencia e da simplicidade deste princípio, ele sempre foi negligenciado, quando tem uma importância fundamental e suas consequências são incalculáveis. Todo mecanismo da língua depende dele. Em oposição aos significantes visuais, o significante acústico dispõe unicamente da linha do tempo; seus elementos apresentam-se um após o outro, formando uma cadeia de significantes.

Saussure (1907-1910/2006) atribui também outras qualidades à língua que podem parecer paradoxais a princípio, mas, como será demonstrado a seguir, não são. Tais qualidades são a imutabilidade e a mutabilidade do signo. Sobre a imutabilidade, Saussure (1907-1910/2006) diz que, a partir da formação do signo, ou seja, da correlação criada entre significante e significado, não existe a possibilidade de mudá-lo.

Diz-se a língua: "Escolhe!"; mas acrescenta-se: "O signo será este, não outro." Um indivíduo não somente seria incapaz, se quisesse, de modificar em qualquer ponto a escolha feita, como também a própria massa não pode exercer sua soberania sobre uma única palavra: está atada a língua tal qual é. (SAUSSURE, 1907-1910/2006, p. 85)

Pode-se falar, junto à imutabilidade, a respeito da qualidade mutável do signo. O tempo, que assegura a continuidade da língua, também se responsabiliza por transformá-la. Nesse sentido, as qualidades de imutabilidade e mutabilidade do signo não são de maneira alguma paradoxais ou contraditórias. Não se pode censurar Saussure por um pensamento que não segue a lógica. Pela oposição desses dois termos marcantes, o que ele quis dizer é que a

língua se transforma sem que os indivíduos possam transformá-la à sua vontade. Diz-se, então, que a língua é intangível, mas nem por isso inalterável (SAUSSURE, 1907-1910/2006). É a ação do tempo combinado com a força da ação social que transforma a língua. Ela já não é mais livre, pois "o tempo permitirá as forças sociais que atuam sobre ela desenvolver seus efeitos, e chegasse assim ao princípio de continuidade, que anula a liberdade" (SAUSSURE, 1907-1910/2006, p. 93).

A linguagem como um sistema de signos parece ser uma proposição evidente e fundamental. O sentido que se deve atribuir a essa proposição e sobre a palavra signo cabe à teoria em questão. Hjelmslev (1943/2013) aponta que, tradicionalmente, um "signo", uma *expressão de um signo*, é signo *de* alguma outra coisa. Essa particularidade de um signo ser signo de alguma coisa aponta que ele se define por uma função.

A semelhança da teoria da linguagem de Freud com a de Saussure é inegável. Freud já estudava a respeito desse tema em sua monografia a respeito das afasias (1891/2013). Nela, ele mostrava um importante esquema que retrata seu funcionamento e aprendizado: 1º O aprendizado da fala pela associação de uma imagem sonora de uma palavra com o sentido da inervação de uma palavra. 2º o aprendizado da língua de outras pessoas pelo esforço de tornar a imagem sonora produzida igual à que deu lugar a inervação da fala. 3º aprendizado do soletrar pelo ligamento das imagens visuais das letras a novas imagens sonoras que lembram sons verbais já conhecidos. 4º aprendizado da leitura que se dá pela sucessão de apresentações inervatórias e motoras da palavra que se recebe quando se enuncia letras isoladas (parte-se do aprendizado de soletrar). 5º aprendizado da escrita, reproduzindo imagens visuais por meio de imagens inervatórias da mão.

Também em sua monografia, Freud (1891/2013) já fazia a divisão representação-de-palavra/representação-de-objeto, que aparecerá novamente em suas obras posteriores, de maneira diferenciada. Com essa divisão, ele explica como a palavra se relaciona com o mundo, como ela se enquadra a realidade, nessa operação de nomeação. Assim, o autor demonstra que as representações-de-objeto são sempre abertas em comparação à representação-de-palavra, que é fechada. De acordo com Arnao (2008), Freud pensava a partir conceito tradicional de representação, advindo da filosofia kantiana, conceito este que diz que a representação é como o fenômeno se apresenta, a forma como ele aparece, distinto da simples apresentação de alguma coisa. A representação se dá então pela percepção de um sujeito cognoscente do mundo externo, fazendo assim uma separação de sujeito e objeto, já proposto pela filosofia tradicional de seu tempo.

Outro momento da obra de Freud em que este fala melhor a respeito do aprendizado da linguagem e da representação das palavras e das coisas é em sua carta a Fliess de 06 de dezembro de 1896 (1996). Freud postula a existência de três registros que acreditava realizar a passagem do corpo para o córtex, ou seja, percepções externas sentidas pelo corpo que são apreendidas e levadas para o âmbito interno, o córtex: as indicações de percepção (*Wz*), que é o primeiro registro das percepções; a inconsciência (*Ub*), que corresponde às lembranças conceituais, e que, como o primeiro registro, não tem acesso à consciência; a pré-consciência (*Vb*), que é o terceiro registro, ligado às representações verbais. Esse registro já tem acesso à consciência. Os registros, ou sistemas, inconsciente, pré-consciente e consciente reapareceram nos artigos metapsicológicos. Freud diz que, com a elaboração destes três sistemas psíquicos, a psicanálise se distancia da psicologia descritiva da consciência, "formulando novas perguntas e agregando novo conteúdo ao nosso acervo de conhecimento" (FREUD, 1915/2006, p. 26). Já na primeira sessão do artigo, ele explica a importância da introdução do conceito de inconsciente na psicanálise. É uma nova maneira de se pensar a representação psíquica.

Freud (1915/2006) descreve o inconsciente como sendo um sistema que se caracteriza pela ausência de contradição, processo primário, ou seja, mobilidade das cargas de investimento, atemporalidade e, finalmente, substituição da realidade externa pela realidade psíquica. Os processos inconscientes são imperceptíveis por serem velados pelo sistema pré-consciente. Só o sistema pré-consciente tem acesso à consciência, logo, ele controla as vias para esse acesso. Apenas quando o sistema pré-consciente passa por um processo de rebaixamento, em outras palavras, processo de regressão, é que há um acesso a esses processos contemplados nos sonhos e nas neuroses.

Falamos em "regressão" quando, num sonho, uma representação é transformada novamente na imagem sensorial de que originalmente derivou. Mas até mesmo esse passo requer uma justificação. Qual é o sentido dessa nomenclatura, se não nos ensina nada de novo? Creio que o nome "regressão" nos é útil na medida em que liga um fato que já nos era conhecido a nosso quadro esquemático, no qual se deu ao aparelho psíquico um sentido ou direção. E é nesse ponto que a construção desse quadro começa a recompensar. É que ao examiná-lo, sem qualquer reflexão adicional, descobrimos outra característica da formação dos sonhos. Se encararmos o processo onírico como uma regressão que ocorre em nosso hipotético aparelho mental, chegaremos sem demora à explicação do fato empiricamente comprovado de que todas as relações lógicas pertencentes aos pensamentos oníricos desaparecem durante a atividade onírica, ou só conseguem expressar-se com dificuldade. (FREUD, 1900/2001, p. 464).

Pode-se dizer que o sistema pré-consciente é aquele que "viabiliza o trânsito entre os conteúdos das ideias, de modo que elas possam comunicar-se e influenciar-se mutuamente" (FREUD, 1915/2006, p. 39). Também é ele que insere uma ordem temporal aos conteúdos

ideacionais, algo inexistente no sistema inconsciente, assim como introduzir uma ou várias censuras e submeter tais ideias ao teste de realidade ou princípio de realidade. O trânsito dessas ideias é, muitas vezes, impedido pelo recalque. Freud toma o recalque como uma retirada de carga de investimento (que ele nomeia de libido) de uma ideia que estava contida no sistema pré-consciente (e em alguns casos, até mesmo na consciência), fazendo assim a ideia ficar vazia de carga, ou receber uma carga do sistema inconsciente ou mesmo manter uma carga inconsciente que já possuía (FREUD, 1915/2006). Com essas descrições, Freud caracteriza a teoria psicanalítica como *tópica, funcional e econômica*.

Na última sessão do artigo, Freud (1915/2006) finalmente introduz o conceito de *representação-da-coisa* e *representação-da-palavra*, que atrelados, correlacionados, trazem a *representação-do-objeto*. A representação-de-coisa consiste no investimento de cargas, traços de lembrança que estão mais distantes e que derivam de lembranças. A representação-de-coisa faz parte do sistema inconsciente, enquanto a representação-de-palavra atrelada ou, como diz Freud, sobreinvestida na representação-de-coisa corresponde ao sistema pré-consciente e à consciência.

Fica agora então claro como uma ideia consciente se diferencia de uma inconsciente. As duas não são, como pensávamos, diferentes registros do mesmo conteúdo situados em locais psíquicos diferentes. Tampouco são diferentes estados funcionais de investimentos de carga aplicados ao mesmo local. Uma representação [*Vorstellung*] consciente abrange a representação-de-coisa [*Sachvorstellung*] acrescida da representação-de-palavra [*Wortvorstellung*] correspondente, ao passo que a representação [*Vorstellung*] inconsciente é somente a representação-de-coisa. O sistema *Ics* contém os investimentos de carga referentes à coisa [*Sache*] que faz parte do objeto; na verdade, estes são os primeiros e verdadeiros investimentos de carga no objeto. Quanto ao sistema *Pcs*, este surge quando essa representação-de-coisa, ao ser vinculada às representações-de-palavra que lhe correspondem, recebe uma camada de sobreinvestimento de carga [*Überbesetzung*]. Assim, podemos supor que são os tais sobre-investimentos de carga [*Überbesetzungen*] o fator que leva a uma organização mais elevada e possibilita a substituição do processo primário pelo processo secundário dominante no *Pcs*. (FREUD, 1915/2006, p. 49)

Freud tenta mostrar, a partir desses textos, em destaque ao "O Inconsciente", que o registro da representação-de-coisa faz parte do sistema inconsciente, e que a representação-de-coisa e a representação-de-palavra, formando a representação-de-objeto acontece no sistema pré-consciente/consciente. Assim pode-se deduzir que o inconsciente freudiano é imaginário, no sentido de ser composto por imagens, uma cadeia imagética – o que não significa dizer que imagens são compostas apenas de aparência. Uma imagem pode ser sonora, sensitiva, etc.

De acordo com Caropreso e Simanke (2006), Freud já vinha se perguntando a respeito da representação consciente e da representação inconsciente.

Ao longo dos artigos metapsicológicos de 1915, Freud se pergunta, em diversos momentos, sobre em que consistiria afinal a diferenciação entre uma representação consciente e uma inconsciente e sobre o que acontece efetivamente quando uma representação passa de um estado a outro; pergunta-se, enfim, se esta corresponderia a uma distinção "tópica" – isto é, se haveria duas inscrições de uma mesma representação em dois lugares psíquicos distintos – ou se corresponderia a uma distinção "funcional", o que significaria que tal diferenciação corresponde a dois modos de ocupação diferentes de uma mesma representação (CAROPRESO & SIMANKE, 2006, p. 2).

Segundo Arnao (2008), é nos *Ensaio Metapsicológicos* que Freud propõe uma ruptura com a tradição filosófica de sua época, ao reintroduzir os conceitos de representação, palavra e coisa, não em relação a uma dependência e submissão à realidade exterior, mas referida a um em si psíquico.

Freud reintroduz a distinção representação de palavra/representação de coisa em "O inconsciente" (idem) para dar conta da problemática relação entre representações inconscientes e representações conscientes. Estas representações de coisa constituem o conteúdo do inconsciente; na condição de *Vorstellungen* seu conteúdo é representacional. Freud introduz uma variação significativa a propósito do trabalho de 1891. A representação de objetos da qual se ocupava no trabalho sobre as afasias era uma representação de objetos externos, pertencentes à realidade material. Estando preocupado agora com a realidade psíquica, os termos reintroduzidos adquirem outra aplicação. (ARNAO, 2008, p.196)

A maneira como Freud descreve o aprendizado da língua, os conceitos que utiliza, tem definições parecidas com os conceitos de Saussure, se compararmos, por exemplo, conceitos como representação-de-coisa à significado, representação-de-palavra à significantes, representação-de-objeto à signo. Certamente, Saussure não elaborou um esquema tópico e econômico, na medida em que não trabalhava com questões como investimentos libidinais, tais como trabalha Freud. No entanto, ele elabora um esquema funcional. Saussure tenta trazer uma explicação da funcionalidade da linguagem. Isso se dá pelo fato dos dois teóricos terem objetos de estudo diferentes: Freud se dedica ao estudo do psiquismo, onde a linguagem é um dos elementos que o compõe. Já Saussure se dedica unicamente ao estudo da linguagem, que poderia apenas ter um caráter funcional em sua percepção. Lacan perceberia essa semelhança entre as teorias, podendo trazer o axioma do inconsciente estruturado como linguagem para a psicanálise.

[...] ao dar a solução que ele parece propor opondo *Wortvorstellung* à *Sachvorstellung*, há uma dificuldade, um impasse que o próprio Freud ressalta e que explica pelo estado linguístico de sua época. No entanto, ele compreendeu admiravelmente e formulou a distinção a ser feita entre a operação da linguagem como função, ou seja, no momento em que ela se articula e desempenha, com efeito, um papel essencial no pré-consciente da linguagem, segundo a qual os elementos colocando em jogo no inconsciente se ordenam. (LACAN, 1959-1960/1997, p. 60)

Ao referir-se ao estado linguístico da época de Freud, assim como as dificuldades que ela apresentava, Lacan (1957/1998) refere-se ao fato de que, no início das elaborações teóricas de Freud, não havia nada, em relação à linguística, que correspondesse ao seu objeto, que tivesse a mesma maturidade científica. Assim, Freud antecipou-se muito em relação ao estruturalismo de Saussure, sendo semelhante a ele. Apesar da semelhança, no entanto, o estruturalismo apresenta diferenças significativas em relação à visão psicanalítica freudiana. Muitos que seguiram o estruturalismo de Saussure para falar da linguagem vem trazer a ideia de que ela é um fenômeno inconsciente. Para Lévi-Strauss (1949a/2008), a diferença entre o historiador e o etnólogo é que o primeiro estuda fenômenos culturais, estes sempre conscientes, enquanto o etnólogo estuda fenômenos linguísticos, estes, por sua vez, nem sempre conscientes. Barthes (1967/2012) considera a linguagem como algo intrínseco ao sujeito, dizendo que não há um estado em que o ser humano estivesse separado dela. Afirma ainda que não é o homem que ensina sobre a definição da linguagem, mas ao contrário, é ela que ensina a definição de homem. Lacan também diz que "é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante" (1955/1998, p. 14).

[...] o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou o sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo do significante, como armas e bagagens, tudo aquilo que é da ordem do dado psicológico. (LACAN, 1955/1998, pp. 33-34)

Para Freud (1915/2006), no entanto, isso não é verdadeiro. Admite que o sujeito passa pelo aprendizado da linguagem na medida em que está inserido nela, mas é apenas no sistema pré-consciente/inconsciente que as representações-de-coisa se ligam com representações-de-palavra, como já demonstrado, e não no sistema inconsciente. O sistema inconsciente freudiano se compõe de imagens, apenas de representações-de-coisa e não de significantes ou signos. Logo o registro da língua/linguagem seria consciente, não inconsciente.

2.3 Avanços e críticas ao estruturalismo

Podem-se determinar certas condições mínimas para uma *estrutura* em geral: primeiro, são necessários duas séries heterogêneas, uma significante e outra significada. Uma única série nunca forma uma estrutura. Segundo, cada série é constituída por termos que não existem a não ser pelas relações uns com os outros (DELEUZE, 1969/2011).

Saussure descobre um campo de imanência constituído pelo sistema de relações entre elementos últimos do significante, *valor* (por analogia ao conceito de valor de troca das ciências econômicas) (HJELMSLEV, 1954/1991). Mas, além desse campo de imanência supor transcendência do significante, ele descobre que os elementos desse campo têm como critério uma identidade mínima, a que devem as suas relações de oposição apontadas, e que eles conservam pelas variações de todo o tipo que os afetam. Com unidades distintivas, diferenciais, os elementos do significante são regulados por "desvios codificados" que o significante sobrecodifica (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2010).

Disso resultam diversas consequências, mas sempre convergentes: a comparação da linguagem a um jogo; a relação significado-significante, em que o significado encontra-se por natureza subordinado ao significante; as figuras definidas como efeitos do próprio significante; os elementos formais do significante determinados em relação a uma substância fônica, à qual a própria escrita confere um privilégio secreto. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2010, p. 321)

O estruturalismo se propõe a ultrapassar as semelhanças externas em direção às *homologias internas* (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2011c).

Não se trata mais de instaurar uma organização serial do imaginário, mas uma ordem simbólica e estrutural do entendimento. Não se trata mais de graduar semelhanças, e de chegar em última instância a uma identificação do Homem e do Animal no seio de uma participação mística. Trata-se de ordenar as diferenças para chegar a uma correspondência das relações, pois o animal, por sua vez, distribui-se segundo relações diferenciais ou oposições distintivas de espécies; e, da mesma forma, o homem, segundo os grupos considerados. Na instituição totêmica, não se dirá que tal grupo de homens identifica-se a tal espécie animal; será dito o seguinte: o que o grupo A é para o grupo B, a espécie A' é para a espécie B'. (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2011c, p. 16)

O estruturalismo – já apontamos a partir de Lévi-Strauss (1945a/2008) – é o que possibilita as ciências sociais serem tratadas como ciência, ele mesmo sendo científico. Ele é uma grande revolução, torna o mundo mais razoável a partir de sua taxonomia e das relações entre significante e significado. No entanto, ao tornar o mundo mais razoável e acessível, ele também denuncia fortemente os prestígios da imaginação, o estabelecimento das semelhanças ao longo da série e a condução ao termo, a identificação à esse termo último (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2011c). Isso acontece porque, como percebem mesmo os estruturalistas, há um paradoxo nessa organização da linguagem, nessa taxonomia: dada as duas séries, uma significante e outra significada, uma apresenta um excesso e a outra uma falta. Uma se relaciona com a outra em eterno desequilíbrio. Há significantes demais para pouca significação, muitas palavras para poucas coisas. Isso acontece porque o significante é da ordem da linguagem. Os elementos da linguagem são dados em conjuntos. O significado, por sua vez, é da ordem do conhecido. Diferentemente da linguagem, que é dada como um todo, o

conhecido é adquirido por partes, progressivamente, em movimento contínuo. "A série significante organiza uma totalidade preliminar, enquanto que a significada ordena totalidades produzidas" (DELEUZE, 1969/2011 p. 51).

Este paradoxo poderia ser chamado de paradoxo de Robinson, pois, é evidente que Robinson em sua ilha deserta não pode construir um análogo da sociedade a não ser que dê a si mesmo, de uma só vez, todas as regras e leis que se implicam reciprocamente, mesmo quando ainda não possuem objetos. A conquista da natureza, ao contrário, é progressiva, parcial, de parte a parte. Uma sociedade qualquer tem todas as regras ao mesmo tempo, jurídicas, religiosas, políticas, econômicas, do amor e do trabalho, do parentesco e do casamento, da servidão e da liberdade, da vida e da morte, enquanto que a conquista da natureza em que ela se empenha e sem a qual não seria sociedade se faz progressivamente, de uma para outra fonte de energia, de objeto em objeto. Eis por que a *lei* pesa com todo o seu peso antes mesmo que saibamos qual é o seu objeto e em que se possa jamais sabê-lo exatamente. (DELEUZE, 1969/2011, p. 52)

Nesse paradoxo, há necessariamente um *significante flutuante*, servidão de todo pensamento finito, causa de toda arte, poesia, invenção estética e mítica. Há, de outro lado, uma significação, uma espécie de *significado flutuado*, dado pelo significante "sem ser conhecido", sem ser fixado, realizado. Assim podem ser interpretadas palavras como *treco*, "negócio", alguma coisa, *aliquid*, a célebre *mana* (ou também o *isto*) (DELEUZE, 1969/2011).

Um valor "em si mesmo vazio de sentido e, pois, suscetível de receber qualquer sentido, cuja única função é de preencher uma distância entre o significante e o significado", "um valor simbólico zero, isto é, um signo marcando a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele de que já se acha carregado o significado, mas podendo ser um valor qualquer com a condição de que ainda faça parte da reserva disponível..." É preciso compreender, ao mesmo tempo, que as duas séries estão marcadas uma por excesso outra por falta e que as duas determinações se trocam sem nunca se equilibrar. Pois o que está em excesso na série significante é literalmente uma casa vazia, um lugar sem ocupante, que se desloca sempre; e o que está em falta na série significada é um dado supranumerário e não colocado, não conhecido, ocupante sem lugar e sempre deslocado. É a mesma coisa sob duas faces, nas duas faces ímpares pelas quais as séries se comunicam sem perder sua diferença. (DELEUZE, 1969/2011, pp. 52-53)

Para Deleuze (1969/2011), é esse desequilíbrio que torna possível as revoluções. Não se trata de determinar as revoluções pelo progresso técnico, mas apontar que elas se tornam possíveis justamente pelo abismo que há entre as séries de significantes e significados, seu excesso e sua escassez, pois a partir dele se exige constantemente reorganizações da totalidade econômica e política em função dos avanços e do progresso técnico. Há, por conseguinte, dois erros, que podem ser tratados na realidade como apenas um: o do reformismo ou da tecnocracia, que impõe organizações parciais das relações sociais em função do ritmo das aquisições técnicas e o erro do totalitarismo, que constitui uma

totalização do significável e do conhecido "em função do ritmo da totalidade social existente em tal momento" (DELEUZE, 1969/2011, p. 52).

Por isso o ditador é amigo do tecnocrata. O revolucionário, por sua vez, vive distante, separado do progresso técnico e da totalidade social, ai inscrevendo seu sonho de relação permanente. Não é à toa que a psicose se fará identificar com o revolucionário, identificando esse desequilíbrio de séries, vivendo consciente dele e sofrendo suas terríveis consequências por isso, como será mostrado nos próximos capítulos. Este sonho revolucionário é ele próprio ação, realidade, ameaça efetiva sobre toda a ordem estabelecida.

Ao tentar realizar essa correspondência de relações, típica do método estruturalista, deixa-se passar a casa vazia e suas possibilidades, mesmo reconhecendo sua existência. Ao negligenciar o potencial imaginativo, o estabelecimento das semelhanças ao longo da série, e se pautar na taxonomia, ao tentar estabelecer o equilíbrio entre significado e significante, ela perde também a instância dos devires, não dá conta deles. Devir não se trata de imitar ou se transformar em alguma coisa.

Devir nunca é imitar. Quando Hitchcock faz o pássaro, ele não reproduz nenhum grito de pássaro, ele produz um som eletrônico como um campo de intensidades ou onda de vibrações, uma variação contínua, como uma terrível ameaça que sentimos em nós mesmos. E não são apenas as "artes": as páginas de *Moby Dick* valem também pela pura vivência do duplo devir, e não teriam essa beleza de outro modo. A tarantela é a estranha dança que conjura ou exorciza as supostas vítimas de uma picada de tarântula: mas quando a vítima faz sua dança, pode-se dizer que ela está imitando a aranha, que se identifica com ela, mesmo numa identificação de luta "agnóstica", "arquetípica"? Não, pois a vítima, o paciente, o doente não devém aranha dançante, a não ser na medida em que a aranha por sua vez é suposta devir pura silhueta, pura cor e puro som, segundo os quais o outro dança. Não se imita; constitui-se um bloco de devir, a imitação não intervém senão para o ajuste de tal bloco, como numa última preocupação de perfeição, uma piscada de olho, uma assinatura. Mas quando o que importa passou-se em outro lugar: devir aranha da dança, à condição de que a aranha devesse ela mesma som e cor, orquestra e pintura. (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012, p. 113)

Em suma, devir trata-se de encontrar uma zona de vizinhança, de indiscernibilidade, de indiferenciação. Não se tornar invisível, mas imperceptível. Só há também devires minoritários (DELEUZE, 1993/1997). Não há devir-homem, há devir-mulher. Não há devir-branco, há devir-negro. Não há devir-hétero, há devir-homo, trans, bi... Não há devir-direita, há devir-esquerda. Enfim, não há devir-maioria, apenas devir-minoria, pois devir é e só pode ser revolucionário, transformador, e a maioria não é e nem nunca foi revolucionária. "O devir é uma captura, uma possessão, uma mais-valia, jamais uma reprodução ou uma imitação" (DELEUZE & GUATTARI, 1975/2014, p. 29). A noção de *minoría*, com suas remissões musicais, literárias e linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõe apenas de maneira quantitativa. Não se trata de quantidade,

mas qualidade. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2011a).

Suponhamos que a constante do metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que "o homem" tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e dominação, e não o contrário. Supõe o metro padrão, e não o contrário. (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2011a, p. 55).

Ao ignorar os devires, também se ignora as minorias. Quando o estruturalismo encontra devires que perpassam a sociedade o tempo todo, ele se prende ao seu método, vê neles fenômenos de degradação que desviam da ordem verdadeira e que dizem respeito à diacronia. (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2011c). A tentativa de explicar o devir pela correspondência de duas relações é possível, mas dessa maneira empobrece-se o fenômeno considerado.

Para recuperar a compreensão desses fenômenos de devires e minorias, deve-se pensar numa perspectiva que se diferencie da linguística estrutural. Hjelmslev (1949/2013) certamente deu continuidade ao trabalho linguístico de Saussure. Admite tê-lo como referência para os prolegômenos de sua teoria. No entanto, ele não mantém um diálogo estéril com Saussure em que há simplesmente uma reprodução de seus conceitos e axiomas. Na verdade, Hjelmslev se opõe profundamente ao empreendimento de Saussure e dos pós-saussureanos.

Porque abandona toda referência privilegiada; porque descreve um campo puro de imanência algébrica que não se deixa sobrevoar por instância transcendente alguma, ainda que recuada; porque faz escorrer nesse campo os seus fluxos de forma e de substância, de conteúdo e de expressão; porque substitui a relação de subordinação significante-significado pela relação de pressuposição recíproca expressão-conteúdo; porque a dupla articulação já não faz entre dois níveis hierarquizados da língua, mas entre dois planos desterritorializados conversíveis, planos constituídos pela relação entre a forma do conteúdo e a forma de expressão; porque nessa relação atingem-se figuras que já não são efeitos do significante, mas esquizas, pontos-signos ou cortes de fluxo que perfuram o muro do significante, atravessam-no e vão para além dele; porque estes signos franquearam um novo limiar de desterritorialização; porque estas figuras perderam definitivamente as condições de identidade mínima que definiam os elementos do próprio significante; porque a ordem dos elementos é agora segunda em relação à axiomática dos fluxos e das figuras; porque o modelo da moeda, no ponto-signo ou figura-corte destituída de identidade, tendo tão somente uma identidade flutuante, tende a substituir o modelo do jogo. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2010, pp. 321-322)

Hjelmslev (1954/1991) elabora uma teoria linguística de fluxos, na qual envolve noções de *matéria*, *forma* e *substância*, *conteúdo* e *expressão*. A matéria é o componente básico das coisas, o material cru do qual os objetos do mundo são formados. Sem a forma, a

matéria é amorfa. A forma é justamente o que dá formato às coisas, que constitui um isomorfismo. A substância é a essência de alguma coisa. Ela permanece a mesma, mesmo que a forma seja passível de mudança; ela consiste tanto da matéria como da forma, mas sua existência independe da coisa e de sua matéria; ela é essencialmente incognoscível. O conteúdo, por sua vez, corresponde ao significado e a forma do significante. Essas noções são estratificações. Há articulação de conteúdo e articulação de expressão, o conteúdo e a expressão tendo, cada um, forma e substância. Entre conteúdo e expressão não há correspondência, nem relação causa-efeito, nem relação significado-significante; há distinção real, pressuposição recíproca, e unicamente isomorfismo. Mas não é da mesma maneira que o conteúdo e a expressão se distinguem em cada estrato: os três grandes estratos tradicionais não possuem a mesma repartição entre conteúdo e expressão (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2011). Hjelmslev elabora uma teoria de linguagem estratificada, pois é possível enunciar leis que dizem respeito à relação dessas quatro noções, tomando-as duas a duas – substância do conteúdo, forma da expressão e substância da expressão – leis válidas, indiferentes para qualquer um desses pares. Saussure (1907-1910/2006), em seu curso, denominou de *planos* as noções de conteúdo e expressão (significado e significante). Faz-se necessário um nome que envolva as cinco noções. A isso, Hjelmslev (1954/1991) chama de *estratos*.

Essas noções podem parecer, a princípio, uma maneira de rebatizar as noções já dadas por Saussure. No entanto, com elas elaboradas, Hjelmslev vai contra a concepção inicial de Saussure de que a língua é forma, não substância. Hjelmslev (1954/1991) reelabora a noção de signo proposta por Saussure que, em lugar de ter dois níveis, forma e substância, passa a ter três: a matéria, a substância e a forma. Também é a partir da colocação das novas noções de forma, substância e matéria que se pode criar uma nova doutrina, chamada de *glossemática*. Tal doutrina pode ser caracterizada por quatro traços particulares:

1. recomendar, como único adequado, um procedimento analítico, (também chamado dedutivo, termo que se constatou prestar-se a equívocos) e considerar a síntese (ou descrição das unidades pelas partes que as compõem, ou, melhor dizendo, por suas funções interiores geratrizes) pressupondo a análise;
2. insistir na forma, até aqui negligenciada em favor da substância;
3. procurar compreender na forma linguística a forma do conteúdo, e não apenas a expressão; e, em consequência desses princípios,
4. considerar a linguagem, no sentido comumente adotado pelos linguistas, como um caso particular de um sistema semiótico, isto é, de um sistema que comporta planos diferentes e, no interior de cada plano, uma diferença entre forma e substância (à parte a ausência de substância constatada no caso de um sistema construído, por exemplo, em linguística genética ou num cálculo tipológico, a menos que lhe acrescentemos uma manifestação específica), e situar a linguística nos quadros de uma semiótica (ou semiologia) geral. (HJELMSLÉV, 1954/1991, p. 49)

O que Hjelmslev (1954/1991) percebe é que, por mais que o estruturalismo tenha passado pelas noções de forma e substância, elas foram renegadas em prol do conteúdo e da

expressão. A partir da *glossemática*, Hjelmslev pretende recuperar o estudo dessas grandezas e suas articulações. Em seus estudos, ele descobre que a substância comporta vários níveis (HJELMSLEV, 1954/1991). Tais níveis só podem ser compreendidos a partir de uma contextualização social. Não se chega a caracterizar o uso semântico adotado em uma comunidade linguística e pertencente à língua que se deseja descrever a partir da descrição física das coisas significadas. Pelo contrário: chega-se à caracterização do uso semântico a partir das apreciações coletivas, pela opinião pública.

A descrição da substância deve pois consistir antes de tudo numa aproximação da língua às outras instituições sociais e constituir o ponto de contato entre a linguística e os outros ramos da antropologia social. Assim é que uma só e mesma "coisa" física pode receber descrições semânticas bem diferentes segundo a civilização considerada. Isso não se aplica somente aos termos de apreciação imediata, tais como "bom" e "ruim", nem só as coisas criadas diretamente pela civilização, como "casa", "cadeira", "rei", mas também às coisas da natureza, não só "cavalo", "montanha", "pinheiro", etc. serão definidos diretamente em uma sociedade de que os conhece (e os *reconhece*) como nativos e em outra para a qual eles permanecem como fenômenos estranho – o que aliás não impede, como se sabe, que a língua disponha de um substantivo para designá-los, como, por exemplo, o substantivo russo para elefante: *slon*. Mas o elefante é algo muito diferente para um hindu ou um africano que o utilizam ou o cultuam, que o temem ou o estimam, e por outro lado, para uma sociedade europeia ou americana, para o qual o elefante só existe como um objeto de curiosidade exposto em um jardim zoológico e nos circos ou exposições, e descrito nos manuais de zoologia. O "cachorro" receberá uma definição semântica completamente diferente entre os esquimós, onde é um animal de tração, entre os persas, entre os quais é o animal sagrado, numa sociedade hindu, onde é condenado como pária, e nas sociedades ocidentais, nas quais é sobretudo um animal doméstico adestrado para a caça ou a vigilância. (HJELMSLEV, 1954/1991, pp. 63-64)

Hjelmslev (1954/1991) faz uma grande aproximação da teoria linguística com as contingências sociais. Só se pode descrever determinada língua entendendo o contexto cultural e social da comunidade que a fala. Para ele, os significantes e o significado que adquirem não surgem de uma arbitrariedade simbólica como pensa Saussure (1907-1910/2006).

Não só há uma variedade nas características semiológicas da língua dependendo da comunidade que a fala, como também dentro da própria comunidade há variações linguísticas (HJELMSLEV, 1949/2013). Tal observação refuta o ponto de vista sociológico a partir do qual se acreditou ser legítimo postular que, em virtude da existência de uma norma social, a estrutura interna de uma língua nacional seria homogênea e, inversamente, uma fisionomia linguística seria uma *quantidade negligenciável* que pode ser considerada como representante de uma língua nacional (HJELMSLEV, 1949/2013). A língua é heterogênea. Todo o texto, por exemplo, contém derivados que repousam em sistemas diferentes. Diversas partes, ou partes de partes, podem apresentar-se. Há diversas *formas estilísticas* (versos, prosa, a mistura de ambos); diversos *estilos* (estilo criador, estilo imitativo, estilo dito normal; mistura de

diversos estilos); *estilos de valores* (estilo de valor elevado ou de valor mais baixo, vulgar; estilo de valor neutro, que não pode ser considerado nem elevado nem baixo); *gêneros de estilos* (fala, escrita, gestos, códigos); diversos *movimentos* (cólera, alegria, etc.); diversos *idiomas*, entre os quais é possível distinguir os tipos vernaculares, as *línguas* nacionais, as regionais, as diversas *fisionomias* da língua (HJELMSLEV, 1949/2013).

Em um mesmo dia, um indivíduo passa constantemente de uma língua a outra. Sucessivamente, falará como "um pai deve fazê-lo", depois como um patrão; com a amada, falará uma língua infantilizada; dormindo, mergulha em um discurso onírico, e bruscamente volta a uma língua profissional quando o telefone toca. Objetar-se-á que essas variações são extrínsecas, e que o que ele usa não deixa de ser a mesma língua. Mas afirmá-lo é prejudicar o que está em questão. Pois, por um lado, não é certo que seja a mesma fonologia, nem a mesma sintaxe, a mesma semântica. Por outro, toda questão é a de saber se a língua considerada a mesma se define por invariantes ou, ao contrário, pela linha de variação contínua que a perpassa. Alguns linguistas sugeriram que a mudança linguística se faz menos por ruptura de um sistema do que por modificação gradual de frequência, por coexistência e continuidade de usos diferentes. Considere-se um só e mesmo enunciado: "eu juro!". Não é o mesmo enunciado se for dito por uma criança diante de seu pai, por um apaixonado diante de sua amada, por uma testemunha diante de um tribunal. É como se fossem três sequências. (Ou como os quatro Amnés apresentados em sete sequências, de Messaien). Ainda aqui não vemos qualquer razão para dizer que as variáveis são somente de situação e que o enunciado permanece constante de direito. Não apenas existem tantos enunciados quantas efetuações, como o conjunto de enunciados se encontra presente na efetuação de um deles, de forma que a linha de variação seja virtual, isto é, real sem ser atual, continua por esse mesmo motivo e quaisquer que sejam os saltos do enunciado. Colocar em variação contínua seria fazer passar o enunciado por todas as variáveis – fonológicas, sintáticas, semânticas, prosódicas – que podem afetá-lo no mais breve instante de tempo (o menor intervalo). Construir o *continuum* de Eu juro! com as transformações correspondentes. Esse é o ponto de vista da pragmática; mas esta deveio interior à língua, imanente, e compreende a variação de quaisquer elementos linguísticos. [...] Tendemos sempre a buscar uma "redução": tudo será explicado pela situação da criança face a seu pai, ou a do homem em relação à castração, ou a do cidadão em relação à lei. Mas assim nos contentamos em destacar uma pseudoconstante de conteúdo, o que não vale mais do que extrair uma pseudoconstante da expressão. Colocar em variação deve nos fazer evitar esses perigos, já que isso constrói um *continuum* ou um *médium* que não comportam início nem fim. Não se confundirá a variável descontínua... Uma variável pode ser contínua em uma parte de seu trajeto, depois pular ou saltar sem que sua variação contínua seja por isso afetada, impondo um desenvolvimento ausente como uma "continuidade alternativa", virtual e entretanto real. (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2011a, pp. 39-40)

Sobre o estruturalismo, Saussure (1907-1910/2006) faz uma analogia explicativa com o xadrez. A linguística dos fluxos, estratificada, iniciada por Hjelmslev é análoga também a um jogo, mas este de origem chinesa, Go. Permitimo-nos, como comparativo final entre a linguística estrutural e a linguística dos fluxos, um comparativo entre os dois jogos:

Sejam o Xadrez e o Go, do ponto de vista das peças, das relações entre as peças e do espaço concernido. O xadrez é um jogo de Estado, ou de corte; o imperador da China o praticava. As peças do xadrez são codificadas, têm uma natureza interior ou propriedades intrínsecas, de onde decorrem seus movimentos, suas posições, seus afrontamentos. Elas são qualificadas, o cavaleiro é sempre um cavaleiro, o infante um infante, o fuzileiro um fuzileiro. Cada uma é como um sujeito de enunciado, dotado de um poder relativo; e esses poderes relativos combinam-se num sujeito de enunciação, o próprio jogador de xadrez ou a forma de inferioridade do jogo. Os peões do go, ao contrário, são grãos, pastilhas, simples unidades aritméticas, cuja única função é anônima, coletiva ou de terceira pessoa: "Ele" avança, pode ser um homem, uma mulher, uma pulga ou um elefante. Os peões do go são os elementos de um agenciamento maquínico não subjetivado, sem propriedades intrínsecas, porém apenas

de situação. Por isso as relações são muito diferentes nos dois casos. No seu meio de interioridade, as peças de xadrez entretêm relações biunívocas entre si e com as do adversário: suas funções são estruturais. Um peão do go, ao contrário, tem apenas um meio de exterioridade, ou relações extrínsecas com nebulosas, constelações, segundo as quais desempenha funções de inserção ou de situação, como margear, cercar, arrebentar. Sozinho, um peão do go pode aniquilar sincronicamente toda uma constelação, enquanto uma peça de xadrez não pode (ou só pode fazê-lo diacronicamente). O xadrez é efetivamente uma guerra, porém uma guerra institucionalizada, regrada, codificada, com um fronte, uma retaguarda, batalhas. O próprio do go, ao contrário, é uma guerra sem linha de combate, sem afrontamento e retaguarda, no limite sem batalha: pura estratégia, enquanto o xadrez é uma semiologia. Enfim, não é em absoluto o mesmo espaço: no caso do xadrez, trata-se de distribuir-se um espaço fechado, portanto, de ir de um ponto a outro, ocupar o máximo de casas com um mínimo de peças. No go, trata-se de distribuir-se num espaço aberto, ocupar o espaço, preservar a possibilidade de surgir em qualquer ponto: o movimento já não vai de um ponto a outro, mas torna-se perpétuo, sem alvo nem destino, sem partida nem chegada. Espaço "liso" do go, contra espaço "estriado" do xadrez. *Nomos* do go contra Estado do xadrez, *nomos* contra *polis*. É que o xadrez codifica e descodifica o espaço, enquanto o go procede de modo inteiramente diferente, territorializa-o e o desterritorializa (fazer do fora um território no espaço, consolidar esse território mediante a construção de um segundo território adjacente, desterritorializar o inimigo através da ruptura interna de seu território, desterritorializar-se a si mesmo renunciando, indo a outra parte...). Uma outra justiça, um outro movimento, um outro espaço-tempo. (DELEUZE & GUATTARI, pp. 13-14, 1980/2012)

As peças do Go apontam as inúmeras possibilidades de articulações que a língua pode adquirir. Talvez seja esse o grande êxito da linguística dos fluxos, apontar para a multiplicidade, para as inúmeras articulações e relações que aparecem na linguagem. Para a linguística dos fluxos, não há uma taxonomia fixa, uma centralização da linguagem. Ela não gira em torno do signo, ou mesmo o signo não se limita à articulação significativa e significado.

Longe de ser uma sobredeterminação do estruturalismo e do seu amor pelo significante, a linguística de Hjelmslev indica a sua destruição e constitui uma teoria descodificada das línguas de que se pode dizer, como homenagem ambígua, que é a única adaptada ao mesmo tempo à natureza dos fluxos capitalistas e esquizofrênicos: até agora é a única teoria moderna (e não arcaica) da linguagem. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2010, p. 322)

A situação especial em que Hjelmslev se encontra no campo da linguística e as reações que este suscita e gera se dão pelo seguinte: ele tende a fazer uma teoria puramente imanente da linguagem, teoria que quebra o dualismo entre voz-grafismo, fonologia-escrita, e vai além, faz escorrer expressões, conteúdos, formas e substâncias segundo fluxos de desejo, e corta estes fluxos segundo pontos-signos ou figuras-esquizas (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2010).

3. ESTÉTICA DA MÁQUINA

3.1 *Os homens na cidade*

1919 é um ano que marca uma revirada estética: o pintor, em sua ânsia por uma nova criação, pela invenção em si, observa do alto de um arranha-céus as minúsculas moléculas que perpassam a metrópole, selva concreta, *Os Homens na Cidade*. O olhar se alterna entre a tela e a cidade. Haveria de pintá-la em todas as suas nuances e nuanças. Os lados todos do cubo estariam ali representados, não haveria ocultismo, tampouco esoterismo. Haveria apenas certo exoterismo.

Pintar a cidade e as pessoas que a habitam, em todo o seu cotidiano (escola, exercício, comércio, hospital, prisão, trabalho, etc.) não tem um caráter inovador. O que inova a pintura é a retratação de uma peculiaridade tipicamente presente nas cidades, peculiaridade que por muito tempo existiu, mas que em nenhum momento a arte abordou: o elemento mecânico, maquinico. Essa inovação não implica uma imposição da existência única da máquina. Não há apenas o mecânico, o maquinico. Mesmo sendo ele o primeiro a abordar a mecânica como elemento moderno, plástico, pictórico, o pintor nunca teve a intenção de impor que agora "só há isso" (LEGER, 1923/1989).

O elemento mecânico *é apenas um meio, não um fim*. Considero-o simplesmente uma *matéria-prima* plástica, como os elementos de uma paisagem ou uma natureza morta.

Mas, conforme as vontades plásticas individuais, conforme as necessidades que um artista pode ter do elemento real, acho que o elemento mecânico é extremamente indicado para quem quer que procure *a obra de arte dotada de amplitude e de intensidade*. (LEGER, 1923/1989, p. 49)

A tinta passa pela tela, algo é rascunhado: figuras de minuciosas geometrias, explosão de cores do vermelho, azul, branco, negro, cinzento... Alguns rostos se formam. Um esboço aparece. A cidade começa a falar pela tela, expressar sua linguagem. O pintor descansa o pincel, se afasta da tela, vislumbra o começo de seu trabalho. A princípio, as figuras geométricas trazem uma organização indesejada ao elemento mecânico. Visto bem do alto, a cidade apresentava uma nauseante harmonia. Seria necessário caminhar por seus labirintos: ruas e avenidas, bairros inteiros. O subterrâneo em que se passa o metrô, mas onde se aglomeram desorganizadamente os habitantes. Para a pintura molecular, é necessário um olhar mais próximo. Deixando o trabalho inacabado, o pintor desterritorializa: vai às ruas, traça mapas, segue um devir-povo, adentra a vida moderna.

A vida moderna muitas vezes se encontra em estado de contraste, facilitando a arquitetura do quadro.

O exemplo mais frequente é o painel publicitário duro e seco, cores violentas, letras tipográficas, que corta a paisagem melodiosa. As fumaças moles que se elevam num meio mecânico seco ou de arquitetura moderna também produzem um choque de contrastes. Todos esses acontecimentos são temas para pintar. Sou, portanto, creio, muito apegado à minha época, através desse meu procedimento. [...] Vejamos como começou a pintura. Acho que descobriram um céu azul, depois, nele, nuvens brancas; depois, sob ele, árvores; em seguida, construíram casas, pintaram casas; depois, entradas com postes de fios telegráficos; tudo isso foi pintado, e depois, a indústria moderna criou máquinas. (LÉGER, 1923/1989, p. 51)

Os contrastes lhe fascinavam em cada detalhe: um homem vestido todo em preto, paletó, gravata, calças, sapatos, gravata, óculos, até meias, mesmo num sol de verão, caminha apressadamente, olhos vidrados no chão que pisam seus pés, deixando transparecer sua rala cabeleira que denuncia o início de uma calvície. Barba despojada e bem cuidada para inverter os cuidados do cabelo. Ele franzia a testa suada, olhava de receio o relógio preocupado com a hora, ansioso. Carregava em suas mãos pastas, papéis, projetos... Um pequeno toque e o caos, caos causado num encontro com uma jovem que, ao contrário, passeava devagar e distraidamente, em movimentos graciosos do corpo, contemplando o céu azul com pitadas de nuvens brancas, refletidas nas janelas brilhantes dos altos edifícios, que por fim, refletiam seu típico vestido de verão, um reflexo do céu, sapatos brancos como as nuvens, fita azul no cabelo curto pelo calor. Os pensamentos oníricos que perpassavam pela sua cabeça eram facilmente lidos pela sua face suspirante. Papéis, pastas, projetos espalhados pelo chão. Olhares de susto e surpresa, risos ao fundo. Ele olhava o chão, ela o céu, e os olhares se encontram nesse caos. Ajudam-se como podem, juntam o que caiu. Os olhares flertam, conectam-se como duas engrenagens. Rajadas de pensamentos se produzem e passam, cumprimentos e desculpas tímidas. Há aí, como bem percebe o pintor, uma conexão maquínica, um agenciamento, uma mecânica de corpos que se conectam, uma intensidade afetiva. Algo naquele momento não era passível de representação, mas sem dúvida, havia ali máquinas.

Os pintores maquínicos insistiram no seguinte: não pintavam máquinas como substitutos de naturezas-mortas ou de nus; nem a máquina é objeto representado, nem o seu desenho é representação. Trata-se de introduzir um elemento de máquina, de maneira que ele se componha como peça com outra coisa sobre o corpo pleno da tela, mesmo que seja com o próprio quadro, para que seja precisamente o conjunto do quadro que funcione como máquina desejante. A máquina induzida é sempre distinta da que parece representada: veremos que a máquina procede por um "desengate" deste tipo, assegurando assim a desterritorialização propriamente maquínica. Valor indutivo da máquina, ou melhor, transdutivo, que define a recorrência, e que se opõe à representação-projeção: lugar de uma luta, de uma disjunção como se vê no *Aeroplaf(l)a* ou em *Automoma*, ou ainda em *Machine à connaitre em forme mère* [Máquina para conhecer em forma de mãe], de Victor Brener. Em Francis Picabia, a épura

compõe uma peça com inscrição heteróclita, de modo que ela deve funcionar com *este* código, com *este* programa, induzindo uma máquina que não se lhe assemelha, com Marcel Duchamp, o elemento real de máquina é diretamente introduzido e passa a valer por si só ou pela sua sombra, ou por um mecanismo aleatório que, então, induz as representações subsistentes a mudarem de função e de estatuto: *Tu m'*. A máquina se distingue de toda representação (embora se possa sempre representa-la, copiá-la, de uma maneira que, alias, não oferece interesse algum; distingue-se de toda representação porque ela é Abstração pura, não figurativa e não projetiva. Léger mostrou que a máquina não representava coisa alguma, muito menos a si própria, porque, em si, ela era produção de estados intensivos organizados: nem forma nem extensão, nem representação nem projeção, mas intensidades puras e recorrentes. Ora acontece que a descoberta do abstrato conduz como em Picabia, aos elementos maquínicos, ora acontece o caminho contrário, como para muitos futuristas. Pensemos na velha distinção feita por filósofos entre estados representativos e estados afetivos que nada representam: a máquina é o Estado afetivo, e é falso dizer que as máquinas modernas têm uma percepção, uma memória; as próprias máquinas só tem estados afetivos. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2010, pp. 515-516)

Britadeiras furavam o chão enquanto martelos ritmavam um ritornelo em monumentos sendo construídos. Crianças saíam das escolas em gritos de alegria pelo fim das repetidas aulas disciplinares. Policiais regulavam o trânsito, entre barulhentos carros que faziam também sua própria música com buzinas e sinalizações. Comerciantes gritavam propagandas de seus produtos. Os próprios músicos juntavam-se à sonoridade, realizando pequenas apresentações com um chapéu a sua frente que, vez ou outra, caíam moedas de transeuntes. O dinheiro mesmo gerava uma sonoridade, as notas da mais-valia. Toda aquela música maquínica ditava uma linguagem: a linguagem da cidade. Já tinha o material necessário para a finalização de seu trabalho. O pintor volta à tela, com seu novo saber. Não se tratava de representação, da imitação da cidade. A pintura é o "estado de equívoco" de dois valores: o *real* e o *imaginário*. O pintor deve encontrar o equilíbrio destes dois polos, essa é a dificuldade. Cortar essa dificuldade em dois e só pegar um ou outro é fazer abstrato puro ou imitação. Demasiado fácil e talvez sem sentido (LÉGER, 1924/1990).

Não dividindo essa dificuldade, indo além da imitação e/ou do abstrato, cada objeto, quadro, escultura, arquitetura, organização ornamental, tem um valor em si, que é absoluto, independente do que representa (LÉGER, 1925/1989).

Todo *objeto criado* pode comportar uma beleza intrínseca, como todos os fenômenos de ordem natural, admirados por todo o mundo desde sempre. Não existe o *belo* catalogado, hierarquizado. O belo está em toda a parte, tanto na ordem de uma bateria de painéis contra a parede branca de uma cozinha, como num museu. A beleza moderna se confunde, quase sempre, com a necessidade prática. Exemplos: a locomotiva, cada vez mais próxima do cilindro perfeito; o automóvel, que, em função da velocidade, abaixou-se, encurvou-se, *centrou-se*, alcançou uma relação equilibrada de linhas curvas e horizontais, nascida da *ordem geométrica*. (LÉGER, 1925/1990).

A pintura está quase concluída. Engrenagens se conectam, novos rostos em diversas expressões surgem, a geometria se evidencia cada vez mais como marca do trabalho, intensidades maquínicas, mecânica das moléculas, conexões heterogêneas, multiplicidades...

Na medida em que finalizava o trabalho, seu próprio rosto branco, que antes apresentava sérios olhos, como dois penetrantes buracos negros, agora esboçava, abaixo dos grossos pelos de seu bigode, um sorriso. Percebia, com demasiada satisfação, que havendo ou não havendo máquinas no mundo, só havia máquinas, de diversos tipos e formas. Tudo se acopla e desacopla, conecta e desconecta, funcionando como engrenagens, na qual uma depende da outra para girar. A própria linguagem se estrutura maquinicamente, mesmo quando ela mesma se estrutura em sentido algum.

O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda a linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar. (FOUCAULT, 1966/2007).

Os Homens na Cidade: o artista reconhece o fato de que cada engrenagem da máquina tem seu tamanho próprio, suas próprias cores, formas, matérias, substâncias, conteúdos e expressão. Para cada lugar, para cada situação, a engrenagem muda para se conectar: na família, na casa, na escola, no exercito, no hospital, na prisão. Hjelmslev (1949/2013), ao reconhecer as várias línguas numa mesma língua, também reconhece as diversas comunidades que as compõe. Abre-se espaço para as línguas minoritárias, admite-se a existência das minorias. O estudo linguístico deixa de existir apenas para as línguas maiores. O desafio se volta também para as línguas menores.

3.2 Engrenagem a

Roudinesco (1993/2008) aponta que Lacan teve seu primeiro contato com o estruturalismo em 1938, com as leituras da obra de Delacroix. Continuou a iniciar-se nos conceitos de Saussure com Pichon. Mesmo antes dessas leituras, no entanto, em sua tese de doutorado, de 1932, parecia já trazer ideias do estruturalismo, ao falar a respeito da estrutura das personalidades.

Todo sistema da personalidade deve ser estrutural; queremos dizer que a personalidade deve ser composta a partir de elementos, que são primitivos em relação a seu desenvolvimento, ou seja, a partir de relações orgânicas relativamente simples, cujo registro, de acordo com os indivíduos, variará em qualidade, em extensão, assim como o alcance em direção, em intensidade, etc. (LACAN, 1932/1987, p. 38)

Sua apreensão real da linguística estrutural se deu no encontro com a obra de Lévi-Strauss (ROUDINESCO, 1993/2008). Lacan percebia que a obra freudiana, por inteira, tinha algo a dizer a respeito da linguagem, pois, como ele aponta, a psicanálise, quer se pretenda como "agente de cura, de formação ou de sondagem, dispõe de apenas um meio: a fala do paciente." (LACAN, 1953/1998, p. 248). Chistes, sonhos, atos falhos, lapsos... tudo isso que é descrito na obra de Freud tem relação com a linguagem (LACAN, 1953/1998).

Os conceitos da psicanálise são captados num campo de linguagem e seu domínio se estende tanto quanto é possível que uma função de aparelho, uma miragem da consciência, um segmento do corpo ou de sua imagem, um fenômeno social ou uma metamorfose dos próprios símbolos sirvam de material significante para aquilo que o sujeito inconsciente tem a expressar. (LACAN, 1953/2003, p.145)

Assim, faz uma nova leitura de Freud, baseando-se no estruturalismo de Saussure para compreendê-la. Logo, a linguagem passa a ter importância fundamental em sua teorização. Para Lacan (1953-1954/1986), a palavra, que se institui na estrutura do mundo semântico que é a linguagem, faz o mundo do sujeito. Antes dela, não há dúvida, as coisas estavam aí, mas apenas com a palavra que o homem pode apreendê-las, apenas com ela pode-se determinar aquilo que é, seja verdadeiro ou falso, daquilo que não é. Não se fala pela coisa, fala-se pela palavra. A palavra cava a verdade no real, verdade pois a linguagem ensina (LACAN, 1953-1954/1986). Por isso que toda fala pede uma resposta.

Não há fala sem resposta, mesmo que esta seja apenas o silêncio (LACAN, 1955/1998). Como afirma Lacan em outro momento, "uma carta² sempre chega a seu destino" (1955/1998, p. 45), porque a letra, ou seja, o *significante*, determina o destino do sujeito em suas orientações. Logo, a linguagem também determina a estrutura do sujeito, na medida em que o significante tem supremacia sobre ele (LACAN, 1955/1998).

Os símbolos efetivamente envolvem a vida do homem numa rede tão total que conjugam, antes que ele venha ao mundo, aqueles que irão gerá-lo "em carne e osso"; trazem em seu nascimento, com os dons dos astros, senão com os dons das fadas, o traçado de seu destino; fornecem as palavras que farão dele um fiel ou um renegado, a lei dos atos que o seguirão até ali onde ele ainda não está e para-além de sua própria morte; e, através deles, seu fim encontra sentido no juízo final, onde o verbo absolve seu ser ou o condena - a menos que ele atinja a realização subjetiva do ser-para-a-morte. (LACAN, 1953/1998, p. 280).

Essa entrada no mundo do simbólico, assim como a constituição do sujeito, se dá pelo *Nome-do-pai*, pois é ele o suporte da função simbólica que identifica sua pessoa com a imagem da lei. É o *Nome-do-pai* que torna possível a passagem de um mundo natural para um

² Lembrando que *carta*, correspondente ao francês *lettre*, corresponde também à *letra*.

mundo cultural, que é o da linguagem (LACAN, 1953/1998). É ele o significante que possibilita a circulação de todos os outros significantes.

Pensando no inconsciente estruturado como a linguagem, Lacan formula uma nova definição desse conceito: "O inconsciente é a parte do discurso do sujeito concreto, como transindividual que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente" (LACAN, 1953/1998, p. 260). Ele é um capítulo da história do sujeito que é marcado por um branco ou por uma mentira. É um capítulo censurado (definição que não escapa muito à freudiana). A verdade, no entanto, pode ser resgatada. Para Lacan (1955/1998), na maioria das vezes, ela já está inscrita em outro lugar, tais como nos monumentos, o corpo, o núcleo histérico da neurose em que o sintoma histérico demonstra a estrutura de uma linguagem; nos documentos de arquivo, ou seja, lembranças de infância; na evolução semântica, correspondente ao estoque e às acepções de vocabulário particulares ao sujeito; nas tradições, lendas que veiculam a história do sujeito; nos vestígios, que conservam as distorções exigidas pela reinserção do capítulo adulterado (LACAN, 1953/1998).

Lacan conta com a dialética proposta por Saussure do significado e significante, formadores do signo. O significante "é constituído de um conjunto de elementos materiais, ligados por uma estrutura" (LACAN, 1953/2003, p. 154). O significante está por todas as partes, em todos os lugares.

O significante é o material audível, o que nem por isso quer dizer o som. Entretanto, nem por isso, tudo que é da ordem da fonética é incluído na Linguística enquanto tal. É do fonema que se trata, quer dizer, do som em oposição a outro som, no interior de um conjunto de oposições. (LACAN, 1953-1954/1986, p. 281)

O significado, por sua vez, é a representação-de-coisa, o sentido. Este, diferente do significante, não está em parte alguma, isso por se opor ao significante. O sentido, para Lacan, só "é sensível na unicidade da significação que o discurso desenvolve" (LACAN, 1953/2003, p. 156).

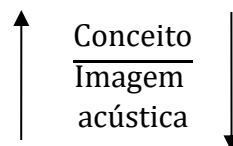
Ao falarmos do significado, pensamos na coisa, quando se trata da significação. Não obstante, cada vez que falamos, dizemos a coisa, o significável, através do significado. Há aí um logro, porque é claro que a linguagem não é feita para designar as coisas. Mas esse logro é estrutural na linguagem humana e, num certo sentido, é nele que está fundada a verificação de toda verdade. (LACAN, 1953-1954/1986, p. 281)

Lacan propõe o seguinte algoritmo para demonstrar a relação entre significante e significado: $\frac{S}{s}$, se opondo a Saussure, que a expressa da seguinte maneira: $\frac{s}{S}$, sendo o

significado representado por *s* e o significante por *S* (LACAN, 1956/1998). Para ele, só a psicanálise poderia ter percebido a primazia do significante sobre o significado (LACAN, 1956/1998), mas foi Lévi-Strauss (1950/2013) o primeiro a propô-la. Essa reversão acontece pelo fato de que, para Lacan (1957/1998), a estrutura do significante se dá pelo modo como ele é articulado. Para exemplificar isso, Lacan mostra que o significante *homem e mulher*, articulado sobre sanitários, não implicam no significado de homem nem de mulher, mas implicam uma convenção que a língua faz para o uso dos mesmos. Isso indica que um mesmo significante não tem, necessariamente, apenas um significado. Um significante adquire *n* significados, descobertos de acordo com o contexto em que são articulados.

Para esta via, as coisas não podem fazer mais que demonstrar que nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a uma outra significação: o que toca, em última instância, na observação de que não há língua existente à qual se coloque a questão da insuficiência para abranger o campo do significado, posto que atender a todas as necessidades é um efeito de sua existência como língua. (LACAN, 1957/1998. p. 501)

Deve-se aqui, no entanto, abrir um adendo para entender melhor o propósito de Saussure. O algoritmo proposto por este é, na verdade, o seguinte:



Há setas que se direcionam tanto do conceito para a imagem-acústica como da imagem-acústica para o conceito. Saussure (1907-1910/2006) não coloca a imagem-acústica, ou o significante, submisso ao conceito, ou significado. Com essas setas, ele demonstra que um se articula ao outro, em relação de igualdade. Talvez ainda seja mais avançado que Lacan e Levi-Strauss nestes termos, pois, além de admitir que um significante adquire *n* significados, também postula, o que não é falso, que um significado tem *n* significantes.

Ainda assim, é a partir dessa suposta reversão que Lacan traz uma nova noção a respeito do valor do signo. Sublinhava que toda significação remetia a outra significação. "Somente as correlações do significante com o significado fornecem o padrão de qualquer busca de significação" (LACAN, 1957/1998, p. 505). Por meio deste pensamento, deduzia, finalmente, a ideia de que o significante deveria ser isolado do significado, como uma letra desprovida de significação, mas determinante para o destino inconsciente do sujeito. A letra como determinante para o sujeito do inconsciente poderia ser mostrada no seguinte algoritmo

formulado por Lacan (1957/1998): $f(S) \frac{I}{S}$, uma transformação do antigo algoritmo lacaniano que agora inclui a tópica do inconsciente. O significante sempre se antecipa ao sentido, como Lacan (1957/1998) demonstra. Uma frase, mesmo quando esta é interrompida, não deixa de fazer algum sentido.

À sua teoria da linguagem, Lacan também toma dois conceitos de Roman Jakobson: a metáfora e a metonímia. Jakobson (1956/2010) trabalhou-os num artigo a respeito das afasias, em que diferenciava dois tipos de afasia: um deles caracterizado pela ausência de metonímia, outro caracterizado pela ausência da metáfora, fenômenos essenciais à linguagem. Neste artigo, Jakobson traz uma analogia desses conceitos aos de transferência e condensação freudianos.

A competição entre os dois procedimentos, metonímico e metafórico, se torna manifesta em todo processo simbólico, quer seja subjetivo, quer social. Eis por que numa investigação da estrutura dos sonhos a questão decisiva é saber se os símbolos e as sequencias temporais usadas se baseiam na contiguidade ("transferência" metonímica e "condensação" sinedóquica de Freud) ou na similaridade ("identificação" e "simbolismo" freudianos). (JAKOBSON, 1956/2010, p. 76)

Para Lacan (1957/1998), qualquer conjunção de dois significantes equivalentes seria o suficiente para fazer surgir uma metáfora. Ela aparece entre dois significantes, em que um substitui o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante. "*Uma palavra por outra*, eis a fórmula da metáfora" (LACAN, 1957/1998, p. 510).

A metáfora supõe que uma significação seja o dado que domina, e que ela inflete, comanda o uso do significante, tão bem que toda espécie de conexão preestabelecida, diria lexical, se acha desatada. Nada que esteja no uso do dicionário pode, por um instante, sugerir-nos que um feixe possa ser avaro, e muito menos odiento. E, no entanto, é claro que o uso da língua só é suscetível de significação a partir do momento em que é possível dizer *Seu feixe não era nem avaro, nem odiento*, isto é, em que a significação arranca o significante de suas conexões lexicais. (LACAN, 1955-1956/2002, p. 249)

O algoritmo correspondente à metáfora pode ser assim representado:

$$f(S'/S) S \cong S (+) s$$

Tal algoritmo indica que é pela substituição do significante pelo significante que se produz um efeito de significação que é característico da poesia ou da criação. O sinal positivo manifesta a transposição da barra, simbolizada pelos parênteses, como também o valor constitutivo dessa transposição para o surgimento da significação (LACAN, 1957/1998).

A metonímia, por sua vez, é o oposto da metáfora. Ela concerne à substituição de alguma coisa que se trata de nomear. Com ela, nomeia-se uma coisa por outra, que tem conexão com, que é continente desta (LACAN, 1956/1988). Não se trata de sinônimos, mas da condensação de significados num único significante. Lacan (1956/1988) chega à mesma analogia que Jakobson, colocando que, de uma forma geral, "o que Freud chama a condensação, é o que se chama em retórica a metáfora, o que ele chama deslocamento é a metonímia" (LACAN, 1956/1988, p. 252). Como algoritmo da metonímia, Lacan (1957/1998) escreve:

$$f(S... S') S \cong S (-) s$$

É a estrutura metonímica, que indica a conexão do significante com outro significante, que permite uma suspensão mediante a qual o significante coloca a falta do ser em relação ao objeto, servindo-se assim do valor de envio da significação para investi-la como desejo, visando essa falta que ele sustenta. O sinal negativo marca no primeiro algoritmo, $\frac{S}{s}$, a irreduzibilidade em que este se constitui, nas relações entre significante e significado, a resistência à significação (LACAN, 1957/1998). O sujeito na psicanálise, a partir dessa teorização, não pode ser mais descrito como sujeito pensante da filosofia idealista, mas sim "desprovido de toda unidade, perdido no duplo desconhecimento do seu inconsciente e da sua ideologia, e só se sustentando por uma sucessão de linguagens" (BARTHES, 1976/2012, p. 41).

A partir de toda a releitura pela linguística estrutural da psicanálise, Lacan (1960/1998) traz uma contribuição inestimável e original para a psicanálise, a partir da criação do conceito de *objeto a*. Este conceito é essencial para ir contra o equilíbrio da estrutura linguística. O *objeto a* funciona como engrenagem central da máquina. Lacan nomeia o *objeto a* a partir do conceito de *das Ding*, que se constitui como vazio, ocupando o lugar de resto e função de causa de desejo. O *objeto a* é o produto da entrada do sujeito na linguagem.

Identificamos a antiprodução com a elaboração de um conteúdo manifesto do sonho, em oposição às produções latentes articuladas às máquinas pulsionais constituídas pelo pelos objetos parciais. O objeto "a" descrito por Lacan como raiz do desejo, umbigo do sonho, também irrompe no seio do equilíbrio estrutural do indivíduo à maneira de uma máquina infernal. O sujeito se vê rejeitado de si mesmo. De modo proporcional ao corte que o objeto-máquina "a" modula no campo estrutural da representação, dispõe-se para ele registros de alteridade que se posicionam de forma específica a cada etapa do processo. A fantasmática individual corresponde ao modo de localização estrutural por

meio de uma língua singular, articulada às instâncias respectivas das "maquinações" do desejo. (GUATTARI, 1969/2004, p. 314)

O objeto-máquina "a" é irreduzível, não assimilável às referências estruturais, é o "mesmo para si que não se vincula com os elementos da estrutura exceto no modo do corte e da metonímia" (GUATTARI, 1969/2004, p. 314). Sua existência desemboca no fato de a representação de si mesmo por meio da linguagem levar apenas a um impasse, ao ponto de uma quebra, uma ruptura, um apelo de uma alteridade repetida. O *objeto a*, objeto de desejo por excelência (LACAN, 1962-1963/2005), descentraliza o indivíduo para a margem de si, até o limite do outro.

O conceito do *objeto a* traz também uma inovação na própria teoria psicanalítica. Surpreende Deleuze a peculiaridade que Lacan dá a este objeto, o de dissociar a relação com o tempo do objeto real e do objeto parcial, este último tendo como propriedade de ser e não ser lá onde ele é. Este conceito é que permite a concepção do conceito de máquina, pois o *objeto a*, ao desequilibrar a estrutura e a ideia de representação, permite dar um passo para a *diferença*. A máquina provém da diferença e da repetição; uma ontologia da diferença que não pode ser representada.

[...] o exercício do estruturalismo, fundado numa distribuição de caracteres diferenciais num espaço de coexistência; a arte do romance contemporâneo, que gira em torno da diferença e da repetição não só em sua mais abstrata reflexão como também em suas técnicas efetivas; a descoberta, em todos os domínios, de uma potência própria de repetição, potência que também seria a do inconsciente, da linguagem, da arte. Todos estes sinais podem ser atribuídos a um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico. O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um "efeito" ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição. Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo. (DELEUZE, 1968/1984, pp. 15-16)

A máquina funciona em todos os lugares, mesmo onde não há máquinas a motor, elétricas, etc. Tudo funciona de maneira maquinica. O mundo é uma grande máquina. Não se trata de uma metáfora. É algo concreto, sem analogias.

Há tão somente máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca uma máquina acoplada a ela. A boca do anorético hesita entre uma máquina de comer, uma máquina anal, uma máquina de falar, uma máquina de respirar (crise de asma). É assim que todos somos "*bricoleurs*"; cada um com suas pequenas máquinas. Uma máquina-órgão para uma máquina energia, sempre fluxos e cortes. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, p. 11)

Mesmo que haja somente máquinas com seus acoplamentos e conexões, sua concepção só é possível a partir da linguística estrutural e da linguística de fluxos. Trata-se de um "artifício de escritura", que é introduzido para se pensar a solução de um problema matemático ou um axioma. Portanto, uma máquina não pode ser separada de suas articulações estruturais, e inversamente, toda estrutura é envolvida por um espectro de sistema de máquinas, ou no mínimo por uma máquina lógica (GUATTARI, 1969/2004). Se a estrutura compõe a máquina e a máquina a estrutura, o que levaria a ideia de distinguir uma da outra? Por que diferenciá-las? O motivo dessa diferenciação, a princípio, é esclarecer a localização de posições particulares da subjetividade em sua relação com o evento e a História (GUATTARI, 1969/2004).

O processo estrutural de totalização destotalizada encerra o sujeito, não tolera perde-lo enquanto tiver condições de recuperá-lo no seio de outra determinação estrutural.

A máquina, em contrapartida, permanece por sua essência excêntrica ao fato subjetivo. O sujeito nela sempre se acha alhures. A temporalização penetra a máquina por todos os lados e só pode situar-se com relação a ela à maneira de um evento. O surgimento da máquina marca um corte, não homogêneo a uma representação estrutural. (GUATTARI, 1969/2004, pp. 309-310)

A essência da máquina é a operação de desprendimento de um significante como representante, como diferenciante, como corte causal, corte heterogêneo da ordem das coisas estruturalmente estabelecidas. Na máquina, o significante não é a pedra angular para um sistema de oposições. A voz, sendo máquina de palavra, corta e funda a ordem estrutural da língua, e não o contrário (GUATTARI, 1969/2004). É nisso que ela depende também de uma linguística de fluxos. O estruturalismo corre o risco de reduzir os acontecimentos e fluxos à insignificância (DELEUZE, 1968/1988). Deleuze (1968/1988) recusa essa alternativa entre estrutura e acontecimento, mas reconhece no estruturalismo sua eficácia de lidar com multiplicidades. Na relação de estrutura e máquina, o sujeito aparece como clivado, lacerado na interseção, no entre-dois, na tensão entre máquina e estrutura. "O ser humano é presa do entrecruzamento da máquina e da estrutura" (GUATTARI, 1969/2004, p. 313).

Existem várias máquinas: máquinas-técnicas, máquinas-infernais, máquinas de guerra, máquinas-desejantes... As máquinas-desejantes abrem caminho nas estruturas, fazem explodir o significante mestre. Para Guattari (*apud* DOSSE, 2007), não há língua em si, pois a língua, em seu processo de homogeneização, assume essencialmente um caráter político. A ideia de que não existe língua em si surge a partir de uma perspectiva histórica, tão cara à máquina. A estabilização de uma língua depende de equilíbrios de poder e pressupõe uma historicização.

Os agenciamentos de fluxos e códigos são primeiros em relação à estrutura (GUATTARI *apud* DOSSE, 2007).

As máquinas desejanças funcionam num processo de cortes, sem metáforas.

Uma máquina se define por um *sistema de cortes*. Não se trata de modo algum do corte considerado como separação da realidade; os cortes operam em dimensões variáveis segundo a característica considerada. Toda máquina está, em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylê*) que ela corta. Funciona como uma máquina de cortar presunto: os cortes operam extrações sobre o fluxo associativo. Como o ânus e o fluxo de merda que ele corta; a boca e o fluxo de leite, mas também o fluxo de ar e o fluxo sonoro; o pênis e o fluxo de urina, mas também o fluxo de esperma. Cada fluxo associativo deve ser considerado como ideal, fluxo infinito de um imenso pênis de porco. A *hylê* designa, com efeito, a continuidade pura para que uma matéria possui em ideia. [...] Longe de se opor à continuidade, o corte a condiciona, implica ou define aquilo que ele corta como continuidade ideal. É que, como vimos, toda máquina é máquina de máquina. A máquina só produz um corte de fluxo se estiver conectada a uma outra máquina que se supõe produzir o fluxo. Sem dúvida, esta outra máquina, por sua vez, é na realidade corte, mas ela só o é em relação a uma terceira máquina que produz idealmente, ou seja, relativamente, um fluxo contínuo infinito. Assim, a máquina-ânus e a máquina-intestino, a máquina-intestino e a máquina-estômago, a máquina-estômago e a máquina-boca e o fluxo do rebanho ("e depois, e depois, e depois"). Em suma, toda máquina é corte de fluxo em relação àquela com que está conectada, mas ela própria é fluxo ou produção de fluxos em relação àquela que lhe é conectada. É esta a lei da produção de produção. Por isso, no limite das conexões transversais ou transfinitas, o objeto parcial e o fluxo contínuo, o corte e a conexão se confundem num só – em toda parte cortes-fluxos e donde o desejo irrompe, que são a sua produtividade e que sempre implantam o produzir do produto. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, pp. 54-55)

As máquinas desejanças são máquinas binárias, regras binárias e regime associativo, tal como o estruturalismo. A questão das máquinas desejanças, no entanto, é sempre em relação ao desejo e sua produção, como se produz. A síntese produtiva, a produção de produção, tem como forma conectiva a conjunção "e", "e depois... ", pois há sempre uma máquina produtora de um fluxo e uma outra que se conecta a esta, operando um corte, uma extração de fluxo. Como uma máquina está conectada a uma outra relativamente à qual se comporta como corte ou extração, a série binária é linear. O desejo efetua acoplamentos de fluxos contínuos e objetos parciais, fragmentários e fragmentados.

O desejo faz correr, flui e corta. "Amo tudo o que flui, mesmo o fluxo menstrual que arrasta os ovos não fecundados..." diz Miller no seu cântico do desejo. Bolsa de água e cálculos do rim; fluxo de cabelo, fluxo de baba, fluxo de esperma, fluxo de merda ou de urina produzido por objetos parciais. Todo objeto supõe a continuidade de um fluxo, e um fluxo supõe a fragmentação do objeto. Sem dúvida, cada máquina-órgão interpreta o mundo inteiro segundo seu próprio fluxo, segundo a energia que flui dela: o olho interpreta tudo em termos de ver – o falar, o ouvir, o cagar, o foder... Mas sempre uma conexão se estabelece com outra máquina, uma transversal em que a primeira corta o fluxo da outra ou "vê" seu fluxo ser cortado pela outra. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, pp. 16-17)

O *objeto a*, objeto parcial, escapa à estrutura, excede à ela. Tendo o *objeto a* como engrenagem da máquina, esta se definindo como um procedimento materialista, opõe os jogos endógenos da estrutura a intervenção significativa de um de fora. A máquina apresenta-se

como defensora da experimentação, defensora do acontecimento. Deve-se procurar nas máquinas desejanter suas maneiras singulares de funcionar, seus rateios, suas acelerações, seus cortes de fluxo, seus devires. Deve-se se perguntar como é o processo de produção do desejo? Como as máquinas desejanter começam a funcionar no vazio até o infinito? Como o processo se transforma no fim, ou como ele foi vítima de uma interrupção prematura ou de uma exasperação?

Ao fugir de um significante maior, de um significante estruturalizante e se focando no desejo e na produção do desejo, a perspectiva maquínica também traz uma outra concepção a respeito do inconsciente. Para Lacan, como já apontamos, o inconsciente é estruturado como linguagem, mas essa estruturação se dá por meio da inserção do significante *Nome-do-Pai*. Tal significante, veremos com mais detalhes, só consegue ser reconhecido a partir da inserção da lei, da falta. O sujeito deseja pela falta, pois lhe falta o objeto que foi perdido. O sujeito está fadado a sustentar, então, um desejo eterno por este objeto que lhe foi retirado. Assim se dá a entrada do sujeito na linguagem.

Ora, a questão que a perspectiva maquínica traz em relação a essa inserção do sujeito na linguagem é se esta é a única possibilidade. Não seria demasiado reducionista e bastante dedutivo dizer que a única entrada na linguagem, de maneira universal, é o significante *Nome-do-Pai* da falta? Neste ponto voltamos à questão das minorias. Se é necessário o significante mestre, maior, para se estruturar a língua, exclui-se então as línguas minoritárias e os fluxos que elas fazem passar. A psicanálise, pela perspectiva estruturalista, traz também algo característico do próprio estruturalismo: ela coloca um padrão, uma homogeneização, e o que não se encaixa neste padrão, o que é heterogêneo, diferente, é desviante. Lacan então tem um conceito chave para ir além deste padrão, o *objeto a*, o que permite à máquina, por meio da linguística de fluxos de Hjelmslev, a ontologia da diferença de Deleuze, reconhecer e as linguagens minoritárias e pensar que o inconsciente não é estruturado pelo significante mestre e que o desejo não existe pela falta.

Deve-se a Lacan a descoberta do rico domínio de um código do inconsciente envolvendo a ou as cadeias significantes; e de ter, assim, transformado a análise (o texto básico a esse respeito é *La Lettre volée*.) Mas este é um estranho domínio em virtude da sua multiplicidade, a tal ponto que não se pode continuar falando de uma cadeia ou mesmo de *um* código desejanter. Diz-se que as cadeias são significantes porque são feitas de signos, mas estes signos não são propriamente significantes. O código se parece menos com uma linguagem do que com um jargão, formação aberta e plurívoca. Os seus signos são de uma natureza qualquer, são indiferentes ao seu suporte (ou não será o suporte que lhes é indiferente? O suporte do corpo sem órgãos). Eles não tem um plano, trabalham em todos os níveis e em todas as conexões; cada um fala sua própria língua, e estabelece sínteses com outros, que são tanto mais diretas em transversal quanto mais indiretas elas são na dimensão dos elementos. As disjunções próprias a estas cadeias ainda não implicam exclusão alguma, sendo que as exclusões surgem devido apenas a um jogo de inibidores e de repressores que determinam o suporte e fixam o sujeito específico

peçoal. Nenhuma cadeia é homogênea, mas assemelha-se, antes, a um desfile de letras de alfabetos diferentes, e no qual surgem subitamente um ideograma, um pictograma, a pequena imagem de um elefante que passa ou de um sol que se levanta. De repente, na cadeia que mistura (sem se compor) fonemas, morfemas, etc., aparecem o bigode do pai, o braço erguido da mãe, uma fita, uma menina, um tira, um sapato. Cada cadeia captura fragmentos de outras cadeias das quais extrai uma mais-valia, como o código orquídea "extrai" a figura de uma vespa: fenômeno de mais-valia de código. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, pp. 57-58)

O inconsciente é também máquina, e como máquina ele produz, produz desejos que não estão ligados essencialmente com a falta, mas com o desejo de também produzir. Não se trata, no entanto, de excluir a falta do inconsciente, de dizer que não existe falta. A falta ainda faz parte do inconsciente, mas faz parte dele como também mecanismo de produção.

As máquinas desejantes grunhem, zumbem no fundo do inconsciente, a injeção de Irma, o tique-taque do Homem dos Lobos, a máquina de tossir de Anna, e também todos os aparelhos explicativos montados por Freud, todas essas máquinas neurobiológicas-desejantes. 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; de outro lado, a repressão que a máquina social exerce sobre máquinas desejantes, e a relação do recalçamento com essa repressão. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, pp. 76-77)

Por fim, temos então como o inconsciente na perspectiva psicanalítica e estrutural se diferencia do inconsciente maquínico. No primeiro, poderia se fazer uma analogia com o teatro. O inconsciente age como um teatro clássico, em que um Édipo lamenta a arquitetura do destino ou um Hamlet se questiona a respeito da morte. Há sempre uma falta circulando a estrutura desse teatro. O seu amago é a falta, sua tragédia é a falta. O inconsciente maquínico, por outro lado, é uma usina. Ele não cessa de produzir, está em produção a todo o tempo, mesmo quando essa produção reflete-se em uma reprodução.

A noção de máquina se manteria nas teorizações futuras de Deleuze e Guattari. Ela ainda faria sua aparição na obra de *Mil Platôs*, mesmo que Deleuze (1977/1998) insistisse que se tratava de um conceito superado. Ainda com a elaboração do *rizoma*, conceito essencial à esquizoanálise, ou mesmo com a concepção do *Corpo sem Órgãos*, se veria a noção de máquina se fazendo presente. Um conceito não exclui o outro. O uso de um não anula o outro. Mesmo que a teoria mude, se renove, ela não o faz necessariamente excluindo outros elementos. A máquina permite que Deleuze e Guattari descubrirem novas terras, enquanto outros conceitos os permitiram explorá-las (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012a). Da mesma forma, Lacan manteria a interpretação estruturalista da linguagem e do sujeito em toda sua obra, mesmo a partir da formulação dos matemas, inspirados na obra de Wittgenstein, mesmo com a teoria dos nós borromeanos, desenvolvida no fim de sua trajetória

teórica. No seu seminário intitulado *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, continuava a trabalhar a questão da rede dos significantes (1964/2008). Também no seu seminário em que homenageia James Joyce, *O sintoma* (1975-1976/2007), Lacan não abandona seus fundamentos estruturalistas. Como aponta Quinet (2006/2009), muitos analistas erram ao excluir a clínica estruturalista, e diz que a clínica dos discursos, proposta por Lacan a partir dos anos 70, não exclui a clínica estrutural, mas pelo contrário, traz um acréscimo a ela.

3.3 Considerações históricas

O que foi descrito até aqui - descrição certamente incompleta, sempre incompleta - a linguística estruturalista em sua relação com a psicanálise, a concepção do conceito de máquina, a linguística dos fluxos, etc. tem considerável importância no pensamento europeu. Entre 1945 e 1965, junto ao pensamento marxista, o estruturalismo e a psicanálise formavam os três pilares de pensamento da época, como afirma Foucault.

Durante os anos 1945-1965 (falo da Europa), havia uma certa maneira correta de pensar, um certo estilo do discurso intelectual. Era preciso estar com Marx, não deixar seus sonhos vagabundarem muito longe de Freud, e tratar os sistemas de signos - o significante - com o maior respeito. Tais eram as três condições que tornavam aceitável essa singular ocupação que é o fato de escrever e de enunciar uma parte da verdade sobre si mesmo e sobre sua época. (FOUCAULT, 1979/2010, p. 103)

Nos cinco anos que se seguiram, "cinco anos breves, apaixonados, cinco anos de jubilo e de enigma" (FOUCAULT, 1979/2010, p. 103), muitos dos principais pensadores do estruturalismo haveriam de abandoná-lo. Dentre eles, estão Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida, Louis Althusser... Foucault explica que isso se deu por vários adventos históricos da época: "o Vietnã, evidentemente, e o primeiro grande golpe levado aos poderes constituídos" (FOUCAULT, 1973/2010, p. 103). A Europa se abria para novas maneiras de se pensar. Na militância de Maio de 1968, numa das salas da Sorbonne, num quadro negro, encontrava-se inscrito, por um aluno anônimo, a seguinte frase de protesto: "As estruturas não descem às ruas" e numa das conferências de Foucault a respeito do *autor*, Lucien Goldmann traz, no debate que se seguiu, uma colocação mais acadêmica: "São os homens que fazem a história, e não as estruturas" (FOUCAULT, 1969/2009). Pouco antes dos adventos de 1968 na França, o estruturalismo havia sido o móbil de um grande debate por parte dos estudantes de linguística e letras na Sorbonne (ROUDINESCO, 1993/2008). Tais colocações, tanto de Lucien Goldmann como do estudante

anônimo, testemunham a luta entre os adversários e os defensores do estruturalismo dessa época (ROUDINESCO, 1993/2008). Sua maior derrocada, pode-se dizer, aconteceu a partir da dissolução da Escola Freudiana de Paris.

O anti-humanismo teórico e a lógica do significante são, sem dúvida, as doutrinas mais "humanas" da modernidade. Quem ousará dizer que o corpo está ausente delas, que as paixões não se chocam aí e que o homem as expulsou? Em outubro, Louis Althusser atrela sua sina derradeira à história de uma psiquiatria em declínio e de uma psicanálise agonizante, das quais foi trinta anos o doente, a testemunha, a vítima, o herói e o teorizador. Toda imprensa anunciou sua dissolução: Hélène estrangulada. E, para o cúmulo do paradoxo, ele se beneficia daquele artigo 64 caído em desuso, o único que ainda preserva os loucos dos tribunais e da guilhotina. Irresponsabilidade: que palavra absurda para um filósofo, o mais "vidente" de todos, que pôs seu pensamento a serviço de uma revolução impossível! Como o acontecimento sobrevém no exato momento em que o comediante Coluche, com apoio de um punhado de intelectuais, resolve candidatar-se à eleição presidencial, a imprensa não se furta a anunciar o desastre dos anos estruturalistas: "Dizíamos a nós mesmos: ainda restam alguns", escreve Hervé Algalarrondo. (ROUDINESCO, 1986/1988, p. 721-722)

Lacan e Lévi-Strauss seriam um dos poucos pensadores que permaneceriam atuando no palco de Saussure.

A noção de máquina, e logo em seguida a construção da esquizoanálise, por sua vez, surgem nesse momento efervescente da história (Maio de 68, a Guerra no Vietnã). Elas realizam uma quebra nos modos de pensamento europeu que existiam dos anos de 1945-1965, quebram com aquele estilo de discurso político, quebram com a ética intelectual vigente (FOUCAULT, 1979/2010). Houve um movimento em direção às lutas políticas que não se conformavam mais com o modelo da tradição marxista, um movimento em direção a uma experiência e tecnologia do desejo que não eram mais freudianas. Certamente, ainda se brandiam os velhos estandartes, mas o pensamento se deslocou e ganhou novas zonas, e a esquizoanálise mostra a extensão desse novo terreno.

Deve-se ter em mente, como dito antes, que a esquizoanálise não se propôs nunca a ser uma teoria. Deleuze (1973/2008) deixa claro que não há intenção nenhuma em se criar uma nova escola, nem ter seguidores. A esquizoanálise não surge com esse intuito, mesmo que ela crie conceitos e com eles possamos elaborar ou utilizar em teorias. Ela é uma máquina a-significante, em que o único problema é se isso funciona, Como funciona, se funciona para você. Não há nada a compreender, nada a interpretar, nada a explicar... A prioridade da esquizoanálise, aparentemente, é a eficácia.

Para responder questões concretas, ela se apoia em noções aparentemente abstratas de multiplicidades, fluxos, dispositivos, e alternativas com uma análise da relação do desejo com a realidade e com a "máquina" capitalista. Essas questões se preocupam muito mais com o "como" do que com o "porquê". Como se introduz o desejo no pensamento, no discurso, na

ação? Como o desejo pode e deve despender suas forças na esfera do político e se intensificar no processo de mudança da ordem estabelecida? (FOUCAULT, 1979/2010). Fazendo-se essas questões, a esquizoanálise se coloca, a princípio, diante de três adversários, adversários com diferentes forças, diferentes graus de ameaça, e que ela enfrenta por diferentes meios. São eles:

- 1) Os ascetas políticos, os militantes morosos, os terroristas da teoria, aqueles que queriam preservar a ordem pura da política e do discurso político. Os burocratas da revolução e os funcionários da verdade.
- 2) Os deploráveis técnicos do desejo - os psicanalistas e semiólogos que registram cada signo e cada sintoma, e que querem reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta.
- 3) Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (...): o fascismo. E não apenas o fascismo histórico de Hitler e Mussolini - que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas - mas também o fascismo que está em todos nós, que assombra nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa mesma que nos domina e explora. (FOUCAULT, 1979/2010, p. 105).

A esquizoanálise parece ser, então, se pudermos classificá-la ou colocá-la sobre algum nome, um paradigma ético-estético. Pode-se dizer, de acordo com Foucault (1979/2010), que ela é uma introdução à vida não-fascista. Para a esquizoanálise, é o elo do desejo com a realidade (e não sua fuga pelas formas de representação) que possui uma força revolucionária. O indivíduo é produto do poder, e o que é preciso é "desindividualizar" pela multiplicidade e pelo agenciamento de combinações diferentes. A esquizoanálise, como princípio ético-estético, é também uma resistência.

Agora deixemos a história um pouco de lado e recordemos alguns dos princípios fundamentais propostos nestes primeiros capítulos: a primeira premissa diz que a relação do significante com o significado, e sua formação em signo, não é expressiva e é arbitrária. Tal princípio é atribuído à linguística estrutural. Não há uma explicação lógica para muitos dos significantes que atribuímos aos significados, ou aos significados que atribuímos aos significantes, como Wilkins denuncia e como Funes presencia. Logo, chega a ser cômico pensar, como o faz Lévi-Strauss (1949a/2008), que a imagem- acústica, o significante *fromage* (*queijo*, em francês), evoca certa espessura, uma constituição pastosa e pouco friável e um sabor denso, e que o significante *cheese* (*queijo*, em inglês) refere-se a algo mais leve, fresco, um pouco ácido e que se escamoteia nos dentes. Certamente os significantes *cheese* e *fromage* trazem uma percepção ao sujeito, como já apontara Freud (1896/1996), no entanto, essas percepções serão diferenciadas, heterogêneas, não homogêneas. Também pensar em alguma espécie de cromatismo no campo fonético (LÉVI-STRAUSS, 1949a/2008) não explica a relação de significado e significante. É o ser humano, como sublinha Lacan (1954-1955/1985), que dá o sentido, ao mesmo tempo em que "não é aqui senhor em sua casa"

(LACAN, 1954-1955/1985, p. 383), pois há algo neste arbitrário, como já apontava Saussure (1907-1910/2006), em que ele se integra e que já reina por intermédio de suas combinações. A língua é arbitrária apenas num primeiro momento: princípio de mutabilidade e imutabilidade da língua. No entanto, outro princípio, o da linguística de fluxos, aponta que a relação do signo vai muito além dos significantes e significados. Estão envolvidos também forma, matéria, substância, etc... Tal relação também não se estabelece de maneira completamente arbitrária, mas envolve uma série de construções macro e micro sociais. Não se trata de uma escolha, mas algo que progressivamente é construído e descoberto. Estes princípios e premissas dialogam e se afastam constantemente. De um lado, partem das mesmas noções de significado e significante. De outro, discordam de como tais relações se dão. Talvez concordem, no entanto, com uma única premissa colocada por Lacan, que diz que "o significante, como tal, não significa nada" (LACAN, 1955-1956/2002, p. 209). O estudo das psicoses nos próximos capítulos permite compreender um pouco como a vivência a-significante destes sujeitos.

4. MAPEAR O SUJEITO

4.1 Casos clássicos e sua moral

Da Corte de Apelação de Chemnitz ao Sanatório, destino um tanto quanto improvável para um "homem de espírito elevado, de inteligência aguda e finos dons de observação" (SCHREBER, 1902/1984, p. 59) como Daniel Paul Schreber. A improbabilidade de tal destino não se dá pelas qualidades deste homem, mas muito mais pelo caráter contraditório da situação. É no momento em que o Presidente Schreber consegue o cargo da Corte de Apelação, quando é convocado para fazer cumprir a lei e estabelecer a ordem, que acaba sendo acometido pelo caos da loucura.

Sua doença, a princípio, se caracterizou, nas palavras do médico que o atendia, dr. Flechsig, como um ataque de severa hipocondria (SCHREBER, 1902/1984). Ocorreu em 1884, por ocasião da sua candidatura à corte, e em meados de 1885, já estava curado, podendo mesmo retomar seu trabalho como presidente (SCHREBER, 1902/1984). Schreber assegura que, neste primeiro momento, sua "doença decorreu sem qualquer incidente relativo ao domínio do sobrenatural" (SCHREBER, 1902/1984, p. 58). Passou então oito anos no geral "bem felizes, ricos também de honrarias exteriores e apenas passageiramente turvados pelas numerosas frustrações da esperança de ter filhos" (SCHREBER, 1902/1984, p. 59). Após esse período, veio novamente a adoecer, explicando o fato pela sobrecarga e estresse no trabalho. Sonhou algumas vezes que sua antiga doença havia retornado, e sentia-se feliz ao despertar, não dando importância aos mesmos, pensando no velho ditado de que "sonhos são apenas ilusões" (SCHREBER, 1902/1984). Foi internado em 1893, pela segunda vez, na clínica psiquiátrica de Leipzig. Passou por grandes provações de sofrimento. Como na primeira internação, apresentava ideias hipocondríacas: dizia que morreria logo por um amolecimento cerebral.

Nos primeiros anos da sua doença, teria sofrido distúrbios em certos órgãos do corpo que facilmente teriam levado à morte qualquer outra pessoa: viveu muito tempo sem estômago, sem intestinos, quase sem pulmões, com o esôfago dilacerado, sem bexiga, com as costelas esfaceladas, algumas vezes teria engolido parte de sua laringe junto com a comida, etc. (SCHREBER, 1902/1984, p. 351)

Em seguida, no entanto, acrescentaram-se a este quadro mórbido "ideias de perseguição derivadas de alucinações, que no início, ainda se manifestavam esporadicamente" (SCHREBER, 1902/1984, p. 345). Começava a se manifestar uma notável hiperestesia:

grande sensibilidade à luz e barulhos. Alucinações auditivas se tornavam cada vez mais comuns. Estas, ao lado de seus outros distúrbios sensoriais, acabaram por dominar sua sensibilidade e seu pensamento: considerava-se morto e apodrecido; pensava que seu corpo era alvo de terríveis manipulações (SCHREBER, 1902/1984). Schreber apresentava contrações na musculatura facial, e tremedeiras constantes nas mãos. Permanecia, no início, inacessível e fechado em si, imóvel, em pé ou deitado, com o olhar distante e angustiado. Não respondia a perguntas que lhe eram dirigidas, ou o fazia de maneira reservada. Ficava evidente que esta postura rígida não se tratava de uma indiferença. Apresentava-se tenso, irritado, condicionado "a um mal-estar interior, e não podia haver duvida de que ele vivia permanentemente influenciado por alucinações vivas e dolorosas, que elaborava de mono delirante" (SCHREBER, 1902/1984, p. 346).

Qual o motivo de tanto sofrimento? Schreber tinha certeza de que tudo aquilo não acontecia sem motivos. Uma ideia havia trespassado sua mente no início do adoecimento: "deveria ser realmente bom ser uma mulher se submetendo ao coito" (SCHREBER, 1902/1984, p. 60). Não parecia ser uma ideia sua, e como o mesmo afirma, ela lhe era tão alheia a todo seu modo de sentir, que a teria rejeitado com grande indignação. Mas há um raciocínio lógico para o surgimento desse pensamento, que Schreber sabe muito bem elaborar. Depois de tudo que havia lhe acontecido, essa ideia não poderia ser algo do acaso, ela havia sido "inspirada por influências exteriores que estavam em jogo" (SCHREBER, 1902/1984, p. 60). E disso surge todo um trabalho para explicar de que se tratavam aqueles fenômenos estranhos que o atormentavam. Ora, por que não havia falecido quando todos seus órgãos foram destruídos? Milagres divinos de Deus haviam evitado sua morte. Mais ainda, por que Deus destruiu seus órgãos, seu corpo? Por que destruíra seu pensamento, o queria como idiota? E o pensamento que o havia lhe inspirado fez mais sentido: Schreber estava destinado a ser a mulher de Deus, e com ele ter filhos, os novos homens que habitariam a terra, para salvar a beatitude perdida dos homens. Estava destinado a ser completamente destruído, e dessa destruição, tanto de seu corpo como de seus pensamentos, o levariam à sua nova reconstituição como mulher de Deus. Aqueles que se faziam presentes na realidade de Schreber eram "homens feitos às pressas". O mundo em que vivia tinha chegado ao fim (SCHREBER, 1902/1984).

Schreber decide então escrever suas memórias, as famosas *Memórias de um doente dos nervos*, em que constitui todo um delírio de sistema fechado e impossível de ser refutado, delírio este que coloca Deus numa posição de perseguidor, de manipulador, de déspota, que impõe a Schreber tal destino (não se trata de uma escolha). Há toda uma teorização a respeito

da alma humana em relação a Deus. Schreber afirma que a alma está contida nos nervos do corpo, e que toda vida espiritual se baseia na excitabilidade dos mesmos através de impressões externas (SCHREBER, 1902/1984). Deus é

[...] desde o principio, apenas nervo e não corpo, portanto, algo aparentado à alma humana. Os nervos de Deus, contudo, não existem em número limitado, como no corpo humano, mas são infinitos ou eternos. Possuem as propriedades inerentes aos nervos humanos elevadas a uma potência que ultrapassa tudo o que o homem possa conceber. Tem, em particular, a capacidade de se transformar em todas as coisas possíveis do mundo criado; nesta função chamam-se raios e nisto consiste a essência da criação divina. (SCHREBER, 1902/1984, p. 29)

A partir da construção de seu delírio e da escrita de suas memórias - que como afirma seu segundo médico, dr. Weber (SCHREBER, 1902/1984), tinham valor enorme para a medicina - Schreber passa a levar uma vida mais "comum". Cumpria as regras e horários do sanatório, fazia bem seus planejamentos, não esbanjava dinheiro, em visitas à sua família, não dava trabalho e tudo ocorria muito bem (SCHREBER, 1902/1984). Chegava a jantar com seu médico, e discutia assuntos diversos com muita inteligência. Seria ele capaz de levar uma vida dita "normal"? Poderia ele sair do Sanatório, como requisitava? A essa pergunta, dr. Weber responde com prudência: "Se se for afirmar, talvez exagerando, que nenhuma folha de árvore é completamente idêntica à outra, isto vale ainda mais para as doenças do cérebro" (SCHREBER, 1902/1984, p. 401). Neste sentido, Weber conclui que pela diversidade que a doença mental pode trazer, sua multiplicidade não permite concluir com certeza que o presidente Schreber terá uma vida comum. Vai ainda mais longe: reconhece que a doença do presidente é, no meio psiquiátrico, comum: a paranoia. No entanto, o presente caso não é um caso comum, corrente, "na medida em que o próprio paciente não é um indivíduo comum, mediano" (SCHREBER, 1902/1984). Schreber consegue sua saída do Sanatório, e por muito tempo, realmente leva uma vida "comum", até uma nova recaída, em função da trágica morte de sua esposa.

Outra história também peculiar:

No dia 10 de abril de 193..., às oito horas da noite, a Sra. Z., uma das atrizes mais apreciadas pelo público parisiense chegava ao teatro onde se apresentaria. Foi abordada, na porta de entrada dos artistas, por uma desconhecida que lhe fez esta pergunta: "A senhora é que é a Sra. Z.?" A interrogante estava vestida corretamente com um casaco com golas e punhos debruados de pele, usava luvas e levava uma bolsa; nada, no tom da pergunta, suscitou a desconfiança da atriz. Habituada às homenagens de um público ávido de se aproximar de seus ídolos, ela respondeu afirmativamente e, com pressa de terminar, quis passar. A desconhecida então, diz a atriz, mudou de feição, tirou rapidamente de sua bolsa uma faca e, com o olhar injetado de ódio, investiu seu braço contra ela. Para aparar o golpe, a Sra. Z. agarrou a lâmina diretamente com a mão e seccionou assim dois tendões fletores dos dedos. Já os presentes haviam dominado a autora da agressão. (LACAN, 1932/1987, p. 149)

Do atentado, a agressora é presa, e em seguida, quando constatado uma doença psíquica, é mandada para o Hospital de Saint Anne, onde seria escutada por seu psiquiatra com demasiada atenção por um ano, possibilitando a tese de doutorado do mesmo, a partir de seu caso, que seria chamado de "O caso 'Aimée' ou a paranoia de autopunição". Não é deste atentado, no entanto, que começa esta história.

Sabe-se hoje que Aimée se chamava, de fato, Marguerite Pantaine, nascida no dia 4 de julho de 1892. Era a quarta filha de um casal de camponeses, e a segunda Marguerite de sua família. A primeira havia sido sua irmã mais velha, morta num trágico acidente quando ainda muito nova. O terceiro filho foi dado à luz natimorto. A infância de Marguerite transcorreu num ambiente campestre, envolto no ritmo das estações, dos trabalhos e dos dias. Sempre se mostrou uma menina muito inteligente, e por isso seus pais fizeram bom investimento nos estudos, sendo ela enviada a cursar o ginásio (ROUDINESCO, 1993/2008).

Com 18 anos, em 1910, foi morar com sua irmã mais velha, na cidade, e interrompeu seus estudos para ingressar na administração dos correios, renunciando assim a carreira de professora. Apaixonou-se por um homem da cidade, com quem teve uma paixão de três anos. Mesmo com a transferência do trabalho para outro local, permaneceu em contato com ele, e essa paixão seria objeto de todos os seus pensamentos, mesmo escondendo este estado de alma de suas amigas, até se converter-se numa relação de ódio. Marguerite achava que era um homem que não merecia mais consideração (ROUDINESCO, 1993/2008).

Em Melon, para onde fora transferida, teve uma nova paixão, mas dessa vez uma paixão feminina, por uma funcionária do correio caracterizada como intrigante e refinada, que vinha de família nobre, e desprezava o trabalho nos correios. Foi dela que ouviu pela primeira vez o nome de Huguette Duflos, a Sra. Z da narrativa, aquela que sofreria o atentado logo depois. Essa nova paixão de Marguerite impunha elegância nos colegas. Marguerite passou a desprezar o universo feminino das funcionárias postais. Aspirava por algo maior, por um mundo superior (ROUDINESCO, 1993/2008).

Tratou de se casar, quando julgou que sua vida lhe impunha tal escolha, com um dos inspetores do correio. Pela falta de habilidades domésticas, e pelo seu gosto extremo pelo devaneio e pela leitura, não tardou para ter desentendimentos no casamento. Seu marido não tolerava a ideia de que Marguerite passasse a maior parte de seu tempo lendo e aprendendo línguas estrangeiras. Esta, por seu lado, o acusava de não gostar dela. Nessa mesma época, sua irmã mais velha perdera o marido e, não tendo filhos, foi morar com o casal, substituindo Marguerite em relação às questões domésticas. Teve uma relação de amor e ódio com essa irmã: ora a admirava comparando-a a sua própria impotência, ora travava uma luta silenciosa

contra a opressão característica de sua irmã. Sendo substituída nos trabalhos de casa, Marguerite se afastava ainda mais do marido, tendo, assim, poucos subsídios para enfrentar sua patologia (ROUDINESCO, 1993/2008).

Depois de quatro anos de casada, ficou grávida pela primeira vez, mas tal felicidade veio junto com ideias de perseguição e comportamento depressivo.

As conversas de seus colegas parecem, então, visá-la: eles criticam suas ações de maneira desagradável, caluniam sua conduta e lhe predizem infortúnios. Na rua, os transeuntes sussurram a seu respeito e lhe demonstram desprezo. Reconhece nos jornais alusões dirigidas contra ela. Anteriormente parece que ela já havia manifestado a seu marido um ciúme despropositado. As acusações se tornam precisas e nitidamente delirantes. Ela teria dito, para si mesma, com frequência: "Por que fazem isso comigo? Eles querem a morte de seu filho. Se esta criança não vier, eles serão responsáveis." (LACAN, 1932/1987, p. 155-156)

São vários comportamentos estranhos relacionados às ideias paranóides: certa noite acorda para jogar um jarro d'água na cabeça do marido; outra vez é um ferro de passar roupa. Outro dia, arrebenta a facadas os dois pneus da bicicleta de um amigo (LACAN, 1932/1987). A criança, enfim, nasce, mas nasce morta. Marguerite atribui tal desgraça a seus inimigos. Concentra toda raiva na antiga colega dos correios, que por três anos foi sua melhor amiga. A mesma havia ligado para saber notícias da criança, e isso soou estranho à Marguerite, cristalizando-se uma hostilidade.

Fica grávida uma segunda vez, gravidez caracterizada pelos mesmos sintomas da primeira. Dela nasce um menino, que Marguerite se dedica a ele com ardor apaixonado. "Ninguém vai cuidar dela [da criança] até os cinco meses" (LACAN, 1932/1987, p. 156). Os sintomas pioram e tem a ideia de que todos querem mal ao seu filho. Seu marido é informado de que ela havia pedido demissão de seu cargo e havia solicitado um passaporte para os Estados Unidos fazendo uso de documento falso, dizendo que iria em busca de sucesso: seria uma romancista (LACAN, 1932/1987). Marguerite é persuadida pela sua família a abandonar suas loucas imaginações, e é internada na clínica particular de Épinay, em que recebe o diagnóstico de delírio de interpretação.

Após seis meses de internação, Marguerite saiu "não curada", porém melhor. Descansa alguns meses com sua família e volta a cuidar do filho, mas não retorna ao trabalho nos correios. Pergunta-se: "Quais eram os inimigos misteriosos que pareciam persegui-la? Ela não devia realizar um grandioso destino?" (LACAN, 1932/1987, p. 158). Para procurar a resposta destas perguntas, sai de casa e vai para a cidade grande, Paris. É em Paris que ela progressivamente construirá a organização de seu delírio que antecipou o seu ato fatal. Pensava que Huguette Duflos havia ameaçado seu filho. A questão que se perguntava era

como tinha chegado a esta crença. A resposta: "Uma vez, no escritório de E., eu tinha falado mal dela. Todos concordavam em considerá-la de boa família, distinta... Protestei dizendo que era uma puta. É por isso que ela devia me querer mal." (LACAN, 1932/1987, P. 159).

Os jornais diziam desse ataque ao seu filho e zombavam dela. Huguette Duflos não era sua única perseguidora. Também incluía em seu delírio o romancista Pierre Benoit, alegando que este escrevia a seu respeito, retratava em seus romances sua vida pessoal. Já o havia procurado várias vezes para falar sobre isso (ROUDINESCO, 1993/2008). Passou a sustentar um ódio por artistas, poetas, jornalistas, pessoas que no geral exerciam influência. "Eles vivem, escreve nossa doente, da exploração da miséria que eles desencadeiam" (LACAN, 1932/1987, p. 163). De sua parte, ela era chamada para impedir esse estado de coisas. Tal convicção repousava em aspirações vagas e difusas de um idealismo altruísta (LACAN, 1932/1987).

Na medida em que se aproximava a época do atentado contra Huguette Duflos, "um tema se precisa, o de uma erotomania que tem por objeto o príncipe de Gales" (LACAN, 1932/1987). Dizer como surge tal tema é difícil. Marguerite diz ao seu médico que, pouco antes do atentado, havia em Paris cartazes que informavam ao escritor Pierre Benoit que, se continuasse a escrever sobre ela, seria punido. Assim, concluí que tem protetores poderosos, mas os conhece mal. Com o príncipe de Gales, a relação delirante é mais precisa. Ela tem um caderno onde escreve poemas apaixonados dirigidos a ele (LACAN, 1932/1987). Mandava poemas ao príncipe diariamente. Nessa época ainda sentia necessidade de se explicar e buscar explicações de seus inimigos, como o foi o encontro com Pierre Benoit para buscar explicações. Ainda estava longe de cometer algum atentado relacionado à violência.

Nos últimos oito meses antes do atentado, no entanto, a ansiedade de Marguerite está crescendo. Ela sente necessidade de tomar uma atitude mais direta; pede ao seu senhorio que lhe empreste um revólver, e quando lhe é negada, pede pelo menos uma bengala para amedrontar as pessoas, ou seja, os editores que zombam dela (LACAN, 1932/1987). Deposita suas últimas esperanças nos seus romances que havia enviado à livraria G., romances estes que faziam uma apologia à vida rural em relação à vida urbana, concluindo que a salvação do homem seria justamente a vida no campo. Pode-se observar, em sua escrita, a partir do grafismo, traços como

Cultura. Personalidade. Sentido artístico instintivo. Generosidade. Desdém pelas coisas insignificantes e pelas intriguinhas. Nenhuma vulgaridade. Fundo de candura, de virgindade de alma, com traços de infantilismo. Reações, sonhos, medos de criança. Ímpeto interior, capaz de exercer influência. Agitação, com um certo aspecto simpático. Ambos, no entanto, com uma qualidade mais intelectual que afetiva. Grande sinceridade para consigo mesma. Indecisão. Voluntária apesar de tudo.

Ternura. Muito pouca sensualidade. Acessos de angústia, que suscitam nela um certo espírito de maquinação, de possibilidades de maldade. Fora dos acessos persiste na doente não uma hostilidade, nem uma desconfiança verdadeiras, e sim, antes, uma inquietude contínua, fundamental, sobre si mesma e sua situação. (LACAN, 1932/1987, p. 177)

Teve uma imensa decepção quando seus romances foram recusados e uma reação violenta. Como recurso derradeiro, envia ao príncipe de Gales suas obras, e estas também lhe foram devolvidas, acompanhada de uma formula protocolar, dizendo que o príncipe não pode aceitar presentes daqueles que ele não conhece. Ela só receberia essa resposta na prisão, após o atentado (LACAN, 1932/1987).

Tinha um temor constante de um atentado contra o filho. Fazia visitas constantes ao mesmo, e queria se divorciar de seu marido e sair da França. Estava disposta a qualquer coisa, como dizia (LACAN, 1932/1987). Tem que tomar uma atitude diante de sua inimiga. "Que pensará ela de mim [...] se eu não me mostro para defender meu filho? que eu sou uma mãe covarde." (LACAN, 1932/1987, p. 169). Prepara-se então para um ataque, encontrar-se de frente com Duflos.

Foi presa após o atentado, e poucos dias depois, encaminhada ao hospital. Em sua chegada, é escrito em seu prontuário:

Psicose paranóica. Delírio recente tendo chegado a uma tentativa de homicídio. Temas aparentemente resolvidos depois do ato. Estado oníróide. Interpretações significativas, extensivas e concêntricas, agrupadas em torno de uma ideia prevalente: ameaças a seu filho. Sistema passional: dever a cumprir para com este. Impulsões polimorfos ditadas pela angústia: diligências junto a um escritor, junto à sua futura vítima. Execução urgente de escritos. Remessa destes à Corte da Inglaterra. Escritos panfletários e bucólicos. Cafeinismo. Desvios de regime. Duas exteriorizações interpretativas anteriores, determinadas por incidentes genitais e complemento tóxico (tireoidina). Atitude vital tardiamente centrada por um apego materno exclusivo, mas onde dominam anteriormente valores interiorizados, permitindo uma adaptação prolongada a uma situação familiar anormal, a uma economia provisória. Bócio mediano. Taquicardia. Adaptação à sua situação legal e maternal presente. Reticência. Esperança. (LACAN, 1932/1987, p. 203-204)

Estranho é que, pouco depois do atentado, ainda mesmo na prisão em que estava, Marguerite mudou sua atitude em relação à Huguette Duflos. Disse que se arrependia de tê-la atacado, que não lhe queria mal algum (LACAN, 1932/1987). Sistematizava seu delírio como havia feito Schreber, o que leva o seu caso a ser concluído da seguinte maneira:

[...] o objeto que Aímée atinge só tem um valor de puro símbolo, e ela não sente com seu gesto nenhum alívio. Contudo, pelo mesmo golpe que a torna culpada diante da lei, Aímée atinge a si mesma, e, quando ela o compreende, sente então a satisfação do desejo realizado: o delírio, tornado inútil, se desvanece. A natureza da cura demonstra, quer nos parecer, a natureza da doença. (LACAN, 1932/1984, p. 254)

Em toda sua internação, Marguerite se mostra cooperativa, com comportamento adequado, sem intercorrências graves. Trata bem os funcionários, como também os demais pacientes. Após sua internação, levaria, também como Schreber, uma vida comum, em que dificilmente seria identificado algum tipo de loucura no cotidiano. Lacan traz ainda outras conclusões com este caso:

[...] a sociedade moderna deixa o indivíduo num isolamento moral cruel, e de modo muito particularmente sensível nessas funções cuja situação intermediária e ambígua pode ser por si mesma a fonte de conflitos internos permanentes. Outros que nos chamaram a atenção para o importante contingente que trazem à paranoia aqueles que são chamados, com um nome injustamente pejorativo, de primários: professores e professoras, governantas, mulheres apegadas a empregos intelectuais subalternos, autodidatas de toda espécie, etc. [...] Por isso nos parece que esse tipo de sujeito deve encontrar o maior benefício numa integração, em conformidade com suas capacidades pessoais, numa comunidade de natureza religiosa. Ele encontrará nela, além disso, uma satisfação, submissa às regras, de suas tendências autopunitivas. Na falta desta solução ideal, toda comunidade que tende a satisfazer mais ou menos completamente às mesmas condições: exército, comunidades políticas e sociais militantes, sociedades de beneficência, de emulação moral ou sociedades de pensamento, beneficiará as mesmas indicações. Sabe-se, por outro lado, que as tendências homossexuais recalcadas encontram nestas expansões sociais uma satisfação tanto mais perfeita quanto ao mesmo tempo é mais sublimada e mais garantida contra qualquer revelação consciente. (LACAN, 1932/1987, p. 280-281)

Enfim, qual a semelhança que pode se observar a partir desses dois casos? De todas as que poderiam ser encontradas, uma se destaca: "*O que consideramos produto da doença, a formação delirante, é na realidade tentativa de cura, reconstrução*" (FREUD, 1911/2010, p. 94). Essa é uma descoberta freudiana fundamental para as possibilidades de tratamento das psicoses, mas estamos dando uma possível moral da história sem antes contar sua possível gênese.

4.2 Mapa de Narciso

E qual a gênese desses casos? De onde se originam tais histórias? Dizem a respeito da infância, certamente no momento da estruturação do sujeito: narcisismo complexo de Édipo, ou complexo de castração, conceitos fundamentais na psicanálise para explicá-la. É o complexo de Édipo que tem uma função de nó tanto na estruturação dinâmica dos sintomas do sujeito, daquilo que é analisável nas neuroses, psicoses e perversões, quanto na regulação do desenvolvimento que dá a posição, no sujeito, do inconsciente (LACAN, 1958/1998). O narcisismo também faz parte do complexo de Édipo. Não há uma cronologia de quais processos ocorrem primeiro. A ocorrência é simultânea. Mas não se deve excluir todo o meio social que circunda esses casos. Veja bem que em cada um deles há um trajeto em determinado contexto social, e certamente o sujeito vivencia esse contexto, o transforma e é

transformado por ele. A própria construção alucinatória, delirante, tem vínculos diretos com o contexto social que cada sujeito vive: delírio sobre religião, sobre economia, sobre tramas políticos. O sujeito desenha seus mapas, traça possibilidade, cria multiplicidades... (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012a).

Para Freud, o narcisismo "não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo próprio da pulsão de autoconservação" (FREUD, 1914/2004, p. 97). Antes de discutir o conceito de narcisismo, no entanto, tratemos um pouco do conceito de auto-erotismo, que deve preceder ao narcisismo em si. Na criança, o investimento libidinal, a pulsão, não está dirigida para outra pessoa; ela satisfaz-se no próprio corpo (FREUD, 1905/1969). No caso do auto-erotismo, a criança estimula um órgão próprio – em casos mais simples, a sucção – para relembrar uma satisfação já vivenciada, como a satisfação do leite. A criança, então, não se serve de um objeto externo para a satisfação de sua pulsão, mas se serve de seu próprio corpo, por ser mais cômodo, porque isso a torna independente do mundo externo, que ainda não tem domínio (FREUD, 1905/1969). Dessa maneira, ela proporciona o órgão de seu corpo com o status de uma segunda zona erógena, de nível inferior, e é essa inferioridade que levará à criança, mais tarde, a buscar em outra pessoa uma maior satisfação.

Essa outra pessoa é a mulher que cuida da criança. Freud (1914/2004) afirma que o ser humano tem dois objetos sexuais primordiais: ele mesmo e a mulher que dele cuida, geralmente a mãe. Isso caracteriza o narcisismo primário. Esse investimento amoroso nele mesmo e na mulher que cuida dele não é um investimento objetal externo, pois a criança "apresentar-se-á diante delas como se fosse uma parte de seu próprio corpo, na forma de outro objeto, e, assim, partindo de seu próprio narcisismo, elas podem dedicar-lhe todo seu amor objetal" (FREUD, 1914/2004, p. 109). O único objeto em que se investe libido é o Eu.

Num indivíduo adulto "normal", como aponta Freud (1914/2004), o antigo delírio de grandeza infantil diminui, e os caracteres psíquicos do narcisismo infantil desaparecem. Para explicar essa diminuição do delírio de grandeza infantil e o desaparecimento de tais caracteres, Freud (1914/2004) utiliza o conceito de recalque, pois quando as "moções pulsionais libidinais entram em conflito com as concepções [*Vorstellungen*] culturais e éticas do indivíduo, o destino das moções será o recalque patogênico" (FREUD, 1914/2004, p. 112). O recalque ocorre não só a partir do Eu, mas também da avaliação que o Eu faz de si mesmo (FREUD, 1914/2004). Deve-se lembrar que o Eu, para Freud (1923/2007), é um Eu corporal; é uma parte do Id, que foi modificada devido a influência direta, mediada pelas percepções e pelo Consciente, do mundo externo.

O Eu se empenha em fazer valer a influência do mundo externo junto ao Id e aos propósitos deste, bem como tenta substituir pelo princípio de realidade o princípio do prazer - que reina no Id sem restrições. O papel da percepção no Eu é análogo ao da pulsão no Id. O Eu representa [*repräsentiert*] aquilo que podemos chamar de razão e ponderação, ao contrário do Id, que contém as paixões. (FREUD, 1923/2007, p. 38)

Lacan (1937/1998) refere à constituição do Eu a partir do estágio do espelho. É dele que surge uma identificação fundamental, na qual a criança faz a conquista da imagem de seu próprio corpo (DOR, 1989). A identificação primordial é o que permitirá a estruturação do Eu, finalizando a vida psíquica singular chamada de *fantasma do corpo esfacelado* (LACAN, 1937/1998). Antes do estágio do espelho, de fato, a criança tem a experiência de um corpo esfacelado, que se unifica apenas após o estágio.

[...] o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica - e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. (LACAN, 1937/1998, p. 100).

É possível distinguir três tempos fundamentais na fase do espelho, que pontuam progressivamente a imagem do corpo (DOR, 1989). Num primeiro momento, a criança percebe a imagem de seu corpo como um ser real, que ela procura se aproximar ou apreender. Não tem consciência ainda da questão da imagem e que esta imagem é ela mesma. Esse primeiro momento testemunha a favor de uma confusão que a criança faz entre si e o outro (DOR, 1989). O segundo momento é decisivo no processo identificatório: a criança é levada a descobrir que o outro do espelho não é real; trata-se de uma imagem. Daí, ela já não procura mais apoderar-se da imagem, e passa a distingui-la do outro e da realidade do outro (DOR, 1989). Por fim, num terceiro tempo, a criança realiza uma dialética entre o primeiro e o segundo. Já está segura de que o reflexo no espelho é uma imagem, e mais ainda, trata-se da imagem dela (DOR, 1989). A partir do reconhecimento nessa imagem, a criança recupera a dispersão do corpo esfacelado, fazendo sua unificação, que é a representação do corpo próprio (LACAN, 1937/1998).

É esse momento que decisivamente faz todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela ocorrência de outrem, e que faz do [*eu*] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural - passando desde então à própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural. (LACAN, 1937/1998, pp. 101-102)

O estágio do espelho tem como característica a alienação no registro do imaginário (LACAN, 1937/1998). É com uma imagem que o sujeito se identifica e se separa do outro e da realidade do outro; é em algo virtual. O corpo despedaçado, fragmentado, o *fantasma do corpo esfacelado*, é algo de ocorrência no registro do real, e apenas com o imaginário que esse corpo pode unificar-se. Dessa identificação imaginária que surge o Eu-ideal, que está relacionado ao narcisismo primário.

O termo narcisismo primário, pelo qual a doutrina designa o investimento libidinal próprio desse momento, revela em seus inventores, à luz de nossa concepção, o mais profundo sentimento das latências da semântica. Mas a doutrina esclarece também a oposição dinâmica que eles procuraram definir entre essa libido e a libido sexual, quando invocaram instintos de destruição, ou até mesmo de morte, para explicar a evidente relação da libido narcísica com a função alienante do [eu], com a agressividade que dela se destaca em qualquer relação com o outro, nem que seja a mais samaritana ajuda. (LACAN, 1937/1998, p. 102)

Pode-se dizer que, num segundo momento, após o estágio do espelho, o sujeito erigiu um ideal para si, e assim mede seu Eu atual. Para que haja o recalque, então, é necessário que também haja a formação de ideal por parte do Eu (FREUD, 1914/2004). O amor ao Eu, desfrutado na infância, agora é direcionado para esse Eu ideal. À semelhança do Eu infantil, esse Eu ideal encontra-se de posse de toda valiosa perfeição e completude (FREUD, 1914/2004). Freud (1914/2004) percebe que o ser humano mostra-se incapaz de renunciar à satisfação já uma vez desfrutada; ele não se priva da perfeição e completude narcísicas de sua infância. No entanto, não pode manter-se sempre nesse estado, devido às várias exigências sociais: a própria educação, sua capacidade interna de ajuizar irão atrapalhar essa intenção. Ele tentará recuperá-lo a partir dessa nova forma de Eu, o ideal-de-Eu (FREUD, 1914/2004). O ideal-de-Eu é o substituto de um narcisismo perdido de sua infância. Logo, não se poderia deduzir que todo o montante de libido se dissolveu em investimentos feitos nos objetos, pois tal possibilidade contradiz com as discussões psicanalíticas.

Não se trata mais de um processo identificatório, mas de uma sublimação (FREUD, 1914/2004). Percebe-se então a existência de dois tipos de narcisismo, o primário e o secundário, assim como dois conceitos relacionados ao Eu: o Eu ideal e o ideal de Eu, sendo o primeiro do registro do imaginário, como já dito, e o segundo do registro do simbólico (LACAN, 1953-54/1983).

[...] o investimento dos objetos pela libido é no fundo uma metáfora realista, porque ela só investe a imagem dos objetos. Ao passo que o investimento do eu pode ser um fenômeno intrapsíquico, em que é a realidade ontológica do eu que é investida. Se a libido se tornou libido de objetos, ela não pode mais investir senão alguma coisa que será simétrica à imagem do eu. De sorte que teremos dois narcisismos, segundo seja uma libido que invista intrapsíquicamente o eu ontológico, ou bem uma

libido objetual que invista alguma coisa que será talvez o ideal do eu, em todo o caso uma imagem do eu. Teremos então uma distinção muito bem fundada entre o narcisismo primário e o narcisismo secundário. (LACAN, 1953-54/1983, p. 144-145)

Em meio ao narcisismo, aos estádios do espelho, complexos, a criança também traça seus mapas. O próprio narcisismo, os estádios são também mapas. A criança não para de dizer o que faz e o que tenta fazer. Ela explora meios, trajetos e mapas. Mapas e trajetos são essenciais à vida psíquica (DELEUZE, 1993/1997).

O trajeto não só se confunde com a subjetividade daqueles que o percorrem, mas também com o meio que ele perpassa. O meio não inclui somente pai-mãe-filho; o meio é feito de qualidades, substâncias, potências, acontecimentos... A cidade: a rua e suas matérias, seus barulhos, paralelepípedos, o grito dos mercadores, seus animais, seus dramas... (DELEUZE, 1993/1997).

O mapa, por sua vez, exprime a identidade entre o percurso e o percorrido. Confunde-se seu próprio objeto com o movimento, pois o mapa não é uma cópia estática, um modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda. Um eixo genético é como uma unidade pivotante sobre a qual se organizam estados sucessivos, em sequência. A estrutura profunda, por sua vez, é uma sequência de base decomponível em constituintes imediatos. (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012a) Com a estrutura profunda e o eixo genético não se sai de uma perspectiva representativa, binária, da qual se propõe a linguística dos fluxos, a máquina, e na qual o sujeito perpassa. Essa perspectiva é a lógica do *decalque*. A linguística estrutural e a psicanálise fazem parte dessa lógica, pois têm como objeto mesmo um inconsciente representante, cristalizado em complexos codificados, repartidos sobre um eixo genético ou distribuídos numa estrutura.

A psicanálise e a linguística estrutural se constituem no decalcar algo que já se dá como feito, a partir de uma estrutura que sobrecodifica ou de um eixo que suporta. O decalque

[...] é antes como uma foto, um rádio que começaria por eleger ou isolar o que ele tem a intenção de reproduzir, com a ajuda de meios artificiais, com a ajuda de colorantes ou outros procedimentos de coação. É sempre o imitador quem cria seu modelo e o atrai. O decalque já traduziu o mapa em imagem [...]. Organizou, estabilizou, neutralizou as multiplicidades segundo eixos de significância e de subjetivação que são os seus. Ele gerou, estruturalizou o rizoma e o decalque já não reproduz senão ele mesmo quando crê reproduzir outra coisa. Por isto ele é tão perigoso. Ele injeta redundâncias e as propaga, o que o decalque reproduz do mapa ou do rizoma não são somente os impasses, os bloqueios, os germes de pivô ou os pontos de estruturação. (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012a, pp. 31-32)

A criança, no entanto, vai muito além das representações, codificações e sobrecodificações. Ela vai muito além do decalque ao desenhar seus mapas.

O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. [...] Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre "ao mesmo". Um mapa é uma questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a uma presumida "competência". (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012a, p. 30)

Mas quando se pensa numa oposição entre *mapa* e *decalque*, não se realizaria novamente um simples dualismo representativo, quase um dualismo moral, como um bom e um mal? Um mapa não comportaria fenômenos de redundância que já são como os próprios decalques? Uma multiplicidade não tem seus estratos onde há totalizações e unificações? Onde há massificações, mecanismo miméticos, tomadas de poder significantes, atribuições subjetivas e arbitrárias? Já dissemos que os próprios complexos colocados pela psicanálise fazem parte da arquitetura do mapa, estão presentes no amago da constituição do sujeito. Por isso é tão importante tentar outra operação, fora do dualismo.

Religar os decalques ao mapa, relacionar as raízes ou as árvores a um rizoma. [...]. Seria necessário sempre re-situar os impasses sobre o mapa e por aí abri-los sobre linhas de fuga possíveis. A mesma coisa para um mapa de grupo: mostrar até que ponto do rizoma se formam fenômenos de massificação, de burocracia, de *leadership*, de fascistização, etc., que linhas subsistem, no entanto, mesmo subterrâneas, continuando a fazer obscuramente rizoma. O método Deligny: produzir o mapa dos gestos e dos movimentos de uma criança autista, combinar vários mapas para a mesma criança, para várias crianças... Se é verdade que o mapa ou o rizoma são essencialmente entradas múltiplas, consideraremos que se pode entrar nelas pelo caminho dos decalques ou pela via das árvores-raízes, observando as precauções necessárias (renunciando-se também aí a um dualismo maniqueísta). (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012a, pp. 32-33)

Indivíduos ou grupo, somos compostos de linhas, que tem naturezas bem diversas. Os mapas e decalques são compostos de linhas, diversas linhas. Há a linha segmentária, segmentaridade dura: a família, a profissão, o trabalho, as férias, dentre outras segmentaridades ou categorias sociais (os meios). Quando se dá lugar, função, determina-se algo, se está traçando linhas segmentarizadas.

E a cada vez, de um segmento a outro, nos dizem: agora você já não é mais um bebê; e na escola, aqui você não é mais como na família; e no exército, lá já não é como na escola... Em suma, todas as espécies de segmentos bem determinados, em todas as espécies de direções, que nos recortam em todos os sentidos, pacotes de linhas segmentarizadas. (DELEUZE & PARNET, 1975/1998, p. 146).

Há certamente linhas segmentarizadas mais flexíveis, moleculares, que levam a pequenas mudanças, fazem pequenos desvios, quedas, impulsos, e que também atravessam sociedades, grupos e indivíduos. Elas não são, no entanto, menos precisas; elas dirigem mesmo processos irreversíveis.

Mais do que linhas molares, segmentares, binárias, há aquelas que são de fluxos moleculares, limiars, ou quanta. Muito se passa sobre estas linhas: devires, micro-devires, que passam num ritmo diferente de nossa própria história. Por isso são tão penosas as histórias de famílias e outros segmentos, referências e memórias, pois nossas verdadeiras mudanças se passam em outra parte, em outra política, outro tempo, outra individuação, que não se dá por segmentos rígidos e inflexíveis.

Uma profissão é um segmento duro, mas o que é que se passe lá embaixo, que conexões, que atrações e repulsões que não coincidem com os segmentos, que loucuras secretas e, no entanto, em relação com as potências públicas: por exemplo, ser professor, ou então juiz, advogado, contador, faxineiro? (DELEUZE & PARNET, 1975/1998).

Há também uma terceira espécie de linhas, que é a mais estranha: como se, passando pelos segmentos e limiars, essa linha levasse a um destino desconhecido, imprevisível. Essa é a linha mais simples, mais abstrata, e, no entanto, a mais complicada. É a linha tortuosa, de gravidade, celeridade. Esta é a linha de fuga, de maior declive. Ela também não atravessa a todos. Existem sujeitos que tem apenas as duas primeiras. No entanto, de outra maneira, esta linha está aí desde sempre, embora seja o contrário de um destino: ela não se destaca às outras, ela é primeira: as outras linhas que derivam dela. Ainda assim, as três linhas são imanentes, tomadas umas nas outras. Temos muitas linhas emaranhadas, não organizadas como uma rede ou teia, sem necessariamente uma forma (DELEUZE & PARNET, 1975/1998).

As linhas segmentárias são binárias.

Os segmentos dependem de máquinas binárias, bem diversas, se quiserem. Máquinas binárias de classes sociais, de sexos, homem-mulher, de idades, criança-adulto, de raças, branco-negro, de setores, público-privado, de subjetivações, em nossa casa-fora de casa. Essas máquinas binárias são tanto mais complexas quanto se recortam, ou se chocam, umas com as outras, afrontam-se, e cortam a nós mesmos em toda espécie de sentidos. E elas não são sumariamente dualistas, são, antes, dicotômicas: podem operar, diacronicamente (se você não é nem *a* nem *b*, então é *c*: o dualismo transportou-se e já não concerne elementos simultâneos a serem escolhidos, e sim escolhas sucessivas; -se você não é nem branco nem negro, você é mestiço; se você não é nem homem nem mulher, você é travesti; a cada vez a máquina dos elementos binários produzirá escolhas binárias entre elementos que não entram no primeiro recorte). (DELEUZE & PARNET, 1975/1998, pp. 149-150).

Os segmentos também implicam dispositivos de poder, bem diversos entre si, cada um fixando o código e o território do segmento correspondente. Toda segmentaridade dura, todas as linhas de segmentaridade dura envolvem certo plano que concerne às formas e seu desenvolvimento, os sujeitos e sua formação.

Plano de organização que dispõe sempre de uma dimensão suplementar (sobrecodificação). A educação do sujeito e a harmonização da forma não param de obcecar nossa cultura, de inspirar as segmentações, as planificações, as máquinas binárias que as cortam e as máquinas abstratas que as recortam. (DELEUZE; PARNET, 1975/1998, p. 151).

Ao nomear e caracterizar duas ou três linhas pode-se parecer que se cai novamente num dualismo, numa noção binária estérea. No entanto, não são os números de termos que definem o binarismo. Podem ser dois, três, ou um número inconcebível. O que determina o binário é o deslocamento de um termo a outro. Para se escapar disso, deve-se estar entre os termos, como já dissemos. Fazer cruzamento das linhas, das multiplicidades, realizar fluxos.

4.3 Édipo Social

Complexo de Édipo é outro conceito fundamental para explicar a constituição do sujeito na teoria psicanalítica. A passagem do narcisismo primário para o narcisismo secundário é possível a partir do Complexo de Édipo, do medo da castração, do medo da perda do pênis no caso do menino e inveja do pênis no caso da menina (FREUD, 1914/2004). Pode-se separar o Édipo em três tempos (LACAN, 1957-58/1999), como também é feito no estádio do espelho.

No primeiro tempo do Édipo, a criança busca, como desejo de desejo, ser capaz de satisfazer o desejo da mãe. O sujeito se identifica especularmente com aquilo que é objeto de desejo da mãe (LACAN, 1957-58/1999). É uma etapa fálica primitiva, em que a metáfora paterna, a introjeção da lei, age por si, pois a primazia do falo está instaurada no mundo pela "existência do simbólico do discurso e da lei" (LACAN, 1957-58/1999, p. 198). Para agradar a mãe é necessário que a criança seja o falo. A instância paterna, neste momento, se introduz de maneira velada, ou seja, não aparece. Certamente ele existe no mundo, na realidade mundana, por reinar a lei do simbólico, e por isso, a questão do falo já está colocada em algum lugar da mãe, onde a criança tem de situá-la (LACAN, 1957-58/1999).

Num segundo tempo, o pai intervém como privador da mãe, efetivamente. Isso ocorre no plano imaginário, o que significa que a demanda é endereçada ao Outro (LACAN, 1957-

58/1999). É nesse momento que, o que volta para a criança, é a lei do pai, no registro do imaginário. Essa lei é concebida pela criança como privadora da mãe. É o estádio, nodal e negativo, no qual o sujeito é desvinculado de sua identificação e liga-o, ao mesmo tempo, ao primeiro aparecimento da lei, sob a forma "desse fato, de que a mãe é dependente de um objeto, que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem" (LACAN, 1957-58/1999, p. 199).

A estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo. O que constitui seu caráter decisivo deve ser isolado como relação não com o pai, mas com a palavra do pai. (LACAN, 1957-58/1999, p. 199).

No segundo tempo do Édipo, o pai então se firma como presença privadora, como aquele que dá suporte à lei. Isso já não é mais feito de maneira velada, mas é feito de uma maneira que é mediado pela mãe, que é quem o coloca na posição daquele que exerce a lei (LACAN, 1957-58/1999).

Por fim, no terceiro tempo, há a saída do complexo de Édipo. Já se evidencia que não é uma questão de ser ou não ser o falo, mas sim uma questão de ter ou não ter o falo, e o pai já atestou que ele o possui, e o dá para a mãe na condição de ser o suporte da lei. É do pai que depende a posse ou não do falo pelo sujeito materno. Ele intervém como potente e real, e por causa disso, sua relação com a mãe torna-se uma relação do plano real (LACAN, 1957-58/1999). Nesse tempo acontece a identificação com o pai, pois é ele quem possui o falo desejado pela mãe, identificação simbólica chamada *Ideal do Eu*, e a partir dessa identificação, o complexo de Édipo declina (LACAN, 1957-58/1999).

O que importa é a função na qual intervém, primeiro, o Nome-do-Pai, o único significante do pai, segundo, a fala articulada do pai, e terceiro, a lei, considerando que o pai está numa relação mais ou menos íntima com ela. O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal. Trata-se do pai, portanto, como Nome-do-Pai, estreitamente ligado à enunciação da lei, como todo desenvolvimento da doutrina freudiana no-lo anuncia e promove. É nisso que ele é ou não é aceito pela criança como aquele que priva ou não priva da mãe o objeto de seu desejo. (LACAN, 1957-58/1999, p. 197).

Na mulher, o complexo de Édipo se dissolve de maneira diferente, como aponta Freud (1924/2011). Para ele, essa dissolução é muito mais simples: ela não tem que fazer essa identificação e nem guardar um direito ao título de virilidade. A mulher sabe onde está, sabe onde procurá-lo, e vai buscá-lo com o pai.

É com a introjeção do Nome-do-Pai, com a introjeção da lei, que o sujeito se vê agora inserido no campo da linguagem. O pai é o significante que representa "a existência do lugar

da cadeia significante como a lei" (LACAN, 1957-58/1999, p. 202). Ele se coloca acima desta cadeia, como representa o esquema em que o S no topo da cadeia é o Nome-do-Pai:

$$\begin{array}{c} \text{S} \\ \hline \text{S S S S S} \\ \hline s s s s s \end{array}$$

Pode-se trazer desses três tempos do complexo de Édipo também os três registros – real, imaginário e simbólico – em relação ao pai. No primeiro tempo, o pai está no registro do real; em seguida, na formação do Eu ideal, desse pai que prevalece na dialética de privar e não privar a mãe do falo, ele é imaginário, pois é um objeto imaginário – o falo – que o mesmo priva (LACAN, 1957-58/1999); por fim, com a introjeção da lei e a entrada do sujeito na linguagem, a dissolução do complexo e a constituição do Ideal-de-Eu, o pai apresenta-se no registro do simbólico. A dissolução do Édipo, a construção de um narcisismo secundário, um Ideal-do-Eu e a introjeção do Nome-do-Pai é a entrada padrão, comum, na linguagem. É como se estrutura a neurose na teoria lacaniana.

Também é da dissolução do complexo de Édipo e da constituição do Ideal-de-Eu que surge a instância do Supra-Eu. Este é herdeiro do Complexo de Édipo (FREUD, 1923/2007). Ele surge a partir da identificação com o pai, que é tomado como modelo. É o Supra-Eu que tem a função da consciência, e o sentimento de culpa é o que demonstra um conflito entre o Eu e o Supra-Eu. O Supra-Eu retém características essenciais das pessoas introjetadas no complexo de Édipo, "sua força, sua severidade, a sua inclinação a supervisionar e punir" (FREUD, 1924/1996, p. 185).

Se se utilizam personagens trágicos para a descrição desses fenômenos, não é por acaso, nem tampouco por um capricho literário. Em cada sujeito encontraremos um Narciso se afogando nas águas de seu reflexo, assim como encontraremos um Édipo perfurando seus olhos ao contemplar seu inevitável destino. Se Joyce (1922/1997) escolhe para sua obra – cujo enredo é um dia inteiro de um homem comum de classe média – o nome de *Ulisses*, talvez seja porque pensasse que um dia desse homem fosse análogo à viagem de Odisseu de volta para casa, narrada por Homero. Assim, demonstra o caráter heroico e trágico de cada um.

Na psicose, algo diferente se passa, algo da condição primitiva, no sentido de antecessor ao complexo de Édipo, algo ainda do momento da *fase do corpo espedaçado* do estádio do espelho (LACAN, 1937/1998). A psicose é pré-edípica. Como afirma Lacan (1957-58/1999), na psicose, não existe a palavra que funda a fala como ato. Falta aquilo que funda a

significação, ou seja, falta o significante. Falta ao psicótico a lei, lei que se articula no nível do significante. O texto dessa lei é autorizada pelo Nome-do-Pai, ou o pai simbólico. O Nome-do-Pai subsiste no nível do significante, e é o significante que dá amparo à lei, que a promulga (LACAN, 1957-58/1999).

Na neurose, a dissolução do complexo de Édipo implica no recalque, ou seja, a transposição de uma ideia consciente para o sistema consciente. O que se recalca [*Verdrängung*] para o sistema inconsciente é parte da memória, e o que se conecta ao sistema pré-consciente é determinada pela *representação-de-palavra* [*Wortvorstellungen*] (FREUD, 1923/2007). Isso é o que permite a cadeia significante se desenrolar, criar sentido, se ordenar no Outro (LACAN, 1957-58/1999). Na psicose, não há uma dissolução do complexo de Édipo, não há um recalque, o que permite a Jung (1909/2012) afirmar que, no geral, sujeitos portadores de *dementia praecox* tem uma excelente memória, o que nos remeteria novamente à Ireneo Funes, o personagem memorioso de Borges (1944/1999). Nela, há a negação, ou forclusão [*Verwerfung*] do Nome-do-Pai (LACAN, 1957-58/1999). Assim, não há uma continuidade na cadeia significante, por não haver o Nome-do-Pai, que é o significante articulador da mesma. Não há metáfora, pois a metáfora é um significante que surge de outro significante (LACAN, 1957-58/1999), e como essa cadeia não tem continuidade, logo ela não existe.

Pode haver, na cadeia dos significantes, um significante ou uma letra que falta, que sempre falta na tipografia. O espaço do significante, o espaço do inconsciente, é realmente um espaço tipográfico, que é preciso tratar de definir como se constituindo de acordo com linhas e pequenos quadrados, e correspondente a leis topológicas. Pode faltar alguma coisa numa cadeia dos significantes. Vocês precisam compreender a importância da falta desse significante especial do qual acabo de falar, o Nome-do-Pai, no que ele funda como tal fato de existir a lei, ou seja, a articulação numa certa ordem significante – complexo de Édipo, ou lei do Édipo, ou lei da proibição da mãe. Ele é o significante que significa que, no interior desse significante, o significante existe. (LACAN, 1957-58/1999, p. 153)

Em relação ao estágio do espelho na psicose, pode-se dizer que a estrutura permanece com a *fantasia do corpo espedaçado*. A questão especular falta na esquizofrenia (mas não na paranoia). Não se pode afirmar, no entanto, que o Eu não é constituído. Freud (1914/2004) utiliza esse conceito para descrever alguns dos fenômenos da psicose. O Eu, no entanto, permanece um Eu fragmentado, não passa por uma unificação corporal. Sabe-se, de fato, pela teoria psicanalítica, que a entrada no registro do simbólico não é efetuada. Logo, a estrutura psicótica não chega a estabelecer um ideal de Eu. Permanece apenas no registro do imaginário, o Eu ideal, o narcisismo primário, e no registro do real, o auto-erotismo.

Não passando pelo complexo de Édipo, fica-se a questão do Supra-Eu³ na psicose. Freud (1923/2007) trata apenas do Supra-Eu paterno, daquele que surge com a lei, com a dissolução do Édipo. No entanto não exclui a possibilidade de um Supra-Eu na psicose. Ainda usando o conceito de *consciência moral*, que se tornaria o Supra-Eu, já dava pistas sobre o tema no artigo sobre o narcisismo:

[...] se atentarmos para o fato de que aquilo que habitualmente designamos *consciência moral* possui exatamente as características da instância que descrevemos, poderemos considerar que tal instância existe e atua. Isto nos permite compreender o chamado "delírio de estar sendo notado", ou melhor, "de estar sendo *observado*", que aparece tão nitidamente na sintomatologia das doenças paranoides. Esse delírio às vezes também aparece na forma de doença isolada ou como elemento incluído em uma neurose de transferência. Os doentes se queixam de que todos os seus pensamentos são conhecidos, atuação dessa instância e, ainda, de que essas vozes lhes falam, caracteristicamente, na terceira pessoa ("agora ele está pensando nisso de novo"; "agora ele vai embora"). Essa queixa é justificada, ela descreve a verdade; um poder como esse, que observa todas as nossas intenções, tem acesso a elas e as critica, de fato existe, está presente na vida normal de todos nós. Todavia, no "delírio de estar sendo observado", esse poder se apresenta de forma regressiva, revelando, assim, sua gênese, bem como o motivo pelo qual o enfermo se rebela contra ele. (FREUD, 1914/2004, p. 114)

Poderia se pensar, então, num Supra-Eu de origem materna? Melanie Klein (1928/1997) traz cooperações que envolvem essa temática. Para ela, o Supra-Eu surge de uma maneira mais direta e simples. O conflito edipiano e o Supra-Eu se inicia a partir da supremacia dos impulsos pré-genitais. As primeiras catexias de objeto, ou investimentos de objeto e identificações formam o primórdio do Supra-Eu. Isto, então, antes da dissolução do Édipo. É um Supra-Eu arcaico caracterizado pelo sadismo, e certamente mais severo. Ele surge de um medo que a criança tem de ser devorado, partido, cortado pelos pais (KLEIN, 1932/1997). Esse Supra-Eu é projetado nos objetos externos, causando assim, no sujeito, uma ansiedade arcaica e um ódio sobre esses objetos. Tal elaboração teórica traz grandes cooperações para o entendimento da esquizofrenia.

Como já foi assinalado, ao projetar seu superego aterrador sobre seus objetos, o indivíduo aumenta seu ódio daqueles objetos e, assim, também o medo que sente deles, com o resultado de que, se sua agressão e ansiedade forem excessivas, seu mundo externo se transformará em um lugar de terror e seus objetos em inimigos, e ele será ameaçado com perseguição tanto por parte do mundo externo quanto por seus inimigos introjetados. Se sua ansiedade for imensa ou se seu ego não puder tolerá-la, ele tentará evadir-se de seu medo dos inimigos externos, colocando fora de ação seus mecanismos de projeção; isso preveniria ao mesmo tempo qualquer ulterior introjeção de objetos e poria um fim ao crescimento de sua relação com a realidade, e ele ficaria mais exposto ao medo dos seus objetos já introjetados. (KLEIN, 1932/1997, p. 165)

³ *Supra-Eu* é a tradução proposta por Luiz Alberto Hanns para o termo *Über-Ich*, no lugar da tradução mais comum de Super-Ego. O motivo dessa proposta é que, para novos leitores de Freud, o termo "super" pode não ser entendido como "sobre", que é a ideia que Freud quer passar esquematizando seu sistema psíquico. O termo "super" muitas vezes é interpretado como "mais forte", ou seja, pode ser interpretado, na tradução habitual, como um "Eu mais forte".

Temos que voltar à questão do meio, que como já apontamos, não inclui só pai, mãe e filho. O Complexo de Édipo trata da relação entre os três, mas essa relação se dá também com outros acontecimentos, outras qualidades, outras potências. O sujeito está sempre inserido num determinado contexto social, e esse meio também traz interseções no seu processo de subjetivação. Não se trata de excluir o complexo de Édipo como parte da constituição do sujeito, mas ir além do mesmo. Certamente, como já foi apontado, Freud não pensava apenas no âmbito familiar para a constituição do sujeito. Há mais do que isso. No entanto, ali está seu núcleo, toda a sua teorização. É a terra que Freud escolheu explorar, escolheu mapear, mas nem por isso negou a existência de outras terras no horizonte. A psicanálise coloca os pais em lugares ou funções, independente dos meios.

Não se trata de negar a importância vital e amorosa dos pais. Trata-se de saber qual é seu devido lugar e a função na produção desejante, em vez de fazermos o contrário e assentarmos todo o jogo das máquinas desejantes no restrito código de Édipo. Como se formam lugares e funções que os pais vão ocupar o título de agentes especiais em relação a outros agentes? Pois Édipo só existe, desde o início, aberto aos quatro cantos de um campo social, a um campo de produção diretamente investido pela libido. Parece evidente que os pais sobrevivem à superfície de registro da produção desejante. Mas o problema de Édipo é justamente este: sob a ação de quais forças se fecha a triangulação edipiana? Em que condições esta triangulação canaliza o desejo para uma superfície que não o comportava por si mesma? Como será que ela forma um tipo de inscrição para experiências e maquinações que transbordam por toda parte? (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, p. 68)

A criança, em sua mais tenra idade, já tem toda uma vida desejante, todo um conjunto de relações não-familiares com os objetos e com as máquinas do desejo que não se relacionam com os pais do ponto de vista da produção imediata, mas que, com amor ou com ódio, é reportada a eles do ponto de vista do registro do processo (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011). Vale repetir que as brincadeiras das crianças não se limitam a pai e mãe, à reproduções familiares, que o traçado de seu mapa vai muito além disso.

Deleuze e Guattari descrevem três momentos de produção social: Selvagens, Bárbaros e Civilizados. Nos limitamos à lógica dos Civilizados, pois é nessa contextualização do *socius* em que surge a produção capitalista, ou seja, descreve o processo de produção e o meio que estamos inseridos.

4.4 Mais-valor Civilizatório

No capitalismo, há a mercadoria, em toda sua lógica e consistência própria, como objeto externo, como coisa que satisfaz as necessidades humanas, sejam elas materiais ou

imaginárias, pouco importando como ela satisfaz tais necessidades, como objeto de fruição ou de produção. Todas as coisas são mercadorias, e a riqueza, como tal, aparenta ser uma enorme coleção das mesmas. (MARX, 1867/2013)

A mercadoria possui aparentemente, três formas de valores: o valor de uso, o valor de troca e o valor. O valor de uso é determinado pela utilidade da mercadoria, e essa utilidade não é algo abstrato, que flutua no ar.

Condicionada pelas propriedades do corpo da mercadoria [*Warenkörper*], ela não existe sem esse corpo. Por isso, o próprio corpo da mercadoria, como ferro, trigo, diamante, etc., é um valor de uso ou um bem. Esse seu caráter não depende do fato de a apropriação de suas qualidades úteis custar muito ou pouco trabalho aos homens. Na consideração do valor de uso será pressuposta sua determinidade [*Bestimmtheit*] quantitativa, como uma dúzia de relógios, 1 braça de linho, 1 tonelada de ferro etc. Os valores de uso das mercadorias fornecem o material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar, eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [*stoffliche Träger*] do valor de troca. (MARX, 1867/2013, p. 114)

O valor de troca é, a princípio, quantitativo, trocando valores de uso proporcionais. Um tipo de valor de uso é trocado por outro tipo de valor de uso, que apesar de serem qualitativamente diferentes, proporcionalmente são equivalentes. É uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço, e por isso o valor de troca parece algo acidental e relativo, um valor de troca intrínseco à mercadoria, imanente a ela (MARX, 1967/2013). Logo, a troca só é feliz e satisfeita se se equivalem os valores de uso das mercadorias que estão sendo trocadas.

O valor refere-se à quantidade de trabalho dispendida na produção de determinada mercadoria, é a força de trabalho cristalizada na mercadoria. O valor de troca só pode existir com a mediação desse valor. Tomemos o exemplo do próprio Marx (1867/2013) de duas mercadorias distintas e pensemos numa relação de troca entre elas de equivalência, por exemplo, 1 quarter de trigo = *a* quintais de ferro. Existe algo comum de mesma grandeza nessas duas diferentes coisas. Ambas são iguais a uma terceira, uma terceira que é abstrata. Cada uma dessas mercadorias, na medida em que é valor de troca, deve ser redutível à essa terceira. "Prescindindo do uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho" (MARX, 1967/2013, p. 116).

Tudo é, então, passível de troca, na medida em que tudo é mercadoria e tudo tem utilidade, satisfaz as necessidades humanas, e é fruto de trabalho: os peixes na água, as aves no ar, as árvores na terra, a própria água, o próprio ar e a própria terra... Não nos esqueçamos, e tampouco nos enganemos, a respeito do dinheiro: ele, como tudo, também é mercadoria, mas sua diferença das outras é simplesmente – por mais que essa propriedade seja

privilegiada e complexa – o fato de ser uma mercadoria universal, ou seja, uma mercadoria que pode ser usada para trocar por qualquer outra mercadoria. A mercadoria é realmente valor de uso, e seu valor se manifesta idealmente no preço, e esse preço é reportado ao dinheiro, ou seja, o dinheiro representa o valor da mercadoria, situado no polo oposto, como sua figura de valor real (MARX, 1967/2013).

Sendo o dinheiro mercadoria universal, temos a seguinte fórmula de troca: Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria, ou M-D-M. Seu conteúdo material, no entanto, é M-M. Vende-se a mercadoria por dinheiro, e com esse dinheiro, compra-se outra mercadoria e consome-se seu valor de uso.

Dando continuidade à construção lógica, tomemos ao axioma de que no início havia a mercadoria, e de que tudo é mercadoria. Se o dinheiro é a mercadoria universal, logo, o possuidor de dinheiro pode trocá-lo pelo que bem entender. O dinheiro é o vínculo da vida humana, aquilo que liga a sociedade ao homem, que liga o homem à natureza. Aquele que possui dinheiro possui o vínculo de todos os vínculos, possui a divindade visível, a prostituta universal (MARX, 1844/2010). O dinheiro é o deus de todos os deuses, nenhum pode substituí-lo. Ele humilha todos os outros deuses do homem, e também os transforma em mercadoria. Quem o possui tudo pode.

O que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é minha força. As qualidades do dinheiro são minhas - [de] seu possuidor - qualidades e forças essenciais. O que eu *sou e consigo* não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade. Sou *feio*, mas posso comprar para mim a *mais bela* mulher. Portanto, não sou *feio*, pois o efeito da *fealdade*, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. Eu sou - segundo minha individualidade - *coxo*, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, *coxo*; sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor, o dinheiro me isenta do trabalho de ser desonesto, sou, portanto, presumido honesto; sou *tedioso*, mas o dinheiro é o *espírito real* de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser tedioso? Além disso, ele pode comprar para si as pessoas ricas de espírito, e quem tem o poder sobre os ricos de espírito não é mais rico de espírito do que o rico de espírito? Eu, que por intermédio do dinheiro consigo *tudo* o que meu coração humano deseja, não possuo, eu, todas as capacidades humanas? Meu dinheiro não transforma, portanto, todas as minhas incapacidades (*Unvermögen*) no seu contrário? (MARX, 1844/2010, p. 159)

M-D é a primeira metamorfose da mercadoria ou da venda (MARX, 1967/2013). É a partir dessas relações de troca que se dá o surgimento de uma nova, peculiarmente diferente. Uma pequena inversão da fórmula de troca M-D-M. O sujeito possuidor de dinheiro consegue estabelecer outro tipo de relação, descrito da seguinte maneira: Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro, ou D-M-D. Resumidamente, há uma troca de dinheiro por dinheiro, sendo a fórmula equivalente a D-D. Esta é a fórmula do capital.

O que diferencia esses dois ciclos, essas duas fórmulas é a ordem invertida de sucessão das mesmas fases antitéticas de circulação. Na circulação simples da mercadoria, M-D-M, começava-se com a venda e terminava-se com a compra; na circulação do dinheiro como capital, começa-se com a compra e termina-se com a venda. Na primeira, o ponto de partida e de chegada é a mercadoria; na segunda é o dinheiro. Na primeira fórmula, o que media toda a circulação é o dinheiro; na segunda é a mercadoria. Em M-D-M, o dinheiro é transformado em mercadoria, que serve como valor de uso e é gasto de modo definitivo. Em D-M-D, desembolsa-se dinheiro para receber dinheiro como vendedor. Ao comprar uma mercadoria, ele lança dinheiro na circulação, para da mercadoria retirá-lo novamente por meio de sua venda. O dinheiro é, assim, simplesmente adiantado.

A volta do dinheiro a seu ponto de partida não depende necessariamente da mercadoria ser vendida por um preço mais caro do que foi comprada, gerando uma quantia maior do dinheiro. Essa relação afeta apenas a quantia de dinheiro que retorna. O fenômeno de refluxo ocorre simplesmente quando a mercadoria comprada é revendida, completando o ciclo D-M-D. Por fim temos uma diferença palpável entre a circulação simples de dinheiro e a circulação do capital como dinheiro.

O ciclo M-D-M parte do extremo de uma mercadoria e conclui-se com o extremo de uma outra mercadoria, que abandona a circulação e ingressa no consumo. O consumo, a satisfação de necessidades – em suma, o valor de uso –, é, assim, seu fim último. O ciclo D-M-D, ao contrário, parte do extremo do dinheiro e retorna, por fim, ao mesmo extremo. Sua força motriz e fim último é, desse modo, o próprio valor de troca. (MARX, 1967/2013, p. 226)

Enquanto na fórmula simples de troca, o fim é a mercadoria, por isso identifica-se valor de uso, mesmo que qualitativamente diferentes, na fórmula de troca do capital o dinheiro não apresenta valores de uso qualitativamente distintos, pois dinheiro é justamente a mercadoria transformada, em que seus valores de uso estão apagados. Trocar dinheiro por dinheiro, numa operação tautológica, parece absurdo se se pensa numa troca quantitativamente equivalente. Quantias de dinheiro só se diferenciam em sua grandeza. Logo, o processo D-M-D não deve seu conteúdo diferenças quantitativas. O que se propõe nessa forma de troca é que mais dinheiro seja retirado no fim. Compra-se uma mercadoria por uma quantia X de dinheiro (a depender de seu valor), e em seguida, vende-se essa mesma mercadoria para se conseguir mais dinheiro. Sendo assim, pode-se dizer, mais corretamente, que a fórmula é D-M-D', onde $D' = D + \Delta D$, ou seja, a quantia de dinheiro adiantada com um incremento (que pode ser, finalmente, negativo, positivo ou igual). Esse incremento é chamado de mais-valor (*surplus value*). O valor adiantado de dinheiro não necessariamente se

mantém ao fim da circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor. Acrescenta a essa grandeza um mais-valor ou se valoriza. Esse movimento é o que o transforma em capital (MARX, 1967/2013).

O processo do capital também é desmedido e sem limites. Ao fim do processo D-M-D', em que há o incremento, o mais valor, esse dinheiro volta a circulação, pois o princípio do capital é valorizar o valor. Ele não para seu processo. Ao seu fim, ele recomeça. Ao gerar mais-valor, esse mais-valor volta a circular para, assim, gerar ainda mais-valor, num processo teoricamente infinito (MARX, 1967/2013). Aquele que é possuidor de dinheiro e inicia o processo do capital, aquele que é portador consciente desse movimento, é o capitalista. É o seu bolso o ponto de partida do dinheiro, e é para seu bolso que ele retorna, incrementado com o mais-valor, para novamente voltar à circular. O valor de uso não pode ser considerado como finalidade do capitalista, tampouco o lucro por si só, isolado, mas o lucro sempre em processo de lucrar mais, o incessante movimento do lucro. Há uma semelhança fundamental entre o capitalista e o entesourador: ambos têm o objetivo de valorizar algo que tem valor. No entanto, o entesourador, para conseguir engrandecer o que tem de valor, conserva seu dinheiro fora da circulação. O capitalista, numa manobra mais inteligente e racional, coloca seu dinheiro em circulação e o recebe de volta valorizado, e continua indefinidamente.

Para que esse modo de circulação capitalista seja possível, um que oculte ou descodifique o valor de uso, a mercadoria deve adquirir um caráter místico, deve ser velada por outra propriedade significante da mesma, que é o seu caráter fetichista. A primeira vista, a mercadoria aparenta ser uma coisa óbvia, trivial, simples, fácil de significá-la. Ela é, no entanto, cheia de sutilezas metafísicas. Tais misticismos, mistérios e segredos surgem da própria forma da mercadoria. A igualdade dos trabalhos humanos assume forma material de igual valor, como produtos do trabalho. O dispêndio de força de trabalho socialmente determinado é o que define o a grandeza de valor dos produtos do trabalho. Assim, as relações entre os produtores, onde se efetivam tais determinações sociais, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho. O caráter místico da forma-mercadoria consiste, então,

[...] simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho, como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existentes à margem dos produtores. É por esse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que esta fora do olho. No ato de ver,

porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se apresenta não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (MARX, 1867/2013, p. 147)

O fetichismo se dá pelo caráter peculiar do trabalho que produz mercadorias. O que está em jogo é o fato de que, ao se envolver nos processos de troca, os produtores e mercadores veem seus produtos e os produtos dos outros como eles são. Eles não identificam, não conseguem saber e nem sequer pensam na força de trabalho cristalizada no produto final. A relação de troca entre dinheiro e mercadoria, por exemplo, expressa uma relação social, porque o preço – o "quanto", a determinação de valor da mercadoria – é socialmente determinado, é uma representação monetária do valor. Portanto, não se sabe o processo que se levou para produzi-la, se foi feito por trabalhadores satisfeitos, explorados ou escravizados, que material fora utilizado, de onde ela vem... Simplesmente há a mercadoria, que muda, não diz nada de sua origem, não relata nada do trabalho que contém nela.

Como surge esse processo do capital, em que é possível o mais-valor? Seu movimento ocorre no interior da esfera da circulação, mas não se pode explica-lo a partir dela, uma vez que na circulação se trocam mercadorias de valores equivalentes. O capital, neste sentido, só poderia surgir a partir da trapaça, na medida em que o capitalista receberia dupla vantagem, tanto sobre o produtor que compra quanto sobre o produtor que vende. A tática da trapaça, no entanto, parece ser insuficiente para explicar o surgimento do processo do capital. Todos os mercadores poderiam aderir a ela, tornando as relações de troca equivalentes, e sem surgimento do capital. Para que surja o capital, o capitalista deve encontrar uma mercadoria que, na verdade, está cristalizada em todas as outras, que parece invisível a princípio, mas está também no mercado, no interior da esfera de circulação. Essa mercadoria tem uma peculiaridade muito especial: seu valor de uso é fonte de valor, que seu próprio consumo fosse, por conseguinte, criação de valor. O que o capitalista encontra de tão especial nesse mercado, e que tem importância fundamental para o capital e para o capitalista, na medida em que ele gera valor, é a capacidade de trabalho, ou a força de trabalho (MARX, 1967/2013).

A força de trabalho é uma mercadoria que tem, como principal qualidade, como qualidade necessária para a existência do capital, a capacidade de gerar valor. No entanto, sua importância vai muito além do que servir para as relações de capital. Ele é um processo entre o homem e a natureza, "processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza" (MARX, 1967/2013, p. 255). Com o objetivo de

se apropriar da natureza de uma maneira que lhe seja útil, ele põe em movimento sua própria força natural. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a, o homem mesmo transforma e modifica sua própria natureza.

Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais [tierartig], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. (MARX, 1967/2013, p. 255)

Mesmo o trabalho, em todas as suas qualidades de geração de valor, realização humana, sublimação, criatividade, é descodificado na lógica capitalista. A força de trabalho que cristaliza trabalho na mercadoria é esquecida no processo de produção, no processo de mais-valor. Só importa, ao fim do processo, o mais-valor gerado.

Por que apresentar dessa maneira o capital e o capitalismo, com conceitos são da área da economia política, tão estranhos à qualquer teoria psicológica? Primeiramente, porque a partir desses conceitos conseguimos pensar a realidade em que vivemos atualmente. Diz-se muito que a teoria marxista é ultrapassada, que a questão do capitalista explorar o trabalhador é antiquada, de seu próprio tempo, e que tais práticas são hoje inexistentes. Elas já foram superadas. Para um contra-argumento, pode-se utilizar a obra recente de Thomas Piketty, *O Capital no século XXI*, em que se é apontando um aumento crescente na desigualdade social e, assim como fez Marx, aponta uma contradição interna no sistema, em que essa produção excessiva de mais-valor leva sempre a uma crise, fazendo com que o capitalismo cave sua própria cova (PIKETTY, 2012/2014). Segundo, os modos de vida sociais estão diretamente ligados às formas de produção social. As relações sociais são imanentes às relações econômicas.

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, "uma força produtiva" – que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a "história da humanidade" deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (MARX & ENGELS, 1845-1846, p. 34)

Se nos recusamos a entender a fundo nosso contexto social e econômico, nos recusamos a compreender como vivemos. Por fim, utilizar apenas conceitos de psicologia

para questões que vão muito além de seu território tornaria a relação extremamente reducionista. Ainda assim, não basta um simples paralelismo de conceitos das duas áreas. "O paralelismo Marx-Freud permanece totalmente estéril e indiferente enquanto puser em cena termos que só se interiorizam e se projetam uns nos outros sem deixarem de ser mutuamente estranhos, como na famosa equação dinheiro = merda" (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, p. 46).

Encontra-se na esquizoanálise uma grande abertura para um diálogo sério entre teorias sociais, econômicas e filosóficas junto à psicologia, à psicanálise. Não se trata de uma tentativa de excluir ou negar conceitos da psicanálise importantes para a compreensão da constituição do sujeito, mas apontar outras possibilidades. A psicanálise, com seus conceitos de narcisismo, complexo de Édipo, estágio do espelho, etc., ainda reduz as questões do sujeito às relações familiares. A questão familiar é de tamanha importância na psicanálise que podemos remeter ao texto de Freud, *Totem e Tabu* (1912-1913/2012), que a partir do mito familiar, tenta expandi-lo para toda uma trama social e histórica. A esquizoanálise tenta pensar o inverso: não seriam as construções sócias históricas que trazem as percepções da família tal como a temos? E essas relações levam necessariamente a um desejo como causalidade de uma falta primordial? Novamente, não se trata de excluir esses conceitos. Trata-se muito mais de evitar um reducionismo dos mesmos, de coloca-los em seu devido lugar.

Veremos que as relações de troca no capitalismo, a relação de produção, tem proximidade com o posicionamento das psicoses, com a linguagem esquizofrênica, com o processo do esquizo. Além disso, talvez seja apenas no meio capitalista que o Complexo de Édipo, os investimentos narcísicos, e toda a construção do sujeito da psicanálise pode existir. A própria psicanálise talvez só fosse possível ser criada neste meio (GAY, 1988/2012).

5. PSICOSE POLÍTICA

5.1 Matar ou ser morto pela língua

Louis Wolfson, escritor americano, autor do livro *Le Schizo et les langues* (ele escreve em francês por motivos que logo se tornarão evidentes), se auto denomina "o estudante de língua esquizofrênico", "o estudante enfermo mentalmente", ou, segundo sua própria grafia reformada, "o jovem öme sqizofrênico". Esse impessoal "esquizofrênico" tem vários sentidos e não indica simplesmente o vazio de seu próprio corpo: "trata-se de um combate em que o herói só pode apreender-se sob uma espécie anônima" (DELEUZE, 1993/1997, p. 17). Trata-se também empreendimento científico em que Wolfson tem como única identidade uma combinação fonética e molecular. Trata-se, por fim, de não se contar o que sente e pensa, mas de dizer o que faz. (DELEUZE, 1993/1997)

O que o escritor faz é traduzir segundo certas regras.

Seu procedimento é o seguinte: dada uma palavra da língua materna, encontrar uma palavra estrangeira com sentido similar, mas que tenha sons ou fonemas comuns (de preferência em francês, alemão, russo ou hebraico, as quatro línguas principais estudadas pelo autor). Por exemplo, *Where?* será traduzido por *Wo? Hier? onde? aqui?*, ou melhor ainda por *Woher*. A árvore *Tree* poderá dar *Tere*, que foneticamente se converte em *Dere* e desemboca no russo *Derevo*. Uma frase materna qualquer, portanto, será analisada nos seus elementos e movimentos fonéticos a fim de ser convertida numa frase de uma ou mais mulheres línguas estrangeiras ao mesmo tempo, semelhantes a ela no som e no sentido. A operação deve ser feita o mais rápido possível, tendo em vista a urgência da situação, mas também exige muito tempo, tendo em vista as resistências próprias de cada palavra, as inexactidões de sentido que surgem a cada etapa da conversão e, sobretudo, a necessidade de extrair em cada caso regras fonéticas aplicáveis a outras transformações. (DELEUZE, 1993/1997, p. 19-20).

A psicose é inseparável de um procedimento linguístico variável. O procedimento linguístico é o próprio processo da psicose (DELEUZE, 1993/1997). O procedimento de Wolfson é surpreendentemente análogo ao do "procedimento", ele mesmo esquizofrênico, do poeta Raymond Roussel. Roussel operava no interior de sua língua materna, o francês, e convertia uma frase originária em outra, de sons e fonemas semelhantes, mas de sentido totalmente diferente. Outro caso é o de Jean-Pierre Brisset, cujo procedimento fixava o sentido de um elemento fonético ou silábico comparando as palavras de uma ou várias línguas nas quais entrava. Depois o procedimento evoluía e se ampliava, para dar a evolução do próprio sentido conforme as diversas composições silábicas. Como exemplo, prisioneiros mergulham na "água suja", e era na "suja água pegos", pois eram "sujos presos" (DELEUZE, 1993/1997).

Diríamos que Roussel constrói uma língua homônima ao francês, que Brisset constrói uma língua sinônima e Wolfson uma língua paranomástica do inglês. Este é o objetivo secreto de seu procedimento linguístico: matar a língua materna.

Os gramáticos do século XVIII ainda acreditavam numa língua-mãe; os linguistas do século XIX manifestam dúvidas sobre e mudam as regras de maternidade bem como as de filiação, às vezes invocando línguas que não passam de irmãs. Talvez seja preciso um trio infernal para ir até o fim. Em Roussel o francês deixa de ser uma língua materna porque esconde em suas palavras e letras os exotismos que suscitam as "impressões de África" (seguindo a missão colonial da França); em Brisset já não há língua-mãe, todas as línguas são irmãs e o latim não é uma língua (segundo uma vocação democrática); e em Wolfson o americano já nem sequer tem o inglês por mãe, mas torna-se mistura exótica ou a "miscelânea de diversos idiomas" (seguindo o sonho da América de recolher os emigrantes do mundo inteiro). (DELEUZE, 1993/1997, p. 20).

Matar a língua materna é um combate de cada instante. Em primeiro lugar, é combater a voz da mãe, que é "muito alta e penetrante e talvez igualmente triunfal" (DELEUZE, 1993/1997, p. 22). Assim que a mãe se aproxima, ele memoriza mentalmente uma frase ou uma palavra estrangeira, tem diante dos olhos um livro estrangeiro. Ele produz grunhidos de garganta e rangidos de dentes. Os dedos estão prontos para tapar os ouvidos, ou há um aparelho auxiliador como o rádio, um fone posto em um ouvido enquanto o outro ouvido é tapado com a outra mão, sobrando uma para folhear o livro estrangeiro. Tudo para fugir da voz invasiva da mãe e da língua materna. É uma combinatória, uma armadura feita de disjunções possíveis, mas que tem como característica peculiar serem inclusivas e ramificadas ao infinito, e não limitativas ou exclusivas. Tais disjunções inclusivas pertencem à esquizofrenia e vem completar o esquema estilístico do impessoal: Wolfson ora teria enfiado um dedo em cada ouvido, ora um dedo em um e o outro estaria ocupado com um fone, ora por outro objeto, e a mão livre poderia folhear um livro ou fazer barulho sobre a mesa (DELEUZE, 1993/1997).

A mãe o tenta ou o ataca também de outra maneira. Seja com uma boa intenção, seja para desviá-lo de seus estudos, seja para poder surpreendê-lo: ora ela arruma caixas de alimento ruidosamente da cozinha, ora vem brandi-los sob o seu nariz, depois vai embora, ainda que para voltar bruscamente ao cabo de certo tempo. Então, durante sua ausência, acontece de o estudante entregar-se a uma orgia alimentar, rasgando as caixas, pisoteando-as, absorvendo o conteúdo indiscriminadamente. O perigo é múltiplo, pois essas caixas representam etiquetas em inglês que ele se proíbe de ler (exceto com um olhar muito vago, buscando inscrições fáceis de converter, como *vegetable oil*), pois não pode saber se elas contêm algum alimento que lhe convém, seja porque ao comer a digestão se torna mais pesada e assim o desvia do estudo das línguas, seja porque os pedaços de comida, mesmo nas condições ideais de esterilização das caixas, carregam larvas, pequenos vermes e ovos tornados ainda mais nocivos devido a poluição do ar, "triquina, tênia, oxiúro, ancilóstomo, fascíola, anguil". Sua culpa não é menor quando come do que quando ouve a mãe falando inglês. (DELEUZE, 1993/1997, p. 23-24).

E Wolfson continua se defendendo a sua maneira. A língua materna, que remete a mãe, é invasiva e aterrorizante para ele. A maneira de se defender é matar sua língua, criar outra – e disso vêm os estudos de outras línguas, os métodos fonéticos e significativos, a escrita em francês... A questão é matar ou ser morto pela língua.

Nisso se faz necessário o procedimento linguístico. As palavras de Wolfson, ou todas as palavras, contam uma história de vida, uma história de amor, de saber, mas essa história não está significada pelas palavras, nem traduzida de uma palavra a outra. Essa história é antes o que há de "impossível" na linguagem e que por isso lhe pertence tão estritamente: o seu *fora* (DELEUZE, 1993/1997). Só um procedimento a torna possível, o que remete à loucura.

Por isso a psicose é inseparável de um procedimento linguístico [...]. O procedimento impele a linguagem a um limite, mas nem por isso o transpõe. Ele devasta as designações, as significações, as traduções, mas para que a linguagem afrente enfim, do outro lado de seu limite, as figuras de uma vida desconhecida e de um saber esotérico. O procedimento é apenas condição, por mais indispensável que seja. Chega às novas figuras quem sabe transpor o limite. (DELEUZE, 1993/1997, p. 30).

Wolfson talvez seja prisioneiro da loucura, permaneça na margem, sem poder arrancar de seu procedimento as figuras que apenas ele entrevê, pois a questão não está em ultrapassar as fronteiras da razão, e sim atravessar como vencedor as fronteiras da desrazão. Mas as figuras do saber e da vida permanecem presas no procedimento psicótico de Wolfson. Seu procedimento continua improdutivo, mas é uma das maiores experimentações já feitas neste domínio. "Por isso Wolfson faz questão de dizer, 'paradoxalmente', que às vezes é mais difícil ficar prostrado, parado, do que levantar-se e ir mais longe..." (DELEUZE, 1993/1997, p. 30).

5.2 Reconstrução do mundo e a linguagem abstrata

O termo *dementia praecox*, utilizado na psiquiatria proposta por Kraepelin (FREUD, 1914/2004), teve sua nomenclatura mudada por Eugen Bleuler por diversas razões:

A antiga forma [*dementia praecox*] é produto de um tempo em que não apenas o conceito de demência, mas também o de precoce era usado para todos os casos em questão. Mas ele dificilmente se encaixa em nossas ideias contemporâneas da extensão da entidade da doença. Hoje incluímos pacientes que nós não chamaríamos nem de dementes, nem exclusivamente de vítimas de deterioração cedo na vida. (BLEULER, 1911/1955, p. 9, tradução nossa⁴)

⁴ The older form is a product of a time when not only the very concept of dementia, but also that of precocity, was applicable to all cases at hand. But it hardly fits our contemporary ideas of the scope of this disease-entity.

Bleuler (1911/1955) propõe que o nome dessa patologia seja mudado para esquizofrenia, reconhecendo as dificuldades de nomear algo tão amplo. Este nome é sugerido porque a "divisão", ou "fragmentação", das diferentes funções psíquicas é uma de suas características mais importantes. Dentro do grupo das esquizofrenias, ele inclui a paranoia, a catatonia, a hebefrenia e a esquizofrenia simples.

Freud (1914/2004) ocupa-se da ideia de um narcisismo primário e um normal justamente para tentar entender, a partir da teoria da libido, a patologia da esquizofrenia. Admite também que para se avançar nos estudos do inconsciente, deve-se buscar o estudo das afecções narcísicas, como a própria esquizofrenia (FREUD, 1915/2006). Esses doentes, diz Freud (1914/2004), apresentam duas características fundamentais: o delírio de grandeza e o desligamento de seu interesse pelo mundo externo (pessoas e coisas). Essa última característica é o que os tornam inacessíveis a influência da psicanálise (FREUD, 1914/2004). Na esquizofrenia, o sujeito retira todo seu investimento libidinal do mundo externo, sem substituir por outras fantasias, como fazem os neuróticos. Na neurose, o mundo externo, o vínculo erótico com as pessoas, permanece preservado na fantasia. Quando isso chega a ocorrer na esquizofrenia, trata-se de algo secundário, uma tentativa de cura, que busca reconduzir a libido de volta ao objeto.

A pergunta que Freud (1914/2004) se faz é onde é direcionada essa libido retirada do mundo externo. Freud (1915/2006) supõe que após o processo de recalque, essa libido retirada do objeto não procura um novo objeto para ser investida, mas ela é recolhida no Eu. O delírio de grandeza é uma maneira de lidar com esse montante de libido investido no Eu. Há uma correlação entre essa libido investida no Eu e a libido objetual. Na medida em que se investe libido em alguma dessas instâncias, se esvazia o investimento na outra. Assim, um sujeito apaixonado, aquele que investe libido no objeto, terá pouco investimento no Eu, apresentando uma desistência da própria personalidade em prol do investimento no objeto amado. O contrário disso pode ser visto na paranoia, como a do presidente Schreber, que ao ter a libido toda investida no Eu, tem a fantasia (ou autopercepção) do fim do mundo (FREUD, 1914/2004). O que se vê então na esquizofrenia é um retorno a um narcisismo primitivo (FREUD, 1915/2006).

Chama a atenção de Freud (1915/2006) que muitos dos aspectos que na esquizofrenia se expressam de maneira consciente, na neurose só são encontrados no inconsciente. Na esquizofrenia, é observado, nos estágios iniciais da doença, alterações na fala do sujeito. A maneira dos esquizofrênicos expressarem-se se torna, de acordo com Freud (1915/2006), "floreada" e "rebuscada", e muitas vezes é objeto de grandes cuidados. As frases dos portadores de esquizofrenia sofrem de uma desorganização específica em sua estrutura, o que levam muitos a considerarem seu discurso sem sentido. No conteúdo dessas falas, prevalecem referências aos órgãos e as inervações do corpo (FREUD, 1915/2006). "A fala esquizofrênica apresenta aqui um traço hipocondríaco; ela se tornou *linguagem dos órgãos*" (FREUD, 1915/2006, p. 46).

Tal linguagem leva também a outras conclusões: na esquizofrenia, as palavras passam por um mesmo processo que transforma os pensamentos oníricos latentes em imagens oníricas, ou seja, as palavras são condensadas e transferem integralmente uma à outra suas cargas e investimento (FREUD, 1915/2006). Tal processo pode chegar ao ponto de uma única palavra conter todo um sistema de pensamentos. Trata-se de um *processo psíquico primário*. Jung (1909/2012) descreveu esses processos pelo trabalho de Freud, *A interpretação dos sonhos* (1900/2001). Percebe-se então na formação substitutiva do sintoma esquizofrênico, que tornam seus sintomas tão estranhos, predomina a referência à palavra sobre a referência à coisa. A condensação das palavras se dá por uma uniformidade da expressão linguística. Na esquizofrenia, o sujeito não faz menção à relação entre as coisas, mas em relação às palavras.

Freud (1915/2007) traz, a partir dessa observação, uma nova hipótese para explicar o afastamento gradativo do esquizofrênico do mundo externo: não se trata de uma retirada de investimento de libido do objeto para o Eu. Ainda é mantido um investimento nas representações verbais do objeto. O que para Freud (1915/2007) permanece como questão é o fato de haver investimento na representação verbal e não haver na representação da coisa. Isso é o oposto das neuroses narcísicas, em que o trabalho terapêutico se dará tentando recuperar as representações verbais recalcadas e associá-las com as coisas (FREUD, 1915/2007). A saída que se oferece é que

[...] nesses casos o investimento de carga da representação-de-palavra não faz parte do ato de recalcar, mas representa a primeira das tentativas de produção ou cura que predominam tão evidentemente no quadro clínico da esquizofrenia. Esses esforços visam a recuperar os objetos perdidos, e pode bem ser que, nesse intuito, eles sigam o caminho em direção ao objeto por meio da parcela desse objeto composta pela palavra; no entanto, ao seguirem por essa via, terão de se contentar com as palavras em vez das coisas. Nossa atividade psíquica move-se geralmente em duas direções opostas: ou ela parte das pulsões, atravessa o sistema *Ics* e dirige-se para a atividade consciente de pensamento, ou ela parte de um estímulo oriundo de fora e passa pelo sistema do *Cs* e *Pcs* até chegar aos investimentos

de carga *ics* do Eu e dos objetos. Entretanto, mesmo quando ocorre um recalque, esse segundo caminho continua aberto e pode ser percorrido, bem como estar acessível a todos esforços da neurose para recuperar os seus objetos. (FREUD, 1915/2007, p. 51)

O mundo entrou num silêncio desconcertante, ou repentinamente trouxe um barulho ensurdecedor. Tudo fala, tudo se cala. Cabe ao sujeito esquizofrênico reconstruir este mundo, trazer algo de sentido para ele. Sua linguagem, pode-se dizer contrariando as observações psiquiátricas, não é mais uma linguagem do concreto, mas uma linguagem do abstrato. Não se trata do significante colar no significado, de significante e significado tornarem-se um. Trata-se da inexistência do significado, do significante em estado puro, que não significa nada. Talvez essa concepção tenha levado Soler (1999/2007) a pensar que Freud, com o conceito de *linguagem dos órgãos*, tenha tentado mostrar que na esquizofrenia não há inconsciente. No entanto, tal concepção é estranha, na medida em que Freud (1915/2007) diz que o estudo da esquizofrenia permitiria um melhor entendimento do sistema *Ics*. Devido a ausência de recalque, o que se poderia dizer é que o inconsciente, na esquizofrenia (e na psicose de modo geral) está a céu aberto, ou seja, está exposto, sem censura, descoberto.

A partir da ideia de que nesses casos há apenas investimento libidinal na representação-de-palavra, Freud (1915/2007) percebe que o pensamento filosófico é análogo ao que ocorre na esquizofrenia:

[...] quando se começa a pensar de forma realmente abstrata, corre-se o risco de menosprezar as relações das palavras com as representações-de-coisa inconscientes, e nesse caso é inegável que também a filosofia poderá adquirir uma indesejável semelhança, em forma e conteúdo com o modo de trabalho mental dos esquizofrênicos. Por outro lado, a partir da forma com que a psique esquizofrênica funciona, podemos concluir que a característica desse modo esquizofrênico de operar consiste em tratar as coisas concretas como se fossem abstratas. (FREUD, 1915/2007, p. 51)

Freud não é o único que faz analogia entre o pensamento filosófico e o pensamento esquizofrênico. Lacan (1955-56/1988), ao estudar o sistema delirante de Schreber e a concepção que este dá a Deus, o compara com o sistema filosófico de Spinoza, que coloca Deus como uma substância imanente, que consta de infinitos atributos, que exprimem uma essência eterna e infinita, e por ser imanente, tudo existe a partir de sua causa, e da sua inexistência, tudo cessa de existir (SPINOZA, 2008). Lacan (1955-56/1988) também coloca a problemática da psicose na questão da representação-de-palavra, no que chama de significante. Já descrevemos como se dá o complexo de Édipo no caso da psicose: o significante Nome-do-Pai é foracluído, o que não permite a cadeia de significantes circular e não se faz uma associação entre significante e significado. Assim, pode-se dizer que o psicótico é alienado no Outro devido a essa ausência do Nome-do-Pai, e é a partir da relação

com o Outro que se constitui o Eu. No caso da paranoia, há uma grande consistência do registro do imaginário, prevalecendo a alienação do Eu, que culmina numa exacerbação do sentido. Já na esquizofrenia, há uma dissolução do imaginário, e, por conseguinte, do corpo e do Eu, retomando a questão do estágio do espelho.

Para que se desencadeie a psicose, é preciso que o Nome-do-Pai foracluído seja invocado ali, em oposição simbólica ao sujeito.

É a falta do Nome-do-Pai nesse lugar que, pelo furo que abre no significado, dá início à cascata de remanejamentos do significante de onde provém o desastre crescente do imaginário, até que seja alcançado o nível em que significante e significado se estabilizam na metáfora delirante. (LACAN, 1959/1998)

Aquilo que é foracluído no simbólico retorna no real (LACAN, 1953-54/2008), e disso advém toda a sintomatologia da psicose e seu posicionamento diante do Outro. Lacan, em vários momentos de seu seminário a respeito das psicoses, refere-se à Gaëtan Gatian de Clérambault para descrever os fenômenos elementares que ocorrem na psicose. Um dos conceitos fundamentais de Clérambault a respeito dos mesmos é o de automatismo mental.

O automatismo é um fenômeno tão primordial que ele constitui a fundação onde se pode construir uma variedade de delírios secundários. Sobre uma síndrome comum do automatismo, um paciente pode produzir, por interpretações, um delírio de suspeita, outro paciente pode criar, pela imaginação, um delírio megalomaniaco, outro pode apresentar delírios místicos e eróticos e outros podem produzir qualquer combinação dos mesmos. (CLÉRAMBAULT, 1920/2002, p. 109, tradução nossa⁵)

As alucinações auditivas e/ou psicomotoras são características do automatismo mental, e também as percepções sensoriais alteradas. O delírio não aparece de início, apenas como adicional, tempos depois que os fenômenos de automatismo mental se iniciaram (CLÉRAMBAULT, 1924/2002). A tese então parece bem fundada: o delírio, com seu caráter sistemático e global, é secundário em relação aos fenômenos de automatismo mental parcelados e locais. Clérambault empregava o termo "automatismo mental" para designar fenômenos atemáticos de eco, sonorização, explosão e não senso, nos quais ele via o efeito mecânico de infecção ou intoxicações. Boa parte do delírio é explicado por Clérambault como um efeito do automatismo. A outra parte do delírio é de cunho "pessoal", como sendo de

⁵ The automatism is such a primordial phenomenon that it constitutes a foundation on which can be constructed a variety of secondary delusions. Upon a common syndrome of automatism, one patient may produce by way of interpretation a delusion of suspicion, another patient may create through imagination a megalomaniac delusion, another may present mystical or erotic delusions, and others may produce any combinations of the above.

natureza reacional, remetendo-a ao "caráter", cujas manifestações podiam preceder o automatismo (como por exemplo, um caráter paranoico). No automatismo, Clérambault via somente um mecanismo neurológico, no sentido mais geral da palavra, e não um processo de produção econômica; quanto à história, Clérambault contentava-se em invocar um caráter inato ou adquirido. Nas palavras de Deleuze e Guattari (1972/2011), Clérambault é o Feuerbach da psiquiatria, no sentido em que diz Marx e Engels (1845-46/2007): quando Feuerbach é materialista, não leva em conta a história, e quando leva em conta a história, não é materialista. O delírio em Clérambault aparece como secundário mesmo para o funcionamento e as falhas das máquinas desejantes.

Mas o que apontamos até agora, em relação à esquizofrenia, são fenômenos que advém após um surto, depois do momento em que o sujeito em questão enfrenta uma questão simbólica na qual sua estrutura não tem amparo. Como o sujeito psicótico se ampara antes disso? Lacan (1955-56/1988) traz o conceito de pré-psicose, de Katan, para exemplificar esses casos. Em relação à pré-psicose, Lacan (1955-56/1988) afirma que se apresenta uma sintomatologia muito parecida com a neurótica. Ao sujeito pré-psicótico, falta tudo. Assim, ele tenta conquistar a tipificação, a atitude viril, por meio da imitação. Ele tem como modelo alguém que lhe é próximo, um amigo talvez, e seguirá esse modelo até a eclosão de sua psicose. Assim vemos que ele tem uma suplência um pouco capenga, que vacila. Lacan (1955-56/1988) traz também a analogia do tripé: assim como uma mesa fica em pé com quatro pernas, pode também ficar com três. No entanto, é mais fácil derrubá-la quando ela tem apenas três pernas.

O sujeito psicótico, então, após a eclosão de sua psicose, acaba sendo dominado pelas influências do Outro, diferente do outro, que Lacan (1955-56/1988) coloca como imaginário, como alteridade em espelho. O Outro absoluto é aquele no qual se dirige para além do outro, "aquele que somos forçados a admitir para além da relação da miragem, aquele que aceita e se recusa na nossa presença, aquele que na ocasião nos engana, aquele no qual sempre nos endereçamos" (LACAN, 1955-56/1988, p. 287).

É a partir da eclosão da psicose, com todos esses fenômenos elementares, que o sujeito psicótico também poderá constituir um delírio. É nesse ponto que entra também a função do analista, como o secretário do louco, o secretariado do alienado (LACAN, 1955-56/1988). É com a constituição do delírio que se pode perceber uma passagem da esquizofrenia para a paranoia, sendo a primeira do registro do real e a segunda do registro do imaginário. Assim faz Schreber. Na esquizofrenia, pode-se dizer que o gozo está correlacionado ao seu corpo, e na paranoia, o sujeito localiza o gozo no Outro (QUINET, 2006). Esse é um dos caminhos

possíveis do tratamento na psicose. Mas é nesse tipo de tratamento que se encontra um dilema, ou mesmo um paradoxo, pois o trabalho do analista com a psicose se diferencia do trabalho com a neurose, como se um fosse o oposto do outro. Enquanto na neurose há a tentativa de desvencilhar, libertar o sujeito de determinado significante, associá-lo com o significado, na psicose isso será o contrário: é proposto ao sujeito psicótico, significantes. Sendo assim, um trabalho da psicanálise para a psicose seria um trabalho de anti-análise.

O processo psicótico na esquizoanálise e na filosofia deleuziana não se afastam muito das teorias psicanalíticas. Para Deleuze (1969/2011), há a superfície, local onde se organiza toda a função frágil da linguagem, as associações entre significantes e significados, a construção de sentido dos enunciados, a possibilidade de entendimento e acordo linguístico. No entanto, não há nada mais frágil que a superfície. Ela é ameaçada a todo o tempo por um não-senso informe e sem fundo, uma ameaça imperceptível, mas que bastam alguns passos para se perceber uma falha aumentada e que toda organização de superfície desapareceu, jogada numa ordem primária terrível. O não-senso não dá sentido: ele devora tudo.

Percebemos agora que mudamos de elemento, que entramos em uma tempestade. Acreditávamos ainda estar entre as garotinhas e as crianças: já nos encontramos em uma loucura irreversível. Acreditávamos estar no ponto culminante de pesquisas literárias, na mais alta invenção das linguagens e das palavras; já nos achávamos nos debates de uma vida convulsiva, na noite de uma criação patológica concernente aos corpos. É por isso que o observador deve permanecer atento: é pouco suportável, sob o pretexto das palavras-valise, por exemplo, ver misturar as histórias infantis, as experiências poéticas e as experiências da loucura. Um grande poeta pode escrever numa relação direta com a criança que ele foi e as crianças que ama; um louco pode carregar consigo a mais imensa obra poética, numa relação direta com o poeta que ele foi e que não deixou de ser. Isto não justifica de forma nenhuma a grotesca trindade da criança, do poeta e do louco. Com toda a força da admiração, da veneração, devemos estar atentos aos deslizos que revelam uma diferença profunda sob semelhanças grosseiras. Devemos estar atento às funções e aos abismos muito diferentes do não-senso, a heterogeneidade das palavras-valise que não autorizam nenhum amálgama entre os que inventam e mesmo os que empregam. (DELEUZE, 1969/2011, pp. 85-86).

Com a falência da superfície, a palavra, como um todo, perde seu sentido. Ela talvez conserve um poder de designação, mas apreendido como vazio; um poder de manifestação apreendido como indiferente; uma certa significação apreendida como falsa. Ela perde, no entanto, seu sentido, ou seja, sua capacidade de recolher ou de exprimir um efeito incorporal diferente das ações e das paixões do corpo, um acontecimento ideal distinto de sua própria efetuação presente (DELEUZE, 1969/2011).

Todo acontecimento é efetuado. Toda palavra é física; ela afeta imediatamente o corpo. Uma palavra, geralmente de natureza alimentar, aparece como uma colagem que a fixa e a destitui de seu sentido; "mas ao mesmo tempo em que perde seu sentido, a palavra afixada explode em pedaços, decompõe-se em sílabas, letras, sobretudo consoantes que agem

diretamente sobre o corpo, penetrando-o e modificando-o" (DELEUZE, 1969/2011, p. 90). A palavra deixou de exprimir o atributo de estado da coisa que ela representa. Seus pedaços se confundem com qualidades sonoras muitas vezes insuportáveis, fazem efração no corpo em que formam uma mistura, um novo de coisas. As partes do corpo, os órgãos, determinam-se em função dos elementos decompostos que os afetam e os agridem. Com a decadência da superfície, surge no lugar desse efeito da linguagem de significar as coisas uma pura linguagem-afeto, uma linguagem em que toda a palavra detida, traçada, se decompõe em pedaços ruidosos, alimentares, excremenciais. Os órgãos perdem também seu sentido e sua organização. Vivencia-se o Corpo sem Órgão, CsO, que está além do próprio sujeito, que precede o mesmo, que, na verdade, sempre o acompanhou.

De todo modo você tem um (ou vários), não porque ele pré-exista, ou seja dado inteiramente feito – se bem que sob certos aspectos ele pré-exista – mas de todo modo você faz um, não pode desejar sem fazê-lo – e ele espera por você, é um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você a empreende, não ainda efetuada se você não começou. Não é tranquilizador porque você pode falhar. Ou às vezes pode ser aterrorizante, conduzi-lo a morte. Ele é não desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. Diz-se: que é isto – o CsO – mas já se está sobre ele – arrastando-se como um verme, tateando como um cego ou correndo como um louco, viajante do deserto e nômade da estepe. É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos. [...] É uma experimentação não somente radiofônica, mas biológica, política, atraindo sobre si censura e repressão. *Corpus e Socius*, política e experimentação. Não deixarão você experimentar em seu canto. (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012c, pp. 11-12).

O CsO vai contra o agenciamento maquínico. Já expomos, na questão da constituição do sujeito, no seu processo de subjetivação, os vários tipos de linha que passam por ele. As linhas de fuga, as linhas segmentárias, os diversos tipos de linhas se entrelaçando em velocidades em suas diversas velocidades mensuráveis formam um *agenciamento* (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012a). Um agenciamento maquínico, por sua vez, é direcionado para os estratos que fazem dele uma espécie de organismo, ou bem uma totalidade significativa ou uma determinação atribuível a um sujeito. O CsO não para de desfazer esse organismo, fazendo passar e circular partículas a-significantes, intensidades puras, e não para de atribuir-se os sujeitos aos quais não deixa se não um nome como rastro de uma intensidade.

É por esse processo que passa o psicótico, em especial o esquizofrênico. Para Deleuze, no entanto, a recuperação do esquizofrênico não está tanto na recuperação do sentido das palavras, voltar à superfície.

Trata-se menos, portanto, para o esquizofrênico, de recuperar o sentido que de destruir a palavra, de conjurar o afeto ou de transformar a paixão dolorosa do corpo em ação triunfante com a obediência em comando, sempre nesta profundidade abaixo da superfície cavada. [...] E da mesma forma como aquilo que feria, há pouco, estava nos *elementos fonéticos* que afetam as partes do corpo encaixado ou desencaixado, o triunfo não pode ser obtido agora a não ser pela instauração de palavras-sopros, de palavras-gritos em que todos os valores literais, silábicos e fonéticos são substituídos por valores *exclusivamente tônicos* e não-escritos, aos quais corresponde um corpo glorioso como nova dimensão do corpo esquizofrênico, um organismo sem partes que faz tudo por insuflação, inspiração, evaporação, transmissão fluídica (o corpo superior ou corpo sem órgãos de Antonin Artaud). E sem dúvida esta determinação do procedimento ativo, por oposição ao procedimento da paixão, parece em primeiro lugar insuficiente: os fluídos não parecem, com efeito, menos maléficos do que os pedaços. Mas isto em virtude da ambivalência ação-paixão. (DELEUZE, 1969/2011, p. 91)

É nessa contradição que o esquizofrênico encontra seu verdadeiro ponto de aplicação: se a paixão e a ação são polos inseparáveis de uma ambivalência, isso se dá porque as duas linguagens que elas formam pertencem ao corpo, à profundidade dos corpos.

Esta segunda linguagem, esta linguagem-afeto, este procedimento de ação, se define por suas sobrecargas consonânticas, guturais e aspiradas, seus sopros e suas escansões, suas apostrofes, seus acertos interiores, sua modulação que substitui os valores silábicos ou mesmo literais. Trata-se de fazer da palavra uma ação, tornando-a indecomponível, impossível de ser desintegrada.

Dessa linguagem, dessa maneira de concebê-la, podemos agora entender a relação entre o meio e a psicose, o capitalismo e a esquizofrenia. Podemos entender como o esquizofrênico realiza um processo semelhante ao capitalismo, semelhante à relação de troca do capital, do seu modo de produção. O capitalismo, por meio da fetichização das mercadorias, por meio da descodificação do valor que há nelas, aproxima-se do seu limite, um limite esquizofrênico. Ele é uma máquina de descodificar em nome do mais-valor. A produção de mais-valor gera uma quebra de códigos, de significantes... Com todas as forças o capitalismo produz o esquizofrênico como sujeito dos fluxos descodificados sobre o Corpo sem Órgãos, um sujeito mais capitalista que o próprio capitalista, mais proletário que o próprio proletário. Quando se diz que a esquizofrenia é a nossa doença, a doença do nosso tempo, a doença de nosso século, não se trata apenas de dizer que a vida moderna enlouquece. Não é algo tão simples, pois não se trata do modo de vida, mas de processo de produção – pois partimos do pressuposto que o modo de vida depende do processo de produção. Tampouco se trata de um simples paralelismo entre falência de códigos e da fetichização da mercadoria.

[...] queremos dizer que o capitalismo, no seu processo de produção, produz uma formidável carga esquizofrênica sobre a qual ele faz incidir todo o peso da sua repressão, mas que não deixa de se reproduzir como limite do processo. Isto porque o capitalismo nunca para de contrariar, de inibir sua

tendência, ao mesmo tempo em que nela se precipita; não para de afastar o seu limite, ao mesmo tempo que tende a ele. O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele tenta, bem ou mal, recodificar, reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas. Tudo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias. É isso que faz do capitalismo, na sua ideologia, "a pintura mesclada de tudo aquilo em que se acreditou". O real não é impossível, ele é cada vez mais artificial. Marx dava o nome de lei da tendência contrariada ao duplo movimento da baixa tendencial de mais-valia. O corolário desta lei é o duplo movimento de descodificação ou da desterritorialização dos fluxos e da sua reterritorialização violenta e factícia. Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente de mais-valia. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, pp. 52-53).

A sociedade contemporânea se define pela descodificação e desterritorialização dos fluxos na produção do capital, na produção capitalista. Vários são os mecanismos para garantir essa descodificação: privatização de bens, detenção de meios de produção, o trabalho alienado, como também os próprios órgãos de um "homem privado"; abstração das quantidades monetárias, o dinheiro que já não é mais concretamente o outro, mas algo virtual e abstrato; a abstração do trabalho, pois já não se reconhece nem sequer o aparente trabalho inserido nas coisas consumidas; a relação ilimitada entre capital e trabalho. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011). A história monetária contemporânea, o papel do dólar, a flutuação das moedas, os novos meios de financiamento e crédito, as novas formas de crise e de especulação... Tudo isso coopera para fluxos descodificados. Descodificar quer dizer compreender um código, traduzi-lo, mas, paradoxalmente, é destruí-lo enquanto código, atribuir-lhe uma função arcaica, residual e mesmo folclórica – a mercadoria em seu fetiche (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011). Perde-se de vista o valor das coisas, as vezes até mesmo seu valor de uso. Não se sabe, quando se está num mercado, quando se adquire um produto, de que trabalho e de que meio de produção ele veio; quem o fez e a motivação de seu preço... Por tudo isso se substitui uma marca mística, um nome sem significado. A mercadoria se impõe para ser consumida, para gerar mais-valor.

Seria errôneo, no entanto, associar os *fluxos capitalistas* e os *fluxos esquizofrênicos* sob o tema geral de uma descodificação dos fluxos de dinheiro. Certamente há uma afinidade entre eles: o capitalismo faz passar por toda a parte fluxos-esquizes, assim como coagula a produção de doentes esquizofrênicos. Sabemos que a relação da esquizofrenia e do capitalismo vai muito além dos modos de vida enlouquecedores, de meio ambiente, de ideologia, e que deveria ser colocado no nível mais profundo de uma mesma economia, de um mesmo modo de produção. O capitalismo produz esquizofrênicos como produz mercadorias, "xampu Dop e carros Renault" (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, p. 325), com a diferença de que os esquizofrênicos não são vendáveis. Sendo assim, devemos nos questionar

então por que o capitalismo, a produção capitalista, não para de deter o processo esquizofrênico, de transformar o sujeito em entidade clínica enclausurada, como se visse nele sua própria morte vinda de dentro? Por que o capitalismo faz do esquizofrênico um doente não só na palavra, mas também na realidade? Por que ela aprisiona os loucos ao invés de ver neles seus heróis, sua própria efetuação? E quando já não pode reconhecer a imagem de uma simples doença, por que ela se torna tão vigilante com seus artistas e cientistas, como se eles se arriscassem a escorrer fluxos perigosos para ele, carregados de potencialidades revolucionárias, enquanto não são absorvidos pela lei do mercado? Por que ela cria uma eficiente máquina de repressão-recalcamento contra aquilo que constituiu sua própria realidade, os fluxos descodificados? (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2013).

É que o capitalismo, como vimos, é efetivamente o limite de toda sociedade, uma vez que opera a descodificação dos fluxos que as outras formações sociais codificavam e sobrecodificavam. Porém, ele é seu limite ou cortes *relativos*, porque substitui os códigos por uma axiomática extremamente rigorosa que mantém a energia dos fluxos num estado ligado sobre o corpo do capital como *socius* desterritorializado, mas que é também mais implacável do que qualquer outro *socius*. A esquizofrenia, ao contrário, é realmente o corpo sem órgãos dessocializado. Portanto, pode-se dizer que a esquizofrenia é o limite *exterior* do próprio capitalismo, ou o termo da sua mais profunda tendência, ou de repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos *imanentes* que não para de reproduzir numa escala ampliada. O que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com outra. É desta maneira que é preciso reinterpretar a lei marxista da tendência contrariada, se bem que a esquizofrenia impregne todo o campo capitalista de ponta a ponta. Mas, para ele, trata-se de ligar suas cargas e suas energias numa axiomática mundial que opõe sempre novos limites interiores à potencia revolucionária dos fluxos descodificados. Num regime como este, é impossível distinguir, mesmo que em dois tempos, a descodificação e a axiomatização que vêm substituir os códigos desaparecidos. É ao mesmo tempo que os fluxos são descodificados e axiomatizados pelo capitalismo. A esquizofrenia não é, portanto, a identidade do capitalismo mas, ao contrário, sua diferença, seu desvio e sua morte. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, pp. 326-327).

A esquizoanálise e a psicanálise se distanciam no pensamento clínico a respeito das psicoses. Como já vimos, a psicanálise pratica uma espécie de anti-análise: fornece ao sujeito psicótico significantes, favorece a organização de um delírio; barra uma desorganização, um gozo mortífero. Pode-se dizer que impossibilita o processo do CsO, ou antes resignifica os órgãos do corpo. O processo que propõe a esquizoanálise é antagônico. O CsO pode parecer algo medonho, aterrorizador, destruidor. Pode parecer triste, odioso, repugnante, mas ao mesmo tempo, ele é composto de alegria e êxtase. Deve-se ter prudência na arquitetura de um CsO para que essas outras propriedades sejam verificadas. O CsO é composto também de belas experimentações...

Será tão triste e perigoso não mais suportar os olhos para ver, os pulmões para respirar, a boca para engolir, a língua para falar, o cérebro para pensar, o ânus e a laringe, a cabeça e as pernas? Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sínus, ver com a pele, respirar com o ventre, Coisa simples, Entidade, Corpo pleno, Viagem imóvel, Anorexia, visão cutânea, Yoga, Krishina, Love,

Experimentação. Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide. (DELEUZE & GUATTARI; 1980/2012c, p. 13)

Deleuze e Guattari (1980/2012c) consideram três grandes estratos: o organismo, a significância e a subjetivação. O *socius* demanda que você seja organizado. Será sempre um organismo, articulado com o corpo, ou será um depravado. Que seja significante e significado, intérprete e interpretado, ou será um desviante. Que também seja sujeito, e como sujeito, fixado, sujeito de enunciação rebatido por um sujeito de enunciado, senão será apenas um vagabundo. O CsO combate esses estratos. Não se trata de fazer dos órgãos os inimigos, mas o próprio organismo. Ao conjunto de estratos, o CsO opõe a desarticulação (ou *n* articulações). Propõe a experimentação (nada de significante, nada a interpretar), o nomadismo como movimento, a viagem (mesmo que esta seja imóvel). O pior, no entanto, não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida, fazendo-o cair de maneira mais pesada do que nunca. É preciso então instalar-se sobre um estrato e experimentar todas as suas possibilidades, causar desterritorialização, buscar aí um lugar favorável, linhas de fuga possíveis, assegurar fluxos aqui e ali, vivenciá-los, experimentar segmento por segmento de intensidades. É seguindo uma relação com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar fluxos conjugados, experimentar intensidades do CsO.

As linhas de fuga se inscrevem em um Corpo sem Órgão, no qual tudo se traça e foge, ele mesmo uma linha abstrata, sem figuras imaginárias nem funções simbólicas: o real do CsO. *A esquizoanálise não tem outro objetivo prático*: qual é o seu corpo sem órgãos? quais são suas próprias linhas de fuga, qual mapa você está fazendo e remanejando, qual linha abstrata você traçará, e a que preço, para você e para os outros? Sua própria linha de fuga? Seu CsO que se confunde com ela? Você racha? Você rachará? Você se desterritorializa? Qual linha você interrompe, qual você prolonga ou retoma, sem figuras nem símbolos? A esquizoanálise não incide em elementos nem em conjuntos, nem em sujeitos, relacionamentos e estruturas. Ela só incide em *lineamentos*, que atravessam tanto os grupos quanto os indivíduos. Análise do desejo, a esquizoanálise é imediatamente prática, imediatamente política, quer se trate de um indivíduo, de um grupo ou de uma sociedade. Pois, antes do ser, há a política. (DELEUZE & GUATTARI, 1980/2012c, p. 84)

A concepção de como se dá a linguagem nas psicoses, em especial na esquizofrenia, tem muitas semelhanças na esquizoanálise e na psicanálise: a perda de sentido, o não-senso, os órgãos... No entanto, do conceito de CsO, vê-se que a esquizoanálise não trata a psicose, a esquizofrenia, apenas como uma patologia, tampouco como uma doença em que, por ela, se isola o sujeito em asilos, em hospitais, em que há uma catatonia improdutiva e um eterno

aprofundamento no não sentido, como faz a psiquiatria. A psicose é um processo, também uma postura ética. A produção prudente do CsO passa por uma postura ética.

5.3 Da esquizofrenia à paranoia

A psicanálise e a esquizoanálise partem de perspectivas diferentes na abordagem das psicoses. A psicanálise tem como ponto de partida a paranoia, em casos paradigmáticos como o do presidente Schreber, o caso Aimée... Como vimos, há claramente uma teorização a respeito da esquizofrenia, mas ela é pequena em comparação à paranoia, e a paranoia é muitas vezes colocada como o caminho ideal para o tratamento das esquizofrenias. Não é de se estranhar que o seminário de 1955 e 1956 de Lacan, abordando a temática das psicoses, fala muito mais da paranoia do que qualquer outra psicose. Deleuze e Guattari (1972/2011) chegam mesmo a dizer que Freud não gostava dos esquizofrênicos, pois estes escapavam a qualquer redução edipiana da trindade papai-mamãe-eu. Essa informação pode ser confirmada na biografia de Freud escrita por Peter Gay (1988/2012).

Será preciso perguntar se o imperialismo analítico do complexo de Édipo não teria levado Freud a reencontrar e a garantir, com sua autoridade, o lamentável conceito de autismo aplicado à esquizofrenia. Porque afinal, e não é preciso esconder isso, Freud não gosta de esquizofrênicos, não gosta da sua resistência à edipianização, e tende sobretudo a trata-los como bestas: diz que tomam as palavras como coisas, que são apáticos, narcísicos, desligados do real, incapazes de transferência, que eles se assemelham à filósofos, "semelhança indesejável" (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, p. 39-40).

Tais acusações podem ser vistas como injustas e imprudentes, com uma tendência a reduzir a teoria psicanalítica no amago do complexo de Édipo, quando há muito mais em voga. Ainda assim, o questionamento do porque a esquizofrenia ser tão pouco abordada por Freud é válido, e talvez possamos ser mais prudentes em tentar responder tal pergunta hipotetizando uma falta de arcabouço conceitual e teórico, ausência de prioridade neste ponto da teoria, etc...

Apesar de reconhecermos como injustas as concepções que Deleuze e Guattari têm a respeito da psicanálise em relação à esquizofrenia, é também por meio dessas concepções que a esquizoanálise pode elaborar uma diferenciação original entre a esquizofrenia e a paranoia, que não tem apenas implicações clínicas, mas também sociais e políticas.

Se o investimento familiar é apenas uma dependência ou uma aplicação dos investimentos inconscientes do campo social – e se isto é verdade tanto em relação à criança quanto em relação ao adulto; se é verdade que a criança, através da territorialidade-mamãe e da lei-papai, já visa as esquizas e

os fluxos codificados ou axiomatizados do campo-social – devemos fazer com que a diferença essencial passe no seio desse domínio. O delírio é a matriz em geral de todo o investimento social inconsciente. Todo investimento inconsciente mobiliza um jogo delirante de desinvestimentos, de contrainvestimentos, de sobreinvestimentos. Mas, neste sentido, já vimos que há dois grandes tipos de investimento social, um segregativo e outro nomádico, que são como dois polos do delírio: um tipo ou polo paranoico fascitizante, que investe a formação de soberania central e a sobreinveste, fazendo dela a causa final eterna de todas as outras formas sociais da história, que contrainveste os enclaves, ou a periferia e desinveste toda a livre figura do desejo – sim, sou um de vocês, da classe ou da raça superior. E um tipo de polo esquizo-revolucionário, que segue as *linhas de fuga* do desejo, que passa o muro e faz com que passem os fluxos, que monta suas máquinas e seus grupos em fusão nos enclaves ou na periferia, precedendo ao inverso do precedente: não sou um de vocês, sou eternamente da raça inferior, sou uma besta, um negro. As pessoas de bem dizem que não se deve fugir, que isso não é bom, que é ineficaz, e que é preciso trabalhar por reformas. Mas o revolucionário sabe que a fuga é revolucionária, *withdrawal, freaks*, com a condição de levar consigo a toalha, ou de fazer fugir um pedaço do sistema. (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, p. 365-366)

De volta à questão das minorias, que é o ponto revolucionário, o polo esquizo. Mas para se pensar num ponto específico das minorias, a minoria da loucura, pode-se também concluir que ela coexiste com o campo social e sua configuração histórica, pois só há o revolucionário se o sistema em si tem brechas para a revolução. "É *para* funcionar que uma máquina social *não deve funcionar bem*" (DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, p. 201). Mais um alerta para que não se caia no dualismo tratando-se da esquizoanálise: não há um julgamento moral de que um polo seja bom e o outro ruim, ou mesmo que deva se favorecer um em prol do outro. Deve-se haver, como já dito, prudência. O sujeito, em seu processo de subjetividade, assim como o próprio social e sua história, passam por esses polos de segmentaridade e de fuga, de revolução e fascismo. Está entre os polos, ora se direcionando mais para um, ora para outro.

Deleuze e Guattari trabalham em toda obra conjunta tendo bem esclarecido os conceitos de polos de linhas que constituem os processos subjetivos e sociais, mas é no Anti-Édipo, a primeira obra que escreveram juntos, em que percebem o caráter revolucionário do esquizofrênico. Vimos no primeiro capítulo que Deleuze (1969/2011) concebe o revolucionário como aquele que está distante e separado do progresso técnico e da totalidade social, inscrevendo assim seu sonho de relação permanente. Neste capítulo, tanto pela teoria psicanalítica quanto pelo pensamento da esquizoanálise, fica claro que esse afastamento que o sujeito psicótico faz, em especial o sujeito esquizofrênico, se dá por uma relação diferenciada que o mesmo tem com a linguagem, sempre a transformando, a descodificando, para muito além do que a própria relação de capital é capaz de realizar. A psicose, em suas diferentes nuances, é fruto de um desenvolvimento social (não só de um desenvolvimento familiar), mas mesmo sendo fruto de um desenvolvimento social, ela se afasta e o transforma a todo o tempo. Uma revolução permanente.

5.4 Um adendo melancólico

Deleuze e Guattari não trabalham a questão da melancolia em sua obra como fez a psicanálise. Sendo assim, nos pautaremos apenas na teorização psicanalítica, principalmente pela via freudiana – Lacan também não teorizou muito a respeito da melancolia, mas Quinet dá pistas interessantes da melancolia pelo viés lacaniano.

O termo *melancholia* significa, em grego, literalmente *bile negra*. Os médicos seguidores de Hipócrates acreditavam que o negror da bile tinha poder nefasto sobre o cérebro (QUINET, 2006). Essa crença se manteve por muito tempo, e mesmo Pinel e Esquirol atribuíam a bile negra como causas psíquicas. Mas pensando significado da palavra, podemos já admitir que *melancholia* não atribuí necessariamente à um estado de tristeza. A melancolia é atribuída a um estado psíquico, seja ele maníaco ou depressivo. Kraepelin (1999) descreve muito bem os ciclos da melancolia, a colocando como uma loucura cíclica.

Melancolia não é o foco neste trabalho, mas não podemos ignorá-la, pois Freud (1917/2006) já a considerava como uma neurose narcísica, ou seja, uma psicose. Muito antes, Freud (1895/1969) já havia trabalhado com a questão da melancolia, em suas correspondências à Fliess. Neste trabalho, indica quatro fatos específicos da doença: primeiro, que há uma relação entre a melancolia com a anestesia sexual; segundo, que a melancolia se desenvolve como intensificação da neurastenia; terceiro, que a melancolia surge numa combinação com a angústia; por fim, que a forma típica e extrema da melancolia parece ser a forma hereditária cíclica, ou seja, alternância entre mania e depressão, como já observara Kraepelin. Já nessa época, Freud estabelecia uma relação entre a melancolia e o estado de luto, na tentativa de recuperar algo perdido do sujeito. Freud diz com clareza: "não seria errado partir da ideia de que *a melancolia consiste em luto por perda da libido*" (FREUD, 1895/1969, p. 247).

É no artigo metapsicológico *Luto e Melancholia* (1917/2006) que Freud propõe uma verdadeira comparação do entre o processo de luto e o estado melancólico. No luto, o teste de realidade mostrou que o objeto amado não mais existe, e assim o respeito pela realidade exige que uma retirada total da libido mantida no objeto para achar um outro que o substitua. O sujeito enlutado não parece disposto a abandonar o objeto perdido, mesmo quando ao horizonte já há uma perspectiva de um novo objeto. No fim, no entanto, o teste de realidade é bem sucedido, e o sujeito enlutado consegue, por fim, substituir o objeto perdido.

No caso da melancolia, Freud (1917/2006) aponta a semelhança de que um objeto amado também foi perdido, como no caso do enlutado. As vezes, esse objeto perdido está no

registro do ideal, que na verdade, ele não deixou de existir, mas simplesmente não está mais na posição de objeto amado. Em outros casos, surpreende Freud (1917/2006) que pode ser percebido que um objeto amado foi perdido, mas não se sabe ao certo o que foi perdido, pois nem mesmo o doente consegue dizer a respeito dessa perda, e talvez, nem mesmo ele sabe, pois não apreende essa perda conscientemente. Esse desconhecimento ocorre mesmo quando se sabe qual foi o objeto perdido desencadeador da melancolia, sabe-se *quem* foi perdido, no entanto, não se sabe *o que se* perdeu com o desaparecimento do objeto amado. Isso leva Freud (1917/2006) a crer que o objeto perdido escapa à consciência na melancolia, e essa é uma das diferenças do luto e da melancolia. No caso do luto, o objeto amado perdido é conhecido.

Freud (1917/2006) também aponta outra diferença fundamental que existe na melancolia em relação ao luto:

[...] a extraordinária depreciação do sentimento-de-Si, um enorme empobrecimento do Eu. No luto, o mundo tornou-se pobre e vazio; na melancolia, foi o próprio Eu que se empobreceu. O doente nos descreve seu Eu como não tendo valor, como sendo incapaz e moralmente reprovável. Ele faz autocensuras e insulta a si mesmo e espera ser rejeitado e punido. Rebaixa-se perante qualquer pessoa e lamenta pelos seus parentes, por estarem ligados a uma pessoa tão indigna como ele. O doente não chega a pensar que uma mudança das circunstâncias de vida se tenha abatido sobre ele; ao contrário, estende sua autocrítica ao passado e afirma em verdade, nunca ter sido melhor. O quadro desse delírio de insignificância - predominantemente moral - é complementado por insônia, pela recusa em alimentar-se e por um processo que do ponto de vista psicológico é muito peculiar: a pulsão que compele todo ser vivo a apegar-se à vida é subjugada. (FREUD, 1917/2006, p. 105-106)

Freud (1917/2006) afirma que essas auto-recriminações são verdadeiras, apontando mais uma vez que o que os neuróticos escondem, os psicóticos demonstram muito bem. Ele explica que tais recriminações têm origem nos prós e contras próprios do conflito amoroso que levou a perda do objeto do amor. O comportamento de auto-recriminação é na verdade um comportamento de auto-acusação: tudo o que dizem a respeito de si mesmos, todas essas auto-recriminações, são na verdade acusações a uma outra pessoa

Freud (1917/2006) reconstrói todo o processo do melancólico da seguinte maneira: havia ocorrido uma escolha de objeto e um enlaçamento da libido à determinada pessoa. Uma *ofensa real ou decepção* provenientes da pessoa amada causou um resultado num abalo dessa relação com o objeto. O resultado não é de um processo normal e comum como o do enlutado, em que há uma retirada da libido desse objeto e um deslocamento da mesma para outro. O que acontece na melancolia é algo bem diverso: o investimento de carga libidinal se mostrou pouco resistente e firme e foi retirado. A libido então liberada não foi transferida para outro objeto. Ela foi recolhida para dentro do Eu. Lá, a libido não foi utilizada para uma função qualquer, e sim para produzir uma *identificação* do Eu com o objeto que tinha sido

abandonado. Surge a famosa fórmula freudiana para a melancolia, dizendo que "a sombra do objeto caiu sobre o Eu" (FREUD, 1917/2006, p. 108). Assim se explica todo o processo de auto-recriminação. A partir daí, uma instância especial podia julgar o Eu como se ele fosse um objeto, o objeto abandonado. A perda do objeto aponta então uma perda também de aspectos do Eu. O conflito entre o Eu e a pessoa amada transforma-se num conflito entre a crítica ao Eu e o Eu modificado pela identificação. Vemos que muito do artigo sobre o narcisismo se encontra no artigo sobre melancolia. Pode-se dizer que, no caso da melancolia, o sujeito permanece numa identificação primária com o objeto amado, ou seja, ainda no registro do eu ideal, no registro do imaginário. Não havendo ideal do Eu, a identificação do sujeito não é simbólica, e não há deslocamento da libido quando o objeto é perdido. A libido, assim como na esquizofrenia, retorna ao Eu, mas de uma maneira diferenciada, pois retorna ao eu como conflituosa, como acabamos de demonstrar. Por isso que, diferentemente da esquizofrenia e da paranoia, o conteúdo delirante da melancolia é de auto-recriminação.

Freud (1917/2006) afirma que na melancolia, há um elemento complicador que difere em muito do luto: a ambivalência. Quando Freud se refere à essa ambivalência, ele quer se referir aos estados maníacos e depressivos. Essa ambivalência ou é constitucional, presente em qualquer relação amorosa que o Eu venha a ter, ou deriva-se justamente de experiências que implicam numa ameaça à perda do objeto. O luto só ocorre com a perda real do objeto amado. As causas da melancolia, no entanto, ultrapassam as do luto. Nela, se tece em torno do objeto inúmeros embates isolados, nos quais amor e ódio se enfrentam, um para tirar a libido do objeto, outro para defender a posição da libido contra este ataque. Esses embates isolados estão situados no sistema *Ics*, onde reinam os vestígios de lembranças da coisa [*sachlichen Erinnerungsspuren*]. É também no sistema *Ics* que ocorrem os embates para o desligamento do objeto perdido, mas no luto não há obstáculos para que esses processos prossigam pela via normal através do sistema *Pcs* à consciência. Na melancolia, este caminho está bloqueado.

Freud (1917/2006) compara a melancolia a uma ferida aberta

[...] absorvendo de todos os lados a energia de investimento para si (a qual nas neuroses de transferência denominamos "contra investimento") e esvazia o Eu até seu total empobrecimento, de modo que o complexo pode então facilmente resistir ao desejo de dormir do Eu. (FREUD, 1917/2006, p. 111-112)

Quinet (1997/1999) afirma que essa ferida aberta existe pela ausência do Nome-do-Pai. Considerando sua estrutura linguística, pode-se dizer que o significante Nome-do-Pai, que permite que a cadeia significante circule, falta no caso da melancolia. Logo, o sujeito

melancólico, ao enfrentar uma perda, não consegue simbolizá-la e se depara com o buraco na cadeia de significantes. Seria esse buraco que absorveria toda a energia e investimento para o Eu do sujeito.

Aqui encontramos a "morte" do sujeito como a de Schreber, referida por Lacan em um determinado momento de sua psicose. Há a mortificação, a zerificação do sujeito quando a tampa sai. Quando há um abalo de uma suplência que o constituía como sujeito, ele se vê como equivalente a este zero da forclusão do Nome-do-Pai, e isso dói. É uma posição dolorosa por si própria. Se os psicóticos, como nos diz Freud, têm o privilégio de nos revelar aquilo que os neuróticos guardam em segredo, é sobre esta dor que eles podem nos falar, e que será definida por Lacan como "a dor de existir". Uma dor que corresponde a zerificação, a uma ausência total do Outro. Dito de outro modo, há aqui um estilhaçamento do Outro, uma separação total do Outro como tesouro de significantes ou como Outro que cuida, o Outro do amor. (QUINET, 1997/1999, p. 128)

A cura na melancolia, ou sua suplência, é encontrada justamente neste vazio simbólico que o sujeito enfrenta, pois para se ter algo criativo, para que exista a possibilidade de criação, é necessário que o sujeito esteja fora da cadeia de significantes, pois quando se está na cadeia, há apenas a repetição (QUINET, 1997/1999). A criação advém do nada, e é sobre o nada que fala o melancólico. A criação da suplência se faz a partir desse nada, uma criação original que tampona a hemorragia de libido que sai dessa ferida, dessa falta do nome do pai. O melancólico, através da criação, constitui um sintoma, um sintoma no sentido de James Joyce, um sintoma que também é possível no caso da esquizofrenia.

6. CONCLUSÃO

Concluir e continuar são quase sinônimos num término de escrita. Seria necessário trabalhar de maneira rigorosa outros conceitos, continuar esse diálogo epistemológico em vista dos desenvolvimentos teóricos, elaborar outros diálogos epistemológicos, continuar estabelecendo práticas e o tempo todo a repensá-las. Assim, nenhuma escrita se conclui – e que privilégio que não se conclua. O exercício da conversa e do diálogo, tão caro à filosofia (e certamente a outras formas de conhecimento) nunca se encerraria.

Alguns pontos podem ser trazidos nesse final. O mais simples é que um diálogo epistemológico entre psicanálise e esquizoanálise é possível. Talvez os axiomas que possibilitam estes dois pensamentos sejam os mesmos, ou no mínimo semelhantes. Ao invés de fazer como é comum no meio acadêmico de segregar, separar, silenciar ("ou Marx ou Weber", como na sociologia), o que enriquece é dialogar e procurar saber, procurar escutar ("Marx e Weber"). Esse diálogo, por sua vez, possibilita um afastamento do que é comum ainda na psiquiatria atual: considerar as psicoses simplesmente como patologias e doenças: ainda insistir numa questão orgânica, genética, que, se realmente existe (não é improvável), ela não ajuda em nada a pensar o lugar social desses sujeitos.

Assim, a matéria da psiquiatria foi considerada doença mental. Pensava-se em fisiologia e patologia mentais, procuravam-se sinais e sintomas, faziam-se diagnósticos, prognósticos e receitavam-se tratamentos. De acordo com suas inclinações filosóficas, a pessoa buscava a etiologia dessas doenças mentais na mente, no corpo, no ambiente, ou em inclinações herdadas. (LAING, 1967/1978, p. 78).

Ainda estamos longe de ter um entendimento completo e profundo sobre as psicoses, pois a loucura só foi possível no mundo uma vez que a loucura já é dominada e já excluída do drama (FOUCAULT, 1954/2000).

E quando, através de clarões e gritos, ela reaparece como em Nerval ou Artaud, em Nietzsche ou Roussel, é a psicologia que se cala e permanece **sem palavras** diante desta linguagem que toma o sentido das suas palavras desta dilaceração trágica e desta liberdade de que somente a existência dos "psicólogos" sanciona para o homem contemporâneo o pesado esquecimento. (FOUCAULT, 1954/2000, p. 98)

É desses clarões que nos servimos. Tirar a psicose de um paradigma médico e de uma questão de saúde e colocá-la a luz também do social. Ao reduzirmos as psicoses apenas a patologias, estamos excluindo completamente a responsabilidade que nossa construção social tem sobre elas. A loucura como doença mental soa como algo natural destinado para alguns

"infelizes" indivíduos. Se considerarmos as contradições sociais como contingências também constituidoras da loucura, poderemos pensar, utopicamente e com otimismo, que

Se a espécie humana sobreviver, imagino que os homens do futuro considerarão nossa esclarecida época como um verdadeiro século de obscurantismo. E serão sem dúvida capazes de apreciar a ironia dessa situação com mais humor do que nós. Rirão de nós. Saberão que aquilo que damos o nome de esquizofrenia era uma das formas sob as quais – e muitas vezes por intermédio de pessoas absolutamente comuns – a luz começou a aparecer através das fendas dos nossos espíritos fechados... A loucura não é necessariamente um desabamento (*breakdown*); pode ser também uma abertura de saídas (*breakthrough*)... O indivíduo que faz a experiência transcendental da perda do ego pode ou não perder de diversas maneiras o equilíbrio. Pode, então, ser considerado louco. Mas ser louco não é necessariamente ser doente, mesmo se em nosso mundo os dois termos se tornaram complementares... Partindo do ponto de vista de nossa pseudossaúde mental, tudo é equivocado. Esta saúde não é verdadeiramente saúde. A loucura dos outros não é uma loucura verdadeira. A loucura dos nossos pacientes é um produto da destruição que nós lhe impomos e que eles se impõe a si próprios. (LAING apud DELEUZE & GUATTARI, 1972/2011, pp. 177-178).

O mesmo pensa Foucault (1954/1975), quando supõe que em determinado momento histórico, a loucura deixe de ser considerada doença mental, que Artaud pertencerá ao solo de nossa linguagem, e não à sua ruptura. O delírio psicótico perpassa a realidade social. Não está fora dela. Guattari (1954/2004), em 1954, já trazia esse pensamento de que não se pode pensar a psicose fora de um contexto social.

Acho que podemos considerar o fenômeno da loucura como um fenômeno contemporâneo. É perceptível que a loucura intervém hoje como fenômeno social, tendo um papel cada vez mais cultural, cada vez mais integrado à sociedade, mais e mais universal nas preocupações, uma função antropológica. É algo com que convivemos na forma de dificuldades administrativas, e o fato de nos colocarmos hoje o problema é uma herança do século XIX, uma inércia burocrática, um velho estilo da burguesia para encerrar os loucos mas por que querer agir de outra maneira? Porque se começa a perceber que a loucura é um fenômeno essencial justamente a nossa sociedade contemporânea, sendo necessário rever os velhos arcabouços de pensamento [...]. (GUATTARI & OURY, 1954/2004, p. 24)

E na psicanálise e na esquizoanálise, mais ainda em diálogo, que podemos pensar a psicose fora do âmbito de doença e nos responsabilizarmos por ela, entendermos que se trata de um posicionamento do sujeito, de uma linguagem que ainda nos parece obscura, que é algo fruto de nossas formas de vida, nossas formas sociais, nossa cultura. Que, como aponta Foucault (1966/2007), quando a nomeamos como diagnósticos, dando nome e classificando-as, estamos apenas tentando resolver o que para nós soa problemático.

Por fim, o objetivo mais ambicioso e talvez mais difícil é o de apontar a falha e a esterilidade da dicotomia que se faz entre as práticas clínicas e sociais. É no campo da saúde mental que isso se torna mais evidente. Não se pode pensar na prática da psicologia clínica sem pensar na prática da psicologia social, e não se pode pensar na prática da psicologia social sem a psicologia clínica. Uma não pode ser excludente da outra, e as discussões (no

sentido daquele apresentado na Introdução) entre esses campos epistemológicos só nos afastam de um melhor entendimento do que nos propomos a estudar.

Mais ainda: a psicologia e as abordagens que a cercam não são simples de maneira alguma. Se ela se propõe a estudar – mesmo que isso pareça um clichê – o ser humano, ela entra numa dificuldade fundamental: tem que estar atenta a tudo, ser curiosa sobre tudo, estar disposta a conhecer tudo. As questões não cabem nessa dicotomia entre psicologia clínica e psicologia social. Elas transbordam. A psicologia, como um todo, deve se interessar e tentar dialogar com outras ciências humanas: economia, sociologia, linguística, antropologia, política, história, literatura... Essas ciências também formam a própria psicologia. Certamente é impossível buscarmos todo esse saber, mas que isso sirva pelo menos como reflexão e que possibilite diálogos. Assim recuperamos o velho elogio de Mauss (1925/2013) aos psicólogos, e estabelecer um verdadeiro diálogo fora da dicotomia com outras áreas.

Estes [os psicólogos] percebem vivamente seu privilégio; os psicopatologistas, em particular, têm certeza de estudar o concreto. Todos estudam ou deveriam observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades. Convém imitá-los. Nós, sociólogos, observamos reações completas e complexas de quantidades numericamente definidas de homens, de seres completos e complexos. Nós também descrevemos o que eles são em seus organismos e suas psiques, ao mesmo tempo que descrevemos o comportamento dessa massa e as psicoses que lhe correspondem: sentimentos, ideias, volições da multidão ou das sociedades organizadas e de seus subgrupos. Também nós vemos corpos e as reações desses corpos, das quais ideias e sentimentos costumam ser as interpretações e, mais raramente, os motivos. O princípio e o fim da sociologia é perceber o grupo inteiro e seu comportamento inteiro. (MAUSS, 1925/2013, 136)

As lacunas deste trabalho são evidentes, mas ainda não se conclui: é preciso estudar a evolução da teoria lacaniana, os matemas, os nós borromeanos, o *objeto a*, e pensar como a clínica se transforma após a perspectiva estruturalista. É também preciso trabalhar com maior rigor conceitos como rizoma, ritornelo, agenciamentos, inconsciente como fábrica, usina, dentre outros, que aqui não foram possíveis de serem abordados com profundidade, buscando obras secundárias, estabelecendo uma história do pensamento... Por fim, é preciso entender melhor as consequências do movimento pós-estruturalistas para o próprio estruturalismo. Pós-estruturalismo não significa necessariamente um anti-estruturalismo (mesmo que também não implique uma continuidade).

Por um caráter circular, com uma noção de platô, finalizemos como começamos: a esquizoanálise não é uma anti-psicanálise. Ela não surge como uma tentativa de refutar conceitualmente a teoria psicanalítica, tampouco aparece com uma nova proposta metodológica e teórica nova. A esquizoanálise propõe apenas invenção de conceitos, conceitos que são utilizados como ferramentas para as mais diversas finalidades. Assim como

a psicanálise, ela não se limita ao campo clínico, ao campo da psicologia. Ambas podem ser utilizadas na literatura, na antropologia, na linguística, no teatro, na sociologia...

Tal diversidade na psicanálise e na esquizoanálise é necessária para a abordagem das psicoses. A psicose, como estrutura clínica, ou como posicionamento ético e estético, ou mesmo como uma perspectiva cosmológica e ontológica, traz justamente o caráter inventivo para a clínica, para o social, para as minorias. É justamente a psicose que faz os conceitos psicanalíticos e esquizoanalíticos transbordarem de suas formas e estruturas. É a psicose que possibilita a constante invenção teórica e prática, seja no campo da psicologia ou em qualquer campo de conhecimento e criação...

REFERÊNCIAS:

- ARNAO, M. *A distinção entre representação de palavra e representação de coisa na obra freudiana: mudanças teóricas e desdobramentos filosóficos*. In: *Ágora: estudos em teoria psicanalítica*. v. 11, No. 2, 2008.
- BARTHES, R. (2004). *O grau zero da escrita*. (M. Laranjeira, trad.). São Paulo: Ed. Martins Fontes. (Obra originalmente publicada em 1953).
- BARTHES, R. (2012). Da ciência à literatura. In: BARTHES, R. *O rumor da língua* (pp. 3-13). (M. Laranjeira, trad.). São Paulo: Ed. Martins Fontes. (Ensaio publicado em 1967).
- BARTHES, R. (2012). Da leitura. In: BARTHES, Roland. *O rumor da língua* (pp. 14-26). (M. Laranjeira, trad.). São Paulo: Ed. Martins Fontes. (Ensaio publicado em 1976).
- BLEULER, E. General Introduction (1955). In: BLEULER, E. *Dementia Praecox or the other group of Schizophrenias* (pp. 3-12). (J. Zinkin, trad.). New York: International Universities Press, Inc. (Obra originalmente publicada em 1911).
- BORGES, J. L. (1999) Funes, o memorioso. In: BORGES, J. L. *Obras Completas de Jorge Luis Borges (Vol. 1)* (pp. 539-546). (G. Mattoso, trad.). São Paulo: Ed. Globo. (Conto publicado em 1944).
- BORGES, J. L. (1999) O Aleph. In: BORGES, J. L. *Obras Completas de Jorge Luis Borges (Vol. 1)* (pp. 686-698). (G. Mattoso, trad.). São Paulo: Ed. Globo. (Conto publicado em 1949).
- BORGES, J. L. (1999). O Idioma Analítico de John Wilkins. In: BORGES, J. L. *Obras Completas de Jorge Luis Borges (Vol. 2)* (pp. 92-95). (S. Molina, trad.). São Paulo: Ed. Globo. (Ensaio publicado em 1952).
- CAROPRESO, F., SIMANKE, R. T. *A linguagem de órgãos esquizofrênica e o problema da significação na metapsicologia freudiana*. In: *Acheronta: Revista de Psicoanálises y Cultura*. No. 23, 2006.
- CLÉRAMBAULT, G. G. (2002). Mental automatism and the splitting of the self. In: CLÉRAMBAULT, G. G. *Mental Automatism - A conceptual journey into Psychosis* (pp. 99-112). (P. Hriso, trad.). New York: Hermes Whispers Press. 2002. (Artigo originalmente publicado em 1920).
- CLÉRAMBAULT, G. G. (2002) Definition of mental automatism. In: CLÉRAMBAULT, G. G. *Mental Automatism - A conceptual journey into Psychosis* (p. 163-165). (P. Hriso, trad.). New York: Hermes Whispers Press. (Artigo originalmente publicado em 1924).
- DELEUZE, G. (1988). *Diferença e repetição*. (L. B. L. Olandi, R. Machado, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Graal. (Tese publicada originalmente em 1968).
- DELEUZE, G. (2011). *Lógica do sentido*. (L. R. S. Fortes, trad.). São Paulo: Ed. Perspectiva. (Obra originalmente publicada em 1969).

DELEUZE, G. (2008). Carta a um crítico severo. In: DELEUZE, G. *Conversações* (pp. 11-23). (P. P. Pelbart, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Correspondência de 1973).

DELEUZE, G. (1997). *Crítica e clínica*. (P. P. Pelbart, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Obra originalmente publicada em 1993).

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2010). *O anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia I*. (L. B. L. Orlandi, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Obra originalmente publicada em 1972).

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2014). Um Édipo grande demais. In: DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Kafka – Por uma literatura menor* (pp. 21-31). (C. V. Silva, trad.). Belo Horizonte: Ed. Autentica. (Obra publicada originalmente em 1975).

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2011). Prefácio à edição italiana. In: DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 1)* (pp. 9-11). (A. L. Oliveira, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Prefácio para a edição italiana de Mil Platôs, em 1987).

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2011). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 1)*. (A. L. Oliveira, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Obra originalmente publicada em 1980).

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2011a). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 2)*. (A. L. Oliveira e L. C. Leão, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Obra originalmente publicada em 1980).

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2012a). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (vol. 3)*. (A. L. Oliveira, A. G. Neto, L. C. Leão e S. Rolnik, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Obra originalmente publicada em 1980).

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2012b). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 4)*. (S. Rolnik, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Obra originalmente publicada em 1980).

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2012c). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 5)* (pp. 11-118). (P. P. Pelbart, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Obra originalmente publicada em 1980).

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2010). *O que é a filosofia?* (B. Prado Jr. e A. A. Muñoz, trad.). São Paulo: Ed. 34. (Obra originalmente publicada em 1991).

DELEUZE, G. & PARNET, C. (1998). *Diálogos*. (E. A. Ribeiro, trad.). São Paulo: Ed. Escuta. (Obra originalmente publicada em 1977).

DOR, J (1989). O estádio do espelho e o Édipo. In: DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan – O inconsciente estruturado como linguagem*. (pp. 77-88) (C. E. Reis, trad.). São Paulo: Ed. Artmed.

DOSSE, F. (2010). A Máquina contra a Estrutura. In: DOSSE, F. *Gilles Deleuze & Felix Guattari – Biografia Cruzada* (pp. 189-201). (F. Murad, trad.). Porto Alegre: Ed. Artmed. (Obra originalmente publicada em 2007).

FOUCAULT, M. (2000). *Doença mental e psicologia*. (L. R. Shalders, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro. (Obra originalmente publicada em 1954).

FOUCAULT, M. (2007) *As palavras e as coisas*. (S. T. Muchail, trad.). São Paulo: Ed. Martins Fontes. (Obra originalmente publicada em 1966).

FOUCAULT, M. (2009) O que é um autor? In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos (Vol. III)* (pp. 264-298). (I. A. D. Barbosa, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. (Conferencia proferida em 1969).

FOUCAULT, M. (2010) Prefácio (*Anti-Édipo*). In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos (Vol. IV)* (pp. 103-106). (A. L. P. Pessoa, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. (Prefácio escrito para a edição inglesa do Anti-Édipo, em 1979).

FREUD, S. (2013). *Sobre a concepção das afasias*. (E. B. Rossi, trad.). Belo Horizonte: Ed. Autêntica. (Obra originalmente publicada em 1891).

FREUD, S. (2001). Psicologia dos processos oníricos. In: FREUD, S. *A interpretação dos sonhos* (pp. 436-523). (W. I. Oliveira, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Imago. (Obra originalmente publicada em 1900).

FREUD, S. (1996) Extratos e documentos dirigidos a Fliess: Carta 52. In: FREUD, S. *Obras completas: Publicações pré-analíticas e Esboços inéditos* (pp. 281-288). (J. L. Meurer, trad.). Rio de Janeiro: Ed Imago. (Carta de 1896).

FREUD, S. (1996) O problema econômico do masoquismo. In: FREUD, S. *Obras completas: O ego e o id; Uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos* (pp. 173-188). (J. L. Meurer, trad.). Rio de Janeiro: Ed Imago. (Artigo originalmente publicado em 1924).

FREUD, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. *Obras completas (vol. 6)*. (pp. 13-172). (P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Ed. Companhia das Letras. (Artigo originalmente publicado em 1905).

FREUD, S. (2011). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia [*Dementia Paranoides*] relatado em autobiografia (“O Caso Schreber”). In: FREUD, S. *Obras completas (vol. 10)*. (pp. 13-107). (P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Ed. Companhia das Letras. (Artigo originalmente publicado em 1911).

FREUD, S. (2012). Totem e Tabu. In: FREUD, S. *Obras completas (vol. 11)*. (pp. 13-244). (P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Ed. Companhia das Letras. (Artigo originalmente publicado em 1912 e 1913).

FREUD, S. (2011). A dissolução do Complexo de Édipo. In: FREUD, S. *Obras completas (vol. 16)*. (pp. 203-213). (P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Ed. Companhia das Letras. (Artigo originalmente publicado em 1924).

FREUD, S. (2004). À Guisa de Introdução ao Narcisismo. In: FREUD, S. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (Vol. 1)* (pp. 95-131). (L. A. Hanns, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Imago. (Artigo originalmente publicado em 1914).

FREUD, S. (2006). O Inconsciente. In: FREUD, S. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (Vol. 2)* (pp. 13-74). (L. A. Hanns, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Imago. (Artigo originalmente publicado em 1915).

FREUD, S. (2006). Luto e Melancolia. In: FREUD, S. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (Vol. 2)* (pp. 99-122). (L. A. Hanns, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Imago. (Artigo originalmente publicado em 1917).

FREUD, S. (2007). O Eu e o Id. In: FREUD, S. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (Vol. 3)* (pp. 13-92). (L. A. Hanns, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Imago. (Artigo originalmente publicado em 1923).

GAY, P. *Freud – Uma vida para nosso tempo*. (D. Bottmann, trad.). São Paulo: Ed. Companhia das Letras. (Obra originalmente publicada em 1988).

GUATTARI, F. & OURY, J. (2004). Sobre as relações entre os enfermeiros e os médicos. In: GUATTARI, F. *Psicanálise e transversalidade* (pp. 21-33). (A. U. Sobral, M. S. Gonçalves, trad.). Aparecida: Ed. Ideias & Letras. (Relato de uma discussão travada em La Borde, em setembro de 1955).

GUATTARI, F. (2004). Máquina e Estrutura. In: GUATTARI, F. *Psicanálise e transversalidade* (pp. 309-319). (A. U. Sobral, M. S. Gonçalves, trad.). Aparecida: Ed. Ideias & Letras. (Artigo originalmente publicado em 1969).

HERÁCLITO (1991), Heráclito de Efeso (Cerca de 540-470 A.C). In: SOUZA, J. C. *Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Ed. Nova Cultural.

HJELMSLEV, L. (2013). *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. (J. T. C. Netto, trad.). São Paulo: Ed. Perspectiva. (Obra originalmente publicada em 1943).

HJELMSLEV, L. (1991). Estratificação da linguagem. In: HJELMSLEV, L. *Ensaio lingüísticos* (pp. 47-79). (A. P. Danesi, trad.). São Paulo: Ed. Perspectiva. (Artigo originalmente publicado em 1954).

JAKOBSON, R. (2010). Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. In: JAKOBSON, R. *Linguística e Comunicação* (pp. 42-78). (I Blikstein, J. P. Paes.). Ed. Cultrix. (Artigo originalmente publicado em 1956).

JOYCE, J. (1997). *Ulysses*. Londres: Ed. Everyman's Library. (Obra originalmente publicada originalmente em 1922).

JUNG, C. G. (2012). Critical Presentation of Theoretical Views on the Psychology of Dementia Praecox. In: JUNG, C. G. *The Psychology of Dementia Praecox* (p. 1-35). (F. Peterson, A. Brill, trad.). New York: Ed. Forgotten Books. (Obra originalmente publicada em 1909).

KLEIN, M. (1996). Estágios iniciais do conflito edipiano. In: KLEIN, M. *Obras completas: Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (vol. 1)* (pp. 214-227). (A. Cardoso, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Imago. (Artigo originalmente publicado em 1928).

KLEIN, M. (1997). Estágios iniciais do conflito edipiano e da formação do superego. In: KLEIN, M. *Obras completas: A psicanálise de crianças (vol. 2)* (pp. 145-168). (L. P. Chaves, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Imago. (Artigo originalmente publicado em 1932).

KRAEPELIN, E. (1999). Excitação maníaca. In: QUINET, A. *Extravios do Desejo – Depressão e Melancolia* (pp. 67-75). (J. Veschi, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Marca d'Água. (Artigo publicado originalmente em 1899).

LACAN, J. (1987). *Da Psicose Paranóica em suas relações com a Personalidade*. (A. Menezes, M. A. C. Jorge, P. M. Silveira Jr, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária. (Tese publicada originalmente em 1932).

LACAN, J. (1998). O Estádio do Espelho. In: LACAN, J. *Escritos* (pp. 96-104). (V. Ribeiro, trad.) Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Artigo apresentado em 1937).

LACAN, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem. In: LACAN, J. *Escritos* (pp. 238-324). (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Relatório publicado em 1953).

LACAN, J. (1998) O seminário sobre "A carta roubada". In: LACAN, J. *Escritos* (pp. 13-66). (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Seminário proferido em 1955).

LACAN, J. (1998). Situação da psicanálise em 1956. In: LACAN, J. *Escritos* (pp. 461-495). (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. 1998. (Artigo originalmente publicado em 1956).

LACAN, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão de Freud. In: LACAN, J. *Escritos* (pp. 496-536). (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Artigo originalmente publicado em 1957).

LACAN, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: LACAN, J. *Escritos* (pp. 537-590). (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Artigo originalmente publicado em 1959).

LACAN, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, J. *Escritos* (pp. 807-842). (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Comunicação proferida em 1960).

LACAN, J. (2003). Discurso de Roma. In: LACAN, J. *Outros Escritos* (pp. 139-172). (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Discurso proferido em 1953).

LACAN, J. (1986). A ordem simbólica. In: LACAN, J. *O seminário, livro I: os escritos técnicos de Freud* (pp. 251-265). (B. Millan, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Seminários proferidos nos anos de 1953-1954).

LACAN, J. (1986). *De locutionis significatione*. In: LACAN, J. *O seminário, livro I: os escritos técnicos de Freud* (pp. 280-296). (B. Millan, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Seminários proferidos nos anos de 1953-1954).

LACAN, J. (1985). Psicanálise e Cibernética, ou da natureza da linguagem. In: LACAN, J. *O seminário, livro II: o eu na teoria de Freud na técnica da psicanálise* (pp. 367-384). (M. C. L

Penot, A. L. Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1985. (Seminários proferidos nos anos de 1954-1955).

LACAN, J (2002). *O seminário, livro 3: as psicoses*. (A. Menezes, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Seminários proferidos nos anos de 1955-1956).

LACAN, J (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. (V. Ribero, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar (Seminários proferidos nos anos de 1957-1958).

LACAN, J (1997). Prazer e realidade. In: LACAN, J. *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (p. 29-48). (A Quinet, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Seminários proferidos nos anos de 1959-1960).

LACAN, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar (Seminários proferidos nos anos de 1962-1963).

LACAN, J. (2008). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar (Seminários proferidos em 1964).

LACAN, J. (2007). *O seminário, livro 23: o sinthoma*. (S. Laia, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar (Seminários proferidos nos anos de 1975-1976).

LAING, R. D. (1978). A experiência esquizofrênica. In: LAING, R. D. *A política da experiência e a Ave-do-Paraíso* (76-97). (A. B. Weissenberg, trad.). Petrópolis: Ed. Vozes. (Artigo publicado originalmente em 1967).

LÉGER, F. (1989). Nota sobre a vida plástica atual. In: LÉGER, F. *Funções da Pintura* (pp. 49-53). (E. Brandão, trad.). São Paulo: Ed. Nobel. (Ensaio originalmente publicado em 1923).

LÉGER, F. (1989). A estética da máquina – O objeto fabricado, o artesão e o artista. In: LÉGER, F. *Funções da Pintura* (pp. 58-69). (E. Brandão, trad.). São Paulo: Ed. Nobel. (Ensaio originalmente publicado em 1924).

LÉGER, F. (1989). A estética da máquina – A ordem geométrica e o verdadeiro. In: LÉGER, F. *Funções da Pintura* (pp. 70-75). (E. Brandão, trad.). São Paulo: Ed. Nobel. (Ensaio originalmente publicado em 1925).

LÉVI-STRAUSS, C. (2008) A análise estrutural em linguística e antropologia. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural* (pp. 43-65). (B. Perrone-Moisés, trad.). São Paulo: Ed. Cosac Naify. (Artigo originalmente publicado em 1945a).

LÉVI-STRAUSS, C. (2008). O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural* (pp. 181-200). (B. Perrone-Moisés, trad.). São Paulo: Ed. Cosac Naify. (Artigo originalmente publicado em 1949c).

LÉVI-STRAUSS, C. (2008) Posfácio aos capítulos III e IV. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural* (pp. 93-109). (B. Perrone-Moisés, trad.). São Paulo: Ed. Cosac Naify. (Artigo originalmente publicado em 1956).

LÉVI-STRAUSS, C. (2015) Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M., *Sociologia e Antropologia* (pp. 9-44). (P. Neves, trad.). São Paulo: Ed. Cosac Naify. (Ensaio escrito como introdução da obra de Marcel Mauss em 1950).

LÉVI-STRAUSS, C. (2008). A lógica das classificações totêmicas. In: LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem* (pp. 51-90). (T. Pellegrini, trad.). Campinas: Ed. Papirus. (Obra originalmente publicada em 1962).

MARX, K. (2008). Dinheiro. In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos* (pp. 157-161). (J. Ranieri, trad.). São Paulo: Ed. Boitempo. (Obra originalmente escrita em 1844).

MARX, K. (2013). Mercadoria e Dinheiro. In: MARX, K. *O Capital – Crítica da Economia Política (vol.1)* (pp. 113-219). (R. Enderle, trad.). São Paulo: Ed. Boitempo. (Obra originalmente publicada em 1867).

MARX, K. & ENGELS, F. (2013). *A ideologia alemã*. (R. Enderle, N. Schneider, L. C. Martorano, trad.). São Paulo: Ed. Boitempo. (Obra originalmente escrita em 1845-1846).

MAUSS, M. (2013) *Ensaio sobre a dádiva*. (P. Neves, trad.). São Paulo: Ed. Cosacnaif. (Obra originalmente publicada em 1925).

MILLER, J. A. (1997). Psicanálise e Psiquiatria. In: MILLER, J. A. *Lacan Elucidado* (pp. 121-137). Rio de Janeiro: Ed. Zahar. (Palestra proferida em 1981).

PIKETTY, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. (A. Goldhammer, trad.). Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. (Obra originalmente publicada em 2013).

QUINET, A. (1999). A clínica do sujeito na depressão. In: QUINET, Antonio (org.). *Extravios do desejo - depressão e melancolia* (p. 123-151). Rio de Janeiro: Ed. Marca d'Água. (Artigo originalmente publicado em 1997).

QUINET, A. (2006). *Teoria e Clínica da Psicose*. Rio de Janeiro: Ed.: Forense Universitária.

QUINET, A. (2009). Discurso como laço social. In: QUINET, A. *Psicose e laço social – esquizofrenia, paranóia e melancolia* (pp. 17-58). Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. (Obra originalmente publicada em 2006).

ROUDINESCO, E. (1988). A Escola Freudiana de Paris: A Derrocada. In: ROUDINESCO, E. *História da Psicanálise na França: A Batalha dos Cem Anos Volume 2: 1925-1985* (pp. 688-737). (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. (Obra originalmente publicada em 1986).

ROUDINESCO, E. (2008). *Jacques Lacan - Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. (P. Neves, trad.). São Paulo: Ed. Companhia das Letras. (Obra originalmente publicada em 1993).

SAUSSURE, F. (2006). *Curso de Lingüística Geral*. (A. Cheneli, J. P. Paes, I. Blikstein, trad.). São Paulo: Ed. Cultrix. (Curso ministrado de 1907 a 1910).

SCHREBER, D. P. (1984). *Memória de um Doente dos Nervos*. (M. Carone, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Graal. (Obra originalmente publicada em 1902).

SOLER, C. (2007). O dito esquizofrênico. In: SOLER, C. *O inconsciente a céu aberto da psicose* (pp. 116-124). (M. A. Coutinho, trad.). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. (Artigo originalmente publicado em 1999).

SPINOZA, B. (2008). Parte I - Deus. In: SPINOZA, B. *Ética* (pp. 11-75). (T. Tadeu, trad.). Belo Horizonte: Ed. Autentica. 2008. (Obra originalmente publicada em 1677).

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2015). *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ed. Cosacnaify. (Obra originalmente publicada em 2009).

WILKINS, J. (2011) *An essay towards a real character, and a philosophical language*. Londres: Ed. EEBO Editions. (Obra originalmente publicada em 1668).