

## 2. As primeiras leituras deleuzianas da psicanálise

### 2.1 Sobre a suposta entidade sadomasoquista

A partir dessa breve introdução feita sobre o pensamento deleuziano, podemos agora passar para a análise cronológica dos trabalhos do autor que mantêm relações com a Psicanálise.

Inicialmente, encontramos em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967/1983), a análise deleuziana sobre o masoquismo e o sadismo na leitura de Freud. Nesse livro já podemos observar que o grande esforço de Deleuze é fazer uma crítica à maneira sempre dualista com que Freud trabalha, o que muitas vezes faz com que diferenças e singularidades, que colocam em questão o poder do pensamento binário, passem despercebidas.

Deleuze questiona a teoria da psicanálise e a entidade sadomasoquista que Freud tende a assegurar, reduzindo o masoquismo a um complemento do sadismo, e reunindo, arbitrariamente, sintomas bastante diferentes.

No senso comum, parece evidente que um sádico e um masoquista venham a se encontrar. No entanto, nunca um sádico suportará uma vítima masoquista, assim como um masoquista não suportará um carrasco sádico. Segundo Deleuze, essa seria uma tola pretensão de avaliação do mundo das perversões. O masoquista deve formar e persuadir a mulher-carrasco para realizar seu projeto, que fracassaria com uma verdadeira sádica.

Na verdade, temos por demais a tendência de negligenciar essa evidência: se a mulher-carrasco no masoquismo não pode ser sádica, é precisamente porque está dentro do masoquismo, porque é parte integrante da situação masoquista, elemento realizado do fantasma masoquista: ela pertence ao masoquismo. Não no sentido de que ela teria os mesmos gostos que sua vítima, mas porque ela tem esse “sadismo”, que não se encontra nunca no sádico e que é como o duplo ou a reflexão do masoquismo. Dir-se-á a mesma coisa do sadismo: se a vítima não pode ser masoquista, não é simplesmente porque o libertino ficaria despeitado se ela tivesse prazeres, é porque a vítima do sádico pertence inteiramente ao sadismo, é parte integrante da situação, e aparece estranhamente como o duplo do carrasco sádico (Deleuze, 1967/1983, op. cit., p. 45).

Misturam-se dessa forma duas entidades e pressupõe-se um comunicar abstrato de dois mundos diferentes, o sadismo e o masoquismo, criando o que Deleuze considera o preconceito sadomasoquista. De acordo com a *Apresentação de Sacher-Masoch*, o sadismo e o masoquismo seriam figuras completas, dispondo de todos os elementos que tornam impossível a passagem de um para o outro.

Por mais que a argumentação de Deleuze caminhe no sentido de desfazer a entidade sadomasoquista, faz-se necessário, primeiramente, buscar entender como o autor caracteriza o sadismo e o masoquismo e o que mais se diferencia da visão psicanalítica freudiana.

Tem-se a impressão de que Deleuze quer privilegiar as diferenças, observar características que, tanto no caso do sadismo como no do masoquismo, não são analisadas por Freud. Este, talvez por sempre atrelar uma experiência à outra, perde a riqueza dos detalhes, as particularidades de cada um.

No masoquismo, Deleuze considera primordial a elaboração de contratos, pactos que o masoquista estabelece e também seu caráter educador que forma a mulher déspota. Ele identifica no masoquismo um espírito dialético, platônico, e também uma espécie de “lucro secundário”, próprio ao masoquista.

O autor afirma que as definições do masoquismo pautadas apenas no complexo prazer-dor, são insuficientes, e que um elemento essencial na descrição do masoquismo é o contrato que se estabelece nas relações.

(...) O masoquista só em aparência é preso por ferros e laços; não está preso senão pela palavra. O contrato masoquista não exprime apenas a necessidade de consentimento da vítima, mas o dom de persuasão, o esforço pedagógico e jurídico pelo qual a vítima adentra o seu carrasco (Id., *ibid.*, p. 83).

Segundo o texto deleuziano, no masoquismo a obra de arte e o contrato fazem passar da natureza grosseira à grande natureza sentimental. O masoquista demonstra um gosto pela lei, já que o contrato gera uma lei. No entanto, não é suficiente apresentá-lo como submetido às leis, já que ele a ataca pelo outro lado; a aparente docilidade do masoquista esconde uma crítica e o prazer sentido por ele.

Encarando a lei como um processo punitivo, o masoquista começa por se fazer aplicar a punição; e nessa punição sofrida, ele encontra paradoxalmente uma

razão que o autoriza, e até lhe ordena sentir o prazer que a lei era suposta proibir-lhe (Id., *ibid.*, p. 97).

Deleuze considera, contrariamente à tese freudiana, que ao masoquista falta o superego, não o ego; pensa no triunfo que se esconde sob um ego que se declara fraco, utilizando essa suposta fraqueza para levar a mulher à função que lhe é determinada. O ego triunfa e o superego aparece do lado de fora na forma da mulher-carrasco.

O sádico, por sua vez, é caracterizado por Deleuze como aquele que precisa de instituições em vez de contratos. Ele se apega a uma função demonstrativa, identifica-se com um superego esmagador, torna-se o próprio superego, expulsa o ego e, a partir daí, só o identifica no exterior: seu ego é o de suas vítimas.

O masoquista gosta de contratos e o sádico de instituições. Essa distinção propõe uma diferença bastante acentuada na forma de se abordar a lei, como demonstra Deleuze na seguinte passagem:

(...) Conhece-se a distinção jurídica entre o contrato e a instituição: aquele em princípio supõe a verdade dos contratantes, define entre eles um sistema de direito e de deveres, não é oponível a terceiros e vale por um tempo limitado; esta última tende a estabelecer um estatuto de longa duração, involuntário e inacessível, constitutivo de um poder, de uma potência, cujo efeito é oponível a terceiros. Mas mais característica ainda é a diferença do contrato e da instituição com relação àquilo que se chama uma lei: o contrato é realmente gerador de uma lei, mesmo que essa lei venha ultrapassar e desmentir as condições que lhe dão nascimento; pelo contrário, a instituição se apresenta como sendo de uma ordem muito diferente da lei, tornando as leis inúteis, e substituindo o sistema de direitos e deveres por um modelo dinâmico de ação, de poder e de potência (Id., *ibid.*, p. 85).

Enquanto o masoquista faz a passagem de uma natureza grosseira, primária, para uma grande natureza sentimental, valorizando a arte e os contratos, por exemplo, o sádico, inversamente, faz a passagem da natureza segunda, para a natureza primeira. O sádico tem ódio ao tirano e à lei e realiza, como demonstra Deleuze na citação abaixo, o seguinte percurso:

a lei é então ultrapassada para um mais alto princípio, mas esse princípio não é mais um Bem no qual é fundada; é pelo contrário, a idéia de um Mal, Ser supremo em maldade, que a derruba. Derrubada do platonismo, e derrubada da lei mesma. A ultrapassagem da lei implica a descoberta de uma natureza primeira, que se opõe em todos os pontos às exigências e aos reinos da segunda natureza. É o porquê da idéia do mal absoluto, tal como encarnada nessa natureza

primeira, não se confundir nem com a tirania, que supõe ainda leis, nem mesmo com um composto de caprichos e arbitrariedades. Seu modelo superior e impessoal está antes nas instituições anarquistas de moto perpétuo e de revolução permanente (Id., *ibid.*, p. 95).

No intuito de dissociar a síndrome sadomasoquista, Deleuze propõe retomar a questão a partir do zero. Questiona a maneira como Freud desenvolveu a idéia do sadomasoquismo e procura retrazar o percurso freudiano.

Deleuze identifica em Freud duas concepções de sadomasoquismo: uma relacionada aos instintos sexuais e do ego e outra relacionada à dualidade dos instintos de vida e de morte. Questiona se o “transformismo” que Freud prega entre sadismo e masoquismo não é, de certa forma, limitado por essa dualidade de instintos.

Em “Os instintos e suas vicissitudes” (Freud, 1915a/1996), texto no qual Freud ainda trabalha com a divisão entre instintos do ego e instintos sexuais, é feita a observação de que um instinto pode passar pelas seguintes vicissitudes: reversão ao seu oposto, retorno em direção ao próprio eu do indivíduo, repressão e sublimação.

Para Freud, o retorno de um instinto em direção ao próprio eu se torna aceitável pela suposição de que o masoquismo é o sadismo que retorna em direção ao próprio ego. No mesmo texto, propõe o seguinte percurso:

No caso do par de opostos sadismo-masoquismo, o processo pode ser representado da seguinte maneira: a) o sadismo consiste no exercício de violência ou poder sobre uma outra pessoa como objeto. b) Esse objeto é abandonado e substituído pelo eu do indivíduo. Com o retorno em direção ao eu, efetua-se também a mudança de uma finalidade instintual ativa para uma passiva. c) Uma pessoa estranha é mais uma vez procurada como objeto; essa pessoa, em consequência da alteração que ocorreu na finalidade instintual, tem de assumir o papel do sujeito. O caso c é o que comumente se denomina de masoquismo. Também aqui a satisfação segue o caminho do sadismo original, voltando o ego passivo, em fantasia, ao seu papel inicial, que foi agora, de fato, assumido pelo sujeito estranho. Se existe, além disso, uma satisfação masoquista mais direta, isso é muito duvidoso. Um masoquismo primário, não derivado do sadismo na forma que descrevi, não parece ser encontrado (Freud, 1915a/1996, p. 133).

Portanto, em 1915, Freud não acredita na hipótese de um masoquismo primário, apenas consegue visualizar o masoquismo como sendo um derivado do sadismo, o retorno do instinto sádico em direção ao próprio indivíduo.

Deleuze identifica que, nesse momento da obra freudiana, o sadismo precede o masoquismo e lembra que Freud parece não aceitar a existência das possibilidades de transformação entre um grupo e outro de pulsões de qualidades diferentes, aceitando, no domínio das perversões, essa possibilidade de evolução e transformação direta.

Na primeira interpretação freudiana, portanto, a agressividade dos instintos sexuais estaria na origem do sadismo e, no curso do desenvolvimento, poderia se virar contra o próprio ego. Dentre os principais fatores dessa virada estaria a agressividade contra pai e mãe, que se voltaria contra o ego por uma “angústia de perda de amor” ou sob a influência de um sentimento de culpa ligado à instauração do superego.

Para Deleuze, o masoquismo não pode ser definido simplesmente como um sadismo voltado contra o ego porque esse retorno requer uma dessexualização, um abandono dos fins sexuais, o que não acontece no masoquismo. O sadismo e o masoquismo como representantes de uma combinação de dois instintos, não passariam de um para o outro, senão por um processo de dessexualização e ressexualização.

Freud mostrará particularmente que a formação do superego ou da consciência moral, a vitória sobre Édipo, implica a dessexualização desse complexo. Neste sentido concebe-se a possibilidade de um sadismo revirado, de um superego se exercendo com sadismo contra o ego, sem que haja por isso masoquismo do ego propriamente. Não existe masoquismo sem a reativação de Édipo, sem “ressexualização” da consciência moral. O masoquismo se caracteriza não pelo sentimento de culpa, mas pelo desejo de ser punido: a punição vem resolver a culpabilidade e a angústia correspondente e abrir a possibilidade de um prazer sexual. O masoquismo se define então menos pelo reviramento que pela ressexualização do revirado (Deleuze, 1967/1983, op. cit., p. 113).

Deleuze tem a impressão de que a teoria psicanalítica preenche as lacunas que separam masoquismo e sadismo e, ao fazer isso, comete equívocos. Para o autor, é exatamente nos preservando de preencher as lacunas que podemos evitar as ilusões de transformismo e progredir na análise das perturbações. Dessa forma, considera que não podemos definir o masoquismo como erógeno (dor-prazer), nem como moral (culpa-punição), já que o masoquista não chega a uma definição de dor e prazer senão através de um formalismo particular e só vive a culpa através de uma história específica.

Na descrição freudiana, a figura do pai no masoquismo só é determinante porque ela o é efetivamente no sadismo, e essa ligação entre dois mundos diferentes permite tal suposição. Deleuze concorda que o sádico opera a partir de uma negação da mãe e uma inflação do pai, todo-poderoso, acima das leis. Já no universo masoquista, o pai é expulso. O masoquista fecha um contrato com a mulher que, por um determinado tempo, terá todos os direitos sobre ele.

Deleuze reconhece que, mais tarde, Freud não se contentará em dizer que não existe um masoquismo primário ou que o masoquismo é um sadismo revirado. No entanto, considera que Freud sempre manteve a primazia do sadismo.

Efetivamente, em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/1996) a possibilidade de um masoquismo primário já é considerada. Esse texto traz mudanças significativas para a teoria freudiana. A oposição entre os instintos do ego e os instintos sexuais é trocada pela oposição entre instintos de vida e de morte.

No mesmo texto, Freud afirma existir na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer, fala de instintos conservadores, que tenderiam a restaurar um estado anterior de coisas, instinto de retorno ao estado inanimado, que não traria nenhum desejo de mudança, se contentando em sempre repetir o mesmo curso de vida. Os fenômenos do desenvolvimento orgânico se deveriam a influências desviantes externas.

Freud considera o princípio do prazer como a tendência da vida mental a restaurar um estado inorgânico de falta de tensão interna, uma das mais fortes razões para acreditar nos instintos de morte, supondo que o princípio do prazer serve a esses instintos. Já os instintos sexuais são encarados como a parte de Eros, instinto de vida, voltados para os objetos. Eros opera em oposição aos instintos de morte. No entanto, Freud enfatiza que as pulsões de vida e de morte estão associadas desde o início.

Os instintos de vida surgem como rompedores da paz e constantemente produzem tensões cujo alívio é sentido como prazer, enquanto os de morte parecem efetuar seu trabalho mais discretamente. Nesse momento, Freud enxerga o masoquismo como uma regressão, o instinto retornando a uma fase anterior da sua história.

(...) As observações clínicas nos conduziram, naquela ocasião, à concepção de que o masoquismo, o instinto componente complementar ao sadismo, deve ser encarado como um sadismo que se voltou para o próprio ego do sujeito. Mas, em principio, não existe diferença entre um instinto voltar-se do objeto para o ego ou do ego para um objeto, que é o novo ponto que se acha em discussão atualmente. O masoquismo, a volta do instinto para o próprio ego do sujeito, constituiria, nesse caso, um retorno a uma fase anterior da história do instinto, uma regressão. A descrição anteriormente fornecida do masoquismo exige uma emenda por ter sido ampla demais sob um aspecto: pode haver um masoquismo primário, possibilidade que naquela época contestei (Freud, 1920/1996, op. cit., p. 65).

Já em “O problema econômico do masoquismo” (Freud, 1924/1996), Freud se baseia em sua nova descoberta da pulsão de morte. Dessa forma, estabelece conexões entre o masoquismo e a pulsão de morte, sobre os efeitos resultantes da atividade da pulsão de morte voltada para dentro.

Freud considera que o masoquismo se apresenta sob três formas: expressão de natureza feminina (masoquismo feminino); condição imposta à excitação sexual (masoquismo erógeno) e norma de comportamento (masoquismo moral). Em sua concepção, a característica do masoquismo erógeno de sentir prazer na dor está também presente nas duas outras formas.

Para Freud, o masoquismo feminino baseia-se no masoquismo erógeno, primário. Ele considera ser fato comum esse tipo de masoquismo nos homens, cujas fantasias são as de serem maltratados e forçados à obediência incondicional, que, em última instância, colocaria o indivíduo em uma situação feminina, o que significa ser castrado, copulado e dar à luz um bebê. Esse tipo de masoquismo estaria muito vinculado à vida infantil e à masturbação que traz um fator de culpa, elemento importante na transição para o masoquismo moral.

O fato de o masoquismo feminino basear-se no masoquismo primário e erógeno encontra sua explicação, segundo Freud, na primeira infância. A excitação devida ao sofrimento seria um mecanismo fisiológico infantil que deixa de operar mais tarde, mas que fornece a estrutura psíquica do masoquismo. No entanto, considerando as pulsões de vida e de morte o autor chega a outra derivação do masoquismo.

A inadequação dessa explicação é vista, contudo, no fato de não lançar luz sobre as vinculações regulares e estreitas do masoquismo com seu correspondente na vida instintual, o sadismo. Se remontarmos um pouco atrás, para nossa hipótese das duas classes de instintos que consideramos como operantes no organismo vivo, chegamos a outra derivação do masoquismo, a qual, porém, não está em contradição com a anterior. Nos organismos (multicelulares), a libido enfrenta o

instinto de morte ou destruição neles dominante e procura desintegrar o organismo celular e conduzir cada organismo unicelular separado em (que o compõe) para um estado de estabilidade inorgânica (por mas relativa que possa ser). A libido tem a missão de tornar inócuo o instinto destruidor e a realiza desviando esse instinto, em grande parte, para fora – e em breve com o auxílio de um sistema orgânico especial, o aparelho muscular – no sentido de objetos do mundo externo. O instinto é então chamado de instinto destrutivo, instinto de domínio ou vontade de poder. Uma parte do instinto é colocada diretamente a serviço da função sexual, onde tem um papel importante para desempenhar. Esse é o sadismo propriamente dito. Outra porção não compartilha dessa transposição para fora; permanece dentro do organismo e, com o auxílio da excitação sexual acompanhante acima descrita, lá fica libidinalmente presa. É nessa porção que temos de identificar o masoquismo original, erógeno (Freud, 1924/1996, op. cit., p. 181).

Estaríamos sempre lidando com uma mistura entre os instintos de vida e os instintos de morte que também sempre se encontram em quantidades diferentes. A pulsão de morte seria o sadismo primário que, por sua vez, seria idêntico ao masoquismo. Após a parte principal da pulsão de morte (sadismo) ter sido transposta para fora, fica, residualmente, o masoquismo original que se tornou componente da libido e tem o eu como objeto. Para Freud, essa seria a prova da fase de desenvolvimento em que se efetuou a coalescência entre as duas pulsões.

O masoquismo moral tem menos vinculação com a sexualidade e o que importa é o próprio sofrimento, que não precisa emanar da pessoa amada. Nesse texto, é tentador presumir que o instinto destrutivo se voltou para dentro e agora é o eu que sofre as conseqüências. No entanto, parece difícil não levar em consideração a libido, já que a palavra “masoquista” continua sendo empregada.

No masoquismo moral, Freud (Ibid.) considera que o superego desempenha um papel muito exigente e que o ego, por não ter alcançado seu ideal, sente medo e culpa. Esses indivíduos se tornariam inibidos em grau excessivo e no relacionamento entre seu ego e seu superego existiria uma necessidade que é satisfeita pela punição e pelo sofrimento.

A consciência e a moralidade surgiriam depois da superação e dessexualização do complexo de Édipo e, no caso do masoquismo moral, a moralidade se torna novamente sexualizada. O complexo de Édipo é revivido e a moralidade regride até ele.

(...) O masoquismo cria uma tentação a efetuar ações “pecaminosas”, que devem então ser expiadas pelas censuras da consciência sádica ou pelo castigo do

grande poder parental do Destino. A fim de provocar a punição desse último representante dos pais, o masoquista deve fazer o que é desaconselhável, agir contra seus próprios interesses, arruinar as perspectivas que se abrem para ele no mundo real e, talvez, destruir sua própria existência real (Id., *ibid.*, p. 187).

A volta do sadismo contra o eu ocorre, via de regra, quando grande parte dos instintos destrutivos não pode investir o mundo externo. Supõe-se que esse instinto destrutivo aparece como uma intensificação do masoquismo e que a destrutividade que retorna do mundo externo é assumida pelo superego aumentando o sadismo contra o ego.

O sadismo do superego e o masoquismo do ego suplementam-se mutuamente e se unem para produzir os mesmos efeitos. Só assim, penso eu, podemos compreender como a supressão de um instinto pode, com frequência ou muito geralmente, resultar em um sentimento de culpa, e como a consciência de uma pessoa se torna mais severa e mais sensível, quanto mais se abstém da agressão contra os outros (Id., *ibid.*, p. 187).

Freud conclui o texto afirmando que o masoquismo moral prova a existência da fusão das pulsões, origina-se do instinto de morte, é a parcela deste que não foi voltada para fora como instinto de destruição. Sendo assim, ganha a significação de um componente erótico, já que a própria destruição é realizada pelo indivíduo com uma satisfação libidinal.

O masoquismo seria assim pulsão de morte que não foi projetada para o mundo externo em fusão com instintos de vida eróticos.

Deleuze considera que a dúvida sobre a entidade sadomasoquista cresce ainda mais com a chegada da segunda interpretação freudiana, que trabalha com os instintos de vida e de morte.

O instinto de morte, que é um puro princípio, é apenas possível de ser dado em combinações pulsionais de dois instintos. Segundo Deleuze, o instinto de morte apareceria como sadismo no caso de Eros ter assumido sua derivação para o exterior; e como masoquismo, no caso de Eros ter sua derivação ou resíduo para o interior. Aí estaria a afirmação de um masoquismo primário. No entanto, existiria, de novo, um certo sadismo revirado na produção do masoquismo passivo e moral.

Quando Deleuze se questiona sobre o que seria o instinto de morte ele se refere ao “Além do princípio do prazer” freudiano. O prazer seria o princípio que rege a vida psíquica, o id. A instância, o além, que submete a vida psíquica ao domínio do prazer, seria a função de ligação da excitação, que torna possível sua

descarga sob a forma de prazer. Dessa forma descobre-se Eros, cuja função é realizar uma ligação constitutiva, exercer uma repetição do momento de uma união necessária. Contudo, além de Eros, descobre-se também Tanatos.

(...) Como a excitação seria ligada, e seria com isso “resolvida”, se a mesma força não tendesse também a negá-la? Além de Eros, Tanatos. Além do fundo, o sem-fundo. Além da repetição, laço, a repetição-borracha, que apaga e que mata. Donde a complexidade dos textos de Freud: uns sugerindo que a repetição seja talvez uma só e única força, ora demoníaca e ora salutar, que se exerce em Tanatos e em Eros; outros, recusando essa hipótese e afirmando definitivamente o mais puro dualismo qualitativo entre Eros e Tanatos, como uma diferença de natureza entre a união, a construção de unidades cada vez mais vastas, e a destruição; outros enfim, indicando que essa diferença qualitativa é sem dúvida subtendida por uma diferença de ritmo e de amplitude, uma diferença nos pontos de chegada (na origem da vida, ou antes da origem...). Deve-se compreender que a repetição, tal como Freud a concebe nesses textos de gênio, é nela mesma síntese do tempo, síntese “transcendental” do tempo. Ela é simultaneamente repetição do antes, do durante e do após (...) (Deleuze, 1967/1983, op. cit., p. 123).

Para Deleuze, o resultado dessa pesquisa freudiana transcendental é que Eros torna possível o princípio do prazer, mas sempre arrasta consigo Tanatos. Trata-se de dois instintos que só existem, ou são dados, em combinação. Eros liga a energia e Tanatos submete essas combinações ao princípio do prazer no id.

Segundo Deleuze, Freud passa então a considerar a desintração das pulsões, a combinação das pulsões quando se considera não mais apenas o id, mas o ego e o superego. Ainda segundo o autor, Freud procurou demonstrar que a constituição do ego e a formação do superego implicam um fenômeno de dessexualização, ou seja, de libido neutralizada, deslocável. No caso do ego, essa dessexualização parece implicar um processo de idealização, e, no superego, um processo de identificação. Com relação ao princípio do prazer, a dessexualização tem como efeitos possíveis perturbações funcionais na aplicação do princípio ou a sublimação das pulsões. A desintração não significa desmentir o princípio do prazer, mas apenas, em função do ego e do superego, a formação dessa energia deslocável no interior das combinações.

Deleuze questiona então se o princípio do prazer se mantém na estrutura perversa como em outros lugares e conclui que a repetição se torna independente de qualquer prazer prévio: é o prazer que acompanha e agora segue a repetição.

Prazer e repetição trocariam de papéis como efeito do duplo processo de dessexualização e ressexualização.

(...) Quanto à ancoragem na dor por parte do sadismo e do masoquismo, na verdade não a compreendemos tanto quanto a consideramos nela mesma: a dor não tem absolutamente um sentido sexual, mas representa pelo contrário, a dessexualização que torna a repetição autônoma, e que lhe subordina in loco os prazeres da ressexualização. Dessexualiza-se Eros, mortifica-se-o, para melhor ressexualizar Tanatos. No sadismo e no masoquismo, não há vínculos misteriosos da dor com o prazer. O mistério está em outro lugar. Está no processo de dessexualização que solda a repetição ao oposto do prazer, em seguida no processo de ressexualização que faz como se o prazer da repetição procedesse da dor. No sadismo como no masoquismo, a relação com a dor é um efeito (Id., *ibid.*, p. 130).

Deleuze considera, por fim, que nas duas interpretações freudianas o masoquismo nasce a partir do sadismo já que, mesmo na segunda interpretação, apesar da existência de um masoquismo primário, o caráter completo do masoquismo só seria obtido pelo reviramento do sadismo. De acordo com o pensador francês, a passagem para o masoquismo por uma agressividade virada contra o ego sob a instância do superego seria o essencial para dar argumentação favorável à unidade do sadismo e do masoquismo. Para o autor, sadismo e masoquismo revelam em suas naturezas uma cisão estrutural. Considera que uma má interpretação do ego, do superego e de suas relações pode levar à ilusão da unidade das duas perversões. Deleuze não considera o superego como ponto de reviramento entre sadismo e masoquismo. O superego pertenceria inteiramente ao sadismo e o ego, ao masoquismo. Cada um também possuiria uma forma particular de dessexualizar e ressexualizar. A desintração não seria então um modo de passagem e o instinto de morte, embora seja elemento comum às duas unidades, também não asseguraria a comunicação das duas perversões.

Finalizando sua argumentação, Deleuze lista as razões pelas quais não se deve, nem se pode, assegurar uma entidade sadomasoquista. Todos os pontos já foram mencionados no texto. No entanto, faz-se necessário apresentar a longa citação deleuziana que reúne todas as suas idéias:

Sadomasoquismo é um desses nomes mal fabricados, monstro semiológico. Cada vez que nos encontramos diante de um signo aparentemente comum, tratava-se apenas de uma síndrome, dissociável em sintomas irreduzíveis. Resumamos: 1) a faculdade especulativa demonstrativa do sadismo, a faculdade dialética–imaginativa do masoquismo; 2) o negativo e a negação no sadismo, a denegação

e o suspensivo no masoquismo; 3) a reiteração quantitativa, o suspense qualitativo; 4) o masoquismo próprio ao sádico, o sadismo próprio ao masoquismo, um não se combinando nunca com o outro; 5) a negação da mãe e a inflação do pai no sadismo, a “denegação” da mãe e o aniquilamento do pai no masoquismo; 6) a oposição do papel e do sentido do fetiche nos dois casos; de mesmo para o fantasma; 7) o anti-estetismo do sadismo, e o estetismo do masoquismo; 8) o sentido institucional de um e o sentido contratual do outro; 9) o superego e a identificação no sadismo, o ego e a idealização no masoquismo; 10) as duas formas opostas de dessexualização, e de ressexualização; e 11) resumindo o conjunto, a diferença radical entre a apatia sádica e o frio masoquista. Essas onze proposições deveriam exprimir as diferenças sadismo–masoquismo, tanto quanto a diferença literária dos procedimentos de Sade e Masoch (Id., *ibid.*, p. 142-143).

Então, na concepção deleuziana, sadismo e masoquismo são, cada um, episódios diferentes e completos assim como, também quanto à literatura, o universo criado por Sade e o universo criado por Masoch, são totalmente distintos. Portanto, segundo o autor, não existe nenhuma perversão geral que ganharia o nome de sadomasoquismo. Discutidas as teses deleuzianas a propósito da suposta entidade sadomasoquista, podemos agora passar para a análise da obra de Deleuze de 1968, *Diferença e repetição*, e suas relações com a psicanálise.

## **2.2 O princípio positivo da repetição da diferença**

De acordo com Deleuze, Freud não se satisfaz com a idéia de que repetimos porque recalamos, com o esquema negativo que explica a repetição pela amnésia, pelo esquecimento do que nos foi traumático ou desprazeroso. Segundo o filósofo, o recalque freudiano designa uma potência positiva de evitar o desprazer. Porém, essa positividade é apenas derivada do princípio do prazer ou do princípio da realidade.

Em Freud, o princípio do prazer e o princípio da realidade são os dois princípios que regem o funcionamento mental. O primeiro tem por objetivo evitar o desprazer, que está ligado ao aumento da quantidade de excitação e a proporcionar o prazer que é entendido como uma redução da quantidade de tensão. O segundo trabalha junto com o primeiro, modificando-o. Ele também procura o prazer, porém faz desvios, e se efetua por caminhos menos diretos em função de sua relação com o mundo exterior.

É a tendência que encontra expressão no princípio do prazer, o esforço para reduzir, manter constante ou remover a tensão interna devida aos estímulos que constitui uma forte razão para que Freud acredite nos instintos de morte, conceito formulado em seu célebre texto “Além do princípio do prazer” (1920/1996, op. cit.). Neste momento, Freud identifica que existe uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer, um instinto inerente à vida orgânica que tende a restaurar um estado anterior de coisas, uma falta de tensão absoluta, tendência a retornar ao estado de uma matéria inanimada, inorgânica. O instinto de morte é, então, descoberto em função de uma consideração dos fenômenos de repetição.

Para Deleuze, a interpretação de Freud para o instinto de morte, como uma tendência para retornar ao estado de uma matéria inorgânica, mantém um modelo de repetição totalmente física ou material. Segundo o pensador francês, a repetição não representa o papel de um termo último ou original que permaneceria em seu lugar e exerceria um poder de atração sobre a coisa a ser repetida, condicionando todo o processo da repetição. Ainda de acordo com o filósofo, em *Diferença e Repetição*, os conceitos psicanalíticos de fixação e de regressão, como também o de trauma e de cena original, exprimem este processo, esta tendência da psicanálise mais tradicional de conceber a repetição como repetição do mesmo.

De acordo com Ménard (2005), o presente não repete verdadeiramente um tempo anterior, e a psicanálise incorre no erro de pensar o passado como se ele fosse uma fonte. Deleuze se afasta de tudo que na psicanálise permanece fixado à idéia de um primeiro momento que permanece na expectativa de seu próprio acabamento.

(...) E se este modelo material é de fato perturbado e recoberto por todo tipo de disfarce, mil travestimentos e deslocamentos, que distinguem o novo presente do antigo, isso acontece apenas de maneira secundária, se bem que necessariamente fundada: a deformação, na maior parte dos casos, não pertenceria nem à fixação nem à própria repetição, mas se juntaria a elas, se suporia, viria necessariamente vesti-las, mas como que de fora, explicando-se pelo recalque que traduz o conflito (na repetição) do repetidor com o repetido. Os três conceitos bastante diferentes de fixação, automatismo de repetição e recalque, dão testemunho desta distribuição entre um termo suposto último ou primeiro em relação à repetição, uma repetição suposta nua em relação aos disfarces que a recobrem e os disfarces que aí se acrescentam necessariamente pela força de um conflito. Mesmo e sobretudo a concepção freudiana de instinto de morte, como retorno à matéria inanimada, permanece inseparável, ao mesmo tempo, da posição de um termo

último, do modelo de uma repetição material e nua, do dualismo conflitual entre a vida e a morte (Deleuze, 1968/1988, p. 175-176).

Deleuze considera que a teoria da repetição em psicanálise permanece além de materialista, também subjetiva, individualista e solipsista, porque o antigo presente, isto é, o elemento repetido disfarçado, e o novo presente, os termos atuais da repetição travestida, são considerados somente como representações do sujeito, representações conscientes e inconscientes, recalcantes e recalcadas. Assim, a teoria da repetição encontra-se subordinada às exigências da simples representação de um mesmo. “Submete-se a repetição a um princípio de identidade no antigo presente a uma regra de semelhança no atual” (Id., *ibid.*, p. 176).

Para Ménard (2005, *op. cit.*), *Diferença e repetição* é uma obra filosófica sobre o tempo como sendo constituído de diferenças que não se reduzem à unidade de um conceito e onde a questão do múltiplo ganha destaque ante os fenômenos de repetição.

Deleuze considera que não há um primeiro termo que seja repetido e que não há uma repetição nua que possa ser abstraída do próprio disfarce com que as repetições necessariamente devêm. Para Deleuze, é a máscara o verdadeiro sujeito da repetição, e é porque a repetição difere por natureza da representação que o repetido não pode ser representado.

Um momento decisivo da psicanálise foi aquele em que Freud renunciou em alguns pontos à hipótese de acontecimentos reais da infância que seriam como que termos últimos disfarçados, para substituí-los pela potência do fantasma que mergulha no instinto de morte, onde tudo já é máscara e ainda disfarce. Em suma, a repetição é simbólica na sua essência; o símbolo, o simulacro, é a letra da própria repetição. Pelo disfarce e pela ordem do símbolo, a diferença é compreendida na repetição. É por isso que as variantes não vêm de fora, não exprimem um compromisso secundário entre uma instância recalcante e uma instância recalcada, e não devem ser compreendidas a partir das formas ainda negativas da oposição, da conversão ou da reversão. As variantes exprimem antes de tudo mecanismos diferenciais que são da essência e da gênese do que se repete (Deleuze, 1968/1988, *op. cit.*, p. 46).

Para Deleuze, os fenômenos do inconsciente não são compreendidos sob a simples forma da oposição ou do conflito, e não é somente a teoria do recalque, mas também o dualismo na teoria das pulsões que favorece, em Freud, o primado de um modelo conflitante.

De acordo com Freud, Eros, os instintos de vida, são conservadores, querem prolongar a vida, fazer ligações cada vez maiores e que devem ser repetidas. Esses instintos operam contra o propósito dos instintos de morte, Tanatos, que é um princípio disjuntivo que ameaça apagar o arquivo mnêmico construído por Eros, e que conduzem, em razão de sua função, à morte.

Para Ménard, toda a crítica de Deleuze ao negativo em Freud, Melanie Klein e Lacan, concentra-se sobre a maneira pela qual estes autores entendem Tanatos. O instinto de morte, na interpretação deleuziana, não faz sobressair os poderes do negativo. Deleuze busca relacionar o instinto de morte freudiano com o eterno retorno nietzscheano, defendendo que a função do instinto de morte exige um princípio positivo de repetição da diferença, da negação radical que abre espaço para a afirmação e criação do absolutamente novo, enfim, que o instinto de morte deve ser relacionado com a potência de libertação de seus próprios conteúdos.

Segundo José Gil (2007, op. cit.), uma preocupação que atravessa *Diferença e repetição* é não atribuir um estatuto ontológico ao negativo, ao “instinto de morte”, ao não-ser e a tudo o que possa ser referido a uma negatividade do ser. O filósofo português afirma que Deleuze trata de construir uma filosofia do pleno, onde o próprio negativo e a finitude resultem de um movimento da vida.

O eterno retorno de Nietzsche é potência de afirmar, afirmação do múltiplo, do diferente, do acaso. Ele só não afirma o que subordina o múltiplo ao Uno, ao mesmo, à necessidade. O Uno subordina o múltiplo de uma vez por todas, o que Deleuze reconhece como uma face da morte. No entanto, o filósofo enfatiza que a morte tem ainda outra face, a de fazer desaparecer de uma vez por todas tudo o que opera previamente. O autor nos diz que se o eterno retorno está em relação essencial com a morte, é porque promove e implica, de “uma vez por todas”, a morte do que é uno; se ele tem também uma relação essencial com o futuro, é porque o futuro é o desdobramento e a explicação do múltiplo, do diferente, “para todas as vezes”. A repetição no eterno retorno exclui ao mesmo tempo o devir-igual ou o devir-semelhante. Essa é a interpretação deleuziana para o instinto de morte de Freud.

Os problemas e questões pertencem, pois, ao inconsciente, mas este, do mesmo modo, é por natureza, diferencial e interativo, serial, problemático e questionante. Quando se questiona se o inconsciente, no final das contas, é oposicional ou diferencial, inconsciente das grandes forças em conflito ou dos pequenos elementos em série, das grandes representações opostas ou das pequenas percepções diferenciadas, tem-se a impressão de estar ressuscitando antigas hesitações polêmicas entre a tradição leibniziana e a tradição kantiana. Mas se Freud estava inteiramente ao lado de um pós-kantismo hegeliano, isto é, de um inconsciente de oposição, por que prestava ele tanta homenagem ao leibniziano Fechner e a sua fineza diferencial, que é a de um sintomatologista? (Deleuze, 1968/1988, op. cit., p. 183).

Deleuze concebe uma repetição que não repete alguma coisa de prévio, mas fabrica o tempo e a individuação; ele pensa o instinto de morte não se referindo mais a uma origem fantasmática, e sim aberto à possibilidade de um futuro com intensidades “libertadas” de um papel que deveria ser representado a priori.

A problemática deleuziana da diferença e da repetição e a relação que o autor busca estabelecer entre o eterno retorno e o instinto de morte, é a relação de uma negação radical que abre a possibilidade para a afirmação e permite o nascimento do novo. O que é afirmado e o que retorna, é a diferença, o devir.

Ainda de acordo com Gil, o pensamento de Deleuze, em *Diferença e Repetição* e na *Lógica do Sentido*, texto que será trabalhado na seqüência, se funda na idéia de excesso. O padrão do senso comum, que designa identidades fixas e sentidos únicos, é ultrapassado pelo excesso de intensidades e de sentidos, que atingem o extremo da sua potência na diferença e na constituição do futuro como uma dimensão ontológica do absolutamente novo. “(...) Tratava-se, para Deleuze, de conquistar o pensamento com o fluxo de excesso quebrando o que o aprisionava” (Gil, 2007, op. cit., p. 9).

### **2.3 A lógica do sentido paradoxal**

Na *Lógica do sentido*, Deleuze apresenta séries de paradoxos que formam a teoria do sentido. Valorizando a tradição filosófica estoica, que operou uma ruptura com o socratismo e o platonismo, o filósofo justifica que essa teoria não é separável dos paradoxos, porque o sentido é uma entidade que não existe e que, inclusive, guarda relações muito particulares com o não-senso. Segundo Deleuze, o bom senso afirma que em todas as coisas há um sentido determinável, porém, o

paradoxo é a afirmação de mais de um sentido ao mesmo tempo. Existe, então, uma constituição paradoxal na teoria dos sentidos.

Em sua relação mais específica com a psicanálise, na *Lógica do sentido*, Deleuze busca um diálogo com Melanie Klein, o qual será revisto de maneira mais acirradamente crítica a partir das formulações do *Anti-Édipo* (1972/1996, op. cit.) em conjunto com Guattari.

As observações que propomos concernindo certos detalhes do esquema kleiniano têm somente como objetivo destacar “orientações”. Pois todo o tema das posições implica bem a idéia de orientações da vida psíquica e de pontos cardeais, de organizações desta vida segundo coordenadas e dimensões variáveis ou cambiantes, toda uma geografia, toda uma geometria das dimensões vivas. (Deleuze, 1969/1974, p. 193).

Dadas as complexidades da teoria de Melanie Klein e da interlocução que Deleuze procura estabelecer com ela, cabe aqui um breve parêntese para apresentarmos alguns pressupostos da psicanálise kleiniana.

De acordo com Klein, em alguns trabalhos reunidos em seu livro *Inveja e gratidão* (1957/1991), as relações de objeto existem desde o início da vida, e implicam um processo de introjeção e de projeção entre objetos e situações internas e externas que participam da construção do ego e do superego, e preparam o terreno para o aparecimento do complexo de Édipo na segunda metade do primeiro ano de vida. Klein classifica duas etapas que estariam no início da vida do bebê, primeiro a posição esquizo-paranóide e em seguida a posição depressiva.

Na posição esquizo-paranóide, o bebê lida com objetos cindidos, e o primeiro objeto, o seio da mãe, fica cindido entre um seio bom, que ganha sentimentos amorosos nos estados em que proporciona gratificação; e um seio mau, que recebe ódio nos momentos de frustração. Para Klein, nesses estágios mais arcaicos, o medo de que suas necessidades não sejam satisfeitas, a ansiedade persecutória predomina e os objetos da criança devoram, despedaçam, envenenam, entre outras variedades de desejos e fantasias que são projetados nos objetos externos e nos objetos internalizados. Ainda de acordo com a autora, as várias formas de cisão do ego e dos objetos internos têm por resultado o sentimento de que o ego está despedaçado, desintegrado, o que, no entanto, é vivido pelo bebê de forma transitória, já que a gratificação por parte do objeto

bom externo, entre outros fatores, ajuda a transpor esses estados esquizóides temporários.

Já na posição depressiva, Melanie Klein destaca como papel central para o desenvolvimento da criança a introjeção do objeto como um todo integrado, fato que altera de forma fundamental as relações de objeto do bebê. A junção dos aspectos odiados e amados do objeto dá origem na criança a sentimentos de luto, medo de perda de amor e culpa por conta dos impulsos agressivos que foram dirigidos contra o objeto amado. Os sentimentos depressivos, segundo a autora, causam uma maior integração no ego, resultante de uma maior compreensão da realidade psíquica e do mundo externo, e implicam progressos vitais na vida emocional e intelectual do bebê. Ao mesmo tempo, progride também a relação sexual do bebê, fortalecem-se as tendências uretrais, anais e genitais, embora os impulsos e desejos orais ainda predominem. Klein afirma que, nesta fase, o bebê entra nos estágios iniciais do complexo de Édipo direto e invertido que é caracterizado pela importância que os objetos parciais ainda desempenham na mente do bebê enquanto a relação com objetos completos está sendo estabelecida.

Também um impulso de reparação surge no estágio da posição depressiva, revelando uma resposta mais realista aos sentimentos de medo e de culpa vivenciados pelo bebê, resultantes da agressão contra o objeto amado. Para Klein, a ansiedade relativa à mãe internalizada, sentida como danificada e correndo risco de ser aniquilada e perdida para sempre, leva o bebê a ter uma maior identificação com o objeto danificado, situação essa que reforça o impulso a reparar e as tentativas do ego de inibir os impulsos agressivos. Essa tendência a reparar faz parte de todas as sublimações, e permanece como importante fator pelo qual a depressão é mantida afastada e diminuída.

Ainda de acordo com Klein (1946/1991), à medida que os objetos internos bons e maus se aproximam, a relação entre o ego e o superego se altera, e ocorre progressiva assimilação do superego pelo ego.

Após este breve percurso pela teoria de Melanie Klein, podemos retornar a Deleuze, e à utilização que ele faz do esquema kleiniano, abordando a distinção promovida pelo filósofo entre profundidade (posição esquizo-paranóide) e superfície (posição depressiva).

Ora, a história das profundidades começa pelo mais terrível: teatro do terror de que Melanie Klein fez o inesquecível quadro e em que o recém-nascido, desde o primeiro ano de vida, é ao mesmo tempo cena, ator e drama. A oralidade, a boca e o seio, são primeiramente profundidades sem fundo. O seio e todo o corpo da mãe não são somente divididos em um bom e um mau objeto, mas esvaziados agressivamente, retalhados, esmigalhados, feitos em pedaços alimentares. A introjeção desses objetos parciais no corpo do recém-nascido é acompanhada de uma projeção de agressividade sobre estes objetos internos e de uma re-projeção destes objetos no corpo materno: assim, os pedaços introjetados são também como substâncias venenosas e persecutórias, explosivas e tóxicas, que ameaçam de dentro o corpo da criança e não cessam de se reconstituir no corpo da mãe. Daí a necessidade de uma re-introjeção perpétua. Todo sistema de introjeção e de projeção é uma comunicação dos corpos em profundidade, pela profundidade. E a oralidade se prolonga naturalmente em um canibalismo e uma analidade em que os objetos parciais são excrementos capazes de fazer explodir tanto o corpo da mãe quanto o corpo da criança, os pedaços de um sendo sempre perseguidores do outro e o perseguidor sempre perseguido nesta mistura abominável que constitui a paixão do recém-nascido (Deleuze, 1969/1974, op. cit., p. 192).

Este mundo dos objetos parciais internos, introjetados e projetados, denominado por Melanie Klein de posição esquizo-paranóide, Deleuze chama de mundo dos simulacros. A posição depressiva, que sucede à posição esquizo-paranóide, representa para Klein um progresso onde a criança busca reconstituir um objeto completo, no modelo do bom objeto, e tenta identificar-se a ele. A “identificação” depressiva ocupa o sistema “introjeção–projeção” da fase anterior. De acordo com Deleuze, tudo enfim se prepara para o acesso a uma posição sexual marcada por Édipo, com interesses e atividades organizados de forma cada vez melhor.

Na leitura que Deleuze faz do esquema kleiniano, no domínio dos objetos parciais que povoam a profundidade, não se pode estar certo de que o bom objeto possa ser considerado introjetado da mesma forma como o mau objeto. O objeto introjetado seria mau por princípio, isso porque ele é pedaço, e somente o objeto íntegro, completo, é um bom objeto. Para Deleuze, o que na posição esquizóide se opõe aos maus objetos parciais, não é um bom objeto, mesmo parcial, e sim, um organismo sem órgãos, um corpo sem órgãos que se torna completo porque rejeita toda introjeção ou projeção. Se o objeto bom não é como tal introjetado, é porque ele pertence a uma outra dimensão, ele está em altura, e não se deixa cair sem mudar de natureza. O filósofo nos diz que Freud insiste sobre a importância de toda uma reorganização da vida psíquica, que fica marcada entre o id, profundo, e o superego, alto.

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

Daí vem o turbilhão entre id, ego e superego, que culmina na posição depressiva. O bom objeto, como superego, exerce um ódio com relação ao ego, por ele se aliar aos objetos introjetados. No entanto, também lhe dá amor à medida que o ego lhe presta homenagem e tenta se identificar a ele. De acordo com Deleuze, o superego é cruel, dá amor e ódio do alto, é um objeto que não se mostra, é por natureza perdido, tem uma essência pela qual se retira e nos frustra. “Após o pré-socratismo esquizofrênico vem, pois, o platonismo depressivo: o bem não é apreendido senão como objeto de uma reminiscência, descoberto como essencialmente velado (...)” (Id., *ibid.*, p. 196).

A posição depressiva é então determinada pelo bom objeto, que se afasta do mundo profundo dos simulacros e dos mecanismos de introjeção e de projeção, e se insere no mundo do ídolo em altura e do mecanismo de identificação. Para Deleuze, enquanto na posição esquizóide tudo é agressividade, ataque e defesa, comunicação dos corpos em profundidade onde não há lugar para privação, na posição depressiva a experiência é a de frustração, do bom objeto presente e ausente, essencialmente perdido e que nos prepara para o retraimento.

De acordo com Deleuze, a linguagem é tornada possível pela superfície e pelo que se passa na superfície, o acontecimento. O autor considera que a história que libera os sons é uma gênese dinâmica que vai da profundidade à produção das superfícies, das misturas às linhas puras.

O filósofo vai, então, se colocar a tarefa de retrair a história que libera os sons, que os torna independentes dos corpos, quer dizer, quando o som deixa de ser uma qualidade específica que se refere aos corpos, ruído ou grito, para agora manifestar sujeitos, predicados e qualidades.

Assim, Deleuze aponta a primeira etapa da gênese dinâmica, que seria o sistema sonoro esquizóide, composto pela profundidade ruidosa que comporta as explosões dos objetos. A primeira condição de uma formação da linguagem é o

bom objeto da posição depressiva, objeto em altura que extrai uma voz do todos os ruídos da profundidade. A característica do bom objeto de aparecer pela primeira vez como já perdido, diz de uma voz que fala e vem do alto.

(...) Para a criança, a primeira aproximação da linguagem consiste realmente em apreendê-la como o modelo daquilo que se põe como preexistente, como remetendo a todo domínio daquilo que já se acha aí, voz familiar que carrega a tradição, em que já se trata da criança sob a espécie de seu nome e em que ela deve se inserir antes mesmo de compreender (Id., *ibid.*, p. 198).

Dessa forma, aponta Deleuze, a voz e as dimensões de uma linguagem organizada se apresentam sem tornar apreensível o princípio de organização do qual ela deriva como linguagem. Fica-se, pois, preso a um pré-sentido das alturas, a uma obediência de uma ordem das preexistências. A linguagem organizada se torna a voz de Deus como superego. A experiência de roubo do pensamento nos esquizofrênicos, por exemplo, remete a todo um sistema sonoro pré-vocal que possuímos e que é roubado por essa voz que vem do alto.

De acordo com Deleuze, são os acontecimentos que tornam a linguagem possível. Tornar a linguagem possível significa, para o filósofo, separar os sons dos corpos e organizá-los em proposições, torná-los livres para a função expressiva, para deixar de ser um ruído do corpo e passar a manifestar o que o sujeito exprime.

Por sua vez, o acontecimento que torna a linguagem possível, resulta dos corpos, de suas misturas e de suas ações. Deleuze nos diz que os estóicos, na tentativa de fundamentar a linguagem e seu emprego, elaboraram o modelo da conjugação dos acontecimentos. Neste modelo, a linguagem é compreendida a partir do verbo e de suas conjugações, os verbos são primeiro que os nomes. Deleuze não acredita que a totalidade da linguagem seja homogênea.

O verbo é a univocidade da linguagem, sob a forma de um infinitivo não determinado, sem pessoa, sem presente, sem diversidade de vozes. Assim a própria poesia. Exprimindo na linguagem todos os acontecimentos em um, o verbo infinitivo exprime o acontecimento da linguagem, a linguagem como sendo ela própria um acontecimento único que se confunde agora com o que a torna possível (Id., *ibid.*, p. 190).

Segundo o filósofo francês, a teoria de uma origem sexual da linguagem é bem conhecida. Da posição esquizóide de profundidade à posição depressiva de

altura, passava-se dos ruídos à voz. Mas, com a posição sexual de superfície, passa-se da voz à palavra.

Para Deleuze, o termo *parcial* designa o estado dos objetos introjetados e o estado correspondente das pulsões que se prendem a este objeto, mas designa também zonas eletivas do corpo e pulsões que nela encontram uma fonte. Estes dois sentidos empregados para designar *parcial*, não se confundem. O autor nos lembra que as noções psicanalíticas de estágio e de zona também não coincidem. O estágio é caracterizado por uma atividade que assimila a si outras atividades e dessa forma realiza uma mistura das pulsões. As zonas, contrariamente, representam o isolamento de um território. Segundo o filósofo, a diferença essencial é que as zonas são dados de superfície, sua organização é o investimento de uma terceira dimensão, que não é mais a da profundidade nem a da altura, o objeto de uma zona é projetado sobre uma superfície.

Conforme a teoria freudiana das zonas erógenas e de sua relação com a perversão define-se, pois, uma terceira posição, sexual-perversa, que funda sua autonomia na dimensão que lhe é própria (a perversão sexual como distinta da ascensão ou conversão depressiva e da subversão esquizofrênica). As zonas erógenas são recortadas na superfície do corpo, em torno de orifícios marcados por mucosas (Id., *ibid.*, p. 202).

Segundo Deleuze, cada zona é uma forma dinâmica de um espaço de superfície em torno de uma singularidade. Cada zona erógena possui um ou vários pontos singulares, de uma pulsão investindo um determinado território, e a superfície em seu conjunto é o produto dessa concordância e, justamente por isso, o conjunto da superfície não pré-existe. A sexualidade no seu primeiro aspecto, pré-genital, e pelo auto-erotismo que lhe corresponde, pode então ser definida como produção de superfícies parciais. Deleuze questiona então como se forma esta posição sexual, e acha evidente que seu principio está na reação da posição depressiva sobre a posição esquizóide, na liberação das pulsões sexuais das pulsões alimentares e das pulsões destruidoras da profundidade.

Quando ligamos a sexualidade à constituição das superfícies ou das zonas, queremos, pois, dizer que as pulsões libidinosas encontram a ocasião de uma dupla liberação, ao menos aparente, que se exprime precisamente no auto-erotismo. De um lado elas se destacam do modelo alimentar das pulsões de conservação, pois que elas encontram nas zonas erógenas novas fontes e novos objetos nas imagens projetadas sobre estas zonas: assim o ato de chupar que se

distingue da sucção. Por outro lado, elas se liberam do constrangimento das pulsões destruidoras na medida em que se engajam no trabalho produtivo das superfícies e nas novas relações com estes novos objetos peculiares. É por isso que, ainda uma vez, é tão importante distinguir, por exemplo, o estágio oral das profundidades e a zona oral da superfície; o objeto parcial interno, introjetado e projetado (simulacro) e o objeto de superfície projetado sobre uma zona segundo um mecanismo diferente (imagem): dependendo a subversão das profundidades e a perversão inseparável das superfícies. Devemos pois considerar, a libido duplamente liberada como uma verdadeira energia superficial. Não podemos acreditar todavia que as outras pulsões tenham desaparecido e que elas não continuem seu trabalho em profundidade ou sobretudo que não encontrem uma posição original no novo sistema (Id., *ibid.*, p. 204-205).

Deleuze aponta ainda que, as zonas/superfícies erógenas pré-genitais não são separáveis do problema de sua concordância e que a função de integração global ou de concordância geral é normalmente atribuída à zona genital. A zona genital deve ligar todas as outras zonas parciais, graças ao falo.

Em Melanie Klein, o pênis já tem toda uma história ligada às posições esquizóides e à posição depressiva. Nas profundidades, ele já foi despedaçado, agressivo e agressor, colocado no corpo da criança e no corpo da mãe; assim como ele já conheceu a altura, foi também um órgão completo e bom. Dessa forma, Klein considera que os elementos mais iniciais do complexo de Édipo são fornecidos pelas posições esquizóide e depressiva. A passagem de um mau pênis para um bom pênis é uma condição essencial à organização genital e ao complexo de Édipo, enfim, à organização da superfície.

Pois é isso que é essencial: a precaução e a modéstia da reivindicação edipiana, no ponto de partida. O falo, como imagem projetada sobre a zona genital não é de forma nenhuma um instrumento agressivo de penetração e de dilaceramento. Ao contrário, é um instrumento de superfície, destinado a reparar os ferimentos que as pulsões destruidoras, os maus objetos internos e o pênis da profundidade fizeram suportar ao corpo materno, e a tranquilizar o bom objeto, a convencê-lo a não se desviar (os processos de “reparação” sobre os quais insiste Melanie Klein nos parecem, neste sentido, pertencer à constituição de uma superfície ela mesma reparadora). A angústia e a culpabilidade não derivam do desejo edipiano de incesto; elas se formaram bem antes, uma com a agressividade esquizóide, a outra com a frustração depressiva. O desejo edipiano seria antes de natureza a conjurá-las. Édipo é um herói pacificador, do tipo hercúleo. Édipo conjurou a potência infernal das profundidades, conjurou a potência celeste das alturas e reivindica somente um império, a superfície, nada além da superfície – de onde sua convicção de não ser faltoso e a certeza em que estava de ter tudo organizado para escapar à predição (...) (Id., *ibid.*, p. 206).

O falo traça uma linha na superfície, que emana da zona genital e liga todas as zonas erógenas entre si para assegurar que todas as superfícies parciais se

tornem uma só e mesma superfície sobre o corpo da criança. Para Deleuze, é nessa fase fálica edipiana que a criança passa a perseguir sobre o seu próprio corpo a integração das zonas sob o privilégio da zona genital, e é também nessa etapa que se opera uma nítida cisão entre os sexos, entre os pais; a mãe como um corpo ferido precisando de reparação, e o pai como um bom objeto retirado na sua altura, mas que o filho pretende tornar presente com seu falo. Dessa forma, Édipo é concebido cheio de boas intenções e de zelo. No entanto, Deleuze afirma que suas boas intenções parecem voltar-se contra ele, por conta da fragilidade das superfícies, da angústia esquizóide e da culpabilidade depressiva que ameaçam o complexo de Édipo.

O falo como imagem na superfície corre o risco, a cada instante, de ser recuperado pelo pênis da profundidade ou da altura; e assim de ser castrado como falo, uma vez que o pênis da profundidade é ele próprio devorante, castrante e o da altura é frustrante. Há, pois, uma dupla ameaça de castração por regressão pré-edipiana (Id., *ibid.*, p. 209).

O empreendimento edipiano engendra também uma nova angústia que lhe é própria e que não se reduz a essas duas angústias precedentes. A criança sonha em reparar a mãe e tornar o pai presente, o que Deleuze acredita ser aquilo que Freud chamava de “romance familiar”. A criança sente-se boa e capaz de conjurar a angústia e a culpabilidade das posições precedentes. No entanto, o superego, como bom objeto em altura, condena as pulsões libidinosas do desejo de incesto-reparação em que a criança viu o corpo da mãe carecendo de pênis em sua superfície. Essa descoberta ameaça a criança, porque significa que o pênis é propriedade do pai.

(...) Torna-se, pois, verdadeiro, nesse momento, que desejando reparar a mãe, a criança castrou-a e extirpou-a, e, querendo fazer vir o pai, a criança traiu-o, matou-o, transformou-o em cadáver. A castração, a morte por castração, torna-se então o destino da criança, refletida pela mãe nessa angústia que a criança sente agora, infligida pelo pai nesta culpabilidade que suporta agora como signo de vingança. Toda a história começava pelo falo como imagem projetada sobre a zona genital e que dava ao pênis da criança a força de empreender. Mas tudo parece terminar com a imagem que se dissipa e que provoca o desaparecimento do pênis da criança. (...) (Id., *ibid.*, p. 212).

Algo de falso e perverso, segundo Deleuze, se revela na superfície. A linha que o falo traçava na superfície, é o traçado da castração em que o falo se dissipa

ele próprio. Mata-se o pai, castra-se a mãe, este é o “complexo de castração”, uma castração feita por um fenômeno da superfície. A ação que a criança queria fazer é como que suprimida pelo que é feito e, ao mesmo tempo, a ação que é feita é denegada, porque Édipo recusa sua responsabilidade, matou sem a intenção de fazê-lo. Deleuze diz então que o Édipo é uma tragédia da aparência, porque a ação querida, a intenção, é uma imagem, uma ação projetada ligada às superfícies físicas. Já a ação feita representa tudo o que pode acontecer, é da natureza do acontecimento.

Quando a linha fálica se transforma em traçado da castração (ferida narcísica), Deleuze diz que a libido que investia na superfície, o ego, sofre uma transmutação e se torna dessexualizada. Então, para a formação da sexualidade genital definitiva, os temas da morte e da castração têm o valor de liquidar o complexo de Édipo. A castração tem ainda o “valor” de, a partir da energia dessexualizada (energia neutra), formar uma nova superfície capaz de fazer sublimações e simbolização.

Para Deleuze, essa energia neutra que surge a partir da castração, significa também pré-individual e impessoal. Não é uma energia que vai se juntar ao sem-fundo, ao indiferenciado, mas ao contrário, vai remeter às singularidades liberadas do eu pelo ferimento narcísico. Segundo o filósofo, com relação à morte, o eu-narcísico olha-a de dois lados: a morte pessoal e presente que dilacera o eu e o abandona às pulsões destruidoras da profundidade tanto quanto aos golpes do exterior; mas também a morte impessoal e infinitiva que distancia o eu, eleva-o ao instinto de morte em que não se cessa e não se acaba mais de morrer. Essa neutralidade, movimento pelo qual singularidades são emitidas por um eu que se dissolve, pertence, pois, ao fantasma. O acontecimento representado no fantasma é apreendido como uma série de outros indivíduos pelos quais passa o eu dissolvido, o que aparece no fantasma, é um movimento pelo qual o eu se abre à superfície e libera as singularidades impessoais e pré-individuais que aprisionava.

O pensador francês diz que Melanie Klein, apesar do uso muito extensivo que faz da palavra “fantasma”, faz uma observação a seu ver interessante, ao dizer que o simbolismo está na base de todo fantasma e que o desenvolvimento da vida fantasmática é impedido pela persistência das posições esquizóide e depressiva. De fato, Deleuze considera que o fantasma parece encontrar sua origem com o ferimento narcísico, que traz como consequência a energia dessexualizada e

neutra, e os processos de simbolização e de sublimação. Considera que o fantasma é um fenômeno de superfície e que ele se forma em um momento da superfície. Daí Deleuze preferir a palavra *simulacro* para designar os objetos da profundidade, assim como o devir que lhes corresponde, o termo *ídolo* para designar o objeto das alturas, e *imagem* para designar o que concerne às superfícies parciais.

Sendo o começo do fantasma, na leitura deleuziana da *Lógica do Sentido*, o ferimento narcísico ou a castração, resta agora a questão de saber para onde, em que direção vai o fantasma. Deleuze observa que ele tem extrema mobilidade, que parece pertencer a uma superfície que domina e articula o inconsciente e o consciente. A energia neutra ou dessexualizada constitui, nas palavras do autor, uma superfície cerebral ou metafísica em que o fantasma vai se desenvolver. O fantasma é o processo de constituição do incorporal e, por essa razão, tem a capacidade de colocar em contato o exterior e o interior. Ele tem, de acordo com Deleuze, o lugar do eterno retorno.

Não é apenas a castração que está entre a superfície corporal da sexualidade e a superfície metafísica do pensamento; para Deleuze, é toda a sexualidade que é intermediária entre a profundidade física e a superfície metafísica. Ela se organiza precisamente neste estado de uma superfície intermediária.

Toda a vida biopsíquica é uma questão de dimensões, de projeções, de eixos, de rotações, de dobras. Em que sentido, em qual sentido iremos? De que lado tudo vai pender, dobrar-se ou desdobrar-se? Já sobre a superfície sexual as zonas erógenas do corpo entram em combate, combate que a zona genital deveria arbitrar, pacificar. Mas ela é em si mesma o lugar de passagem de um mais vasto combate, na escala das espécies e da humanidade inteira: o da boca e o do cérebro. A boca, não somente como uma zona oral superficial, mas como o órgão das profundidades, como boca-ânus cloaca introjetando e projetando todos os pedaços; o cérebro não somente como órgão corporal, mas como indutor de uma outra superfície invisível, incorporal, metafísica, onde todos os acontecimentos se inscrevem e simbolizam. É entre esta boca e este cérebro que tudo se passa, hesita e se orienta. Somente a vitória do cérebro, se ela se produz, libera a boca para falar, libera-a dos acontecimentos excrementais e das vozes retiradas e a nutre uma vez com todas as palavras possíveis (Id., *ibid.*, p. 230).

É com a sexualidade, isto é, com o isolamento das pulsões sexuais, que começa a série, porque a forma serial é uma organização de superfície. A concordância fálica das superfícies é acompanhada necessariamente por

empreendimentos edipianos que se referem a imagens parentais. As séries edipianas entram em relação com as séries pré-genitais. Nesta relação de imagens de origem diferente, edipianas e pré-edipianas, elaboram-se as condições de uma “escolha de objeto” exterior. Para Deleuze, é grande a importância desse novo momento ou relação, porque ele anima a teoria freudiana das duas séries de acontecimentos, teoria que consiste em mostrar que um traumatismo supõe a existência de pelo menos dois acontecimentos independentes, separados no tempo, um infantil e outro pós-pubertário, uma série pré-genital e outra edipiana, entre os quais se produz uma espécie de ressonância como o processo do fantasma. O essencial está na ressonância das duas séries independentes, temporalmente disjuntas.

O falo assegura um papel de dissonância para as séries divergentes, representa o agente da castração e faz ressoar as séries. Ele não cessa de marcar um excesso e uma falta, de oscilar entre os dois ao mesmo tempo. É excesso que se projeta sobre a zona genital da criança da qual vem duplicar o pênis e ao qual inspira o empreendimento edipiano, mas é também essencialmente falta ou privação quando designa a ausência de pênis na mãe. Assim, Deleuze enfatiza, como foi destacado por Lacan, que o falo é o elemento paradoxal ou o objeto = X. Jamais é igual, e falta à sua própria identidade, sua própria origem.

(...) Se considerarmos o conjunto das três espécies seriais, síntese conectiva sobre uma só série, síntese conjuntiva de convergência, síntese disjuntiva de ressonância, vemos que a terceira se revela ser a verdade e a destinação das outras, na medida em que a disjunção atinge seu uso afirmativo positivo; a conjunção das zonas deixa ver então a divergência já presente nas séries que coordenava globalmente e a conexão de uma zona à multiplicidade de detalhe que continha já na série que homogeneiza aparentemente (Id., *ibid.*, p. 236).

Devemos, pois, considerar a posição sexual como intermediária e como produtora, sob seus diferentes aspectos, (zonas erógenas, estágio fálico, complexo de castração) dos diversos tipos de séries. Com a posição sexual de superfície, passa-se da voz à palavra. De acordo com Deleuze, na organização da superfície física sexual existem três momentos que produzem três tipos de séries: as zonas erógenas e sínteses conectivas recaindo sobre uma série homogênea; a concordância fálica das zonas e síntese conjuntiva recaindo sobre séries heterogêneas, mas convergentes e contínuas; a evolução de Édipo que transforma

da linha fálica em traçado de castração e síntese disjuntiva recaindo sobre séries divergentes e ressoantes. É como se estas séries ou estes momentos condicionassem os três elementos formadores da linguagem, tanto quanto são condicionados por eles em uma reação circular entre fonemas, morfemas e semantemas.

E, no entanto, ainda não há linguagem, estamos ainda em um domínio pré-lingüístico . É que estes elementos não se organizam em unidades lingüísticas formadas que poderiam designar coisas, manifestar pessoas e significar conceitos. É por isso mesmo que estes elementos não têm outra referência além da sexual, como se a criança aprendesse a falar sobre seu próprio corpo, os fonemas remetendo às zonas erógenas, os morfemas ao falo de concordância, os semantemas ao falo de castração. Esta referência não se deve interpretar como uma designação (os fonemas não “designam” zonas erógenas), como uma manifestação, nem como uma significação: trata-se de um complexo “condicionante–condicionado”, trata-se de um efeito de superfície, sob seu duplo aspecto sonoro e sexual ou, se preferirem, ressonância e espelho. A este nível a palavra começa: ela começa quando os elementos formadores da linguagem são extraídos à superfície, do curso da voz que vem do alto (Id., *ibid.*, p. 239-240).

Para Deleuze, o barulho da profundidade era um infra-sentido e a voz da altura era um pré-sentido. No entanto, poderíamos agora acreditar, com a organização da superfície que o não-senso atinge o ponto em que toma um sentido. O falo como objeto = X, sendo precisamente o não-senso de superfície que distribui o sentido às series que percorre. O filósofo afirma que, de acordo com o dualismo freudiano, a sexualidade é o que é por toda a parte e durante todo o tempo, que não há nada cujo sentido não seja também sexual. Deleuze alerta, no entanto, para que não nos precipitemos em reduzir o não-senso, conferindo a ele um único sentido.

Boa parte das elaborações teóricas feitas por Deleuze em a *Lógica do sentido*, a propósito das teorias de Freud, Klein e Lacan, serão revistas com as teses propostas no *Anti-Édipo*, obra que será abordada na seqüência.