



Pedro Sobrino Laureano

**A política entre a falta e o excesso. O pensamento
político em Lacan e Deleuze e sua retomada
nas obras de Antonio Negri e Slavoj Zizek**

Tese de doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-graduação em Psicologia Clínica do
Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior



Pedro Sobrino Laureano

A política entre a falta e o excesso. O pensamento político em Lacan e Deleuze e sua retomada nas obras de Antonio Negri e Slavoj Zizek

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior

Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Auterives Maciel Junior

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Ricardo Salztrager

UNIRIO

Prof. Mauricio de Albuquerque Rocha

Departamento de Direito – PUC-Rio

Profa. Josaida de Oliveira Gondar

UNIRIO

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de dezembro de 2014.

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

Pedro Sobrino Laureano

Graduou-se em Psicologia, em 2006, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Concluiu seu mestrado em Psicologia Clínica, em 2011, na Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio), e seu doutorado em 2015 pela mesma instituição. Atualmente, é psicanalista e professor do departamento de psicologia da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ), membro da Sociedade de psicanálise Iracy Doyle (SPID) e editor da revista de psicanálise ligada a SPID, a Tempo psicanalítico.

Ficha Catalográfica

Laureano, Pedro Sobrino

A política entre a falta e o excesso. O pensamento político em Lacan e Deleuze e sua retomada nas obras de Antonio Negri e Slavoj Zizek / Pedro Sobrino Laureano; orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior. – 2014.

276 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Filosofia da diferença. 3. Psicanálise. 4. Política. 5. Capitalismo. 6. Dialética. 7. Multidão. I. Peixoto Junior, Carlos Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Este trabalho é dedicado a Felipe Bó Hutchmacker,
que cansou de ser moderno e foi ser eterno.

Agradecimentos

Ao Felipe.

À Carlos Augusto Peixoto Júnior, pela orientação paciente e precisa, por ter tido a generosidade em acolher a alteridade nesta pesquisa e, principalmente, pelo exemplo de rigor acadêmico que me inspirou nesta trajetória.

À Bruna, por me mostrar o verdadeiro sentido das palavras companheirismo e amor. Sem você nada disso existiria.

À minha mãe, não apenas por mostrar a existência daquilo que é fora da normalidade, mas que é aí que reside a maior beleza. Esse trabalho é uma continuação do seu amor pela vida. Ao meu pai, por me dar o exemplo de luta e de ética sem o qual tudo isso ficaria no espaço interior e não existiria no mundo. E aos dois, por mostrarem como é possível aos pais também amarem a singularidade dos filhos.

Ao Fred, pelo companheirismo e por ser o único que me acompanhou em literalmente todos os momentos da escrita.

Ao Rafael, não apenas por ter dito “porque você não pega esse avião!?”, mas por todas as vezes em que me disse “porque você não...?”, provando que o verdadeiro amigo torce por sua liberdade.

Ao Ricardo, por ser um destes raros demolidores de neuroses e descobridores de mundos que tanto marcam aqueles que têm o privilégio de encontrá-los no caminho.

Ao Paulo, pela comunhão na arte e no “jacobinismo”.

Ao Jorge, por eu querer ser que nem ele quando crescer.

Aos professores da PUC-Rio, pelo estímulo à produção de conhecimento. Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos.

Resumo

Laureano, Pedro Sobrino; Peixoto Junior, Carlos Augusto (Orientador). **A política entre a falta e o excesso. O pensamento político em Deleuze e Lacan e sua retomada nas obras de Antonio Negri e Slavoj Zizek.** Rio de Janeiro, 2014. 276p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese tem como objetivo central a realização de um confronto entre as abordagens de duas linhas de pensamento sobre a questão política. A primeira é aquela que vai da filosofia da diferença construída por Gilles Deleuze até a teoria política de Antonio Negri, a segunda, da psicanálise de Jacques Lacan até a filosofia de Slavoj Zizek. Trata-se, em um primeiro momento, de desenvolver o tema da política conforme este aparece nas obras de Lacan e Deleuze. Em Deleuze, buscaremos traçar os contornos fundamentais da filosofia da diferença elaborada pelo autor. Em seguida, analisaremos a proposição de uma nova teoria política que é empreendida pelo autor nos anos 70 junto a Félix Guattari. No caso de Lacan, nosso foco será nas consequências política do movimento em que o psicanalista se afasta, a partir dos anos 60, do paradigma estruturalista e simbólico que havia constituído a base de sua teoria nos anos 50. Buscaremos investigar, em Antonio Negri e Slavoj Zizek, dois dos mais importantes filósofos que, atualmente, se encarregam de continuar a linha de pensamento inaugurada por Deleuze, no caso de Negri, e por Lacan, no de Zizek.

Palavras-chave

Filosofia da diferença; psicanálise; política; capitalismo; dialética; multidão.

Abstract

Laureano, Pedro Sobrino; Peixoto Junior, Carlos Augusto (Orientador). Politics between lack and excess. **The political thought of Deleuze and Lacan and it's resumption in the works of Antonio Negri and Slavoj Zizek**. Rio de Janeiro, 2014. 276p. Doctoral Thesis – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Our main goal in this thesis is to study the political implications of two lines of thought and they differences. The first is the one that goes, thought the philosophy of Gilles Deleuze to the works of Toni Negri, and the second, thought the psychoanalysis of Jacques Lacan to the philosophy of Slavoj Zizek. In Deleuze, we seek to trace the contours of the philosophy of difference created by the author. Our next move is to analyze the proposition of a new political theory that was undertaken by the author in the 70s along with Félix Guattari. In the case of Lacan, our focus will be on political consequences of the movement in which the psychoanalyst, in the 60s, moves away from the symbolic and structuralist paradigm that had formed the basis of his theory in the 50s. And in Antonio Negri and Slavoj Zizek we find two of the most important philosophers who are currently responsible for continuing the line of thought that was inaugurated by Deleuze, in the case of Negri, and Lacan, in the case of Zizek.

Keywords

Philosophy of difference; psychoanalysis; politics; capitalism; Dialectics; multitude.

Sumário

1. Introdução	9
2. Deleuze e a filosofia da diferença	19
2.1. Entre a diferença e a contradição: Deleuze para além de Hegel e do anti-hegelianismo	24
2.2. Velocidade infinita da ontologia: a retomada do problema do ser em Deleuze e o problema da subjetivação	46
2.3. A crítica dos pressupostos e a construção da subjetividade	59
2.4. Uma outra história da filosofia	68
3. “Antes do ser, há a política”: a política minoritária de Deleuze e Guattari	75
3.1. A vida é mais cruel do que a morte. O conceito de vida como problema filosófico central na filosofia de Deleuze	77
3.2. A loucura como limite da razão clássica: o estruturalismo e o pós-estruturalismo entre o elemento em exceção e um pensamento do excesso	86
3.3. Psicanálise e forclusão da loucura	97
3.4. O devir minoritário da filosofia e da política: a proposta de renovação do pensamento político em <i>O anti-Édipo</i> e <i>Mil Platôs</i>	102
3.5. A reversão materialista de Deleuze e Marx e o problema da produção minoritária no capitalismo e no marxismo	119
4. A política faz furo no ser. Lacan e o descentramento da política	137
4.1. Uma clínica dos fora de classe?	140
4.2. Elevar a Coisa à dignidade dos objetos. A política de Lacan entre a proibição e o impossível	149
4.3. A questão da homologia entre Marx e Lacan	162
4.4. A sexualidade feminina e a política do gozo	172
4.5. A banalidade da verdade e o discurso capitalista	183
5. O sujeito da política entre a singularidade universal e a multidão em Slavoj Žižek e Antonio Negri	194
5.1. As “reversões materialistas” de Deleuze e Lacan e a questão política	195
5.2. Contradição ou multiplicidade no capitalismo global? Žižek e Negri como críticos do capitalismo	200
5.3. A universalidade singular em Žižek	216
5.4. Dialética ou multiplicidade? O êxodo como afirmação da multidão em Negri e Hardt	234
6. Conclusão: a política entre a falta e o excesso	254
7. Bibliografia	267

Introdução

Nossa questão neste trabalho centra-se em torno da compreensão de duas linhas de pensamento e da forma como abordam a questão política: a filosofia de Deleuze e a psicanálise de Jacques Lacan. Também buscaremos investigar, nas obras de Antonio Negri e Slavoj Žižek, a retomada de aspectos fundamentais do pensamento de Deleuze e Lacan na tentativa de uma renovação do pensamento político.

Podemos nos perguntar, entretanto, porque a escolha de Deleuze e Lacan e, mais especificamente, o tema da política na obra destes autores? Existe, de fato, alguma necessidade interna que torne a confrontação—e uma das questões de nosso trabalho é, também, a de se perguntar sobre o sentido da ideia de *confrontação*—entre Deleuze e Lacan não apenas a sobreposição exterior de dois pensamentos, mas, de fato, uma questão?

Uma primeira resposta que podemos dar é a de que as relações entre Deleuze e Lacan, assim como aquelas entre Negri e Žižek, parecem ser marcadas, principalmente nas instituições ou universidades, por *oposições entre escolas*. Isto é, podemos dizer que, se assumimos o risco de adentrar em um debate que se caracteriza prioritariamente por uma disputa acirrada entre seus oponentes é porque apostamos que, dissipados os movimentos de desconhecimento que caracterizam as relações de simples negação do outro possa haver, de fato, uma questão, um *problema real* a respeito das relações entre Deleuze e Lacan e entre Negri e Žižek. Uma de nossas perguntas principais, portanto, é: que problemas reais a mera oposição tem por função esconder? A maneira pela qual buscaremos abordá-la é através da ideia de que é preciso, primeiramente, compreender para se poder criticar, ao invés de se criticar para, em seguida, compreender.

Entretanto, podemos ainda nos perguntar qual sentido pode haver na confrontação entre Deleuze e Lacan no que concerne ao tema da política. Não seria o debate entre estes autores, de certa forma, já superado, apenas um subcapítulo passageiro dentro da efervescência daquilo que hoje se caracteriza como o “pensamento francês”, ou a “teoria”, como alguns críticos gostam de

chamá-la? De maneira que *O anti-Édipo* (1973), verdadeiro acontecimento intelectual à época, livro no qual Deleuze e Guattari realizaram críticas devastadoras de alguns dos pressupostos fundamentais das psicanálises freudiana e lacaniana, já teria perdido sua força, por ser demasiadamente devedor da conjuntura de oposições e disputas entre autores que caracterizou a “teoria” e, portanto, fruto de uma atmosfera intelectual já superada.

Talvez, seguindo esta objeção que poderia ser levantada em relação ao nosso tema, não se trataria de caracterizar *O anti-Édipo* (1973) como sendo completamente ultrapassado. A teoria do capitalismo, a constituição de um programa político radicalmente distinto daquele pautado sobre as questões da tomada do poder ou da evolução dialética da história, a nomeação de uma subjetividade política que Deleuze denominaria, junto com Félix Guattari em *Mil Platôs* (1980), de “nômade”, ainda constituem contribuições importantes para as questões vivas de nosso tempo, marcado pela fragmentação dos movimentos de resistência, pela crise da democracia representativa e pela consolidação e hegemonia do mercado mundial.

Mas não estaria o debate com a psicanálise, realizado por Deleuze e Guattari a partir da crítica do complexo de Édipo, definitivamente ultrapassado? De fato, mesmo no panorama da teoria lacaniana que hoje é realizada, o paradigma do complexo de Édipo, o desejo pensado como falta, a prevalência do inconsciente estrutural e da Lei simbólica— todos estes eixos que constituíram o norte de Lacan nos anos 50 e que foram duramente criticados em *O anti-Édipo*— tendo sido subsequentemente abandonados pelo próprio Lacan são considerados, de certa forma, ultrapassados. De maneira que o objeto privilegiado de pesquisa nos grupos lacanianos, hoje, é aquele Lacan que passou a privilegiar nas duas últimas décadas de seu ensino o registro do real. Trata-se do movimento no qual Lacan abandona o horizonte estrito da Lei paterna e de seu correlato, a ideia do desejo como falta, passando a trabalhar conceitos como os de pulsão, gozo e o de uma sexualidade feminina pensada como sendo “para além do falo” (Lacan, 1972-1973/2003, p.53).

Certamente, concordamos que muitos dos temas que balizaram o confronto empreendido em *O anti-Édipo* (1973) já estão ultrapassados, de forma que certa parte daquilo que constitui a crítica de Deleuze e Guattari a Freud e Lacan poderia encontrar um contra-argumento nas elaborações ulteriores de Lacan a respeito do

real. Entretanto, pensamos que é justamente pelo caráter ultrapassado de alguns dos termos deste debate, tal como ele foi realizado em 1973, que a questão da relação entre Deleuze e Lacan se justifica para nós, hoje: como renová-lo, de maneira que, incluindo estas transformações que marcaram a teoria lacaniana, possamos reeditar um debate que, na forma como ele é usualmente pensado *hoje*, caracteriza-se mais pelo desconhecimento sistemático do outro do que por uma avaliação justa de seus argumentos?

Que problemas fundamentais são negados por estas oposições simplificadoras? De fato, se a bibliografia sobre Deleuze e Lacan é abundante, há uma escassa bibliografia que busque abordar as relações entre estes dois pensadores sem reduzi-los àquilo que existe de pior em seus pensamentos. Se os autores que se utilizam do pensamento de Deleuze como parte fundamental de suas obras parecem, quando abordam Lacan, haver deliberadamente recusado a compreender o Lacan que é, hoje, o mais trabalhado não apenas pelas “vanguardas” do movimento lacaniano, mas pelas próprias “massas” lacanianas, da mesma forma, quando tais grupos lacanianos abordam o pensamento daqueles que têm na filosofia de Deleuze uma de suas principais referências, normalmente trata-se da redução de Deleuze ao filósofo do “anarco-capitalismo” que pensava que o esquizofrênico poderia ser um revolucionário.

O que esconde, então, tal necessidade de reduzir o outro, não apenas a seu pior argumento, mas, muitas vezes, até mesmo a argumentos inexistentes? De fato, quando nos debruçamos sobre as trajetórias intelectuais de Deleuze e Lacan, podemos perceber que lidamos com autores geralmente “generosos”, mesmo a respeito de seus inimigos. Com as possíveis exceções, que abordaremos no primeiro e no terceiro capítulos de nosso trabalho, da filosofia de Hegel e da própria psicanálise freudiana e lacaniana, no caso de Deleuze, e a da psicologia do ego, no de Lacan, tratam-se de autores que realizaram suas críticas a partir de uma compreensão profunda de seus adversários.

Em seu livro sobre Kant, filósofo a respeito do qual era fundamentalmente crítico, Deleuze (2001) se permite até mesmo admirar a constituição kantiana dos tribunais da razão e da consciência moral. E Lacan, mesmo se dizendo “anti-filósofo” (Lacan, 1972-1973/2003), pôde encontrar das filosofias de Platão e Aristóteles elementos fundamentais através dos quais repensar a psicanálise, como no recurso platônico às matemáticas e na filosofia ética de Aristóteles. Porque,

então, no debate entre escolas e autores influenciados por Deleuze ou Lacan, tal como este nos parece ser majoritariamente realizado hoje, seja preciso reduzi-los ao que eles têm de pior, para que se possa criticá-los?

De maneira que, segundo algumas correntes do deleuzianismo, teríamos em Lacan apenas o “niilista” que associava desejo e falta, o “racionalista” que reduzira qualquer singularidade ao jogo impassível de estruturas simbólicas transcendentais e o “universalista a-histórico” que haveria enxergado por toda parte a lei do complexo de Édipo, buscando “maniacamente” reduzir o desejo a posições estruturais sempre pensados como falhas em relação à assunção normativa da lei do pai. Tudo aquilo que se poderia esperar do discurso lacaniano é, então, uma nostalgia do “nome do pai”, aquela instância forte de autoridade que já caracterizou, em tempos recentes, a lógica do poder social e “simbólico”? Ora, o terceiro capítulo de nosso trabalho, intitulado *A política faz furo no ser: Lacan e o descentramento da política* tem, como um de seus objetivos principais ao lado da investigação da política em Lacan, a tentativa de dissipar estas imagens apressadamente construídas sobre um pensador que, a partir de certo momento de sua obra, distanciou-se de proposições realizadas nos anos 50 que poderiam, de fato, justificar tais críticas.

Já no caso de Deleuze, a imagem criada por àqueles que se opõe a sua filosofia é a do filósofo do “anarquismo desejante”, da multiplicidade rizomática que não enxerga limite à expansão do desejo e que chega mesmo a ver nos fluxos de capital já a presença da diferença em seu papel de dissolução de toda identidade fixa. Filósofo para o qual o esquizofrênico deveria substituir o neurótico como modelo subjetivo, que enxergava em toda instituição social apenas a presença massiva do “poder” e que, em suas obras escritas junto a Guattari (possivelmente visto, dentro de algumas destas interpretações, como o principal “corruptor” de Deleuze) pregou a abolição da família e da heterossexualidade, buscando o retorno àquilo que Freud (1905/2006) havia pensado como sendo a sexualidade “perverso-polimorfa” que caracteriza o corpo infantil pré-edipiano.

Ora, da mesma maneira que no caso de Lacan, o primeiro e o segundo capítulos de nosso trabalho, *A filosofia da diferença de Deleuze* e *Antes do ser, há a política: a política minoritária de Deleuze e Guattari* tem, como um de seus objetivos principais, dissipar estas imagens de Deleuze, mostrando-o antes como

sendo o pensador extremamente sistemático que o próprio pensava ser (Deleuze, 1990, p.51). Pensador que demonstra, ao longo de toda sua obra e inclusive naquelas escritas em coautoria com Félix Guattari, uma coerência que, longe destas imagens do “anarco-desejante”, o aproximariam mais a um filósofo clássico do que a um daqueles autores incompreensíveis da “teoria”.

O princípio metodológico que assumimos, portanto, é aquele já preconizado pelo método de Espinosa, tal como este é interpretado na obra de Deleuze (1968): elevar a potência de um autor até seu máximo. Caberá ao leitor julgar em que medida nosso empreendimento será bem sucedido. De qualquer maneira, nossa aposta é a de que a diferença real entre dois sistemas de pensamento—e inclusive nossa possibilidade de criticá-los— emerge quando compreendemos aquilo que estes sistemas têm de mais interessante.

Certamente, não há autor que não seja “marcado pelo seu tempo”. Encontramos no Lacan (1957/1998) dos anos 50 muito da atmosfera da filosofia existencial francesa da época, influência das leituras lacanianas de Hegel, Heidegger e Sartre. Assim como, em *O anti-Édipo* (1973), por vezes pode parecer que nos deparamos com algo desta “anarquia desejante” que alguns críticos acreditam constituir a verdade mesma da filosofia de Deleuze. Mas não é verdade que, em alguma medida, todo pensador pensa de acordo com seu tempo, inclusive no que este tem de pior? Espinosa, o filósofo que propôs no século XVII a ideia da univocidade ontológica entre substância e modos e que foi a maior influência filosófica de Deleuze, não pensa “de acordo com seu tempo” quando argumenta, no *Tratado político* (2009), que as mulheres são inaptas ao governo? Assim como não é verdade que Freud, a referência incontornável de Lacan ao longo de toda a sua obra, em textos como os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2006) precisou caracterizar “de acordo com seu tempo” a libido em termos de um desenvolvimento instintual que deveria chegar, na sexualidade genital “adulta” e “normal”, a seu ponto culminante?

Não se trata de defender, entretanto, aquela perspectiva que Deleuze caracteriza em *Diferença e repetição* como sendo a das “(...) diferenças respeitáveis, reconciliáveis, federáveis” (Deleuze, 1968, p.89), esta que sempre busca o consenso lá onde a diferença é absoluta e que, anulando qualquer possibilidade de crítica, termina por se tornar incapaz de qualquer tomada de posição, perdendo a singularidade dos pensamentos que gostaria de reconciliar.

Não buscamos ocultar a escolha que fizemos e, já nos adiantando nesta introdução às conclusões a respeito das quais chegaremos apenas ao final de nosso trabalho, acreditamos que os pensamentos de Gilles Deleuze e Antonio Negri nos parecem mais pertinentes do que aqueles elaborados por Lacan e Žižek, quando buscamos compreender as questões fundamentais levantadas pela política atual.

Entretanto, o que observamos entre os grupos que se ligam a uma destas duas correntes é uma oposição que mais nos parece relacionada à constituição de identidades grupais e à disputa pelo poder e prestígio do que à investigação real das diferenças que os constituem. De maneira que nossa questão em relação a esta oposição teórica termina por se tornar *intrinsecamente política*: o que permite, de fato, identificar um grupo, não apenas teórico como, também, político? Será tal identificação baseada na representação de uma imagem do outro como um adversário ao qual são atribuídas as piores faltas, de forma que ela termina por tornar-se cega para o fato de que sua identidade mesma depende da exclusão deste outro “estrangeiro”? Tal perspectiva, que nos parece frequente em muitos grupos deleuziano ou lacanianos, erigindo Deleuze e Lacan como mestres inquestionáveis, termina por trair a radicalidade de seus pensamentos.

Se buscamos, até aqui, explicitar nossa questão a respeito da confrontação entre Deleuze e Lacan, novas objeções podem ser colocadas a respeito da questão principal de nosso trabalho, a da política. De fato, se Žižek e Negri permanecem, no panorama da teoria contemporânea, como autores importantes para o pensamento político e a crítica do capitalismo global, o que justifica a incursão pelo aspecto político de um filósofo considerado difícil, como Gilles Deleuze, ou de um psicanalista cuja obra é não menos complexa, como Jacques Lacan? Será que, para justificar a análise do pensamento de Deleuze e Lacan, que ocupa nossos três primeiros capítulos, bastaria a ideia de que estes autores são duas das maiores—e talvez mesmo *as* maiores—influências intelectuais de Negri e Žižek?

Talvez seja mais fácil fornecer uma resposta a esta objeção do que a primeira que levantamos. É que ela assume inteiramente o pressuposto de que, em uma época marcada pela urgência de problemas globais como os altos índices de desemprego e desigualdade social, a crise ambiental e os problemas básicos de transporte, moradia, educação e saúde, etc., a questão fundamental para o pensamento político seja a de fornecer respostas concretas, soluções específicas capazes de lidar com os problemas reais. Como então, a teoria lacaniana do

inconsciente poderia nos ajudar a resolver o problema da crise ambiental? Como o conceito deleuziano de devir seria de alguma validade para nos ajudar a resolver os problemas do desemprego global, da inflação, da melhoria nos serviços públicos?

O que tais perguntas brutais, mas de certa maneira necessárias e mesmo justas, nos parecem desconhecer, entretanto, é que muitas vezes *as soluções que são propostas já constituem parte determinante do próprio problema que elas buscam resolver*. Certamente a política é a dimensão fundamental da ação e das decisões práticas que concernem aos problemas reais dos homens concretos. Mas quando as ações ou respostas repetidamente falham, quando começamos a desconfiar que a resposta mesma é parte fundamental do problema que ela se propõe a resolver, talvez seja inevitável que comecemos a nos perguntar e questionar o *sentido* não apenas das respostas, mas da forma como colocamos os problemas.

Obviamente, não se trata de dizer que a crise ambiental, o desemprego, as questões de saúde, educação e moradia, sejam falsos problemas; pelo contrário, é claro que eles são cruciais. Entretanto, se começamos a desconfiar que eles já não podem ser resolvidos através do quadro de respostas de que dispomos, talvez possamos suspeitar, também, que a transformação fundamental reside primeiramente na própria maneira como eles são formulados. É aqui, então, que as questões propostas por Žižek e Negri, a maneira como estes autores procuram realizar uma crítica do capitalismo, pensar novas possibilidades de transformações globais e a constituição de novos sujeitos políticos, podem recobrar sua força. Mas, junto com elas, também aquelas questões mais fundamentais que pensadores como Deleuze e Lacan buscaram abordar: qual modelo antropológico subjacente fundamenta nossa própria cultura? Como interiorizamos relações de identidade e diferença de modo a nos constituir enquanto sujeitos e sociedade?

Longe de representarem uma abstração dos problemas reais, talvez seja apenas quando abordamos tais questões que possamos, finalmente, tentar *ir até o fim* no conhecimento das *causas* dos problemas práticos. Pois se é verdade que um acontecimento político como a revolução francesa também foi determinado pela escassez de pão, o simples desejo por pão certamente não bastou para saciar a fome da população, à época. Pois há um momento em que um sujeito, um povo ou uma classe podem perceber que, se quiserem ter não apenas pão, mas também

saúde, educação, moradia ou mesmo as condições ambientais mínimas capazes de sustentar a própria vida, aquilo que Negri e Hardt (2000) chamam do “comum” natural, *é necessário que toda estrutura social seja questionada*; assim como, para aqueles que tinham fome na França do final do século XVIII, foi necessária que toda a estrutura social do antigo regime fosse abalada, que um novo estado fosse criado e que uma nova constituição fosse escrita.

É desta maneira que, por vezes, um problema material e prático aparentemente simples, um desejo empírico de sobrevivência, leva à necessidade de mudanças profundas que implicam neste questionamento radical do presente que apenas o pensamento é capaz de realizar. Talvez este seja este o caso, então, não apenas para “grandes questões” como aquelas a respeito do desemprego, da desigualdade social e da crise ambiental, mas também para “pequenos” problemas, como o da tarifa das passagens de transporte público: ao tentarmos fornecer respostas pragmáticas a problemas específicos, logo nos deparamos com a necessidade de colocar em cheque as bases fundamentais da sociedade na qual estes problemas foram gerados. Pois se nos deparamos com o fato de que as soluções que propomos são parte dos problemas é que, de uma maneira mais fundamental, *desconhecemos aquilo que julgamos saber a respeito de nós mesmos*.

Ora, é tal questionamento radical que, como veremos no quarto capítulo de nosso trabalho, intitulado *O sujeito da política entre a singularidade universal e a multidão em Slavoj Žižek e Antonio Negri*, os filósofos Slavoj Žižek e Antonio Negri, ambos amplamente influenciados por Lacan, o primeiro, e por Deleuze, o segundo, buscam realizar em suas obras. Pois nestes momentos, nos quais as respostas já não nos servem mais, nos quais perdemos os esquemas prévios que nos permitiam abordar as questões, torna-se necessário o recurso a autores da filosofia e da psicanálise como Deleuze e Lacan, mas também como Negri e Žižek. Não para fornecer as soluções que, sem dúvida, apenas podem ser construídas através da prática, mas sim para recolocar os problemas em novas bases, reformulá-los, e mesmo *radicalizá-los*.

Assim como na questão no debate meramente opositivo entre lacanianos e deleuzianos, talvez um dos problemas fundamentais da crise política de hoje, então, seja *o excesso*, e não a falta de saber que temos a respeito de nós mesmos. De forma que, como veremos no quarto capítulo, as obras de Žižek e Negri

parecem-nos colocar questões originais para um tempo político caracterizado por uma mistura daquilo que Deleuze, em *Diferença e repetição*, chama de “repetição nua” (Deleuze, 1968)— a insistência maníaca em respostas que já se provaram falhas e nas quais, progressivamente, ninguém consegue mais acreditar— e certo *intermezzo*, ou aquilo que o filósofo francês Alain Badiou caracteriza, a respeito de nosso presente político, como sendo o de um “mundo atonal” (Badiou, 2002).

Trata-se da constatação de que vivemos em um tempo no qual, se é verdade que o passado já morreu, ele ainda continua entre nós como um fantasma ou um “morto vivo”, pois ainda é difícil discernir, no presente, os contornos do radicalmente novo. É no amplo reconhecimento desta tensão, no demorar-se frente a este intervalo que, à primeira vista, pode parecer insuportável frente à urgência das questões concretas, que tanto Deleuze e Lacan como Negri e Žižek procuram encontrar não apenas novas respostas, mas modificar as próprias perguntas através das quais podemos compreender nossa crise política. É o que esperamos conseguir mostrar neste trabalho

Resumamos brevemente, então, a trajetória que percorreremos em nosso trabalho. No primeiro e no segundo capítulo, *A filosofia da diferença de Deleuze e Antes do ser, há a política: a política minoritária de Deleuze e Guattari*, abordaremos a filosofia e a política elaboradas por Deleuze. O primeiro será dedicado ao confronto entre Deleuze e a dialética, ao retorno de Deleuze à questão ontológica, ao lugar que a subjetividade tem na obra do filósofo e, finalmente, à abordagem deleuziana da história da filosofia. No segundo, procuraremos mostrar como foi através da centralidade que adquire, para Deleuze, a relação entre vida e pensamento, na construção de uma estranha espécie de “vitalismo sem sujeito”, que o filósofo pôde chegar, em suas obras escritas com Guattari, tanto a uma crítica do estruturalismo e das psicanálises lacaniana e freudiana quanto à proposição de uma teoria política. Proposição que significou uma transformação interna à obra de Deleuze (e Guattari, 1980) que buscaremos compreender como sendo uma “reversão materialista” que, através de conceitos como os de devir minoritário dos grupos menores e de micropolítica, chegou a propor uma refundação da política.

No terceiro capítulo, ao abordar a obra de Lacan, buscaremos retrair aquele movimento no qual o psicanalista revê, a partir dos anos 60, algumas das ideias que constituíram o objeto principal da crítica que é elaborada em *O anti-*

Édipo (1973). Também será importante, dentro de nossos objetivos, apresentar a centralidade da questão do laço social em Lacan, pensada privilegiadamente através da proposição de um discurso do analista, no qual Lacan buscou fundar a própria instituição que criara nos anos 60, a Escola Freudiana de Paris (Lacan, 1969-1971/1992). Neste movimento, conceitos como os de real, gozo e sexualidade feminina serão apresentados também como formas através das quais podemos encontrar, em Lacan, um pensamento político irreduzível à nostalgia da lei edipiana, esta que, em decorrência do lamento da tão famosa quanto infame “falência da função paterna” parece caracterizar tantos grupos de psicanalistas hoje, sejam estes lacanianos ou não.

Finalmente, no quarto capítulo, buscaremos compreender a forma como Žižek e Negri, se apoiando nos pensamentos de Lacan e Deleuze, propõe questões originais e, entretanto, significativamente distintas para a política contemporânea. Em Žižek (2011)—em um movimento no qual, como veremos, o filósofo pareceu-nos radicalizar algumas das proposições sobre a política que já podiam ser encontradas em Lacan— trata-se, não de abandonar a questão do poder ou do Estado, mas de assentá-la em novas bases, aquelas onde são justamente os excluídos da sociedade atual que se constituem como seus representantes universais. Ora, procuraremos defender a ideia de que a proposta de Negri (2002), atualizando alguns dos princípios fundamentais do pensamento político que Deleuze criara junto a Guattari, é mais interessante como método de abordagem dos impasses políticos do presente, justamente por nos parecer mais radical. Proposta que apenas poderá ser compreendida em sua radicalidade através do movimento que já teremos realizado, em nosso trabalho.

Deleuze e a filosofia da diferença

Uma característica importante que salta aos olhos logo que nos aproximamos da filosofia de Deleuze é a rejeição, por parte do autor, de certa imagem da história da filosofia. Trata-se da recusa do conceito tradicional, evolutivo, de história, de forma que devemos descartar qualquer recurso a uma “grande narrativa” na apreensão de um filósofo. Para ler a filosofia de Deleuze dentro de seus próprios termos, devemos situá-la *ao lado* de outros sistemas filosóficos, e nunca em continuidade linear ou mesmo ruptura absoluta em relação a eles.

Poderia parecer estranho que, para um dos pensadores que, no século XX, mais buscou pautar sua filosofia pela ideia de acontecimento (Zourabichvili, 1994), a noção de ruptura tenha aparentemente tão pouca importância na construção de uma inteligibilidade para as transformações interiores à própria filosofia. Como explicar, por exemplo, a transição da não filosofia para a filosofia a não ser pelo gesto inaugural platônico, que recusa o substrato mítico presente nos pré-socráticos e institui a razão como elemento próprio da filosofia? Ora, Deleuze reconhece em Platão mais uma “acomodação para o olho Grego” (Deleuze, 2006, p. 42) que, encontrando sua realização perfeita na metafísica aristotélica, funda a filosofia no mesmo momento em que trai sua vocação fundamental. É que as razões da filosofia se assentam mais, para Deleuze, na experiência dionisíaca da tragédia Grega, na emergência da *pólis* e da democracia, nas trocas comerciais e no fluxo de populações, enfim, mais no *território* Grego do que na descoberta de um razão universal (Deleuze e Guattari, 1991).

E como explicar, da mesma maneira, o advento da modernidade filosófica a não ser pela invenção do *Cogito*, do indivíduo como substância pensante, fiador de suas próprias representações? Deleuze erige antes Espinosa, contemporâneo de Descartes e frequentemente ofuscado dentro das narrativas da história da filosofia, como “Cristo dos filósofos” (Deleuze, 1968, p. 79). Pois Espinosa, ao radicalizar o argumento escolástico de Duns Scott sobre a univocidade do ser, é aquele que levou até suas últimas consequências o princípio da imanência.

Estes dois exemplos, um do advento da filosofia, o outro da ruptura moderna, nos dizem o quanto Deleuze empenhou-se em fornecer um novo sentido para a compreensão do que é a filosofia. Sentido que buscou se subtrair às convulsões do que Deleuze denominou de filosofia da representação. De fato, a primeira publicação de Deleuze, *Empirismo e subjetividade* (2001), é um estudo sobre Hume, filósofo relativamente marginalizado na filosofia francesa da primeira metade do século XX. O debate central francês envolvia, antes, a avaliação da herança Alemã, de Hegel, Heidegger e da fenomenologia. A filosofia de Deleuze parece, então, deslocar-se em uma atmosfera indiferente às oposições oficiais que coordenavam as disputas filosóficas da época.

Em seus contornos fundamentais, seu pensamento busca rejeitar os movimentos da oposição ou da contradição. Pois embora ruidosos, ou mesmo monumentais, para Deleuze tais movimentos fornecem uma falsa imagem dos verdadeiros transportes do pensamento. O filósofo imagina as rivalidades, as rupturas e reconciliações como marcos que escandem o terreno da representação, movimentos imobilizados cujo ápice identifica, como veremos na primeira parte deste capítulo, à dialética hegeliana. Daí, muitas vezes, a ausência de rupturas absolutas, de sínteses entre opostos ou rivalidades empedernidas, na filosofia de Deleuze. Pois uma verdadeira concepção do pensamento deve ser aquela capaz de instituir um pensamento sem imagens, isto é, depurado dos falsos dramatismos da representação. Como se a filosofia devesse esperar a hora na qual os combatentes saem de cena, não para recolher *a-posteriori* um sentido, mas para “povoar o deserto” (Deleuze e Guattari, 1980a) do campo de batalha com os devires que permaneciam sufocados sob o teatro das rivalidades.

Em uma entrevista para a revista *Magazine Littéraire*, realizada em 1988, perguntado sobre a importância do conceito de devir em seu pensamento quando comparada à relativa quietude de sua vida como professor universitário e ao fato de não gostar de fazer viagens, Deleuze responde que “é preciso não se mexer demais para não espantar os devires” (Deleuze, 1991, p. 172). Ou seja, frente a usual desconfiança de que o filósofo seria uma espécie de especialista em abstrações, julgando a existência do alto de ideias metafísicas, Deleuze afirma que é preciso fazer menos. Menos ruídos e “batalhas”, menos movimentos que permanecem absolutamente redundantes e, sobretudo, menos comunicação, já que “não sofremos de falta de comunicação, mas ao contrário, sofremos com todas as

forças que nos obrigam a nos exprimir quando não temos grande coisa a dizer”. (p.172)

A filosofia deve ser instituída em outra atmosfera de pensamento que não aquela da representação. Se tal atmosfera por vezes carece das rupturas, dos antagonismos e das evoluções duramente conquistadas dentro do que se habitua chamar de história da filosofia, Deleuze busca substituí-las pelo movimento do devir. Movimento da diferença que, subtraído do pressuposto do conceito como fiador da identidade, poderia se libertar da clausura representativa, desencadeando um “teatro” que, por ser mais silencioso, deveria ser ainda mais cruel que os transportes e rupturas da representação.

Entretanto, como veremos, a filosofia de Deleuze também tem seus ruídos, suas rupturas. Uma destas é a rejeição conjunta da dialética hegeliana, das psicanálises freudiana e lacaniana e do movimento estruturalista, rejeição consumada em *O anti-Édipo* (2010) e amplamente influenciada pelo encontro com o psicanalista e militante Félix Guattari. Tais rupturas marcam também a maturação do pensamento propriamente político de Deleuze, no qual são delineados alguns dos contornos fundamentais daquilo que, historicamente, passou a constituir o que alguns enxergam como uma nova forma de fazer e pensar a política. Trata-se de uma política pós-partidária e estatista, pós-leninista ou mesmo marxista, a favor das diferenças e das singularidades, dos movimentos e grupos irredutíveis à questão da tomada de poder do estado, etc.

Se é verdade que, em *O anti-Édipo* (2010), Deleuze e Guattari utilizam-se fartamente de Marx ao pensar uma nova teoria do capitalismo, devemos reconhecer neste Marx aquilo que, em *Diferença e repetição*, Deleuze humoristicamente denomina de “Marx filosoficamente glabro” (Deleuze, 2006, p. 10). Ou seja, um Marx filtrado da dialética hegeliana e da ideia usual do que seja um *sujeito de classe*. De forma que, como veremos próximo capítulo, caberia perguntarmos se ainda vale a pena usar o termo “sujeito” para caracterizar o que Deleuze e Guattari entendem por agente político, a não ser por falta de algum outro termo melhor.

O pensamento político que *O anti-Édipo* desenvolve, e que se torna historicamente cada vez mais proeminente não apenas dentro dos grupos de esquerda e movimentos sociais, mas também no funcionamento dos mercados e

até de exércitos¹, é aquele que coloca em primeiro plano a questão da crítica das identidades ou identificações; que realça o papel do corpo como *locus* de resistência às capturas de um poder que busca “separá-lo daquilo que ele pode” (Agamben, 2009, p. 67); que liga política e potência, retirando ao militante a imagem que Foucault classificou como sombria e culpada (Foucault *in*. Escobar, 1991); e, finalmente, que busca destruir o peso antropológico carregado pelo nome historicamente saturado da “esquerda”.

Resumindo, poderíamos dizer que *O anti-Édipo* (2010) e, depois, a continuação que as teses do livro ganham em *Mil Platôs* (1980-1991), buscam desdobrar algumas das consequências de dois acontecimentos capitais no arco histórico que vai de 1968 a 1989: o fim da União Soviética, em 89, e a emergência de uma nova forma de política, que, para Deleuze e Guattari, teve no maio de 68 francês um de seus momentos decisivos. Tais mudanças devem, portanto, ser acompanhadas por uma transformação do pensamento. Pois foram as *questões* decisivas que mudaram. Não nos faltam respostas, portanto, mas o reconhecimento de que são os problemas que não são mais os mesmos. Tanto a tomada do poder quanto a de consciência, tanto a questão do Estado como a do sujeito, não nos servem mais, segundo Deleuze e Guattari, como categorias políticas pertinentes para se pensar nossa época.

Antes de adentrarmos no “Deleuze político”, indissociável do encontro com Guattari, desenvolveremos neste capítulo alguns dos pontos de sua filosofia que permanecem fundamentais para compreendermos a elaboração de um pensamento propriamente político: a recusa da dialética hegeliana (2.1), a construção de uma

¹ Um exemplo interessante é a popularização, dentro da IDF, a *Israel Defense Forces*, [Força de Defesa de Israel] de teorias pós-estruturalistas ou pós-modernas, incluindo Deleuze e Guattari, Lyotard e a neurobiologia de Maturana e Varela, graças à influência do estrategista israelense Shimon Naveh. Para Naveh, o exército pós-moderno deve ser capaz de preparar-se para batalhas rizomáticas, em geografias sem distinções claras entre centros de poder, onde o inimigo é móvel e pode aparecer em qualquer parte. Tal utilização das teorias pós-estruturalistas já foi apontada por autores como Negri e Hardt (2004) e Foucault (2004), não apenas dentro de novas teorias de estratégia militar, mas também pela teoria política neoliberal e pelas novas teorias econômicas. Veremos no capítulo seguinte como este “isomorfismo”, como o chama Negri (2003), entre poder, potência e singularidade é uma das características mais instigantes do pensamento político deleuze-guattariano. Ele não impede distinções éticas ou políticas, mas busca situar em um mesmo plano ontológico a diferença e aquilo que a captura. Trata-se de postular que, para seguirmos a linguagem de *O anti-Édipo* (2010) o chamado “esquizo-revolucionário” e o desejo “fascista paranoico” são expressão de uma mesma e única realidade ontológica; e que, portanto, não há pureza ou exterioridade de oposição ou contradição entre a resistência e a captura. Sobre Naveh, Cf. o artigo de Yotam Feldman em <http://www.haaretz.com/weekend/magazine/dr-naveh-or-how-i-learned-to-stop-worrying-and-walk-through-walls-1.231912>

ontologia da diferença (2.2), a crítica à filosofia racionalista e a construção de um conceito renovado de subjetividade (2.3) e, finalmente, uma nova concepção da história da filosofia (2.5). Assentando as bases de sua filosofia anterior à ruptura representada por *O anti-Édipo* (2010), poderemos, no próximo capítulo, compreender por que a crítica da psicanálise e do estruturalismo é essencial e concomitante à construção de novas categorias e conceitos que tem como proposta repensar radicalmente os problemas políticos fundamentais do mundo contemporâneo.

Deleuze (2006) salienta que um dos problemas principais da filosofia é o do começo verdadeiro, da conjunção entre começo e verdade, de forma que se possa sair da *doxa*, ascendendo a um pensamento sem pressupostos. Mas para aceder a um verdadeiro começo, segundo Deleuze, é o próprio tema da verdade como fundamentação originária que deve ser inteiramente deslocado. De forma que todo começo seja sempre, também, um meio, que se comece sempre pelo meio, por um *encontro* com aquilo que, não sendo pensamento, *força* a pensar. Pois pensar não é contemplar uma ideia, exercer uma faculdade, estar consciente de si mesmo, ou mesmo de um outro. Pensar é, para Deleuze, essencialmente desconfortável. Supõe uma quebra no reconhecimento, um fracasso que revela uma má vontade mais profunda que a boa vontade do pensador, uma obstinação de um não representado que não se reconhece no dever de uma moral universal. Ou seja, começar a pensar supõe o fracasso do próprio começo, uma impotência fundamental do eu que corresponde a uma potência máxima do pensamento.

Ora, não encontramos aqui algum dos temas fundamentais da dialética hegeliana?

2.1

Entre a diferença e a contradição: Deleuze para além de Hegel e do anti-hegelianismo

Devemos aceitar a ideia de que Hegel seria o maior antípoda de Deleuze? Se nos fiarmos nas palavras do próprio Deleuze, sim; e as expressões que Deleuze utiliza para caracterizar a dialética não são suaves:

Aquilo que eu mais detestava era o hegelianismo e a dialética. Meu livro sobre Kant é muito diferente, gosto dele, eu o fiz como um livro sobre um inimigo procurando mostrar como ele funciona, com que engrenagens, - tribunal da Razão, uso comedido das faculdades, submissão tanto mais hipócrita quanto nos confere o título de legisladores. (Deleuze, 1992, p. 14)

É um movimento curioso, por parte de Deleuze, tratar Kant como um inimigo ao qual se deve respeito, enquanto Hegel seria o grande antípoda, o adversário a ser combatido. Curioso se lembrarmos de que uma das estratégias fundamentais de Hegel foi, em relação à filosofia moral kantiana, reconciliar o dever universal do imperativo categórico com a contingência irreduzível que caracteriza a dimensão da ação. Como Hegel exprime, na seção *A boa consciência, o mal e o seu perdão*, ao final da *Fenomenologia do Espírito* (1992), “o agir como efetivação é, por isto, a forma pura da vontade”. (p. 433).

Concepção pragmática do ato que talvez pudesse interessar ao próprio Deleuze, para quem a ideia de dimensões ocultas ou planos adjacentes, sejam estes indexados a uma intencionalidade psicológica, consciente ou inconsciente, ou a um além metafísico, significavam o triunfo da superstição contra a razão. De fato, nada mais distante do Saber Absoluto Hegeliano do que a ideia do desenvolvimento de uma essência, de uma potência que se desdobra em ato ou de uma intenção prévia que pode ou não enfim se efetivar. “A força do espírito só é tão grande quanto sua exteriorização. Sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se (...)” (Hegel, 1992, p. 30). Podemos, então, problematizar a rejeição peremptória de Hegel por parte de Deleuze, a fim de delimitarmos o que, *de fato*, seria incompatível entre os dois sistemas filosóficos.

Pensamos que tal problematização encontra-se relacionada ao panorama da constituição do hegelianismo francês². O Hegel a quem Deleuze teve acesso foi o do “culto ao negativo”, do “Saber absoluto” relacionado ao “Fim da história”, introduzido através da influência que a leitura de Alexander Kojève teve sobre a geração intelectual francesa imediatamente anterior àquela a qual Deleuze pertencera. Entre os nomes que frequentaram os seminários de Kojève sobre filosofia hegeliana, podemos citar Jean Paul Sartre, Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Georges Bataille, entre outros. Buscando aproximar Hegel de Marx e Heidegger, a interpretação de Kojève de fato alinhava grande parte daquilo que a filosofia de Deleuze buscou rejeitar. Uma leitura do ser para a morte heideggeriano assentada na ideia de finitude existencial, uma concepção estatista e bélica da luta de classes marxista e a ideia do fim da história hegeliano como movimento teleológico de reconciliação da luta entre o senhor e o escravo. Ou seja, a coroação, tanto da finitude quanto da guerra, através de uma teleologia redentora.

A absoluta disparidade entre as ideias de Kojève e aquelas de Deleuze pode ser compreendida se lembramos do comentário de Kojève a respeito dos eventos de maio de 68 na França. Quando estava em Nova York e soube, por um amigo, que uma revolução estava em curso, Kojève pergunta, imediatamente: “Quantos mortos?”; “Nenhum, ou talvez um...”; “Então não é uma revolução, é um carnaval!” (Marks, J. 2000, p. 4)³. Nada mais distante da interpretação do próprio Deleuze sobre o maio francês. Deleuze não apenas jamais renegou maio, como posteriormente fizeram muitos intelectuais e militantes da época, mas teve sua própria filosofia profundamente afetada pela revolta. De fato, um dos conceitos centrais de sua filosofia madura, aquele de acontecimento, elaborado entre o final dos anos 60 e o começo dos anos 70, é fortemente inspirado nos eventos daquele maio francês. Se “todo programa filosófico relevante é solidário de um acontecimento histórico que força o pensamento a reconstruir quadros conceituais. (...)” (Safatle, 2008, p. 204) tudo se passa como se maio de 68 houvesse fornecido a Deleuze as condições de dissociar definitivamente a

² Cf., a este respeito, Jarczyk, G. e Labarriér, P-J. *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. (1996), p. 64.

³ *Hegel in France: Alexandre Kojève*. John Marks, Nottingham Trent University. Disponível em: <http://bbs.cenet.org.cn/uploadimages/20044622125610105.pdf>

filosofia da finitude, a política do modelo da guerra e da tomada de poder Estatal, e a história da teleologia.

A interpretação kojéviana de Hegel, como lembram Tupinambá e Yao (2013), é marcada pela antropologia e pelo historicismo. *Antropologia* expressa na ideia (de resto mais feuerbachiana do que hegeliana) de que a consumação moderna do evento Cristão, que tanta importância tem para a filosofia de Hegel, significa que “o homem deve virar Deus” (Kojève, 2000, p.66). Se, em Cristo, Deus virou homem, isto é, morreu pregado na cruz como um ladrão qualquer ao lado de outros, o evento da Revolução Francesa, como consumação do Cristianismo, significa a recuperação da essência alienada do homem:

[d]e acordo com Hegel, pode-se realizar o ideal antropológico Cristão (que ele aceita plenamente) somente ao “ultrapassar” a teologia Cristã: o homem Cristão apenas pode realmente tornar-se o que ele gostaria de ser somente ao tornar-se um homem sem Deus ou, se quisermos, um Deus-Homem. Ele deve realizar em si mesmo o que primeiramente ele pensou que foi realizado em seu Deus. Para ser realmente Cristão, ele mesmo deve tornar-se Cristo. (Kojève, 2000, p. 67)

Daí se segue o historicismo e o fim da história. As figuras históricas da *Fenomenologia do Espírito* (2012) podem ser lidas como expressões concretas, porem ainda imperfeitas, do Absoluto. É a Revolução francesa que dá ensejo, então, à reconciliação entre o Espírito e o sujeito, o universal e o particular, através do nascimento do “homem sábio” como aquele que é “completa e perfeitamente auto-consciente” (Kojève, 2000, p. 76). Aqui, de fato, o “conhecimento circular” (p. 164) ganha aquela imagem que Deleuze critica como sendo a do “círculo dos círculos” (Deleuze, 1968). Um círculo infinito em que o Espírito é capaz de mediar qualquer conteúdo histórico, interiorizando as contradições e chegando ao fim da história sinalizado pela emergência do Estado pós-napoleônico.

Podemos ver aqui uma aproximação entre os temas da destinação epocal do homem moderno e a recuperação da questão do ser, em Heidegger, a emancipação do proletariado, em Marx, e a ideia do Saber absoluto em Hegel através da perspectiva humanista de recuperação da alienação do homem em seu Outro, seja este representado pela religião ou pela vida social alienada. Recuperação que significa, então, o fim da idolatria representativa e a reconciliação dos antagonismos sociais, produzindo o homem sábio, ao final da história. Historicismo e antropologia unem-se na ideia de que o tornar-se Deus do

homem significa o aprofundamento do acontecimento Cristão: o que no Cristianismo é vivido como negação deve reconciliar-se, na realização terrestre da essência humana.

Entretanto, como mostra Lebrun (2006), nada mais distante da interpretação hegeliana do Cristianismo do que a ideia kojeviana da reconciliação do tornar-se homem de Deus em Cristo através do tornar-se Deus do homem, no fim da história:

Essas almas piedosas inauguraram a lenda do humanismo hegeliano. (...) Ele[a]s se indignam com o fato de que a especulação ouse unificar o Saber de Deus e o ser de Deus—e a especulação, é verdade, não diz outra coisa. Eles, porem, traduzem: o saber que temos de Deus equivale ao ser de Deus. Daí não se tem dificuldade em concluir que conhecer Deus é ser Deus. Contra senso inaudito, mas revelador. Escandalizam-se com o fato de que o Eu cognoscente seja subrepticamente identificado com Deus. Mas quem é esse Eu cognoscente? Que instância é esta que admitem como óbvia? Uma egoidade imutável. *Os que pretendem que Hegel diviniza o homem mantiveram, portanto, inconscientemente, o privilégio do eu finito e guardaram para o homem um lugar fixo e positivo.(...) Longe de se despojar de seu ser finito para ser envolto dentro do ser infinito, o ex- “eu finito” deixando de ser levar onticamente a sério, compreende enfim seu “ser” como um papel que pode renunciar a desempenhar.* (Lebrun, 2006, p. 126-129 *Grifo nosso*).

Ou seja, a interpretação hegeliana é a de que a negação da negação presente episódio da crucificação, a encarnação de Deus em um indivíduo finito e a destituição de sua transcendência, não significa a recuperação da essência alienada do homem, mas o tornar-se para-si da essência do homem *e de Deus*; trata-se de uma alienação *redobrada*, e não abolida, portanto. Pois em Deus o homem não tinha *nada* a respeito do que se alienar. Ou melhor, havia o nada que, como “força portentosa do negativo” (Hegel, 1992, p.44), é potência de dissolução de toda determinação histórica contingente e, *ao mesmo tempo*, de postulação da necessidade desta contingência.

As figuras históricas que se desenrolam na *Fenomenologia*, tais como o ceticismo e o estoicismo, a consciência infeliz, a bela alma, o intelectual *aufklärung*, etc., são lidas por Kojève como momentos necessários, expressões do desdobramento da essência antropológica, ainda que apenas reveladas no fim da história. Entretanto, Lebrun argumenta que Hegel sabe que estes momentos são, na verdade, puramente contingentes, isto é, nada mais que seleções operadas pela própria escolha do filósofo. Mas é *justamente como contingentes* que elas não são

apenas finitas, presas em um movimento da negação que as cancela, mas necessárias. No final da *Fenomenologia*, chegamos ao ponto em que é o próprio Hegel que, tal como o narrador de *Em busca do tempo perdido* (1998), de Proust, escreve e rememora a própria História. Mas quem é este “Hegel” que assim o faz? Um Si desprovido de qualquer substancialidade, como coloca Lebrun.

De fato, se lermos a expressão de Lebrun (2006) acerca dos “papeis que o eu pode renunciar a desempenhar” (p.126) como a simples dissolução de toda identidade finita, ficamos presos à dimensão do que Hegel denominou “mau infinito” (Lebrun, 2006, p. 251). A virada dialética, entretanto, não se dá quando passamos da destruição de toda a essência fixa e *contingente* à retenção positiva de alguma figura *necessária*, como no caso do Homem sábio imaginado por Kojève. Pelo contrário, ela acontece quando o infinito passa a dividir o finito como tal, constituindo sua Diferença interna para consigo. Este movimento não consiste mais da *destruição* de todas as representações ou figuras do Espírito, tidas como inessenciais e contingentes, mas em uma particularidade que pode se reconhecer, já em si mesma, como Diferença absoluta. O bom infinito hegeliano não é um saber mais completo, ou mesmo infinitamente completo, que o sujeito tem *sobre* Uno ou o Absoluto, mas o saber de um particular que se sabe contingente, mas que, neste saber “encarna diretamente o negativo e se demora junto dele” (Hegel, 1992, p. 44). Um particular que reconhece, portanto, o absoluto como imanente à necessidade de sua própria contingência.

A suposição de que o homem recupera sua substância alienada na transcendência ao apropriar-se da dimensão infinita ainda repousa inteiramente, como coloca Lebrun, sobre a linguagem representativa, esta contra a qual se volta todo o projeto hegeliano. A passagem do tornar-se Homem de Deus, no evento Cristão, para o tornar-se Deus do Homem, na revolução francesa, significa apenas a constatação de que o homem *não perdera nada* ao alienar-se em Deus; ou, literalmente, que ele perdera “apenas” o próprio nada. Pois ele perde a suposição de que, por trás do véu metafísico da transcendência divina, havia alguma substância profunda a ser redescoberta. Alguma substância como, por exemplo, a essência do próprio homem. Então,

[f]ica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro—tanto para ver quanto para que haja algo ali atrás que possa ser visto (Hegel, 1992, p. 132).

No caso da Revolução francesa, o que desaparece quando cai o véu da Monarquia Absoluta e da fundamentação teológica da política não é apenas o além metafísico *mas, principalmente, o aquém humano*. O que é negado, pela Revolução Francesa, é a ideia de uma essência antropológica a ser recuperada, através, por exemplo, de uma teleologia secreta inscrita no curso da história. A fidelidade ao acontecimento-Cristo representa, então, para Hegel, a sustentação desta negação que divide sujeito e substância em si mesmos, em que ambos se relacionam através de uma diferença interna, sem termo comum: exatamente como naquilo que Hegel denominou “juízo especulativo”, ou “juízo infinito”, expresso em sentenças como “o ser do Espírito é um osso” (Hegel, 1992, p. 218). E Lebrun lembra a famosa carta a Niethammer, de 13 de outubro de 1806, na qual Hegel celebra a passagem vitoriosa de Napoleão por Iena como o “Imperador, essa alma do mundo”; porém “desejando que o exército francês deixe Iena rapidamente e “estejamos livres desse dilúvio” ” (Lebrun, 2006, p. 15). O Espírito hegeliano é *esta* particularidade, *esta* contingência, nada mais que seu ser rebaixado em uma entidade de carne e osso, que uma mera exteriorização ou aparência; no caso, Napoleão. O espírito do mundo é um osso.

Este movimento, que consiste em afirmar a negação enquanto negação, a divisão entre aparência e essência como *inerente à própria aparência*, já pode ser encontrado naquilo a *Fenomenologia do espírito* descreve como a experiência da certeza sensível. Na primeira seção, sobre a *Consciência*, Hegel (1992, p.88-94) caracteriza a forma de conhecimento da “certeza sensível” através da oposição entre ação e intenção que é inerente a sua relação com o mundo. Há uma distância, nesta forma de conhecimento representada pela certeza sensível, entre o ato de enunciação do sujeito e aquilo que é visado como essência de um objeto, distância que impede que o conhecimento já comece pelo verdadeiro. Não porque haveria uma retificação ulterior, entretanto, mas sim porque a superação que a consciência faz de seus fracassos consiste na postulação do fracasso como já sendo, em si mesmo, parte daquilo que se quer conhecer, do próprio objeto. O erro da consciência é dialetizado, sua negação é negada, quando o negativo do erro é percebido como uma propriedade inerente à Coisa.

De fato, ao longo da *Fenomenologia*, os movimentos da consciência serão sempre marcados por uma experiência formadora de fracasso ou negatividade. Não se trata, portanto, de uma simples experiência de negação exterior, como, por exemplo, da impossibilidade de descrever os atributos positivos de um objeto devido a uma carência de conhecimento, nesta primeira experiência caracterizada pela certeza sensível. Pois a negação é parte interior à racionalidade específica de cada momento da Consciência. O fracasso é parte da essência e de seu desdobramento, justamente porque a Consciência não apenas *fracassa em seus próprios termos*, mas, ao fracassar, realiza um movimento não apenas subjetivo, mas desde sempre já *inscrito na própria realidade*.

No começo da *Fenomenologia*, então, Hegel caracteriza a certeza sensível através do desejo de apreensão daquilo que é mais singular em um objeto, de sua essência no tempo e no espaço (1992, p. 80). Desejo de compreensão do “aqui” e do “agora” de um objeto para, neste movimento de apreensão da essência, reconciliar seu interior e a exterioridade da natureza. Entretanto, é nos meios que utiliza para enunciar o ser dos objetos que a certeza sensível termina por dizer exatamente o seu contrário, o ser abstrato em geral, o qualquer “aqui” e o qualquer “agora”; ou seja, ela realiza na efetividade o oposto daquilo que intencionara. Ao ater-se a exemplos empíricos, enunciando o mais sensível através da simples enumeração descritiva ou da designação ostensiva daquilo que encontra em seu campo perceptivo (“aqui é uma casa”, “agora é noite”, etc.), ela diz efetivamente o espaço e o tempo abstratos e universais. Perde, assim, a imanência entre palavra e realidade, entre conhecimento e singularidade do objeto a ser conhecido.

Na incessante mudança dos objetos designados, na passagem que transforma o ‘isto’ de uma casa em uma árvore, esta em um galho, um tronco, etc., a certeza sensível, que almejava o *singular* do objeto, o ‘isto’ da essência, enuncia a *diversidade* de ‘istos’, o que vem constituir *qualquer* ‘isto’, o espaço como espaço *em geral*, indiferente à diversidade de determinações que lhe preenchem. A mesma coisa, portanto, para o tempo: o ‘agora’ imediato é sempre um Outro agora, a negação de um agora determinado em sua passagem para um outro; é, portanto, um agora universal, exterior a suas determinações concretas. A certeza sensível experimenta em sua própria linguagem, na gramática que utiliza para apreender o imediato ou o em si natural, a negação da realidade sensível

visada. Se seu desejo é reconciliar o sensível e o inteligível, conhecimento e ser, ela termina por enunciar o universal e o abstrato, isto é, o oposto daquilo que buscava.

É a linguagem que, por assim dizer, lhe prega uma peça. Na linguagem é expresso o universal abstrato, quando era o singular aquilo que se desejava; é expressa a frieza de um conceito desprovido de determinações, quando era o “calor” do sensível, a reunião com o em si natural e imediato o que se buscava. A certeza sensível se encontra, assim, dividida entre o naturalismo que lhe motiva a conciliação com a realidade e a negação, pela representação linguística, de qualquer relação de imanência entre sujeito e mundo. A linguagem é um terceiro que disjunta a reunião imediata e intuitiva do eu e da natureza, do interno e do externo. Ou, como coloca Zizek:

Hegel sabe, pois, que sempre dizemos demais ou de menos: em suma, algo diferente em relação ao que queríamos dizer; é essa discordância que constitui a mola do movimento dialético, é ela que subverte toda proposição (Zizek, 1991, p.23)

O que importa, para Hegel, é justamente a experiência deste fracasso e a ideia de que, uma vez que adentramos a linguagem, ela não representa um mero instrumento, um *médium* neutro de conhecimento, mas este terceiro entre sujeito e objeto que torna a representação imediata da realidade desde sempre perdida. Se “o mais verdadeiro é a linguagem” (Hegel, 1992, p. 88) é porque, através do desenraizamento de toda particularidade ou imediatez natural que ela promove, a consciência é impulsionada para além de si.

Daí a virada dialética contida nesta mesma seção sobre a certeza sensível, quando a Consciência passa a buscar a verdade não mais nos objetos, mas em si mesma, no Eu que os representa. Através da experiência da linguagem como negação da particularidade concreta e produção de uma universalidade abstrata, a Consciência descobre que o em si exterior da coisa já é um para nós, que a busca da essência exterior recai sobre o sujeito. Entretanto, da mesma maneira que no primeiro momento ‘objetivo’, agora é o Eu que se torna um ponto fixo e abstrato, um Eu “em geral” indiferente ao devir de suas determinações.

A designação imediata de objetos produziu, num primeiro momento, a negação de toda particularidade na enunciação da universalidade abstrata. Mas, agora, também a intuição imediata do Eu é dialeticamente negada, já que a mesma

diversidade no tempo e espaço é experimentada no próprio Eu; o que se enuncia, mais uma vez, não é a essência do Eu particular, mas um Eu abstrato e geral. De fato, para os dois momentos, o subjetivo e o objetivo,

[e]ssa certeza se revela expressamente como a verdade mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade contém apenas o ser da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro Eu, ou seja, Eu só estou ali como puro este, e o objeto, igualmente apenas como puro isto (Hegel, 1992, p.133)

Para Hegel, o pressuposto básico da certeza sensível é a forma do conhecimento sem mediação, de um conhecimento puramente intuitivo que dispensa o Outro, ou o negativo, como parte fundamental do conhecer. *Por isto sua experiência de fracasso já constitui um momento da verdade*: o que resiste à pura intuição imediata, o que retorna como fracasso é a própria negatividade, o fluidificar-se de qualquer determinação. Fluidificar que, para Hegel, não é nada mais que a própria *razão*. Apenas retrospectivamente tais processos serão avaliados como constituindo a “astúcia da razão”, a maneira pela qual um conceito alargado de razão—alargado, pois capaz de “demorar-se do negativo”, de sustentar-se frente à experiência de transformação— opera através dos próprios fracassos que pareceriam, à primeira vista, selar a impotência tanto do conhecimento quanto da experiência social e histórica.

É o próprio fracasso, portanto, que constitui o motor do processo. A experiência da negação é a única capaz de transformar o sujeito e levar a consciência em direção a um progresso que, paradoxalmente, nada mais é do que a interiorização de suas próprias impossibilidades. A oposição entre ato e intenção, na Certeza sensível, representa, então, o próprio começo como negatividade, o início como negação da origem. O pressuposto filosófico de Hegel torna-se, assim, a ausência de qualquer pressuposto. Nem a riqueza da realidade empírica, nem o *Cogito* como ponto de Arquimedes capaz de organizar o mundo, mas, justamente, um sem fundo do próprio fundamento que é condição para o surgimento do pensamento.

Como coloca Dieter Henrich, a ideia fundamental de Hegel não é a reconciliação da particularidade e sua absorção última no Todo racional, a sublimação do individual dentro da totalidade que abrange todos os seus momentos contingentes. Pelo contrário, trata-se de “elevar” o dilaceramento

imane a cada particularidade ao próprio Todo, tornando a substância sujeito e o sujeito, substância:

Que a verdade é o todo significa que não deveríamos encarar o processo de auto manifestação como uma privação do Ser original. Tampouco deveríamos encará-lo como uma ascensão ao mais elevado. O processo já é o mais elevado. (...) O sujeito, para Hegel(...) é nada mais que a relação ativa consigo mesmo. No sujeito não há nada subjacente a sua auto-referência. Por esta razão, há somente o processo e nada subjacente a ele. (Dieter Henrich, 2003, p. 289-90, *Tradução nossa*).

Podemos agora retomar nossa questão: encontraremos nestes temas algum traço do pensamento de Deleuze? Para além da interpretação de Kojève, dissipada a imagem de Hegel como filósofo do fim da história ou do culto da negatividade como finitude, o que separa, afinal, o pensamento de Deleuze da dialética? Ora, assim como em Hegel pensar é um acontecimento situado na impossibilidade da representação, é o próprio pensamento que, para Deleuze, sobrevém através da experiência de um fracasso. Pensar, para Deleuze e Hegel, é ser afetado por um encontro com aquilo que destitui tanto a unidade sintética do ego quanto a confiança na constância e uniformidade dos objetos empíricos.⁴

Analisando a obra de Proust, em *Proust e os signos* (1987), Deleuze afirma que o que desencadeia a necessidade do pensamento, para os personagens de *Em busca do tempo perdido* (1998) é a experiência de signos que coagem o pensamento através do encontro contingente com o impensado. Os ciúmes do narrador, Marcel, por Albertine, ou de Charles por Odette, deslancham a impossibilidade do que Deleuze denomina “signos do amor” (Deleuze, 1987, p. 7); a memória involuntária do encontro de Marcel com o gosto e o cheiro da *Madeline* deslancha uma lembrança paradoxalmente não familiar de *Combray* e dos anos de infância, uma “lembrança pura”, aquilo que Deleuze denomina “signos de impressões ou qualidades sensíveis” (p.10). De fato, nas figuras que surgem no romance proustiano, na obsessão do ciúme ou no extravio da razão passional, na memória involuntária e na própria impossibilidade do Narrador em achar um tema para o livro que deve ser escrito, é sempre da impotência das faculdades mentais e morais que se trata:

⁴ A respeito das convergências possíveis entre Hegel e Deleuze, a despeito das diferenças decisivas que buscaremos aprofundar adiante, cf. *Introdução à filosofia de Deleuze* (1999), de Karla Chediak e a compilação *Deleuze and Hegel: together again for the first time* (2013), de Houle e Vernon (ed.).

Há sempre a violência de um signo que nos força a procurar, que nos rouba a paz. (...) A verdade nunca é o produto de uma boa vontade prévia, mas o resultado de uma violência sobre o pensamento. (...) A verdade depende de um encontro com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar o que é verdadeiro.(...) O acaso do encontro é que garante a necessidade daquilo que é pensado(...). O que quer aquele que diz "eu quero a verdade"? Ele só a quer coagido e forçado. Só a quer sob o império de um encontro, em relação a determinado signo. (Deleuze, 1987, p. 15).

O pensamento, portanto, não emerge de qualquer necessidade natural, pressuposto por uma *Cogitatio natura universalis* (Deleuze, 1968, p. 129), mas sim do encontro com aquilo que força a pensar. E o que força a pensar é aquilo que não se deixa inscrever dentro dos protocolos de uma razão recognitiva, esta que supõe a afinidade de direito entre a razão e o verdadeiro. Assim como, também do ponto de vista de uma ética que precisaria buscar seu fundamento em uma boa vontade natural do homem, pressupor que o homem não apenas quer o verdadeiro, como também quer a verdade capaz de fundamentar uma comunidade moral, a experiência do pensamento emerge, para Deleuze, no fracasso desta boa vontade moral. O pensamento, então, aparece necessariamente como má vontade, obstinação daquele que não se deixa reconhecer dentro de uma coletividade racional. Obstinação, em Proust, dos extraviados do ciumento em Swann, da perversão do amor no desejo do barão de Charlus por belos rapazes e no de Albertine por mulheres, da incapacidade de Marcel em engajar-se no universo social ou do trabalho.

Mas, por outro lado, já quanto ao tema do começo e ao do que desencadeia o pensamento, as ideias de Deleuze e Hegel parecem tomar, de fato, rumos distintos. Se ambos postulam um fracasso da experiência da Consciência, uma quebra do bom senso e da boa vontade, em Deleuze tal fracasso não gera oposições ou ‘etapas’, *ainda que tais etapas apenas sejam interpretadas como etapas do ponto de vista do “entendimento”, e não da razão*. O fracasso da Consciência não pode, para Deleuze, ser recuperado retrospectivamente no movimento de uma astúcia, mesmo que este movimento seja concebido como fracasso interior ao próprio ser ou substância. Ou seja, ainda que tal movimento signifique, para Hegel, que a Consciência fracassou *em fracassar*, isto é, fracassou em perceber que seus próprios fracassos não são apenas limites extrínsecos a sua autorealização, mas a própria presença do Espírito como “força portentosa do negativo” (Hegel, 1992, p.42), a força da contradição que impele o movimento

dialético. Não existe, em Deleuze, interiorização da oposição em contradição. Justamente porque *não há um Eu* para realizar tal operação. Chegamos agora à tese que nos interessa: *não há, em Deleuze, lugar para o sujeito, ainda que infinito, ou tornado substância.*

Em *A concepção da Diferença em Bergson* (1999) um de seus primeiros estudos filosóficos, Deleuze se utiliza da filosofia de Bergson para realizar uma crítica ao hegelianismo. De fato, Deleuze encontra em Bergson um conceito de diferença irreduzível ao movimento da oposição e da contradição. Uma diferença em si que não se desdobra no movimento de passagem ao negativo. Pois, “em Bergson, a coisa difere de si mesma primeiro, imediatamente. Em Hegel, a coisa difere de si mesma porque difere primeiro de tudo aquilo que ela não é” (Deleuze *apud*. Hardt, 1996, p.96).

As duas ideias distintas de ‘primeiro’, tal como aparecem na filosofia de Bergson e na de Hegel, são centrais à construção do argumento. Elas representam a disparidade na apreensão do que é um começo, do ponto de vista de Deleuze e do da dialética. Se a coisa difere em si mesma primeiramente, é porque ela não necessita da mediação do Outro para animar-se. A alteridade que solapa a quietude da identidade simples consigo, e que deslancha a experiência da Consciência na *Fenomenologia* permanece, para Deleuze, um princípio extrínseco e abstrato, falso dinamismo incapaz de apreender o começo como diferença. Neste trabalho sobre a filosofia de Bergson, é na ideia de uma diferença que não é *suportada* por nenhum sujeito, ainda que “tornado substância”, que Deleuze encontra a formulação de uma filosofia capaz de destituir o movimento hegeliano de recuperação da oposição na contradição, de transformação do negativo em movimento ontológico.

Podemos seguir, aqui, o exemplo da *Ciência da lógica* (2011), em que Hegel apreende o movimento dialético diretamente do ponto de vista do Ser, e não do sujeito, como era o caso na *Fenomenologia*. Como dizer o que é o Ser? Se esta constituiu a pergunta filosófica inaugural, a resposta dada pela filosofia platônica e consumada em Aristóteles não pode satisfazer a Hegel. Pois o pressuposto aristotélico assenta-se sobre a ideia do Ser como identidade. Trata-se do princípio de não contradição, que estabelece a condição que fundamenta a possibilidade mesma do discurso racional, possibilidade de que o sentido se diga e de que o ser seja (Chediak, 1999, p. 8). A diferença termina ou por subordinar-se à mediação

do conceito, como espécie de um gênero, ou por tornar-se o não ser inexprimível, a singularidade pura fora da possibilidade do sentido. A diferença deve, então, receber o batismo de um termo médio, tornando-se uma diferença *específica* capaz de inscrever os indivíduos em gêneros comuns.

Para Hegel (2011), pelo contrário, se começamos a filosofar nos perguntando “o que é o ser?” e respondermos que, simplesmente, “o ser é... o ser”, permanecemos dentro de uma filosofia abstrata e representativa, refém da separação entre os entes determinados e concretos e o ser transcendente. Hegel procura mostrar como o pressuposto básico da filosofia Aristotélica, a afirmação simples de que “o ser é o ser”, ou seja, de que a identidade *é*, já contém, *em si*, sua própria negação imanente. Ou seja, o fracasso do fundamento não é determinado por uma apreensão crítica e exterior. O fracasso é, antes, condicionado pela própria lógica imanente à resposta que damos à questão sobre o ser, quando simplesmente afirmamos que ele é. Como coloca Chediak:

O principio de identidade abstrato pode ser expresso, segundo Hegel, tanto por $A=A$, quanto por $A \text{ é } A$. (...) [Entretanto] Só é possível se estabelecer esta relação por meio de uma divisão, por meio de uma diferença. (...) Quando digo $A \text{ é } \dots$, estabeleço um movimento que me leva ao diverso, mas que, quando é preenchido por A mesmo, faz desaparecer este diverso e faz surgir o idêntico. Tomar a relação de identidade como estática em si mesma é considerá-la fora deste movimento que é próprio de toda relação, é ignorar que a identidade só se pode dar através desta diferenciação que é posta primeiro para logo depois desaparecer. (Chediak, 1999, p. 49).

Ou seja, a lógica Aristotélica da não contradição, que pretende determinar o ser em sua simplicidade pura e primeira é, *ao mesmo tempo e nela mesma*, uma lógica da contradição. Não se trata de criticar tal lógica exteriormente, mas sim de mostrar como ela falha em seguir seus próprios pressupostos. Que o ser que ela busca afirmar, dizendo apenas que ele é “... o ser”, já é outra coisa do que ele mesmo: justamente, o nada.

Quando dizemos “o ser é o ser”, *nada* determinamos sobre o ser, *nada* acrescentamos ao ser que permita enriquecer nossa compreensão sobre aquilo que gostaríamos de ter determinado de maneira primeira e essencial. Ou melhor, não é, então, que nada determinemos; antes, determinamos *o próprio nada* como imanente ao ser. A passagem do predicado ao sujeito e do sujeito ao predicado, do nada a determinar ao determinar do próprio nada, é fundamental para o

surgimento do movimento dialético. Ela significa que, no automovimento do Todo racional, tudo é, ao mesmo tempo, gênero e espécie, sujeito e predicado, pois não há termo comum que permita reunir sujeito e predicado, o individual e o geral; não há termo médio que estanque a passagem da oposição na espécie à contradição no gênero. Ou seja: a substância devém sujeito (Hegel, 1992, o. 29), o próprio Todo é cindido, seu automovimento é o movimento da contradição, de sua negatividade primeira.

O nada que obtemos através do conceito abstrato de ser é um nada ‘positivo’, uma determinação ou diferenciação mínima do ser que diz que este próprio ser abstrato é, ao mesmo tempo, nada. Mas não um nada abstrato: o nada *deste* ser primeiro que, ao se determinar em seu Outro como nada, devem um ser determinado. A passagem entre ambos, ser e nada, o movimento da diferença que remete o ser ao Outro é, fundamentalmente, o terceiro da relação, ou o que Hegel denomina devir (Hegel, 2011. 96). Mais uma vez, como na experiência da Certeza sensível que abre a *Fenomenologia do Espírito* (2012), é o próprio fracasso do pensamento em obter aquilo mesmo que ele procurava que coloca em ação o processo de determinação e diferenciação, motor da dialética.

Para Deleuze, segundo os pressupostos de uma verdadeira filosofia da diferença, tal mobilidade permanece abstrata, entretanto. Conferindo ao processo da diferença uma imagem atada à negatividade extrema da contradição, a diferença entre ser e não ser, entre ser e nada, em Hegel, só pode ser pensada através da necessidade imanente do erro, que permanece como condição essencial do processo. Se, em Hegel, existem dois pontos de vista sobre um mesmo fenômeno, um representativo, fixado na identidade do ser e que recebe a oposição como uma diferença extrínseca, e outro, especulativo, que coincide com o próprio movimento do ser como contradição, negação imanente de si, Deleuze pensa que *o segundo momento jamais anula o primeiro*.

A transformação da oposição externa em contradição, em diferença interna, permanece presa à mera *contingência* de um *reconhecimento*. Se o movimento dialético que vai da oposição à contradição, da exterioridade à interioridade, é um movimento de falsas batalhas e sínteses forçadas, processo cego às verdadeiras transformações e transportes da diferença, é porque Deleuze, em sua filosofia, intercede qualquer reconhecimento da experiência do negativo como tendo papel constituinte. Ou, como sintetiza Monique David-Ménard a

respeito do plano de imanência deleuziano como Caos, “(e)m Deleuze, não há contradição no caos, há uma redução das determinações do pensamento ao movimento da velocidade infinita”. (Ménard, 2005, p. 117)

Deleuze (2006), de fato, chega a denunciar o movimento hegeliano, “o círculo dos círculos”, como o ápice mesmo da filosofia da representação, o máximo que se conseguiu conquistar a partir do pressuposto da representação e da identidade, batizando tal procedimento com o nome irônico de “representação orgíaca” (p.56). Esta pretende haver ultrapassado a categoria abstrata de identidade, a imobilidade fundamental de conceitos como os de ser e nada, sujeito e substância, enxergando na própria negação o motor de uma evolução paradoxal que só pode realizar o que já estava posto, retornar, através de suas mediações, à própria diferença da origem. Tudo se passa como se, para Deleuze, estivéssemos condenados a esperar infinitamente tal retorno, tal reconciliação e síntese, enquanto experimentamos a cisão da diferença como experiência de infelicidade, “o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo”. (Hegel, 1992, p. 30)

É o passo entre o “para outro”, segundo momento do silogismo dialético que introduz a negação na identidade do “em si”, e o “para si”, terceiro momento e negação da negação, retorno a si através da interiorização da experiência da negatividade, que permanece ilegítimo, porque ainda exterior ou acidental. Ele depende da contingência de uma *tomada de consciência* capaz de interiorizar o negativo da diferença. Consciência capaz de transmutar o fracasso ontológico em apreender o ser simples e abstrato, este que abre a *Ciência da lógica* (2011), em condição fundamental do pensamento e do próprio ser.

Em se tratando da *Fenomenologia*, ainda que a subjetividade seja levada a tomar consciência da alteridade, seja através das frustrações acarretadas pelas experiências cognitivas descritas na primeira sessão, seja no confronto com o Desejo de Outra subjetividade, foco da seção sobre a *Consciência de si*, nada autoriza, do ponto de vista de Deleuze, a passagem da negação opositiva a uma nova ordem capaz de interiorizá-la. A experiência do sofrimento e da negação não remete a uma interiorização da diferença, ou à contradição como resolução do conflito. A tese e a antítese aguardarão infinitamente o advento da síntese.

Ou seja, Deleuze *não* repreende Hegel por haver negligenciado a contingência, o acidente ou o acaso, mas, pelo contrário, por não haver elaborado uma necessidade à altura da diferença. Não censura Hegel, igualmente, por haver

esquecido a experiência concreta em prol de uma Razão absolutamente onipotente, capaz de mediar qualquer contingência em seu automovimento. Pelo contrário, Deleuze reprovava a Hegel haver esperado demais da experiência meramente subjetiva e de sua inadequação. Ou, ainda, por haver apostado em um pensamento que deve errar pela abstração a fim de reconciliar-se com seus próprios contrários.

Tudo se passa como se Deleuze afirmasse que não podemos sair da antropologia pela antropologia ou, ainda, da metafísica pela metafísica, mesmo que tal saída não se desdobre na teleologia de um fim da história, como vimos na interpretação kojéviana de Hegel. Isto é, não abandonamos aquilo que Foucault chamou de “analítica da finitude” (Foucault, 1966) inerente à filosofia e às ciências humanas modernas através da ideia de que o próprio infinito, a substância, já é a impossibilidade mesma que temos em apreendê-la. E, no exemplo da interpretação hegeliana do cristianismo, a ideia de que Deus não é *nada mais* além da própria distância que ilusoriamente pensávamos que ele tomava de nós. Uma distância ou uma negação tornada, portanto, imanente, *não realiza uma filosofia da imanência*. É por isto que um dos enunciados fundamentais de Deleuze será que a diferença difere de si mesma imediatamente, sem oposição ou mediação no Outro.

Como Deleuze (1964) argumenta em seu estudo sobre Nietzsche, a lógica da reconciliação dialética esconde, sob a ideia da síntese, o ressentimento do pensamento que só é capaz de pensar a diferença, a alteridade que intercede qualquer apreensão da identidade de si, como sofrimento e desespero de uma consciência infeliz. Ela precisa de figuras da consciência como aquela do escravo que, segundo Hegel, “sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto” (Hegel, 1992, p.149). O privilégio de tais afetos na determinação de um percurso revela, para Deleuze, um pensamento impossibilitado de apreender a necessidade do encontro com o verdadeiro como diferença.

Desta forma, a conversão dialética permanece acidental, mal fundamentada, pois dependente do momento arbitrário da tomada de consciência sobre a natureza interna de uma diferença ainda opositiva. O motor dialético seria

como um motor emperrado, que necessita de uma partida exterior. Ou, segundo Michael Hardt:

As sucessivas mediações externas que fundam o ser dialético não podem constituir causa *per se*, mas devem, ao invés disso, ser reconhecidas como causa *per accidens*. Em virtude da contingência desse movimento causal externo, o ser da dialética é o caso extremo de uma exterioridade subsistente (Hardt, 1996, p. 36).

Na crítica a Hegel elaborada em *O conceito de diferença em Bergson* (1999), Deleuze inverte o procedimento padrão da crítica pós-hegeliana, presente desde Marx (2010), Nietzsche (1999) e Kierkegaard (1968), chegando até mesmo a Lacan (1969-1970/1992). Hegel não permanece preso a uma filosofia da totalidade e da necessidade, em virtude da qual é incapaz de apreender as determinações históricas reais (Marx), existenciais (Kierkegaard), a vontade (Nietzsche) ou o real sem lei⁵ (Lacan), que são como limites à racionalidade do conceito. Pelo contrário, Hegel é incapaz, justamente, de apreender a totalidade e a necessidade como diferença imediata. Para chegar ao infinito e ao absoluto, Hegel necessita da exterioridade e da contingência, de uma *conversão* capaz de transubstanciar a oposição em contradição, o acaso em necessidade. E é o agente de tal conversão, aquele que Hegel denomina “sujeito”, portanto, que Deleuze rejeita.

Tal é o núcleo, conforme já foi salientado por Žižek (1991), da lógica da retroatividade hegeliana. A transformação do acaso em necessidade depende da arbitrariedade de uma conversão dialética que compreenda o fracasso passado como uma necessidade imanente ao próprio verdadeiro. Trata-se da aprendizagem de que, em um negativo experimentado inicialmente como arbitrariedade do ponto de vista da identidade de si, reside a necessidade de um conceito renovado de identidade capaz de incluir a indeterminação da alteridade. Conceito no qual, como mostrou Safatle, a subjetividade passa a ser

⁵ Embora, como veremos na segunda parte deste trabalho, o conceito de real de Lacan não seja exterior à racionalidade daquilo que o psicanalista descreve como ordem simbólica, mas sim uma inconsistência imanente a esta mesma ordem. Daí a tese de Žižek (1991) segundo o qual Lacan tornou-se mais hegeliano à medida que, em seu pensamento tardio, buscou se afastar de Hegel. Sendo a leitura lacaniana de Hegel marcada pelos cursos de Kojève, o que Lacan encontraria, ao se afastar de Kojève pensando que se afastava de Hegel, era o próprio Hegel.

aquilo que porta em si mesmo sua própria negação e, em vez de se autodestruir conserva-se em uma determinidade que nada mais é que a figura da instabilidade de toda determinidade (Safatle, 2012, p.45).

O agente de tal passagem, a causa desta transubstancialização ulterior permanece, entretanto, arbitrária, tal como o lugar do Monarca dentro do Estado racional, descrito em *Os princípios da Filosofia do direito* (1997). Nesta obra, Hegel argumenta que o papel do Monarca, no Estado Racional consumado na modernidade, é o de encarnar, em um mesmo ente, ao mesmo tempo o elemento contingente e irracional daquilo que é puramente biológico e o título mais alto do Estado, o ápice da racionalidade política. Como no juízo infinito “o espírito é um osso” (Hegel, 1992, p. 218), que vimos acima, no Estado Racional a escolha do monarca deve depender da natureza e da hereditariedade, daquilo que é mais baixo do ponto de vista da cultura.

Em face do trabalho realizado pela organização funcional de um corpo técnico e de uma burocracia estatal, o monarca tem apenas que adicionar sua vontade subjetiva, o puro “Eu quero” que confere necessidade ao mecanismo racional do Todo. Esta coincidência entre opostos torna o Monarca a encarnação mesma da racionalidade social. Não por suas virtudes intrínsecas, portanto, mas justamente pela arbitrariedade de sua posição. Ele é um mediador evanescente (Zizek, 1991), fora da separação meramente opositiva entre natureza e cultura, a “síntese” paradoxal do mais elevado e do mais baixo. Momento arbitrário de fundação que permanece como condição necessária da universalidade do Estado.

O restante dos cidadãos precisa provar, através do trabalho e da formação, seu valor na sociedade civil. No monarca, pelo contrário, o mais alto título coincide com a mais baixa determinação natural. Para Hegel, é apenas através deste elemento puramente “idiota”, no sentido etimológico de um elemento singular, que pode emergir a Universalidade. O Monarca, assim, é capaz de instaurar a ordem através da transformação da arbitrariedade em necessidade, justamente porque ele encarna a necessidade da arbitrariedade, o caráter contingente intrínseco à totalidade racional:

Envolvida, porém, na confusão dos poderes, esta subjetividade da decisão tem de ser, por um lado, contingente na sua origem e aparição e, por outro lado, completamente subordinada. A decisão pura e sem mistura, destino que do exterior determina, só, aliás, pode ser encontrada nas culminâncias assim definidas; como momento da ideia, tem de entrar na existência, mas como raízes

que estão fora do círculo da liberdade humana [ou seja, na natureza], contidas no Estado (Hegel, 1997, p. 258) ⁶

É tal procedimento de instaurar uma nova ordem a partir da multiplicidade inconsistente, o curto-circuito entre universalidade e singularidade, encarnado pela figura do Monarca na *Filosofia do Direito*, que permanece excessivamente exterior, segundo os critérios de Deleuze. O ato puramente formal, a assinatura do nome que reconhece o trabalho real realizado pela tecnocracia do Estado, não basta para escaparmos à lógica do que em *Mil Platôs* (1980-1991) Deleuze e Guattari denominam filosofia de Estado. É ainda na autoridade de um sujeito capaz de transformar o negativo em positivo, o sofrimento de indeterminação em aprendizagem e passagem, que nos fiamos. Tal estratégia de reconhecimento permanece sempre adiada e não pode, por si mesma, realizar a necessidade de uma reconciliação com a diferença pensada como negativo.

Vale repetir que tal crítica *não* está centrada na ideia de Hegel como filósofo da totalização. Pelo contrário, é a ideia da autocontradição como motor do processo histórico que permanece, para Deleuze, interiormente adstrita à problemática filosófica da identidade e incapaz de pensar um conceito próprio à diferença. O devir entre os agentes particulares da sociedade civil e o Universal do Estado, no pensamento político hegeliano, depende da exterioridade deste agente capaz de encarnar a contradição. O Monarca é diferença absoluta que permanece, entretanto, dependente de uma encarnação particular, ainda que esvaziada de qualquer conteúdo positivo, nem natureza nem cultura, nem Um nem Múltiplo. É tal agente, ou *sujeito*, que é impossível na filosofia de Deleuze.

Segundo salienta Safatle (2012), o sujeito para Hegel “(...) não se funda na apreensão imediata da auto-identidade, mas naquilo que nega sua determinação imanente” (p.23). É na experiência da diferença como negação que o sujeito se constitui, como aquele que “porta em si mesmo sua própria negação e, em vez de se autodestruir, conserva-se em uma determinidade que nada mais é do que a figura da instabilidade de toda determinidade.” (p.45). É justamente esta

⁶ Frank Ruda, em *Hegel's Rabble, An investigation into Hegel's philosophy of right* (2011) argumenta que o conceito de *rabble*, ou populacho, na filosofia do direito de Hegel, permanece como sintoma da impossibilidade hegeliana em pensar este elemento excessivo não apenas do ponto de vista do topo da hierarquia social, mas também de sua base. Sintoma que, entretanto, indicaria para Ruda mais a incapacidade de Hegel em ser realmente hegeliano, em levar até as últimas consequências os pressupostos de sua própria filosofia, do que uma falha imanente à articulação de sua lógica.

característica que Deleuze recusa, na filosofia hegeliana (e, como veremos no próximo capítulo, também na psicanálise): a ideia do sujeito como operador de uma interiorização da Diferença.

É por isto que a política deleuziana, elaborada principalmente em seus trabalhos escritos junto a Félix Guattari, recusa qualquer ideia de um processo dialético no qual uma classe explorada toma consciência de sua exploração. Ou, ainda, de uma tomada de poder do Estado que rumaria, em uma etapa posterior, para sua dissolução. Na transformação da diferença como negativo em processo de aprendizado, ficaríamos, para Deleuze, esperando o dia em que o negativo se converterá em positivo. Esperando o momento, fim da história ou não, em que o Estado se autodissolverá pelo gesto de um sujeito—não importa se metapsicológico ou de classe, ou ainda filosófico— capaz de retirar um aprendizado da negatividade de uma diferença que lhe dilacera.

A conversão entre a cisão exterior e o processo imanente, entre oposição e contradição permanece, dentro do escopo deleuziano, como uma espécie de passe de mágica, dependente de um elemento exterior denominado sujeito, capaz de interiorizar vivências de indeterminação e sofrimento. Tal procedimento implica em uma concepção da experiência da diferença que apenas pode ser *encontro com a negatividade*, encontro que é consubstancial a resolução ulterior do conflito entre os diferentes dentro do conceito expandido de identidade como contradição, de um “ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo”. (Hegel, 1992, p. 222)

O conceito de sujeito, e a razão pela qual a negatividade é fundamental no processo de formação deste sujeito, é o que permanece absolutamente contingente, para Deleuze. Assim como, na *Ciência da Lógica* (2011), se as determinações puramente imanentes do pensamento já não são dependentes da figura “antropológica” da Consciência fenomenológica, elas continuam dependendo, entretanto, da enunciação de um filósofo—o próprio Hegel—capaz de determinar, mais uma vez, o antagonismo e a negação como motores, desta vez no movimento da ontologia.

Deparamo-nos aqui, de fato, com dois sentidos diversos do conceito de aprendizado, ou de pedagogia. A experiência do sofrimento não constitui um motor para o aprendizado do sujeito, dentro do pensamento de Deleuze. Este procura realizar uma filosofia que intercede qualquer justificação da experiência

da negatividade, justamente porque *permanecemos dependentes de um sujeito que realize tal justificação*. Por exemplo, no caso da crítica de Deleuze e Guattari (1973) à psicanálise freudiana e lacaniana, dependentes do próprio analista. Tal sujeito, para Deleuze, só pode existir como uma figura de mestria, ainda que interiorizada ou negativizada.

Deleuze não busca, entretanto, banir a negatividade, o *pahtos* ou o sofrimento, mas sim apreendê-los fora de qualquer referência ao sujeito. Daí a ênfase colocada, em sua filosofia, na dinâmica afetiva e em certo vitalismo que, como veremos no próximo capítulo, constituiu seu principal argumento crítico, tanto à dialética hegeliana quanto à psicanálise e ao estruturalismo. Pois tal vitalismo pretende não constituir a expressão de um eu psicológico, mas o próprio devir ontológico, devir do que Deleuze denomina “plano de imanência” (2006). À pergunta “quem narra?”, Deleuze responde: a própria Diferença. E não o sujeito.

O enunciado ontológico deleuziano, desenvolvido em *Diferença e repetição* (2006), da univocidade do ser através da multiplicidade infinita que são seus modos imanentes, tese que afirma a igualdade absoluta entre ser e devir, busca expulsar a transcendência, *ainda que concebida como momento interior à imanência*, como no caso de Hegel. De fato, a filosofia hegeliana vê na transcendência e na representação, sejam estas religiosas, epistêmicas, políticas, estéticas ou filosóficas, uma má compreensão do verdadeiro movimento do Absoluto. O que afasta Deleuze de Hegel, entretanto, é que em Deleuze não há *recuperação da transcendência dentro do próprio movimento da imanência*. E isto ainda que tal recuperação não seja concebida como meramente histórica, mas como uma mudança puramente formal, capaz de reinterpretar retroativamente o passado, em um percurso no qual “as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes” (Hegel, 1992, p. 140).

Deleuze pretende expulsar absolutamente a transcendência, enquanto Hegel vê nela um índice, um caminho do Absoluto, ainda que, certamente, representativo e distorcido. As dimensões moderna e psicológica do eu racional, assim como a concepção Antiga das ideias metafísicas, portanto, consistem em postulados igualmente transcendentos, do ponto de vista deleuziano. Por isto não encontramos em sua obra um elogio do enunciado cartesiano do indivíduo como substância pensante, que representaria o rompimento da filosofia em relação ao Cosmos como ordem racional do ser, na filosofia Antiga. Justamente porque

Deleuze *não espera o sujeito advir do individualismo moderno*. É a destituição pura e simples da transcendência aquilo ao que sua filosofia aspira. E, através desta, um rompimento definitivo com Hegel.

O conceito deleuziano de negação, portanto, não busca conservar um sujeito que nega, ainda que tal sujeito interiorize em Si a potência da negatividade, ou do Espírito. Pois, como coloca Hardt,

[a] negação radical do *pars destruere* não-dialético destaca que nenhuma ordem pré-constituída está disponível para a organização do ser. A prática está disponível para uma *pars-construere* material; a prática é o que torna possível a constituição dos ser. (Hardt, 1996, p.14-15)

É por isto que no primeiro fracasso que abre a *Fenomenologia*, o fracasso da consciência sensível cuja intenção, ao se efetivar, realiza sua determinação oposta, Deleuze não enxergaria a possibilidade de um aprendizado. Se o elemento da filosofia é radicalmente imanente, o pensamento deve apreender imediatamente seus objetos. Só há conhecimento em ato, ou, como coloca Espinosa, “Não há, nas ideias, nada de positivo pela qual se digam falsas” (Espinosa, 2007, p. 125). A negação deleuziana pretende ser uma negação absoluta, intercedendo qualquer recuperação do negativo dentro da experiência de aprendizado da consciência.

Hegel e Deleuze são, aqui, como dois viajantes que tomam rumos estritamente distintos no começo da caminhada. Se, para Hegel, o começo já é a contradição, a cisão da diferença, para Deleuze o começo é a Diferença absoluta, não subsumível dentro da negação pensada como contradição:

A oposição pode ser a lei da relação entre produtos abstratos, mas a diferença é o único princípio de gênese ou de produção, que produz ela mesma a oposição como simples aparência (...) destituídas de sua pretensão em dar conta da diferença, a oposição deixa de ser formadora, motora e coordenadora. (Deleuze, 2007, p.181 *Tradução nossa*).

Por isto teremos, em ambos os autores, uma visão radicalmente distinta da história. Se Hegel deve contar com um sujeito que internalize relações de oposição, conferindo à história a aposta (para Deleuze, sempre adiada) de um aprendizado, Deleuze parte da diferença como dado ontológico fundamental, e lê a história como subordinada ao devir da diferença ontológica. Pois “o devir não é história; a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes

que sejam, das quais desvia-se afim de “devir”, isto é, para criar algo novo” (Deleuze, 1992, p. 211).

Trata-se, portanto, de interditar qualquer recuperação da negação e postular a anterioridade lógica do devir sobre a história, da diferença sobre a representação. O começo, para Deleuze, é a diferença, e a diferença é o meio; ou melhor: sempre se “começa pelo meio” (Deleuze, 2006, p. 109), justamente, de uma diferença.

2.2

A velocidade infinita da ontologia: a retomada do problema do ser em Deleuze e o problema da subjetivação

Qual o lugar reservado por Deleuze, então, para a categoria de subjetividade, se o recurso ao sujeito é recusado? Ainda que tal recurso signifique, em Hegel, a impossibilidade de se pensar a individualidade fora da relação com a alteridade, Deleuze não parte da ideia de que há, necessariamente, algo como uma subjetividade oposta ao Outro da substância. Podemos até perguntar se a categoria de subjetividade possui, de fato, algum sentido na filosofia deleuziana.

Deleuze procura escapar, concomitantemente, ao ser da filosofia antiga, *eidos* platônico ou *ousia* aristotélica, mas também ao indivíduo da filosofia moderna, realizando críticas severas ao *Cogito* cartesiano e ao sujeito transcendental kantiano. E é também a partir destas críticas que poderemos, no próximo capítulo, entender por que a rejeição da categoria de sujeito constituiu o pivô do abandono da psicanálise por Deleuze, a partir dos anos 70. Como se, em última instância, *o que Deleuze recusasse à psicanálise freudiana e lacaniana fosse, justamente, o sujeito.*

Por qualquer ângulo que busquemos abordar o problema da subjetividade na obra de Deleuze, somos de alguma forma reenviados à questão da ontologia. Isto embora, como coloca François Zourabichvili em *Deleuze, Uma filosofia do acontecimento* (1992), Deleuze não possuía, estrito senso, uma ontologia, mas sim uma “pragmática” do conceito. Pois se seguirmos as consequências da ideia de plano de imanência, devemos abandonar a ideia da filosofia como “discurso sobre”, ideia que ainda confere ao Ser o caráter representativo de uma instância separada. E, igualmente, devemos abandonar o recurso ao discurso antropológico,

ainda que tal antropologia pretenda apresentar uma figura pós-humanista de sujeito, como vimos em Hegel.

Ao não fundamentar seu pensamento em qualquer referencial antropológico, Deleuze segue Espinosa, filósofo que mais o marcou na construção de uma filosofia própria. De fato, em Espinosa (Espinosa, 2007) encontramos a ideia de que entre a Substância (ou Deus), os atributos da substância (infinitos, mas dos quais conhecemos apenas pensamento e a extensão), e os modos desta substância (não apenas os homens, mas toda a dimensão da existência concreta, empírica), não há diferença de natureza.

Não se trata, como vimos a respeito de Hegel, da oposição entre Ser e Nada, sujeito e substância, mas de uma espécie de “ligação direta” entre os três registros ontológicos. Ligação que Deleuze, em *Espinosa e o problema da expressão* (1968) denominou o “expressionismo” de Espinosa. A substância anima imediatamente os particulares, os modos que, neste movimento, já não são meros indivíduos, entes determinados através de negações. De fato, Hegel (Macherey, 1990, p. 142-152) celebrou no princípio espinosista “*omni determinatio est negatio*” a presença da negação na determinação de um particular. Mas, segundo Deleuze, Espinosa não buscava, com este princípio, exprimir o caráter finito e negativo dos modos em relação à substância, mas, pelo contrário, denunciar as ilusões do pensamento supersticioso que é incapaz de apreender, nos próprios modos finitos, a imanência da Substância infinita. Ou seja, os modos *são* a substância. Esta não é a distância entre o Infinito e o finito, mas a própria imanência do infinito no finito. O finito é apenas a percepção do movimento ontológico a partir de seu ponto de vista mais baixo.

Seguindo uma inspiração que vai do estoicismo antigo até Bergson, passando por Espinosa e Nietzsche, trata-se, para Deleuze, de constituir uma filosofia da univocidade do ser. O fato de que, de acordo com esta filosofia, existam dois pontos de vista básicos sobre o ser, um que enxerga o ser estático, segundo a representação, e outro que relaciona ser e devir, diferença e ontologia, *não divide o próprio ser*. Podemos recorrer, aqui, aos pares virtual e atual, em Bergson, que Deleuze (2006) relaciona ao par Substância e modos, em Espinosa. Bergson pensa o atual através da categoria de espaço, como justaposição de diferenças exteriores que podem ser representadas pela inteligência. O virtual, pelo contrário, introduz a dimensão do tempo como “memória pura”, isto é, a

ideia de uma dissolução do atual em um passado puro, passado que jamais foi presente. Um redobramento do passado sobre o próprio presente que significa que o passado subsiste no presente, não na forma de lembranças psicológicas, mas de um tempo puro como movimento da intuição. É neste plano, virtual em relação ao atual, que Deleuze enxerga o plano próprio à Diferença.

Mas Deleuze (Deleuze, 2006, p. 127-131) ressalta que, em Bergson, o salto de uma dimensão à outra constitui, ele mesmo, um movimento de diferenciação. Ou seja, o dois que parecia dividir a ontologia entre virtual e atual e, igualmente em Espinosa, entre Substância e modos, não fundamenta uma divisão extrínseca do ser, mas divide o ser nele mesmo, como diferença. É apenas do ponto de vista do pensamento representativo que existem duas dimensões. Do ponto de vista filosófico, entretanto, não há oposição, ou exterioridade. Justamente porque o virtual e o atual constituem o mesmo movimento de autoprodução ou de atividade imanente do ser.

Ainda assim, termos como “atividade” ou “produção” são suspeitos para qualificar o movimento do ser, em Deleuze. De fato, a oposição entre atividade e passividade ainda dividiria a ontologia, estabelecendo uma hierarquia que arriscaria quebrar a imanência, introduzindo uma divisão que arruinaria a consistência que reúne ser e diferença na univocidade. O que Deleuze denomina, em *A lógica do sentido* (1969), o princípio da “imaculada concepção” (p.152) busca descrever o processo de gênese interna da diferença como estritamente *indiferente* ao negativo e ao positivo, à passividade e à atividade, ao um e ao múltiplo, à substância e ao sujeito, etc. Ou seja, indiferente a qualquer oposição ou duplicação ontológica.

Trata-se do que Deleuze descreve como a “esterilidade” (p.129) dos sentidos do ser, a indiferença que atesta a recusa da transcendência na forma de oposições que dividiriam a ontologia. Mesmo a oposição entre bem e mal, que parece imprescindível, por exemplo, para qualificar acontecimentos vividos no plano da efetuação, catástrofes ou tragédias dos corpos, é recusada. Em *A lógica do Sentido* (1969) Deleuze trabalha o exemplo de Joe Bousquet, escritor e poeta que se torna paralítico quando luta na primeira guerra mundial. Em seus escritos posteriores à tragédia, entretanto, não se encontra o menor sinal de lamentação ou ressentimento. Pelo contrário, Bousquet parece recusar mesmo a postura de simples resignação frente à inevitabilidade do ocorrido e à fatalidade do passado,

sustentando antes a afirmação da própria ferida, buscando elevar o mau encontro contingente de seu corpo ao estatuto paradoxal de um querer, de uma necessidade. E Deleuze (p.154) relaciona a postura de Bousquet ao *amor fati* nietzschiano, como vontade destituída de qualquer cálculo psicológico de vantagens e desvantagens:

O que quer dizer querer o acontecimento? Será que é aceitar a guerra quando ela chega, o ferimento e a morte quando chegam? É muito provável que a resignação seja ainda uma figura do ressentimento (...) Se querer o acontecimento significa primeiro querer captar-lhe a verdade eterna (...) este querer atinge o ponto em que a guerra é travada contra todas as guerras, o ferimento, traçado vivo como a cicatriz de todas as feridas (...). “A meu gosto de morte, diz Bousquet, que era falência da vontade, eu substituirei um desejo de morrer que seja a apoteose da vontade.”. Deste gosto e deste desejo, nada muda de uma certa maneira, salvo uma mudança de vontade, uma espécie de salto no mesmo lugar de todo o corpo, que troca sua vontade orgânica por uma vontade espiritual, que quer agora não exatamente o que acontece, mas alguma coisa no que acontece(...). Que haja em todo acontecimento minha infelicidade, mas também um esplendor e um brilho que seca a infelicidade e que faz com que, desejado, o acontecimento se efetue em sua pronta mais estreitada, sob o corte de uma operação, tal é o efeito da (...) imaculada concepção (Deleuze, 1969, p. 152).

Ou seja, devemos interpretar a asserção deleuziana (2002, p. 28-31) de que o além do bem e do mal não significa além do bom e do ruim como um enunciado que não diz respeito a um sujeito psicológico, caso em que perderíamos a verdadeira “crueldade” que a filosofia de Deleuze reivindica, reduzindo-a a um pragmatismo perfeitamente integrável dentro de uma ética individualista. O bom e o ruim são enunciados ligados à ontologia, ou ao Acontecimento, são avaliações da relação entre subjetividade e acontecimento. Bom, como diz Nietzsche, é aquele que afirma o acontecimento, independente da dimensão utilitarista das perdas e ganhos que poderiam advir para um eu psicológico. E ruim é aquele que ressentido o resultado do “jogo de dados” ontológico (Deleuze, 1969), que divide o acaso do jogo ideal entre possíveis e busca uma jogada vencedora.

O que Bergson denomina o atual, o mundo das percepções e ações já constituídas, dos indivíduos delimitados segundo gêneros ou espécies, é, portanto, sempre a *diferenciação* do virtual. E o virtual constitui o plano de imanência dos corpos sem órgãos, dos espaços ainda não metrificadas e de tempos ainda sem medida. O processo de atualização, que responde em Deleuze por uma teoria da individuação através do “campo de singularidades pré-individuais” (Deleuze, 1969, p.105) do virtual, tem na diferença uma causa eficiente. Causa

absolutamente isomórfica a seus efeitos, intercedendo a apreensão teleológica ou hilemórfica do processo de diferenciação e atualização da diferença. O indivíduo é, portanto, uma resultante, e não uma imagem, um efeito imanente à própria causa, e não uma causa final que forneceria a regra de construção para o processo de sua própria produção. Mesmo na repetição de padrões recorrentes dentro da realidade efetuada e empiricamente observável, como na constituição de espécies e gêneros que entretêm relações de analogia e semelhança entre si, trata-se sempre da introdução de uma representação lá onde a filosofia deve ser capaz de captar a gênese interna, a diferença que anima a singularidade absoluta de cada processo de individuação.

Por isto, também, a ideia de alguns críticos (Zizek, 1991; Badiou, 2000) que enxergam, nesta construção filosófica, a subjetividade dissolvendo-se no movimento da substância, o sujeito sucumbindo ao peso da “velocidade infinita” (Menárd, 2007) diferenciadora da ontologia, rasgado pela neutralidade e impassibilidade de um movimento que lhe dilacera e que responde, propriamente, à extrema *crueldade* do ser. Como no teatro da crueldade do dramaturgo e poeta Antonin Artaud, referência importante na concepção deleuziana de um drama e de um método de dramatização (Deleuze, 2005) não representativo, tal concepção do ser postularia a voracidade de uma diferenciação máxima que seria, ao mesmo tempo, indiferença absoluta. Um princípio a-cósmico ou, conforme a expressão cunhada por Guattari (1992), caosmótico, de dissolução e aparição que corresponderia à defesa de uma impossível esquizofrenia universal. E, de fato, como lemos no início de *Diferença e repetição* (2006), o grande desafio de tal filosofia da diferença será o de pensar o múltiplo puro não como ausência de determinação, indiferenciação ou caos primitivo, mas como a maior Determinação, a consistência de um plano de imanência que engendra um sentido exprimível:

A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado em que tudo é dissolvido, mas também o nada branco, a superfície tornada calma em que flutuam determinações não-ligadas, como membros esparsos, cabeças sem pescoço, braços sem ombro, olhos sem fronte. O indeterminado é totalmente indiferente, mas as determinações flutuantes também não deixam de ser indiferentes umas em relação às outras. A diferença é intermediária entre estes dois extremos? Ou não seria ela o único extremo, o único momento da presença e da precisão? A diferença é este estado em que se pode falar de A determinação. (Deleuze, 1968, p. 36).

Podemos dizer que um destes críticos contemporâneos de Deleuze é o filósofo Alain Badiou. Em seu *Deleuze: o clamor do ser* (2000), Badiou acolhe o projeto filosófico deleuziano como testemunho de uma rejeição ao que denomina o triunfo da figura do sofista na filosofia contemporânea, acompanhado da hegemonia de uma política essencialmente baseada na ideia de utilitarismo e de finitude, na chamada virada ética pós-moderna. Trata-se, então, de um ajuste de contas entre filósofos que constituem espécie de duplos contemporâneos, ao mesmo tempo semelhantes e rivais, próximos e distantes. Ambos são animados pela tarefa filosófica de realizar um pensamento das multiplicidades, embora chegando a resultados fundamentalmente distintos.

Badiou salienta o ponto decisivo em que seu próprio projeto e o de Deleuze são distintos de toda sua geração, aquela do estruturalismo e do pós-estruturalismo francês: a constatação de que o que caracteriza a necessidade da filosofia moderna, mais do que a virada linguística inaugurada pela obra de Wittgenstein, é a reabertura da questão da ontologia. Por isto, a filosofia moderna seria “dominada por Heidegger” (Badiou, 2000, p.18) e, para Badiou, situar-se em relação a Heidegger, rejeitando as implicações de seu pensamento ou assumindo-as, constitui sua tarefa principal. E, contra Heidegger (2002), tanto Badiou quanto Deleuze não pensam tal necessidade de reabrir a questão ontológica através da ideia de um desvelamento do ser como destinação histórica, não pensam a repetição da questão como uma retomada do esquecimento do ser operado pela metafísica ocidental.

O que de fato, então, configura tal necessidade? Podemos dizer que a forma como respondem a esta questão já diferencia, em um primeiro momento, a filosofia de Deleuze daquela de Badiou. Buscaremos apenas esboçar esta diferença, aqui, já que o desdobramento deste problema poderia nos colocaria fora da proposta deste capítulo, que é a de delimitar algumas das características fundamentais do pensamento deleuziano com vistas a investigar sua relação com a política. Entretanto, pensamos que o fato de Deleuze haver proposto uma ontologia e realizado o projeto de uma filosofia absolutamente clássica e sistemática, como o próprio filósofo reivindica (Deleuze, 1992, p. 45), encontra-se amplamente relacionado com as categorias e conceitos políticos que são propostos a partir de *O anti-Édipo* (1973).

Para Badiou (1988), o que fundamenta o retorno da questão do ser é, justamente, aquela outra categoria essencial a sua filosofia, o Evento. Não se trata, como em Heidegger, do ser como presença e da história como esquecimento, mas sim de uma quebra na própria estrutura histórica, que constitui uma ruptura no ser. De fato, o ser para Badiou é sempre um ser em situação, um ser *da* situação e, portanto, ligado a suas condições históricas de aparição. E a questão da filosofia é, justamente, pensar o que está na situação, mas não pertence a ela. Pois o que está na situação, mas não pertence a ela, já constitui uma definição possível daquilo que Badiou denomina Evento.

De certa forma, a própria filosofia de Heidegger busca tirar as consequências de um Evento que não é, para Badiou, a ascensão do nacional socialismo (como se pensa usualmente), mas sim a própria ideia de um *horizonte histórico não capitalista*. É na *resposta* que dá para a questão dos limites inerentes ao capitalismo moderno que Heidegger demonstra a inconsistência trágica não apenas de suas escolhas políticas, mas também de sua filosofia. *Mas não na questão*. Se eliminarmos a questão perdemos, inclusive, a possibilidade de pensar o desastre contido na resposta que foi dada, pelos Alemães, nos anos 30.

Badiou (1988, p.107) reprova Heidegger, fundamentalmente, por haver pensado o ser como presença, através da valorização do recurso ao poema na filosofia pré-socrática como pura apresentação do ser. Heidegger, a partir do recurso ao poema pré-socrático, rejeita a ontologia inaugurada pelo logos platônico, este que operou a depuração matemática da plenitude da *physis* pré-socrática. É esta ideia do ser como presença desvelada pelo poema que leva, necessariamente, ao elemento nostálgico do pensamento de Heidegger: “A ontologia matemática (...) constitui retroativamente a proferição poética em tentação auroral, em nostalgia da Presença e do repouso” (p.107). Mesma nostalgia que, durante a ascensão de Hitler, permitiu ao filósofo ver no Nazismo a retomada ôntica da questão do ser, o indício de uma resistência à metafísica cientificista e produtivista características tanto do capitalismo quanto do socialismo⁷. Ou seja, é ao interpretar o Nazismo como uma possibilidade de reabertura da questão do Ser que Heidegger permanece cego para o fato de que o

⁷ Neste sentido, Cf. o discurso de posse da reitoria da Universidade de Freiburg: Heidegger, M. *Discurso do reitorado*. (s/d)

nazismo era um movimento *inerente* ao próprio capitalismo, uma tentativa desesperada e impotente de resolver seus impasses. E *não* uma saída para eles.⁸

Heidegger suturou o *vazio* no ser que, para Badiou, o evento nomeia, no Ser como presença histórica. E a transformação ulterior de seu pensamento, sintetizada na *Carta sobre o humanismo* (2008), ao buscar deflacionar o papel do ser-aí (*Dasein*) e interceder qualquer força ontica da questão ontológica, constituiu uma tentativa insuficiente de responder ao impasse fundamental já contido em sua primeira filosofia. Isto é, o de relacionar, através da mediação histórica do “esquecimento do esquecimento”, ser e presença, falhando em pensar o Evento como aquilo que, em uma situação histórica determinada, *não é o ser*. Pois, em Heidegger, “o poema só se confia nostalgicamente à natureza porque ele foi interrompido uma vez pelo matema, o ser cuja presença ele persegue não é senão o impossível preenchimento do vazio” (Badiou, 1988, p. 107).

Ora, assim como em Badiou, também em Deleuze a necessidade contemporânea de se recolocar a questão do ser só pode ser tributária de um acontecimento. Vimos que o pensamento, para Deleuze, só nasce forçado, sob o encontro de um caso que sinaliza a destituição da representação. Uma eclosão do virtual no atual, do movimento infinito da ontologia dentro da estrutura já configurada da história. Da mesma forma, portanto, o ser deleuziano não constitui uma Presença, uma doação, porque *não há nenhuma figura que possa receber este dom a não ser o próprio ser*. É a distância entre ser e ser-aí (*Dasein*), ôntico e ontológico, que é impossível no projeto filosófico de Deleuze.

Utilizando a linguagem de Espinosa, podemos dizer que não há relação interna de destinação, ou desvelamento, entre a Substância e os modos, porque os modos *já são* a substância. A ideia de que alguma figura do ser-aí, ainda que pensada como um *Dasein* anti-humanista, possa receber a destinação do ser é incompatível com a tese da univocidade. Ela implicaria a reintrodução da representação através da ideia de uma *relação interna* entre o Ser e um ente *determinado*. Ora, desde seu primeiro livro, o estudo sobre a filosofia de Hume, um dos enunciados ontológicos fundamentais de Deleuze é que “as relações são *exteriores* aos termos” (Deleuze, 2001, p.129). Não há figura de interioridade na

⁸ Ou, como dizem Deleuze e Guattari: “Não são somente nossos estados, é cada um de nós, cada democrata, que se acha, não responsável pelo nazismo, mas maculado por ele.” (Deleuze e Guattari, 1997, p. 139)

filosofia de Deleuze, ainda que tal interioridade seja uma abertura para a Presença do Ser. A substância, o virtual, o próprio movimento da ontologia são absolutamente *indiferentes* ao homem, assim como ao negativo e ao positivo, ao bom e ao mal, etc. Indiferentes justamente porque constituem aquilo que Deleuze chama de “um só Acontecimento para todos os nomes do ser” (Deleuze, 1969), ou a *Diferença* absoluta. Como notou Badiou, em Deleuze

O pensamento pressupõe que as múltiplas modalidades do Ser são mutualmente externas, e que nenhuma modalidade pode ter o privilégio (como reivindica a consciência) de interiorizar as outras. É a igualdade do ser que se encontra em jogo aqui, e esta igualdade implica, sem qualquer paradoxo, que nada do que é tem a menor relação interna com qualquer outra coisa. Pode-se até afirmar que o respeito absoluto ao Ser como Um na verdade demanda que cada uma de suas atualizações imanentes esteja em um estado de não relação com todas as outras. (Badiou, 2000, p. 201)

Este estado de não relação é o que Deleuze chama, em *A lógica do sentido* (1969) de “síntese disjuntiva”. Uma não relação que relaciona através da diferença, portanto. E o acontecimento é o advento da não relação como relação, da Diferença como (não) relação que exprime os sentidos do ser. E, como veremos melhor no capítulo seguinte, o acontecimento paradigmático, na vida e na filosofia de Deleuze, foi maio de 68. Nele, a não relação foi afirmada como relação, a diferença tornou-se a consistência daquilo que difere de outro *porque*, primeiramente, difere de si. E a política foi *dissociada* da conquista do poder de Estado, operários e estudantes marcharam juntos, não através de um Partido que os unificasse, mas de sua própria *diferença*.

Os acontecimentos de maio forçam o pensamento, portanto. O que Deleuze considera, em anos ulteriores, e que é capaz de iluminar em um sentido retrospectivo seus livros anteriores, é a necessidade de se elaborar uma filosofia à altura dos acontecimentos. Pois, para estes acontecimentos, *não possuíamos esquemas ontológicos prévios*. Deleuze, tal como Badiou, pensa que o acontecimento (ou o Evento, na terminologia de Badiou) força o pensamento a pensar uma nova ontologia, introduz uma cisão que só pode ser pensada através da repetição da pergunta primeira que constitui a própria filosofia. Cisão que pede por uma reconfiguração retroativa, portanto, não apenas da história da filosofia, mas daquilo mesmo que significa a própria ideia de história.

De fato, a geração filosófica de Deleuze e Badiou, da qual emergiram pensadores como Foucault, Derrida, Lyotard e Lacan, rejeitou a questão ontológica. Esta geração, que compõe aquilo que por vezes se chama de Teoria, para caracterizar a eclosão do pensamento que se situa entre os anos 50 e 60, o estruturalismo e o pós-estruturalismo, rejeitara amplamente as “grandes questões filosóficas”, como, paradigmaticamente, a questão sobre o ser. Foucault, por exemplo, pensa-se não como filósofo, mas como historiador. Derrida batiza seu projeto de desconstrução da metafísica. Lyotard pretende que o discurso pós-moderno deveria sepultar definitivamente as categorias filosóficas “pesadas”. Por fim, Lacan “insurge-se contra a filosofia” (Lacan, 1971-1972/2006). De fato, dentro da geração francesa, é em Badiou e Deleuze que encontramos um retorno às “grandes questões filosóficas”.

Se aceitarmos que tal retorno assenta-se sobre a ideia de acontecimento, isto é, de que, se existe pensamento, é porque este é forçado por um *caso* que escapa à efetuação histórica, à *doxa* e ao senso comum, vemos como, para Deleuze, o problema da filosofia contemporânea não pode se assentar na ideia de limite ou finitude. Ideia expressa, por exemplo, na prevalência atual do medo do retorno aos totalitarismos do século XX. Medo que por vezes funciona como maneira de condenar, de antemão, qualquer tentativa de se pensar para além do quadro histórico da política presente.

Por isto, para Deleuze, a tarefa da filosofia não será a de lamentar ou fazer o luto das ideias passadas, do fracasso das revoluções, mas, pelo contrário, a de buscar um conceito à altura dos acontecimentos atuais. Trata-se, portanto, de um atual essencialmente inatual, de um histórico profundamente não histórico. Pois,

Hoje está na moda denunciar os horrores da revolução. Nem mesmo é novidade, todo o romantismo inglês está repleto de uma reflexão sobre Cromwell muito análoga aquela que hoje se faz sobre Stalin. Diz-se que as revoluções tem um mau futuro. Mas não param de misturar duas coisas, o futuro da revolução na história e o devir revolucionário das pessoas. Nem sequer são as mesmas pessoas nos dois casos. A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável. (Deleuze, 1992, p. 211).

Tal postura relaciona-se com a ampla rejeição, por Deleuze, do “discurso sobre os fins” que circulavam pela atmosfera intelectual dos anos 50 e 60, anunciando o fim da metafísica, da filosofia, do homem, etc. Discurso que, hoje,

parece haver tomado novos temas, através da ideia do fim das ideologias e da própria possibilidade de revolução e transformação social igualitária. Não que Deleuze fosse insensível ao esgotamento de certas políticas do século XX. Pelo contrário, ao propor conceitos como o de intolerável, pelo qual buscou criticar a concepção multiculturalista de tolerância, e de Aparelho de Captura, pelo qual criticou a ideia da política como tomada de poder estatal, Deleuze procurou dar testemunho das transformações que caracterizam nossa época.

Tais “ferramentas conceituais”, como Deleuze as caracteriza em seu debate com Foucault, *Os intelectuais e o poder* (Foucault, 1999), não deixam de responder à derrocada do modelo leninista da política emancipatória, centrado na constituição do partido como catalizador do processo revolucionário e, mais profundamente, ao repúdio do estalinismo e da burocratização e militarização crescentes da esquerda. Entretanto, o que queremos enfatizar é que, para Deleuze, só o acontecimento força o pensamento. Não há, portanto, *pensamento* sobre desastres políticos, já que estes desastres *não são* acontecimentos. Não que não possamos *refletir* sobre tais ocorrências, e mesmo que não seja absolutamente necessário repudiá-las. Mas é que a insistência no tema do luto, do lamento melancólico continuado e da culpabilização revelariam, para Deleuze, antes uma secreta cumplicidade do que uma boa vontade moral. De qualquer maneira uma impossibilidade de acolhimento dos acontecimentos que constituiriam, na verdade, o esteio para impedir o retorno daquilo que a boa vontade supõe querer esquecer.

Tanto Deleuze quanto Badiou, portanto, movidos pelo caso singular de acontecimentos, concordam quanto à ideia de que pensar é pensar o ser, e de que pensar o ser é pensar o problema conjunto da multiplicidade e do acontecimento. Ignoram, assim, as acusações da filosofia analítica de que todo discurso sobre o ser seria, necessariamente, metafísica sem sentido. Ignoram também a fascinação pela ideia da finitude humana como quadro fundamental de uma ética que, buscando interditar o retorno do antigo, deixa escapar a novidade radical que pode aparecer no tempo. Podemos, então, diz Badiou,

(...) afirmar que a filosofia de Deleuze, como a minha própria, também, é resolutamente clássica. E, neste contexto, o classicismo é relativamente fácil de definir. Nomeadamente: pode ser qualificada como clássica qualquer filosofia que não se submete às injunções críticas de Kant. Tal filosofia considera, em

escopo e propósito, a proibição kantiana da metafísica como nula e vazia (Badiou, 2000, p. 44)

Tal recusa em subscrever o corte operado pela filosofia crítica kantiana é o índice de uma rejeição mais ampla que marca o projeto filosófico de Deleuze e Badiou, a rejeição do historicismo aplicado ao próprio devir da filosofia. Ambos não subscrevem a ideia de que seria impossível reativar dispositivos filosóficos ultrapassados, supostamente tornados inoperantes não apenas pela evolução interior à própria filosofia, mas também pelo progresso científico ou político. Deleuze e Badiou, neste sentido, saltam por cima (ou por baixo) de Kant (2000) e de sua crítica das ilusões da razão pura quando esta busca pensar o ser, o mundo ou a alma⁹. Não para regredir à metafísica pré-crítica, portanto, mas para defender a ideia de que existe pensamento para além do horizonte ético do mal menor inerente à virada antropocêntrica realizada pela “revolução copernicana” de Kant. Algo além dos *limites* do conhecimento e da moral humanas e da *crítica* da razão, pura ou prática.

Mas as semelhanças terminam aqui. Embora concordantes quanto à necessidade de se repensar a questão do ser a partir de uma filosofia do múltiplo e de se ultrapassar o interdito kantiano a respeito da metafísica, ambos os autores divergem radicalmente quanto à questão do sujeito, em relação à caracterização do que é um acontecimento/evento e da própria natureza do múltiplo ontológico. De fato, se para Deleuze e Badiou a filosofia contemporânea deve retomar a questão ontológica, para Deleuze ela deve fazê-lo ignorando, ou mesmo criticando, a problemática do sujeito. Já em Badiou temos uma filosofia na qual o sujeito, que emerge como efeito de um Evento relacionado ao vazio imanente à estrutura ontológica, desempenha um papel determinante.

A polêmica entre Badiou e Deleuze tal como descrita em *O clamor do ser* (2000) pode ser lida, portanto, como uma crítica a não elaboração, na filosofia de Deleuze, de uma ideia de sujeito. O protocolo de Badiou é o de revelar Deleuze como, paradoxalmente, o filósofo contemporâneo do Um. Ou seja, na constituição da univocidade do ser, do pensamento do virtual como campo de diferenças intensivas, Badiou enxerga a reabilitação da hipótese filosófica do Um ontológico, no contexto atual. Deleuze haveria, assim como Espinosa, submergido os modos

⁹ O que não quer dizer, é claro, que os autores rejeitem aspectos que lhes interessam na filosofia kantiana, mas a partir do ponto de vista de suas próprias obras.

finitos do ser, suas atualizações ou individuações particulares, dentro substância infinitamente infinita, em um movimento que literalmente paralisa qualquer possibilidade de quebra ou separação ontológica.

E o que responde em Badiou à quebra da ontologia, isto é, à destituição da potência do Um é, justamente, o Evento como extra-ser, ou, segundo a inspiração lacaniana de Badiou, como “des-ser” (Lacan, 1972-1973). Badiou sacrifica o que chama de “grande animal cósmico”, o campo virtual deleuze-bergsoniano, a potência da vida não orgânica. Sacrifica-o em nome do vazio do Evento e de um sujeito que é produzido pela fidelidade ao Evento. Pois, para pensar a possibilidade da transformação e da criação do novo, “foi (...) preciso sacrificar o Todo, sacrificar a vida, sacrificar o grande animal cósmico com o qual Deleuze encanta a superfície” (Badiou In. Alliez, 1999, p. 167).

Não podemos enxergar aqui uma repetição, quase à letra, da crítica de Espinosa realizada por Hegel? Ou seja, da ideia hegeliana de que Espinosa, embora houvesse indicado a conexão essencial entre pensamento e totalidade, sujeito e substância, negligenciou a negatividade inerente à relação entre sujeito e ontologia, suprimindo o sujeito, os chamados modos finitos particulares, dentro da estase absoluta da substância? Ao ponto em que Hegel pôde estabelecer um parentesco profundo entre o pensamento de Espinosa e o Budismo, entre a substância infinita espinosista e o nada absoluto budista. Como coloca na *Ciência da lógica*,

Da mesma maneira que no espinosismo o modo como tal é justamente o não-verdadeiro e só a substância é verdadeira e tudo deve ser relacionado a ela, o que gera o naufrágio de todo conteúdo na vacuidade, em uma unidade puramente formal, sem conteúdo, Siva é novamente o grande todo, não diferindo de Brama(..) quer dizer que a diferença e a determinação não fazem mais do que desaparecer novamente, sem serem mantidas, sem serem suprassumidas, e que a unidade não torna-se a unidade concreta, que a cisão não é reconduzida a reconciliação. A finalidade mais elevada para o homem instalado na esfera do nascimento e da morte, da modalidade em geral, é a absorção no inconsciente, a unidade com Brahma, o apagamento (Hegel *apud* Macherey, 1990, p. 27).

Teríamos então, seguindo a leitura de Badiou, uma espécie de Deleuze budista?

Se é verdade que para Badiou a filosofia se prende à prova matemática de que o “todo não é” (Badiou, 1988, p. 50-56), Hegel, como filósofo da disjunção entre sujeito e substância, haveria apreendido a necessidade da negatividade, do

antagonismo entre universal e particular e, por consequência, do *sujeito* enquanto nome deste antagonismo. Movimento que Espinosa e Deleuze, dada a proposição comum a ambos do Um substancial, não teriam podido pensar.

A ontologia deleuziana dos fluxos imanentes, do desejo infinitamente produtor, estaria próxima de sua imagem oposta; isto é, a pura afirmação se aproximaria da negação abstrata budista. Mas, assim como em Espinosa, na leitura de Hegel, também no passo deleuziano Badiou enxerga um momento verdadeiro: a própria retomada, como vimos, do problema ontológico como fundamental. Bastaria sacrificar o Um do Virtual ou da Substância, para fazer fulgir o Evento e, como consequência, o Sujeito. Ou, como colocou Hegel a propósito de Espinosa, é por haver negligenciado o problema da individualidade como conquista incontornável da modernidade que Espinosa haveria cedido à tentação do nirvana. Pois a beatitude e o “amor intelectual de Deus” descritos na parte V da *Ética* (Espinosa, 2007, p.365-411) representariam a dissolução de toda particularidade na pura necessidade substancial¹⁰.

De qualquer maneira, é importante notar como o princípio a partir do qual devemos compreender a diferença entre a perspectiva de Deleuze e aquela de Badiou recai sobre a própria pergunta com que questionamos a relação entre Hegel e Deleuze: porque Deleuze não necessita da categoria de sujeito para “desmontar” o ser? O que vem a ser, afinal, a subjetividade na sua filosofia, e como ela poderia escapar a acusação de que o plano de imanência, como pura afirmação da Diferença, terminaria por coincidir com seu posto, a nadificação como ausência de determinação?

2.3

A crítica dos pressupostos e a construção da subjetividade

Após haver montado o problema da relação fundamental entre subjetividade e ontologia em Deleuze, podemos investigar agora o que a subjetividade *não é* para o filósofo. Em seguida poderemos apreender os contornos positivos da categoria em sua obra. De fato, Deleuze realiza uma crítica sistemática às figuras da subjetividade pertencentes à filosofia moderna,

¹⁰ Para uma crítica da visão de Badiou acerca de Deleuze como ontologista do Um, Cf., David Ménard, M., *Deleuze et la psychanalyse*, 2005, p. 115-127.

principalmente ao racionalismo, cujos exemplos paradigmáticos são o Cogito cartesiano e o Sujeito transcendental kantiano, ambos abordados em *Diferença e Repetição* (1968).

Deleuze salienta que Descartes, para chegar ao *Cogito*, precisa supor um “senso comum” como intuição imediata, luz natural ou pressuposto espiritual (Deleuze, 1968). A forma da intuição é que “todo mundo sabe o que é pensar” (p. 195), sendo o pensamento humano a coisa mais bem compartilhada e reconhecida por todos. Se existe a possibilidade, *de fato*, do erro e do falso, que assombra o pensamento e que impõe à filosofia a tarefa de circunscrever a verdade, Descartes deve supor, *de direito*, um acordo, uma harmonia entre o pensamento e a verdade. Sem esta harmonia estaríamos condenados ao não saber, à impossibilidade de se traçar uma linha nítida de demarcação entre a verdade e a falsidade. E é através do desespero da dúvida, da dúvida tornada hiperbólica que radicaliza os argumentos céticos contra a verdade, que Descartes busca apreender a possibilidade de uma nova filosofia ancorada sobre um princípio indubitável, um começo absoluto capaz de instituir a certeza e o verdadeiro.

Deleuze chama o método cartesiano de “pressuposto subjetivo” (p. 190). Sua crítica incide sobre a ideia de que, se Descartes abandona os pressupostos objetivos da filosofia antiga, representados pelo abandono da “tradição”, no primeiro momento da dúvida metódica, termina por substituí-los por pressupostos de ordem puramente subjetiva. Nesta transição, entretanto, é a ideia do pressuposto como reconhecimento ou representação que permanece ainda intocada.

Podemos contrapor em linhas gerais o método cartesiano àquele de Aristóteles, tal como este é abordado em *Diferença e Repetição* (2006), para compreendermos a linha de argumentação construída por Deleuze. Aristóteles acredita que conhecer é “conhecer pela causa” (Chauí, 2002, p. 390), e conhecer a causa é conhecer o gênero e a diferença específica que dizem a essência de uma substância (*hypokémienon*), os predicados que especificam um indivíduo de maneira necessária, aquilo sem o qual a coisa não é (Chauí, 2002, p. 390). Mas, para que o pensamento seja possível, para que o sentido seja exprimível em um enunciado que constitua conhecimento, é necessário que *as próprias coisas* não comportem contradição (Chediak, 1999, p. 19). É preciso que o princípio de não contradição seja uma lei última e original para todo o ser. A partir desta

determinação do ser segundo a identidade do princípio, é necessário que exista relação bi-unívoca entre ser, linguagem e pensamento.

Ser, linguagem e pensamento são reunidos a partir da suposição inicial de que as próprias coisas dão testemunho de um ordenamento superior. Ainda que ‘superior’, em Aristóteles, não tenha o sentido de ‘transcendente’ que tinha em Platão, mas repouse na imanência de uma forma interior à matéria. Tal imanência, entretanto, permanece presa às formas empíricas *já* constituídas, e não garante uma conquista do pensamento sobre a *doxa*.

De fato, o que na matéria não pode ser pensado segundo a *forma* do gênero e da diferença específica é rejeitado, quer como puro acidente, quer como diferença sem conceito, anarquia. Aristóteles necessita de pressupostos objetivos, ou do que Deleuze chamou de “acomodação do olho Grego” (Deleuze, 1968, p. 46), de onde retira a aposta fundamental de que o conhecimento do verdadeiro é possível. É por isto que Deleuze reputa ao estagirita haver completado o movimento inaugural platônico de domesticação da diferença, ao garantir a distribuição das diferenças de acordo com um “conceito de reflexão”, ou seja, conceito que *reflete* o ordenamento ontológico. Ainda que sustentando o conhecimento na imanência do sensível, trata-se daquilo que, no empírico, é capaz de refletir-se em um ordenamento necessariamente suposto. Em Aristóteles,

A continuidade metódica na percepção das semelhanças não é menos indispensável que a distribuição sistemática no juízo de analogia (...) a diferença permite, pois, extrair ou recortar identidades genéricas no fluxo de uma série continua sensível (Deleuze, 1968, p.65).

A ideia de pressuposto objetivo é a de que ser, dizer e pensar se organizam de acordo com um princípio primeiro imanente ao próprio ser. Por isto este permanece como o Determinante, hierarquicamente, logicamente e mesmo cronologicamente. É o ser ‘objetivo’, dito motor imóvel ou causa primeira, que fundamenta a possibilidade de conhecimento, da subsunção categórica das diferenças dentro de gêneros e espécies hierarquicamente distribuídos. Tais repartições necessariamente devem operar na *physis*, pois caso não haja um princípio de identidade que fundamente o ser segundo a não contradição, veríamos ruir a possibilidade mesma de pensamento racional.

Tudo aparentemente se passa de forma distinta, em Descartes. Para atingir o verdadeiro, este *interdita* qualquer pressuposto objetivo. A dúvida metódica

aplica-se a *qualquer* ente sensível, radicalizando-se e tornando-se hiperbólica através da hipótese do gênio maligno (Descartes, 2000, p. 271). Perdendo todos os pressupostos, Descartes pretende reencontrar uma nova certeza, e a fundamenta na conjunção entre pensamento, ser e o *eu*. O papel do pressuposto mudou radicalmente, já que o movimento do verdadeiro agora se dá do pensamento em direção às coisas, passando pela mediação de um Deus infinitamente perfeito, fiador da correspondência. Os pressupostos tornam-se subjetivos (Deleuze, 1968, p. 189). O indivíduo suporta a construção do mundo conforme a lei de um pensamento puro que deve descobrir em si mesmo a condição do verdadeiro. A certeza primeira e indubitável, “que todo mundo reconhece”, é deslocada para o sujeito.

Mas, de acordo com Deleuze, *nada* ganhamos quando passamos de pressupostos objetivos para os subjetivos. É ainda uma mesma “imagem do pensamento” (Deleuze, 1968) que nos é fornecida, aquela para a qual pensar é elevar o senso comum a sua máxima potência, depurando-o de todo conteúdo para atingir uma pura forma de reconhecimento. Não importa, portanto, se esta forma será a categorização de um indivíduo segundo o gênero e a diferença específica, ou a intuição pura do *cogito ergo sum*. Em ambos os casos não escapamos daquilo mesmo que a filosofia se propõe a derrubar, desde seu começo representado pelo combate platônico contra a sofística: o senso comum e a opinião. Esta é, então, a “filosofia da representação” que Deleuze, ao longo de toda a sua obra, procurou combater.

De fato, Deleuze é um filósofo que se insurge radicalmente contra a opinião, acompanhando com isto o gesto platônico. Mas, ao mesmo tempo, acusa Platão de não ter ido longe o suficiente em sua batalha contra a sofística. Se o que anima a filosofia é a busca pelo verdadeiro e, com ela, a recusa das opiniões, Platão forneceu do verdadeiro uma imagem que consistiu em elevar a opinião a princípio universal. Ou, ainda, em fornecer ao próprio universal, como forma (*eidos*) e pressuposto indubitável, uma legitimação racional. Se a filosofia buscou distinguir-se do pensamento mítico, fundado na autoridade e na transmissão da tradição, tal confronto conservou do Mito um de seus traços fundamentais: a elevação da universalidade a princípio primeiro a partir do qual a diferença pode ser repartida. Que passemos do *conteúdo* dos mitos à *forma* do pensamento racional significa apenas que elevamos o senso comum a uma ideia pura da razão.

É importante salientar então que a forma do senso comum é, para Deleuze, a própria reconhecimento, a representação como subordinação da diferença à identidade de um conceito universal. A crítica nietzschiana (1999) do “homem verídico” é plenamente retomada, respondendo pela criação de um conceito propriamente “nietzsche-deleuziano” de senso comum. Este não é, como usualmente se pensa, o egoísmo da vontade, o gosto do engano e da ignorância, mas, antes, a busca desinteressada do verdadeiro supostamente determinada pelo pressuposto abstrato e desencarnado da identidade.

Devemos notar também que a concepção da transição entre Aristóteles e Descartes como sendo aquela dos pressupostos objetivos aos subjetivos mantém a forma do senso comum e supõe uma mesma recusa para os dois casos. É claro que ambas as filosofias divergem profundamente. Mas o que interessa a Deleuze é salientar uma forma comum, a da reconhecimento, que vem responder à pergunta “o que significa pensar?”. Para Deleuze, portanto, a passagem da *ousia* aristotélica ao indivíduo cartesiano não nos dá *nada* em termos da abolição deste senso comum.

Deleuze é, de fato, profundamente não hegeliano e, como veremos, anti-lacaniano, aqui. Ao contrário de Lacan (1966/1995), que nos anos 60 ligou diretamente o advento do sujeito da psicanálise em Freud ao sujeito da ciência tal como proposto por Descartes, Deleuze não busca na ideia de sujeito uma ruptura significativa que haveria repartido em duas a história da filosofia. Quando muito, os estoicos já haviam elaborado um pensamento que, do ponto de vista da filosofia da diferença, permanece mais próximo da verdadeira ausência de pressupostos e da subversão do senso comum do que a filosofia cartesiana (Deleuze, 1969). Sem, portanto, precisar recorrer a qualquer fundação subjetiva. Veremos como tal perspectiva abre Deleuze para uma concepção nova do que significa a história da filosofia. Agora devemos salientar como este movimento se coaduna com a leitura da subjetividade em termos estritamente não cartesianos, mesmo na radicalização realizada por Kant do pressuposto subjetivo do *Cogito*.

No mesmo capítulo de *Diferença e repetição* (1968) em que trabalha o tema da Imagem dogmática do pensamento, Deleuze explicita uma ideia recorrente em sua obra, quando trata da filosofia kantiana. O *Cogito* kantiano distingue-se daquele proposto por Descartes, e tal distinção faz de Kant, embora ainda imbuído de uma forma predominantemente representativa de pensamento, um filósofo mais próximo de um conceito próprio da diferença.

A crítica kantiana a Descartes remete à necessidade de uma determinação para o “penso, logo sou”. Determinação que Kant encontra na ideia de um Eu receptivo e passivo, afetado pela forma pura do tempo, ou pelo “paradoxo do sentido íntimo” (Deleuze, 1968, p. 136). Se a dúvida hiperbólica levou Descartes à primeira certeza do “penso, logo sou”, para Kant este movimento nada nos fornece ainda acerca da forma como o pensamento *determina*, qualifica o sujeito. Temos uma repartição entre a forma da determinação, o pensamento, e uma matéria a ser determinada, o eu. Mas responder, como Descartes, pelo *ser*, responder simplesmente que a determinação *é*, e que, portanto, “penso logo sou”, nos deixa inteiramente vazios em relação ao *que é* este eu que pensa. Trata-se de um sujeito desencarnado, indiferente à sensibilidade e ao tempo. Toda a tentativa de Kant, neste ponto, será a de *interceder* o recuso cartesiano ao Deus veraz como única garantia da possibilidade de determinação recíproca entre eu e mundo, razão e sensibilidade. Interdição que se realizará através da famosa morte especulativa de Deus, na *Crítica da Razão Pura* (2000). De fato, a originalidade de Kant está em haver se recusado a responder ao problema da determinação do eu a partir da solução adotada por Descartes na quarta meditação (Deleuze, 1968, p. 133).

Diz Descartes (2000, p.306-308) que, se um pensamento finito tem, entre suas representações inatas, isto é, aquelas que não são fornecidas pela experiência, a ideia de um ente infinito e perfeito, é porque a existência de tal representação necessariamente implica a existência deste ente. É a própria existência de uma representação deste ente *no meu pensamento, finito*, que é suficiente para garantir a existência de Deus. Pois a ideia de que um ente infinitamente perfeito não exista necessariamente implicaria em uma imperfeição ou uma privação, assim como as ideias de que este ente seja maligno, ou falso, de que ele busque me enganar, como na hipótese do Gênio Maligno. Tais atributos são, para Descartes, privações do bem ou da perfeição, negações que não tem qualquer existência positiva e, portanto, impossíveis de serem atribuídos a um ente infinito e perfeito. Nestes termos, Deus não poderia me enganar tendo criado um mundo falso, pois isto implicaria que um ente infinitamente perfeito seria ao mesmo tempo finito e imperfeito. Existe, portanto, possibilidade do conhecimento verdadeiro, mesmo pelos entes finitos. O erro e a falsidade são frutos da imperfeição da razão e da vontade *humanas*, e não da hipótese absurda da ignorância de Deus.

E é a esta questão suscitada pelo *Cogito*, a de como um pensamento purificado de toda sensibilidade pode ainda fornecer conteúdos para o conhecimento, que ganhará em Kant uma resposta inovadora. O que interessa a Kant é interditar o recuso ao “Deus veraz” como terceira substância, ponte metafísica entre o pensamento e a extensão, *res cogitans e res extensa*. A Determinação do eu não vem de Deus, mas do que Kant denomina *forma pura do tempo*. Ou seja, a determinação não repousa sobre um fundamento transcendente, mas é fruto de uma gênese, de um esquema de produção. Em Kant aparece um novo conceito de tempo, como “paradoxo do sentido íntimo” (p. 136). Segundo Deleuze,

É somente no tempo, sob a forma do tempo, que a existência determinada torna-se determinável. (...) o Eu [*moi*] está no tempo e não para de mudar: é um eu passivo, ou antes, receptivo, que experimenta as mudanças no tempo. O Eu [*Je*] é um ato (eu penso) que determina ativamente minha existência (eu sou), mas só pode determiná-la no tempo, como a existência de um eu [*moi*] passivo (...) que representa para si a atividade de seu próprio pensamento. (Deleuze, 1997, p. 43)

Este movimento, também denominado por Kant de “Apercepção transcendental” (Kant, 2000, p.121), é relacionado por Deleuze a Hamlet, personagem capaz de dramatizar a potência do tempo descoberta por Kant como constituindo uma “rachadura no eu” (Deleuze, 1997, p.133). Trata-se de um eu fenomenal e passivo, determinado pelas formas *a priori* da intuição sensível. A mediação entre a determinação do pensamento e o indeterminado que “eu sou” é feita por aquilo que Deleuze chama de o “determinável” (p. 132), a presença de um sujeito fenomênico que é essencialmente impotente para reunir suas afecções sob a forma da reconhecimento. O *Cogito* cartesiano, na “morte especulativa de Deus”, torna-se então uma instância rachada, e nada mais garante a fundamentação que distinga o falso do verdadeiro nos fenômenos que o dividem no tempo.

É a frase de Hamlet, “o tempo está fora dos eixos” (Deleuze, 1997, p. 48), que, para Deleuze, exprime a loucura interior ao *Cogito* kantiano como a potência de um pensamento que ultrapassa o eu como fundamento. Pensamento que não se submete a um senso comum ou a uma boa vontade, que exprime a má vontade e a obstinação do autômato, ou daquilo que Deleuze chamará, junto a Félix Guattari, de “máquina desejante” (Deleuze e Guattari, 1973). São pensamentos que fogem e despedaçam o eu, que nunca exprimem aquilo que a vontade intenciona, não obedecem aos protocolos de uma razoabilidade social ou do verdadeiro

compreendido como reconhecimento. Se Kant anteviu, então, o tempo como forma pura, “paradoxo do sentido íntimo” (Deleuze, 1968, p. 133) que divide o eu, é porque, ao contrário de Descartes, não excluiu a sensibilidade como elemento constituinte do verdadeiro. Sensibilidade que é mais, portanto, do que a mera possibilidade do erro, e que já aponta para o que Deleuze, em *A lógica do sentido* (1969) denomina como autonomia do simulacro: uma cópia sem modelo, uma diferença não subsumida, seja de fato ou de direito, ao modelo de um conceito representativo. Uma “relação exterior a seus termos” (Deleuze, 2001). A própria Diferença, portanto.

A descoberta kantiana de um tempo puro, não mais submetido ao movimento empírico de objetos no espaço como sua regra exterior, representa um salto (e não uma evolução ou uma cisão, ainda demasiado “históricas”) em relação ao universo cartesiano. A morte de Deus, na crítica da razão pura, tem como corolário a morte do eu ativo, corroído pela passividade fundamental de um tempo que lhe força a pensar a Diferença.

Mas Deleuze também aponta que a emergência do tempo constitui um aspecto do kantismo que logo foi traído pelas exigências da reconhecimento, do senso comum e da boa vontade. Seja na *Crítica da Razão Prática* (2003), em que retornam Deus como ideia reguladora e o Eu ativo como, ao mesmo tempo, agente e sujeito de uma moral universal, seja mesmo na primeira crítica em que, através da doutrina das faculdades, ao Eu ativo do entendimento são conferidos os poderes de síntese da multiplicidade do diverso sensível. Para Deleuze, é no momento mesmo em que havia descoberto um novo problema, infinitamente mais inquietante, que Kant restabelece o pensamento sobre as bases de um conceito renovado de representação, através da ideia de sujeito transcendental.

Ora, Deleuze retém de Kant o que lhe interessa para determinar sua ideia de subjetividade. Da forma pura do tempo e da rachadura do eu que, para Kant, opunha o eu fenomenal e passivo ao eu ativo do entendimento, Deleuze retira a ideia de que o pensamento é, justamente, aquilo que acontece quando se depura do eu a forma da reconhecimento, e ele se deixa afetar pelo encontro com signos que forcem a pensar, que despertam um pensador na quebra do senso comum e do bom senso. Tais signos são chamados por Deleuze de instâncias problemáticas, e supõe um deslocamento, uma transvaloração, segundo a terminologia nietzschiana (1999), na avaliação do que significa pensar.

Pensar não será, então, evitar os erros advindos dos sentidos (solução cartesiana), nem afastar as ilusões cosmológicas da razão pura a respeito das coisas em si (solução kantiana), mas, justamente, buscar o *interessante*, o problema ou o *caso* que força o pensamento. E o problema será dado pelo encontro do pensamento com o “campo de singularidades pré-individuais” (Deleuze, 1969, p.105). Só se pensa constrangido por uma singularidade que não se deixa subsumir sob um conceito, seja este suspenso à ideia de um pressuposto objetivo na forma de um Ser, seja em um pressuposto subjetivo na forma de um Eu. Só há subjetividade, para Deleuze, sob o choque de um encontro com a Diferença. A emergência da subjetividade é concomitante, portanto, à afirmação da univocidade do ser.

Pensar é, então, o nome de uma violência exercida na individualidade (em *qualquer* individualidade, humana ou não humana, orgânica ou inorgânica) em que pensamento e ser são expressos em um e no mesmo sentido, mas onde o sentido do que é expresso é, justamente, a Diferença. Não há figuras da subjetividade em Deleuze, mas há o que o filósofo chamou, junto a Guattari, de *Personagens conceituais* (Deleuze e Guattari, 1997, p. 109). A subjetividade é antes o princípio de dissolução de toda figura ou imagem a partir do movimento infinito da univocidade do ser, e da tomada de consistência deste plano em que o “sem...” (sujeito e objeto, mundo e alma, Deus, órgãos, princípio de prazer...) é o índice de uma afirmação ontológica primeira. Uma afirmação na qual emerge um “sujeito nômade, vagabundo” (Deleuze e Guattari, 1973, p. 132), sujeito do acontecimento.

Tal relação entre subjetividade e diferença, portanto, emerge através de uma ascese e de uma disciplina do pensamento que é, automaticamente, expressão do ser. Por isto os personagens conceituais (e não as figuras) de sua filosofia são o *esquizo*, em *O anti-Édipo* (2010), o masoquista, em *Apresentação de Sacher Masoq* (1983), o nômade, em *Mil Platôs* (1980) o Bartleby, de Melville e o Molloy, de Beckett (Deleuze, 1997), ou o avarento, de Dickens, em seu último escrito, *A imanência: uma vida* (Deleuze, 2003, p. 359). São todos personagens que sobreviveram à prova do deserto ou da geleira da imanência (Deleuze e Guattari, 1980a). Estes que habitam o “espaço liso”, que, debandando o “espaço estriado” (Deleuze e Guattari, 1980c) povoado por representações de indivíduos e objetos, do Estado, de Deus, etc., conjugam a potência impessoal do ser. Tal

potência não pode ser compreendida, portanto, como o princípio vitalista de um organismo que se conserva, mas como o nome filosófico de uma depuração extrema de qualquer traço psicológico, de qualquer referência a um mundo de objetos ou objetivos dados de antemão, segundo a imagem dogmática que cindiria a ontologia.

Deleuze afirma que este plano, longe de implicar em uma raridade que o temporalize (característica do Evento em Badiou, como vimos acima) é o dado imediato ontológico. Tal acesse subjetiva que anima os personagens conceituais deleuzianos, portanto, não se realiza de acordo com a ascese de caráter Cristão de uma prova que é realizada através da experiência do negativo, esta que Nietzsche denunciou como “ideal ascético” (Nietzsche, 1999), mas conforme o movimento ontológico da diferença.

2.4

Uma outra história da filosofia

Antes de abordar, no próximo capítulo, a crítica de Deleuze à psicanálise e ao estruturalismo e as implicações políticas de seu pensamento, retomemos brevemente o modo como a elaboração do conceito de Diferença significa, para Deleuze, um novo conceito de história da filosofia.

Em clara oposição não apenas ao historicismo resultante da leitura kojéviana da filosofia de Hegel, como também a algumas das filosofias mais importantes do século XIX e XX, como as de Hegel, Marx e Heidegger¹¹, em Deleuze não há, propriamente falando, nenhuma ideia de destinação vinculada à história. Não há etapas no devir do pensamento nem aprendizado através da experiência da negatividade. O pensamento constitui-se, desde sempre, como devir, sendo a Diferença seu único elemento. A leitura da história da filosofia empreendida por Deleuze, portanto, é absolutamente heterogênea em relação a oposições como aquela entre a filosofia antiga e a moderna, ou ainda entre o

¹¹ Cf. Deleuze e Guattari, *O que é a filosofia?* (1997): “Hegel e Heidegger permanecem historicistas, na medida em que tomam a história como forma de interioridade, na qual o conceito desenvolve ou desvela necessariamente seu destino. A necessidade repousa sobre a abstração do elemento histórico tornado circular. Compreende-se mal então a imprevisível criação de conceitos”. (p. 125)

racionalismo e o empirismo, o nominalismo e o realismo, etc. Como sintetiza Regnault:

Que é a filosofia? Se vem defini-la por essa consistência mesma. Tudo que vem aí figurar, aí se revela consistente segundo um método, pois o método consiste em constituí-la a cada vez como problema, como sua solução. Contudo não se poderia crer extrair o próprio a filosofia de Deleuze por oposição à filosofia em seu conjunto, ou a uma tradição filosófica, ou a correntes filosóficas. A questão é mais complicada: ela está em Deleuze, a propósito de todo grande filósofo, sempre nestes termos: X é aquele que introduziu os conceitos, a, b, c, na filosofia. (...) Antes de X, portanto, a, b, c... não estavam na filosofia. (...) Daí a necessidade quase constante de inverter o platonismo correlativo da questão, porem certamente não de sair dele. Nisso o método de Deleuze se diferencia de toda tentativa pré-socratizante ou outra, de retornar a qualquer pensamento anterior ou exorbitante, a um suposto gesto catastrófico. (Regnault *in* Escobar, 1991, p. 45)

Isto permite a Deleuze afirmar, por exemplo, que há mais afinidade entre o estoicismo antigo e Espinosa, pensador moderno do século XVII, do que entre Espinosa e seu contemporâneo Descartes. Ou entre o universo trágico do teatro Grego pré-filosófico e Nietzsche do que entre a tragédia e alguns aspectos do pensamento de Platão e Aristóteles. Permite, também, reatualizar a tradição escolástica, principalmente através da tese de Duns Scott sobre a univocidade do ser, passo crucial na construção de sua própria ontologia da imanência. São as conexões heterógenas entre distintos sistemas de pensamento, e principalmente entre os conceitos como singularidades ou invenções filosóficas, que implicam afinidades e hostilidades, e que permitem recusar as representações lineares ou as oposições que delimitam as rupturas filosóficas ou históricas. Tais categorias apenas podem ser apresentadas para o pensamento através do encontro com as instâncias problematizantes que deslancham a necessidade de se pensar a singularidade do caso, e não a generalidade da representação.

Para Deleuze não pensamos *sobre* um autor, uma época histórica ou uma obra de arte, portanto. Justamente porque pensar alguma coisa já é situar-se no elemento que, na coisa, constitui o signo da Diferença, aquilo que, em um autor, época ou obra, já está em excesso sobre si mesmo. Não se trata, portanto, de um método esquizofrênico, de uma aleatoriedade caótica que termina por submergir dentro de sua própria inconsistência. Pelo contrário, um dos maiores desafios da filosofia de Deleuze foi pensar justamente a consistência de um “plano de imanência absoluto” (Deleuze e Guattari, 1997, p. 120); de um plano que permita

reunir o diferente com o diferente através da diferença—e não, como para a filosofia que pensa dentro do elemento da representação, através de um conceito que fornece a imagem da identidade capaz de repartir as diferenças.

O que, então, é a história da filosofia que Deleuze recusa, e quais os procedimentos que conjuga para realizar tal recusa na forma de uma afirmação de outra história da filosofia que busca ser, concomitantemente, outro conceito de história? Podemos chamar tal história daquela que se dá uma representação global daquilo que é um filósofo e do que é pensar, e confere ao pensamento uma lei de sucessão, retrocesso ou mesmo ruptura. Por isto Deleuze chama a história da filosofia de “Édipo filosófico” (Deleuze, 1992, p.14). Trata-se da domesticação da singularidade do pensamento filosófico através da fixação de genealogias e hereditariedades que impõe ao acaso dos encontros e ao nomadismo do pensamento uma Imagem a ser copiada, interiorizada, formada.

“Nós não sabemos o que pode um corpo”, é um dos lemas da *Ética* de Espinosa que Deleuze (2002, p. 24) gosta de repetir. E, se não se quer domesticar o próprio pensamento de Deleuze em palavras de ordem que constituiriam o dialeto próprio de uma escola de pensamento, em reconhecimentos e representações estritamente baseados na exclusão dos Outros malignos, certamente a fidelidade a Deleuze deve ser pensada, também, como uma forma de infidelidade. Ou, mais propriamente, o encontro com a filosofia de Deleuze deve ser pensado através da ideia de se “fazer um filho por trás”, expressão que o filósofo utiliza, na *Carta a um crítico severo*, para explicar seu método paradoxal de leitura da história da filosofia:

Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu e, no entanto, seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramento, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. (Deleuze, 1992, p. 14)

A recusa da história da filosofia pode ser lida, então, como o tratamento da filosofia pelo procedimento da imanência, isto é, como uma bricolagem¹² em que o critério do encontro é imanente ao sentido que tal encontro produz. O

¹² Roberto Machado fala de um “procedimento de colagem” inerente à filosofia deleuziana. Cf. *Deleuze e a filosofia* (2009), p. 29-33.

acontecimento indica a necessidade de remanejamento do tabuleiro filosófico, de produção de uma Diferença em relação às imagens aprisionantes da tradição.

Claramente a filosofia teve um começo, em Platão. Mas este começo não marca, para Deleuze, quer uma destinação, quer a necessidade de uma recusa global. Mesmo o conhecido anti-platonismo deleuziano, característica que relaciona Deleuze a grande parte, não apenas da corrente pós-estruturalista, mas da própria filosofia do século XX, pode ser lido então como constituindo um diagnóstico preciso das vicissitudes do platonismo para o pensamento da diferença. O diagnóstico deve ser específico, relacionado à singularidade absoluta de seu objeto, evitando compor generalidades capazes de criar imagens abstratas, como na crítica do transcendental kantiano por Bergson, citada por Deleuze em *Diferença e Repetição*: “a rede [do transcendental] é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela” (Deleuze, 1968, p. 138). A imagem do conceito como fundamentação de toda experiência *possível*, em Kant, elimina a *imprevisibilidade* do encontro com aquilo que no sensível é absoluta singularidade. Através da necessidade do retorno da identidade pela apreensão categorial de uma experiência apenas possível, o excesso da diferença é eliminado.

No caso do anti-platonismo deleuziano, então, se este for tratado como fundação ou origem, como um gesto de exclusão inaugural, necessariamente a filosofia passaria a se mover entre a pura repetição monótona do gesto platônico e uma oposição igualmente estereotipada, que necessita da imagem do Outro, para perpetuamente destruí-la. Tal procedimento aproximaria Deleuze de algumas das teorias atuais que associam no próprio discurso filosófico um caráter necessariamente dogmático, diagnosticando crimes proto-totalitários e tragédias anunciadas em qualquer saber que escape da rede configurada pelo estado dos possíveis contemporâneo¹³.

O anti-platonismo de Deleuze deve ser lido, portanto, como uma recusa singular de uma postura filosófica. Recusa que, se corretamente apreendia, deveria resultar na alegria que Espinosa relaciona ao conhecimento do verdadeiro. Não se trata de um crime, de uma queda na identidade e na representação, que revelaria Platão como figura totalizante a colmatar o devir e a singularidade, colocando em maldição a filosofia no momento mesmo de seu nascimento. Esta perspectiva

¹³ Cf., a este respeito, *From Plato to Nato* (1984).

trairia o próprio método deleuziano, que consiste na postulação da anterioridade lógica e ontológica do devir sobre o ser, da diferença sobre a representação.

Isto não significa, é claro, que o método deleuziano recuse a crítica. Como vimos, tal crítica pretende se separar da necessidade dialética de recuperação da negatividade, assumindo a negação radical daquilo que é criticado. Mas, por esta mesma razão, ela não pretende se mover no âmbito das generalidades abstratas, das oposições e ressentimentos que Deleuze enxerga na dialética. Seu elemento é antes a singularidade de um pensamento, mais que a perspectiva de uma oposição global a um autor ou escola. Ou, como coloca Zourabichvilli,

A relação de exterioridade que separa dois filósofos impede de ordená-los a título de “momentos” de uma história; isto seria, com efeito, levar somente a crítica em conta, conferindo a esta um papel motor que ela não tem, como se a filosofia se modificasse e avançasse por desenvolvimento e retificação. Tal concepção é irônica? Evidentemente não, porque a incompatibilidade entre pontos de vista a mantém à igual distância do ecletismo e do ceticismo, e se acompanha de um critério de avaliação imanente à exterioridade de sua afirmação. (Zourabichvilli, 1992, p. 50. *Tradução nossa*).

Ao ler a história da filosofia, portanto, Deleuze busca a singularidade de cada filósofo, o acontecimento em cada caso singular capaz de forçar o pensamento a nascer, a “imaculada concepção” que “faz um filho por trás”. Em sua interpretação de Kant, por exemplo, não se trata apenas de situar Kant em uma tendência mais geral, como quando indexamos sua filosofia à consumação do racionalismo. Se houve inovação em Kant e, como vimos, para Deleuze, de fato houve, esta deve ser apreendida na imanência de seus desdobramentos. Tal método não permite o postulado de uma ruptura como ponto de não retorno, mas sim de um tabuleiro infinitamente remanejável, como no jogo ideal proposto em *A lógica do sentido* (1969). Jogo sem regras, sem ganhadores e vencedores, em que todo o acaso é afirmado em um só lance de dados.

De fato, a respeito do caso singular de Kant, nos textos *A filosofia Crítica de Kant* (1987) e *Quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana* (1997), assim como nas seções dedicadas a Kant em *Diferença e repetição* (1968), Deleuze recusa metodologicamente a questão de uma ruptura kantiana definitiva. Antes, busca a ideia de que, para além de um antes e depois de Kant, há uma ruptura *interior ao próprio Kant*. Ou seja, uma Diferença interna

animando a filosofia crítica. É a partir desta diferença que, para Deleuze, um filósofo passa a se tornar verdadeiramente interessante:

Dado um conceito, pode-se sempre procurar o drama que a ele corresponde, e *o conceito jamais se dividiria nem se especificaria* no mundo da representação sem os dinamismos dramáticos que assim o determinam num sistema material sob toda representação possível (Deleuze, 1968, p.162)

Uma imagem de Kant, então, é aquela do filósofo preocupado em garantir a possibilidade do conhecimento racional pelo soerguimento de um “Tribunal da razão” (Deleuze, 1997) através da doutrina das faculdades na crítica da razão pura e da dedução transcendental da lei moral, na *Crítica da razão prática* (2003). Deleuze vê mesmo uma inspiração nos Tribunais jacobinos da revolução francesa já que, como colocou o filósofo alemão em *O que é o esclarecimento* (1985), os atos e atores da revolução, ainda que bárbaros e injustificáveis do ponto de vista da legislação de uma moral universal, tinham o efeito positivo de provocar em seus espectadores a experiência do entusiasmo.

Na *Crítica da Razão prática* (2004) Kant efetua a dedução propriamente moderna da moral, através do imperativo categórico como soldagem do desejo à pura forma da lei (Deleuze, 1987, p. 81-90). Diante da queda das representações do Soberano Bem, cabe agora ao indivíduo ser súdito e legislador, réu de uma lei tanto mais tirânica, pois que enunciada apenas segundo a voz interior da razão. A leitura de Deleuze é clara, sobre este ponto: Kant legitima a ideia de dívida infinita para o tempo histórico no qual é o Homem que passa a ocupar o lugar de Deus na cadeia das razões, e qualquer moral transcendente parece vacilar sob os ataques da crítica humanista à religião, filosófica à metafísica e política à Monarquia absoluta.

Entretanto, como vimos, Deleuze enxerga um kantismo infinitamente mais interessante do que aquele ligado à imagem do filósofo que permitia aos cidadãos da provinciana *Königsberg*, na Alemanha, ajustarem seus relógios, porque começava todos os dias seus passeios exatamente no mesmo horário. Trata-se de um momento evanescente, mas que constitui um fundo sob o qual o soerguimento dos tribunais da razão e da moral parecem vacilar, como se construídos sobre pântanos. Tal fundo, entretanto, continua a gritar na filosofia kantiana, de modo que a elaboração tardia de uma crítica da faculdade de julgar, tratando do tema do

sublime, termina por retomá-lo através da ideia de um desacordo entre as faculdades transcendentais.

Tal é o método de fazer um filho por trás. É como se Deleuze enxergasse o clarão do encontro de um pensamento com seu próprio fora, ou seja, com o rosto sem imagem da Diferença absoluta. E avaliasse a filosofia trabalhada, ou o caso, a partir de sua capacidade de desdobrar as consequências deste encontro, tanto quanto da necessidade que tem tal filosofia de suspender tais consequências.

Tudo se passa como se, para Deleuze, a filosofia nascesse deste primeiro encontro com a face da Diferença, e toda sua história pudesse ser interpretada, retrospectivamente, a partir dos rastros que tal encontro deixa no pensamento de um filósofo. Para Kant, o conceito de tempo e o fim da metafísica; para Descartes, a modernidade e o questionamento da tradição; e, para o próprio Deleuze, maio de 68 e os casos singulares que encontra em autores ou obras capazes de popular o deserto da imanência. Tal conceito de diferença necessita, para não ser abstrato, da concreção dos casos; mas, dentro destes, busca algo que escapa à efetuação.

Do ponto de vista da Diferença, ou da singularidade absoluta, tal encontro é impossível de ser colmatado. Suas consequências destituem necessariamente aquelas da representação, provocando fissuras e abalos dentro dos sistemas mais bem constituídos. Fissuras que se tornarão justamente as “linhas de fuga” (Deleuze e Guattari, 1980) capazes de tornar os filósofos interessantes, ou casos singulares.

“Antes do ser, há a política”: a política minoritária de Deleuze e Guattari

Você não vai vê-los direto, pois onde a multidão estiver, eles não estão. Estes esquisitos, não são muitos, mas deles vêm os poucos bons quadros, as poucas boas sinfonias, os poucos bons livros e outras obras. E dos melhores destes estranhos talvez nada. Eles são seus próprios quadros seus próprios livros sua própria música sua própria obra.

Charles Bukowsky.

Na transição entre os dois livros que representam a culminância do projeto filosófico de Deleuze nos anos 50 e 60, *A lógica do sentido* (1969) e *Diferença e repetição* (1968), para *O anti-Édipo* (1973), que viria marcar um novo momento, não apenas na filosofia posterior de Deleuze, mas na própria recepção do que hoje se costuma entender por “filosofia deleuziana”, dois problemas fundamentais se cruzam. O primeiro, relacionado às alianças e encontros que, como vimos, são essenciais à filosofia de Deleuze, é o da transformação na avaliação do estruturalismo e da psicanálise. O segundo, imanente ao projeto filosófico de Deleuze, é a escolha, a partir de 73, de uma determinada leitura de conceitos que não tinham significação unívoca em seus livros anteriores, como os de acontecimento, sentido e o par virtual e atual.

De fato, podemos dizer que, antes de *O anti-Édipo* (1973), a psicanálise e o estruturalismo são partes fundamentais na estratégia filosófica de Deleuze (Dosse, 2010 p. 225-232). Mas também que, mesmo dentro da ruptura delineada em *O anti-Édipo* (1973) ambos os movimentos continuam sendo, ainda que na forma de uma crítica, importantes à recomposição de alguns dos traços principais de seu pensamento. Tudo se passa como se tanto a psicanálise como o estruturalismo constituíssem, para Deleuze, casos limites, pontos essenciais de articulação através dos quais o filósofo pode compreender e avaliar o alcance de seu próprio projeto.

E isto, pensamos, por razões intrínsecas. Pois, dentre as maneiras a partir das quais podemos compreender a passagem de *Lógica do Sentido* (1969) a *O anti-Édipo* (1973), podemos apontar a *reversão do estatuto da loucura* tal como

esta foi concebida por Freud e Lacan, assim como *a centralidade conferida à problemática da força*, que havia sido negligenciada pelo estruturalismo. Ora, é justamente através de uma reversão no estatuto da loucura, tal como a psicanálise a havia pensado, e de uma tematização crescente da potência, ou da produção desejante, que Deleuze, junto a Guattari, poderá propor nos anos 70 uma teoria política estreitamente vinculada aos acontecimentos de maio de 68.

Considerando este contexto, a primeira parte deste capítulo, “*a vida é mais cruel do que a morte. O conceito de vida como problema filosófico central na filosofia de Deleuze*”, será dedicada à centralidade que conceitos como os de vida ou potência adquirem na filosofia de Deleuze. Na segunda, “*a loucura como limite da razão clássica: elemento em exceção ou pensamento do excesso?*”, nosso objetivo será o de compreender alguns dos contornos gerais do estruturalismo, tal como explicitados, entre outros autores, pelo próprio Deleuze. Também buscaremos compreender a maneira como Foucault, em *História da loucura na idade clássica* (1997), empreendeu um questionamento do papel desempenhado pela loucura na construção da razão moderna, o que significou, também, uma crítica ao método estrutural.

Em “*psicanálise e forclusão da loucura*”, a ideia é apontar a cumplicidade entre o estatuto negativo que a loucura é levada a ocupar na psicanálise de Freud e Lacan e os limites do método estrutural. Abordaremos, então, as críticas que, já junto a Guattari em *O anti-Édipo* (1973), Deleuze faz ao pensamento psicanalítico e ao estruturalismo. Como veremos, tais críticas nos levarão diretamente à problemática política construída em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980), na quarta parte do capítulo. Como se a reversão no estatuto da loucura implicasse em uma transformação mais ampla, na qual era também o pensamento clássico da política que deveria ser radicalmente questionado.

No entanto, não se trata apenas da proposição de uma micropolítica ou política minoritária, a qual discutiremos em “*o devir minoritário da filosofia e da política: a renovação do pensamento político proposta em O anti-Édipo e Mil Platôs*”. Veremos ainda como tal proposta implica também uma transformação dentro da própria obra de Deleuze que, tendo como eixo principal o conceito de produção, permitiria, junto a Guattari, uma renovação do quadro conceitual do marxismo e a elaboração de uma teoria original do capitalismo e dos sentidos da resistência política. É o que veremos na seção final deste capítulo, “*a reversão*”

materialista de Deleuze: o problema da produção minoritária no capitalismo e no marxismo”.

3.1

A vida é mais cruel do que a morte. O conceito de vida como problema filosófico central na filosofia de Deleuze

Em *O método de dramatização* (2004), transcrição do debate ocorrido em 1967 na Sociedade Francesa de Filosofia em que Deleuze apresenta alguns dos temas fundamentais desenvolvidos em *Diferença e Repetição* (1968), o filósofo Ferdinand Alquié, ainda que tecendo elogios ao método de dramatização desenvolvido por Deleuze, aponta que seu projeto lhe parece insatisfatório em um ponto essencial: distinguir o limite entre a filosofia e a não filosofia. Para Alquié, o projeto de Deleuze corre o risco de não poder mais ser chamado de filosofia.

Os inúmeros exemplos que Deleuze toma à biologia, à literatura, à sociologia, à psicologia e à psicanálise, estes que nós temos caracterizado como sendo os casos singulares que forçam Deleuze a construir seu pensamento, parecem a Alquié arrastar o filósofo para fora do problema próprio à filosofia:

Portanto, pareceu-me que Deleuze, (...), tenha querido orientar a filosofia em direção a outros problemas, (...) [o] que me afligiu, é que todos os exemplos que ele empregou não eram exemplos propriamente filosóficos. (...) Quando ele chegou à verdade, eu disse a mim mesmo: finalmente, eis um exemplo filosófico! Mas, depressa, esse exemplo não acabou bem, pois Deleuze nos diz que era preciso perguntar: quem quer a verdade? por que se quer a verdade? será que o ciumento é que quer a verdade? etc., (...) Ou melhor, são questões de uma filosofia voltada para problemas psicológicos, psicanalíticos etc. (...) penso que, ao lado desses problemas, permanecem problemas classicamente filosóficos, a saber, problemas de essência. (Deleuze, 2004, p. 158)

O perigo que Alquié entrevê sintetiza o problema que críticos enxergam na própria estrutura do projeto de Deleuze. Pois a subversão do platonismo é, de fato, apenas um capítulo da tarefa mais ampla que pretende retirar à filosofia quaisquer pressupostos ou fundamentos. Seja, por exemplo, a Ideia platônica, mas também o *Cogito* cartesiano, é a noção mesma de um *objeto* próprio à filosofia que é necessariamente tributária, para Deleuze, da limitação que o pressuposto da representação confere ao pensamento.

O problema é que, na ausência deste pressuposto básico, qual seja, o de que a filosofia tem objetos próprios que lhe fundamentam como disciplina, ainda que tais objetos terminem por convergir para o próprio sujeito como possibilidade mesma do discurso racional, os casos singulares tratados por Deleuze parecem dar lugar à proliferação infinita de *simulacros*. Proliferação que, em *A lógica do sentido* (1969), Deleuze aproxima dos quadros patológicos extraídos do cruzamento entre psicanálise e estética, como a esquizofrenia de Antonin Artaud e a perversão de Lewis Carrol. De forma que Deleuze também se pergunta se não corre o risco de fazer da filosofia um elogio da loucura de caráter livresco ou estetizante, esquecendo o sofrimento real que acomete a experiência da loucura.

Comentando a diferença entre a teoria do sentido estoica como acontecimento e a efetuação do sentido na dimensão do que os estoicos chamavam de “ação-paixão entre corpos”, ou seja, entre o sentido que é recolhido *no pensamento* e a dimensão *prática* e histórica de sua *efetuação*, Deleuze questiona:

Para quem subsiste esta diferença de natureza senão para o pensador abstrato? E como poderia o pensador, em relação a este problema, não ser ridículo? (...) Como o traço silencioso da fissura incorporal na superfície [a lógica do sentido] não se tornaria também seu aprofundamento na espessura de um corpo ruidoso? Se querer é querer o acontecimento, como não haveríamos de querer também sua plena efetuação numa mistura corporal(...) Como não haveríamos de chegar a este ponto em que nada mais se pode além de soletrar e gritar, em uma espécie de profundidade esquizofrênica, mas não mais, absolutamente, falar?(...) Todas estas questões acusam o ridículo do pensador. (...) Como salvar-se, salvando a superfície e toda a organização da superfície, inclusive a linguagem e a vida? Como atingir esta política, esta guerrilha completa? (Deleuze, 1969, p.160-161).

Na transição entre *A lógica do sentido* (1969) e *O anti-Edipo* (1973), este é, nos parece, o problema maior com o qual o pensamento de Deleuze se confronta. Ao tratar destes casos singulares essenciais a seu pensamento, como não recair em um elogio exterior de experiências limites de despersonalização que implicam em vivências extremas de sofrimento, como aquela da loucura? A resposta que Deleuze constrói para este problema passa pela elaboração de uma ideia da filosofia, mas também da política (a “guerrilha completa” do trecho acima citado), capaz de propor uma categoria *radicalmente não normativa de vida e de potência*.¹⁴

¹⁴ E de produção, como veremos na última seção deste capítulo.

Não se trata, portanto, apenas de denunciar o ridículo do pensador abstrato que, frente ao esquizofrênico, elabora discursos sobre o ser. Pelo contrário, trata-se da ideia de que é exatamente o confronto com experiências realizadas no limiar da representação que forçam o pensamento a pensar o próprio ser não como *abstração*, mas como vida e potência. Pois o pensador abstrato será, exatamente, aquele que recua ante os perigos das experiências, não importa o quão extremas, de destituição do pensamento representativo.

Deleuze assume inteiramente o pressuposto fundamental das filosofias de dois de seus maiores precursores, Espinosa e Nietzsche: o pensamento só pode servir à vida. Em Espinosa, o conceito de *conatus* é caracterizado como constituindo a “essência atual” de uma coisa, através da ideia de que “cada coisa esforça-se, à medida que existe em si, por perseverar em seu ser” (Espinosa, 2008, p. 173-175). E Nietzsche (1999) confere peso ontológico à ideia de vontade de potência. O que é essencial, para Deleuze, em ambas as concepções, é que nelas a ligação entre pensamento, potência e vida é promovida fora de qualquer concepção individualista, orgânica ou voluntarista do vivo.

De fato, Deleuze nota que a noção de *finitude* é central em diversas correntes filosóficas dominantes em sua época. Na filosofia de Kant (2000), trata-se da questão dos *limites* da razão; na de Hegel (1992), conforme esta é interpretada por Kojève (1980), de uma antropologia beligerante e da ideia de fim da história como horizonte da experiência política; em Heidegger (2002), da concepção do *Dasein* (ser-aí) como “ser para a morte” (p.201) e da “grande narrativa” do *fim* da metafísica; no estruturalismo, da redução da força ou da potência ao puro jugo de estruturas transcendentais; e, finalmente, na própria psicanálise aquilo que, em *O anti-Édipo* (1973), passaria a ser concebido por Deleuze e Guattari como sendo a ideologia da castração ou da falta no âmbito do desejo.

Criticando estas escolas influentes no pensamento francês, Deleuze propõe uma filosofia imanente do *infinito* calcada na relação entre pensamento e vida. Trata-se, portanto, de propor um novo problema para o pensamento, indissociável do remanejamento da categoria de vida, esta que havia sido apreendida pela tradição filosófica de forma ainda negativa. Por isto, comentando o caso da vontade de potência como força afirmativa tal como esta é concebida na obra de Nietzsche (1999), a resposta que Deleuze fornece aos que perguntam “para que

serve a filosofia?” baseia-se na ligação entre filosofia e vida através da elaboração de um pensamento da potência ou da *força*:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, porque a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja, que tem outras preocupações. Não serve qualquer poder estabelecido. A filosofia serve para afligir. A filosofia que não aflige ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Serve para atacar o disparate, faz do disparate qualquer coisa de vergonhoso. Tem apenas um único uso: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as formas. (...) *Denunciar todas as mistificações sem as quais as forças reativas não poderiam imperar(...). Fazer, finalmente do pensamento qualquer coisa de agressivo, de ativo e de afirmativo.* (Deleuze, 1962, p.18, grifo nosso)

É ao problematizar o conceito de vida e, concomitantemente, colocar a própria vida como o problema maior da filosofia, que Deleuze buscará confrontar não apenas a questão geral do solo não filosófico da filosofia, mas também a questão particular, e no entanto essencial, da loucura como experiência que não pode ser recuperada em qualquer projeto daquilo que, no trecho de *A lógica do Sentido* (1969) que citamos acima, Deleuze chama de “pensamento abstrato”. Pois é justamente através de experiências de crise da representação, incluindo aí a da própria loucura quando a subtraímos da tentativa de normatização que, como veremos adiante, Deleuze e Guattari (1973) atribuíram à psiquiatria e à psicanálise freudo-lacaniana, que será possível a construção de um pensamento centrado em conceitos como os de força e vida.

Tal conceito de vida elaborado na obra de Deleuze não deve ser compreendido segundo os modelos de uma vontade natural ou dos direitos formais de um sujeito jurídico representado em um Estado. De fato, como mostra Foucault em *História da loucura na idade clássica* (1997), foi no solo histórico do humanismo moderno, através da elevação da vida do indivíduo e da população à categoria maior da política (por exemplo, na constituição dos direitos naturais do homem e do cidadão), que emergiram as práticas de encarceramento da loucura nos hospitais gerais e nos hospícios (p.98). A loucura, de fato, não se adequava à categoria de vida que se tornava central à modernidade política e, como tal, deveria ser excluída.

A ligação entre filosofia e vida proposta por Deleuze pretende romper com esta concepção normativa que informa a representação do vivo na política moderna. Trata-se de pensar uma categoria de vida que não *exclua* experiências

como as da loucura, estas que implicam na crise das representações do vivo que são inerentes ao senso comum. Se o poder moderno colocou a questão da representação da vida em esferas como as do direito, da ciência ou do estado, para Deleuze a tarefa do pensamento é destituir a representação de uma normatividade ligada ao vivo a favor da imanência das forças que constituem os modos singulares de existência dos sujeitos. Como colocam Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?*, se “os direitos do homem não nos farão abençoar o capitalismo”, é porque “os direitos do homem não dizem nada sobre os modos de existência imanentes do homem provido de direitos” (Deleuze e Guattari, 1992, p.138).

O problema, então, para a tarefa que Deleuze se coloca de expurgar o pensamento de toda a negatividade, tarefa que significa a possibilidade do encontro do pensamento com estes casos singulares que, do ponto de vista da *doxa*, são apreendidos através de categorias ainda negativas ou morais, é o de não recair em uma positivação abstrata de experiências-limite que trairia uma concepção *orgânica* e *normativa* de “vitalismo”. Por isto, dentro da proposição de uma filosofia que conjuga a lógica espinosana dos afetos e a concepção nietzschiana de vontade de potência, o questionamento da categoria de sofrimento, através do exemplo maior da loucura, torna-se, de fato, decisivo.

A filosofia, então, deve recusar a ideia de bem estar orgânico, esta que fundamenta o discurso que, de acordo com Foucault, é inerente ao caráter *biopolítico* do poder, na modernidade. No cruzamento entre biologia e política, ciência e razão de estado, Foucault mostra em *Vigiar e Punir* (1997) como tal elevação da vida à categoria maior da política constitui parte fundamental do poder disciplinar inerente ao humanismo moderno. Poder que pretende qualificar e administrar o vivo a partir da produção incessante de normas e instituições cuja tarefa é disciplinar o corpo, ao mesmo tempo maximizando suas forças produtivas e adestrando-o politicamente. Ideia sintetizada em trechos como este, de *Vigiar e Punir*:

É (...) como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. (Foucault, 1997, p. 25)

De fato, não é apenas a noção de vida inerente ao poder político, mas também a produção histórica da categoria de loucura que são questionadas por Foucault, em sua busca por retirar ao discurso político ou científico qualquer referencial objetivo ancorado em categorias como as de bem estar ou sofrimento. Categorias que foram, para Foucault, atribuídas como realidades últimas capazes de normatizar não apenas à experiência do corpo político de uma população, mas também às experiências de adoecimento biológico e mental. De forma que, em *O nascimento da clínica* (2005), Foucault pode afirmar que

Desde o século XVIII, a medicina tem tendência a narrar sua própria história como se o leito dos doentes tivesse sido sempre um lugar de experiências, constante e estável, em oposição às teorias e sistemas que teriam estado em permanente mudança e mascarado, sob sua especulação, a pureza da evidência clínica. [Tudo se passa como se] Na aurora da Humanidade, antes de toda crença vã, antes de todo sistema, a medicina residisse em uma relação imediata do sofrimento com aquilo que alivia (Foucault, 2005, p. 53).

Nesta naturalização do corpo que sofre promovida pela medicina positivista, tudo se passa, então, como se uma “categoria fenomênica extremamente normativa como o “sofrimento” fosse condição suficiente para assegurar a validade de dispositivos clínicos” (Safatle, 2002, p.12). Clínicos, mas poderíamos dizer, no caso de Deleuze, também *filosóficos*. Pois a categoria de sofrimento não constitui, para Deleuze, uma realidade natural que seria o objeto de uma representação, um limite exterior que forneceria uma norma para o pensamento sobre a vida.

Se Deleuze herda de Nietzsche (1999) a concepção do filósofo como médico da cultura e sintomatologista da moral, é porque o fundamento da filosofia deixa de ser a negatividade - que o pensamento de Hegel (1992) relacionara ao temor que o sujeito é capaz de sentir frente à morte como “senhor absoluto” (p.69) - para se transformar na afirmação da vontade de potência ou do *conatus* conectados a uma ontologia da diferença. Tal conceito de vida deve ser, portanto, capaz não apenas de afastar os fantasmas do negativo, mas também de elaborar uma experiência *não normativa* do próprio sofrimento¹⁵.

¹⁵ A respeito da crítica que Deleuze realiza da associação entre desejo e negatividade, cf. *Subjetividade e singularidade* (2008), de Carlos Augusto Peixoto Junior: “(...) Em Deleuze, a crítica do discurso sobre o desejo como negatividade expõe o seu caráter ostensivamente privativo como efeito de uma privação material concreta, a qual implica em um tipo de ideológica reativa e contrária a vida. Já o desejo emancipado e criador seria de uma outra ordem: ele estaria para além

Em *A imanência: uma vida...* (2003), seu último texto, publicado apenas dois meses antes de morrer, Deleuze retoma a questão da relação entre pensamento e vida, oferecendo o que o filósofo Giorgio Agamben denominou como sendo um testamento de sua filosofia (Agamben in. Alliez, 2000, p.180). Nele é reafirmada a relação entre filosofia da imanência e a ideia de uma vida impessoal, desconectada da referência a um sujeito ou a um objeto. A utilização do artigo indefinido na expressão “uma vida...” no título mesmo do texto sinaliza que a vida de que trata a filosofia de Deleuze não pode ser atribuída a uma consciência ou a estados de corpos, mas sim à imanência absoluta do ser.

Deleuze argumenta que a ideia de “uma vida” virtual e impessoal é expressa em um episódio daquele que foi, igualmente, o último romance de Charles Dickens publicado, *Our mutual friend*. Trata-se do afogamento do personagem Riderhood, um canalha que é odiado por todos, mas que, no momento em que se encontra entre a vida e a morte, desperta “uma espécie de solicitude, de respeito, de amor, pelo menor sinal de vida do moribundo” (Deleuze, 2003, p.302). De maneira que, quando em coma é auxiliado por aqueles que ainda há pouco o odiavam, Riderhood pode sentir “alguma coisa de doce penetrá-lo” (p. 303).

Uma centelha desta vida impessoal da qual fala Deleuze é liberta quando o corpo de Riderhood aparece em uma zona indiscernível entre a vida e a morte, espécie de não lugar que não pertence nem ao indivíduo psicológica ou organicamente já constituído, nem à morte pura e simples: “a vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal e, entretanto, singular, que desprende um puro *acontecimento*” (Deleuze, 2003, p.303). Ainda no mesmo texto, o outro caso do devir de uma vida impessoal ao qual ele recorre é aquele dos recém-nascidos ou das “crianças bem pequenas”, estas que “se parecem todas e não têm nenhuma individualidade; mas elas têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são características subjetivas”. (Deleuze, 2003, p. 304).

Como notou Agamben, Deleuze não deixa de sentir como um problema inerente aos exemplos que toma a ideia de que ambos conjugam a liberação do plano de imanência e do devir impessoal a uma extrema fragilidade tanto orgânica como psicológica. Como se aquilo que Deleuze afirma em sua filosofia apenas

da falta e da negatividade e deveria ser visto como uma função de afirmação, geradora e produtora de vida. (Peixoto Junior, 2008, p. 93).

pudesse ser apreendido em casos que apontam para a ruína do pensamento representativo e do corpo orgânico:

Deslocando a imanência para a esfera da vida, Deleuze está ciente de estar penetrando num terreno perigoso. A vida de Riderhood ou a do recém-nascido parecem, de fato, confinar com a zona obscura entre a moral e a vida nutritiva de Aristóteles e o “animal de dentro de Bichat. Como Foucault, Deleuze apercebe-se perfeitamente de que o pensamento que toma como objeto a vida compartilha deste objeto com o poder e deve confrontar-se com as suas estratégias. (Agamben, in. Alliez, 2000, p.183)

Agamben refere-se à conhecida definição do fisiologista francês Bichat, segundo o qual “vida é o conjunto das funções que se opõe à morte” (Bichat, 2001, p. 104), e também à concepção aristotélica, presente no *De anima* (1994), da vida como potência nutritiva ou vegetativa que, entre todos os atributos possíveis do vivo (respiração, movimento, destruição, crescimento, etc.) é aquele que permite definir sua essência. Embora historicamente distantes, ambas as definições concebem a vida como função orgânica atribuível a indivíduos já constituídos que tem como finalidade última sua conservação biológica. E Agamben argumenta que esta ideia de vida como natureza organicamente determinada é exatamente aquela que é excluída pelo pressuposto deleuziano da vida como imanência absoluta, evento impessoal e insubmisso à normatização, quer filosófica, científica ou política do corpo. Pois, em Deleuze “a vida não é de modo algum natureza (...), ela é, antes, o campo de imanência variável do desejo” (Agamben, in. Alliez, 2000, p.187).

Entretanto, resta o problema de como pensar esta vida não orgânica, encontrá-la não apenas nos casos limites do moribundo e dos recém-nascidos ou também no da loucura. Problema, portanto, de construir um conceito de vida aonde esta “não consista somente no seu confronto com a morte” (Agamben, in. Alliez, 2000, p.191). No caso da loucura, como falar não *sobre* a loucura, mas *ao lado*, sustentando a diferença irreduzível que separa o pensamento da loucura, mas, ao mesmo tempo, afirmando o *encontro* do pensamento filosófico com o pensamento louco? O principal, portanto, é evitar que a loucura desempenhe um papel que pode ser assumido igualmente pela ideia utópica de revolução, e que consiste em transformar a condenação moral em uma exaltação que não deixa de compartilhar a mesma *distância* que é pressuposta pela perspectiva meramente moralista.

Como garantir que, assim como para o discurso que busca aproximar pensamento e transformação social, na relação entre filosofia e loucura seja evitada não apenas a condenação moral, mas também a exaltação retórica? Que direito tem Deleuze de construir uma filosofia através de casos como os de Artaud, Nietzsche, Kleist ou Hordelin, que experimentaram a loucura não apenas como material filosófico, poético ou literário, mas em seus próprios corpos e pensamentos? Da mesma maneira, como poderia o filósofo elogiar a revolução, se esta lhe concerne apenas exteriormente, como uma utopia projetada sobre um futuro indefinido?

Ora, ambos os problemas, o da revolução e o da loucura, convergem na filosofia de Deleuze. Pois maio de 68 também representou o encontro entre revolução social e loucura, encontro que Deleuze e Guattari buscaram pensar como constituindo a recusa, em nome de uma nova forma de racionalidade política, do discurso da psiquiatria e da psicanálise sobre a loucura e da concepção estatista e representacional da política. Da mesma maneira, então, com que buscam recusar os clichês do louco, fabricados pelo discurso psiquiátrico, psicológico e (após *O anti-Édipo* (1973)), psicanalítico, Deleuze e Guattari também procuram destituir os clichês da revolução e do revolucionário. Clichês que instigam não apenas as ideias e ideais representativos de revolução e loucura, mas também as batalhas reais da representação, o teatro de uma violência efetiva que é inerente tanto à concepção bélica da revolução quanto ao encarceramento institucional do louco.

A relação entre loucura, vida e política fora fundamental para pensadores da mesma geração de Deleuze, como Foucault (1997) e Jacques Derrida (2002). Tal problema é, na verdade, inerente à própria constituição da filosofia moderna, se nos lembrarmos de que, na filosofia de Descartes (2000), Kant (2000) ou Hegel (1992), a possibilidade da loucura aparecia como questão crucial para a fundamentação do discurso filosófico. Na experiência da loucura conforme esta aparece na filosofia destes autores, trata-se não apenas da ideia dos limites da filosofia, mas, também, da própria filosofia como discurso sobre os limites, ou do que Foucault denominou “analítica da finitude” (Foucault, 1966, p. 430-444). A filosofia deve limitar o plano daquilo que é razoável e, assentando-se na ideia de um pensamento finito, isto é, antropológico, expulsar o infinito ou o caos como atributos de um pensamento louco.

Veremos agora como, tanto para Deleuze como para Foucault, aquele movimento que constituiu o maior alvo de crítica em *O anti-Édipo* (1973) ao lado da psicanálise freudiana e lacaniana, o estruturalismo, era igualmente incapaz de romper com o aprisionamento ao mesmo tempo teórico e institucional da loucura realizado pela razão clássica. Pois foi também a partir de uma crítica ao estruturalismo e à psicanálise que foi possível a Deleuze e Guattari elaborarem um pensamento político centrado em categorias como vida, desejo e produção.

3.2

A loucura como limite da razão clássica: o estruturalismo e o pós-estruturalismo entre o elemento em exceção e um pensamento do excesso

A tese principal que Foucault desenvolve em *História da loucura na idade clássica* (1997), tese que é responsável pela celebridade e ampla repercussão de seu primeiro livro no cenário filosófico da época, é que a categoria de loucura não é constituída através da descoberta, pela medicina ou pela psiquiatria do século XVII, de uma entidade positiva já presente, porém aguardando seu desvelamento pela ciência amadurecida que emerge na modernidade. Pelo contrário, o que o discurso sobre o louco faz, na idade clássica, é produzir a própria loucura como fenômeno natural. E a noção de que ela sempre haveria permanecido na sombra, aguardando ser descoberta por um saber científico, é simplesmente a constatação retroativa da criação da própria loucura em um tempo histórico denominado por Foucault como “idade clássica” (Foucault, 1997, p.21).

O aparecimento da loucura, portanto, não é imotivado, fruto de uma razão universal inteiramente calcada no rigor das demonstrações e experimentos científicos. Ele remete a uma *decisão política* que buscou, na divisão entre razão e desrazão, retirar ao louco a possibilidade mesma de discurso. Pois, excluída da repartição entre o verdadeiro e o falso, repartição inteiramente interior à racionalidade clássica, a loucura é silenciada no mesmo gesto em que passa a constituir objeto para o discurso científico. Por isto a ideia fundamental de Foucault, de realizar uma “arqueologia do silêncio” (1997, p.21) que devolvesse a voz à desrazão, de maneira que fosse a própria experiência da loucura que pudesse realizar uma crítica da razão clássica:

Poderíamos fazer uma história dos *limites* – destes gestos obscuros, necessariamente esquecidos desde que realizados, através dos quais uma cultura rejeita algo que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, este vazio profundo, este espaço branco graças ao qual ela se isola a designa tanto quanto seus valores. Pois tais valores, ela os recebe e os mantém na continuidade de sua história; mas nesta região a respeito da qual gostaríamos de falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela opera a partilha que lhe fornecerá o rosto de sua positividade; lá se encontra a espessura originária a partir da qual ela se forma (Foucault, 1997, p. 189).

O louco está, segundo Foucault, aquém da dualidade entre verdadeiro e falso e, como tal, ele constitui um limite *intrínseco* à razão clássica. Ele não se submete às condições mínimas pelas quais um discurso, mesmo sendo falso, ou ilusório, poderia, através de um método, ser corrigido e conduzido ao verdadeiro. Pois, ao não suprir as condições básicas através das quais a razão delimita a interioridade do campo da verdade, a loucura não constitui, sequer, um discurso, mas uma negação pura, uma zona de silêncio ou de “ausência de obra” (Foucault, 1964).

Ora, o que nos interessa nesta discussão é salientar como Foucault formula, não apenas neste livro, mas na verdade em toda sua trajetória intelectual (Dreyfus e Rabinow, 1984, p.152), uma crítica implícita ao *estruturalismo*, que se constrói de acordo com o procedimento nietzschiano de *pudenda origo* (Foucault, 1999): demonstrar como um determinado discurso que se quer *universal* assenta-se sobre práticas histórias e sociais *particulares* de exclusão (*História da loucura*) ou dominação (a partir de *Vigiar e punir* (1999)) da *singularidade*. O “silogismo” foucaultiano, portanto, não busca apenas demonstrar o solo *particular*, histórico ou contextual, de todo pensamento *universal*, mas também ligar este universal, sua própria constituição, à exclusão da *singularidade*. E é esta singularidade que Foucault se propõe, na *História da loucura* (1997), a recuperar, realizando a “arqueologia de um silêncio”.

O estruturalismo, para Foucault, com sua proposição transcendental de uma matriz simbólica transcultural, se enraíza dentro de um campo histórico e político determinado. E este campo ainda permanece, de certa forma, inscrito dentro daquele que, nos séculos XVI e XVII, encarcerou a loucura: a razão clássica. Daí o subtítulo inicial que Foucault havia pensado para seu livro de 1966, *As palavras e as Coisas*, “arqueologia do estruturalismo”, posteriormente abandonado por “arqueologia das ciências humanas” (Foucault, 1966, p.XI).

Trata-se, de fato, de criticar as pretensões universalistas e trans-históricas que ainda seriam parte intrínseca do método estrutural.

Entretanto, Foucault aponta que o estruturalismo, principalmente em suas variantes etnológica e psicanalítica (e não podemos deixar de lembrar aqui da aliança entre estruturalismo e psicanálise perpetrada por Lacan, que abordaremos no terceiro capítulo deste trabalho) situa-se na *fronteira* desta razão clássica, ou fronteira daquilo que denomina, em *As palavras e as coisas* (1966), *episteme* moderna¹⁶. Pois,

Em relação às “ciências humanas”, a psicanálise e a etnologia são “contra-ciências”; o que não quer dizer que elas são menos “racionais” ou “objetivas” que as outras, mas que elas as pegam na contra-corrente, retirando-as de seu pedestal epistemológico, e que elas não cessam de “desfazer” este homem que, nas ciências humanas, faz e desfaz sua positividade (Foucault, 1966, p. 391).

Ora, da mesma forma que Foucault, Deleuze, no início de sua trajetória, também buscou no movimento estruturalista um possível aliado para sua filosofia da diferença. De forma que, não apenas em *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* (1972), mas também em passagens importantes de *A lógica do sentido* (1969) e *Diferença e repetição* (1968), autores associados em menor ou maior grau ao movimento estruturalista, como Lévi-Strauss (2002), Althusser (1979) e Lacan (1953/1998), tornam-se casos possíveis de composição com uma filosofia da diferença.

No texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* (1972), buscando explicitar entre as características gerais do método estrutural, e a despeito da diferença entre as disciplinas e autores associados ao movimento, aquelas que lhe parecem fundamentais, o que vemos é, na realidade, um balanço das aproximações possíveis entre o estruturalismo e a filosofia da diferença que Deleuze pretendia construir. Seguindo uma definição geral, Deleuze caracteriza a ideia de estrutura como constituindo em uma lógica que permite categorizar,

¹⁶ Da forma parecida, outro filósofo importante neste movimento que se convencionou chamar de pós-estruturalismo, Jacques Derrida (2007), também compartilhava de alguns traços do diagnóstico de Foucault, a respeito do estruturalismo e das psicanálises freudiana e lacaniana como limites para a razão que Derrida (2011) chama de “logocêntrica”. A respeito de Lévi-Strauss, por exemplo, Derrida assevera que: “Conservando e anulando, ao mesmo tempo, oposições conceituais herdadas, este pensamento mantém-se, portanto, como o de Saussure, nos limites: ora no interior de uma conceitualidade não criticada, ora pensando sobre as clausuras e trabalhando na desconstrução” (Derrida, 2011, p. 129-130). A respeito de Freud, cf., em *A escritura e a diferença* (2009), “Freud e a cena da escritura”, e de Lacan, “O carteiro da verdade”, em *O cartão postal, de Sócrates a Freud e além* (1980).

distribuir ou ordenar diferenças através de condições de permuta entre termos que não *preexistem às suas próprias relações*; termos que se definem apenas por suas *diferenças*, portanto. Tal como na linguística saussuriana (2002), inspiração maior para todo o estruturalismo, “cada termo é a negação de todos os outros” (Deleuze, 1972). Por isto a estrutura é uma rede de *diferenças contrárias, ou opositivas*.

Na lógica clássica, em Aristóteles (2002), por exemplo, o sentido de ‘branco’ se define por seu contrário, ‘preto’, o de ‘homem’ em oposição à ‘mulher’, etc., mas à condição de que os sentidos diferentes *participem de um gênero universal comum*. ‘Homem’ e ‘mulher’ só se distinguem como opostos ao compartilharem do um mesmo gênero, ‘Humano’; da mesma forma, “branco” e “preto”, por participarem do universal da “cor”, etc. Para Aristóteles é a participação em um gênero comum que permite a distribuição opositiva das diferenças de acordo com uma hierarquia que vai dos gêneros mais altos, passando pelas espécies intermediárias até os indivíduos primeiros. Pois,

[em Aristóteles] A diferença em geral se distingue da diversidade ou da alteridade, pois dois termos diferem quando são outros não por si mesmos, mas por alguma coisa; portanto, eles diferem quando convêm também em outra coisa, quando convêm em gênero, para as diferenças de espécie, ou mesmo em espécie, para as diferenças de número, ou ainda em “ser segundo a analogia”, para as diferenças de gênero. (Deleuze, 1968, p.52)

Na lógica estrutural, entretanto, não há termo final ou original que organize uma determinada série de diferenças. Como veremos, em decorrência desta ausência de limites, deve haver um termo paradoxal que *é* e, ao mesmo tempo, *não é*, ele mesmo, e que, como tal, seja a condição para a estabilização ou a organização de uma determinada série. Este termo é o que Deleuze chama, em *A lógica do sentido* (1969), de “ocupante sem lugar e lugar sem ocupante” (p.68) e, em *Diferença e Repetição* (1968), associa a seu conceito de “precursor sombrio”, ou o “diferenciador da diferença” (p.201). Ele não é, portanto, um *termo* no sentido etimológico de representar um *limite* para uma série. Ele indica antes que, se os elementos últimos de uma série apenas adquirem valor a partir de sua oposição a “todos os outros”, é a oposição de um elemento em relação a si mesmo que faz da série um *conjunto estruturado*, isto é, um “*todo*”. Este todo, portanto, por se reportar a um elemento paradoxal, necessariamente será uma *totalidade inconsistente*. Vejamos melhor então como opera tal lógica.

Se não há consistência alguma que seja interior aos elementos diferenciais de uma série previamente as suas determinações recíprocas, se os elementos são puras diferenças opositivas, podemos dizer, segundo a inspiração linguística do estruturalismo que, para qualquer enunciado possível na língua, qualquer predicado pode ser atribuído de qualquer sujeito e, inversamente, qualquer sujeito pode desempenhar o papel de predicado. Ou seja, uma estrutura é sempre absolutamente contingente ou *arbitrária* na língua, tal como Saussure (2002) caracterizava a relação entre significante e significado. Podemos dizer que todo significante pode tornar-se significado, e vice-versa, em uma “progressão infinita” de diferenças que caracteriza o “serialismo” (Deleuze, 1972) estrutural.

Em uma estrutura, devemos começar com o puro “dado” do significante, com uma diferença pura que divide um significante em relação a si mesmo, e obtermos os elementos significados através da remissão a este significante primeiro que, entretanto, não possui identidade própria. Se partíssemos do significado como originário, este necessariamente terminaria por constituir-se como uma identidade primeira que distribuiria o sentido para o restante dos significantes. Por isto, como coloca Lévi Strauss (2002), para o método estrutural a linguagem tem de ser dada de uma só vez, como um excesso significante inerente ao rompimento da ordem natural do sentido: “Quaisquer que tenham sido o momento e as circunstâncias de seu aparecimento na escola da vida animal, a linguagem só pode nascer repentinamente” (Lévi Strauss, 2002, p.41).

Devemos notar, entretanto, que este rompimento da ordem natural ao qual se refere Lévi Strauss não constitui apenas uma narrativa histórica acerca da emergência da cultura a partir da natureza, mas sim uma *lógica* que pretende dar conta do rompimento de *qualquer* ordem naturalizada. Na realidade, a própria ideia de uma “natureza bruta” anterior à emergência do excesso significante constitui a base mesma daquilo que, para o estruturalismo, caracterizará o pensamento mítico. Pois uma das definições de mito que encontramos em Lévi-Strauss (2002) é, justamente, a de qualquer narrativa que busque estabelecer laços comunitários e simbólicos através de *experiências primeiras de identidade*. Daí a necessidade, própria ao estruturalismo em geral, de instituir um pensamento da diferença calcado sobre uma lógica da não identidade, e a razão pela qual o movimento atraiu tanto Foucault como Deleuze, no início de suas respectivas trajetórias filosóficas.

Entretanto, o que não é contingente ou arbitrário para o método estrutural é a *necessidade* de que um elemento venha a desempenhar a função daquele em relação à qual todos os outros são atribuídos, para que, só então, se obtenha uma consistência mínima na organização das séries de diferenças que a estrutura deve repartir. Ou, como sintetiza Badiou, também se referindo ao movimento estruturalista de uma forma mais ampla,

O problema fundamental de todo estruturalismo é este do termo com dupla função que determina o pertencimento dos outros termos à estrutura enquanto ele é em si mesmo excluído pela operação específica que o faz figurar apenas sob as formas de seu representante (Badiou, 1966, p. 497).

Ou seja, *um* termo, ao menos, deve tornar-se o *sujeito* de uma determinada série diferencial, sujeito em relação ao qual os predicados particulares são atribuídos como tentativas de representá-lo. A diferença fundamental entre a lógica clássica, calcada na metafísica aristotélica, e a lógica simbólica estrutural é que, nesta, o elemento que deve totalizar uma série qualquer é absolutamente inconsistente. Isto é, *o universal é apenas um indivíduo elevado à universalidade*; e, como tal, ele constitui a encarnação da impossibilidade de representação de uma série de diferenças, pura contradição. Ele deve aparecer duas vezes em uma série: uma vez como o significado universal ao qual todos os significantes são atribuídos e, outra, como um significante particular que *é atribuído a si mesmo*.

Se este elemento não é nada mais que um particular que é levado a desempenhar a função simbólica de representante do todo, como coloca Žižek (1991), ele é “um gênero que encontra a si mesmo entre suas espécies” (p.110), um universal que encontra a si mesmo entre seus particulares. Podemos lembrar aqui o exemplo citado por Lacan da frase aparentemente ingênua dita por uma criança, quando submetida a um teste de nível mental: “Eu [*je*] tenho três irmãos, Ernesto, Paulo e eu [*moi*]” (Lacan, 1964/1985, p.26). Entre o primeiro eu [*je*], da série significante, e o segundo [*moi*], da série significada, existe contradição, um universal [*je*] que é espécie de si mesmo [*moi*], que encontra a si mesmo entre suas próprias diferenças e que, enquanto tal, é um elemento vazio, sem identidade própria. Um elemento cuja função é, justamente, denotar o vazio inerente à estrutura.

Em *A lógica do sentido* (1969) Deleuze aponta que este elemento paradoxal pode ser relacionado àquilo que a psicanálise lacaniana denomina “Falo

simbólico” (p.63). Ele aparece uma vez como *excesso* na série significada, ocupante sem lugar, e outra como *falta* no significante universal, lugar sem ocupante. No exemplo de Lacan, a falta é o momento do “j`ai...” (“eu [je] tenho...”), que cria a expectativa de determinação do significante, de que um sentido será produzido através da predicação do sujeito indeterminado, do “lugar sem ocupante”. Já o excesso corresponde ao segundo momento, que determina o sujeito como parte dele mesmo, excessivo em relação ao conjunto que ele deveria delimitar, espécie que é gênero de si mesma, “ocupante sem lugar”. Esta instância paradoxal, como argumenta Deleuze (1972), constitui o “x” indeterminado ao qual toda a série estrutural de diferenças remete, no qual a série vem se refletir. E que, ao mesmo tempo em que representa a série como toda, a reflete em uma diferença pura. É tal diferença que é relacionada, por Lacan (1956-1957/1985), ao “ponto de basta” (p.291) como parada na proliferação infinita do significante através da criação de um novo significado.

Desenvolveremos mais detidamente a noção de simbólico em Lacan quando abordarmos a psicanálise, no próximo capítulo. Agora devemos salientar que, dentro destas características da lógica estruturalista que buscamos explicitar em seus contornos apenas gerais, *qualquer significante de uma série pode ser levado a ocupar a posição desta instância paradoxal*. O que não é contingente no estruturalismo é, justamente, a *necessidade* desta “elevação”. Elevação que, entretanto, segundo o caráter *antinômico* do significante é, ao mesmo tempo, um rebaixamento. Pois tal significante de fato desempenhará a função de, para toda série de diferenças, *elevá-la* ao ponto em que seu deslocamento perpétuo, o que Deleuze denominou de “proliferação infinita” (1972), é retido. Como tal ele é o elemento designado pela série, o “x” ao qual as diferenças se referem. Mas, sendo ao mesmo tempo um elemento que, entre às diferenças opositivas de uma série, é o único que é também oposto a si mesmo, ele indica o ponto aonde a série encontra sua própria inconsistência; seu *rebaixamento*, portanto, sendo um elemento necessariamente *excluído e, entretanto, interior*, à série.

A própria produção do sentido depende, então, da decisão *contingente* através da qual um elemento é levado à função de representante do todo. Momento em que a função de enunciação tem de ser inscrita na do enunciado, em que o significante como tal, excluído de toda significação, tem de aparecer *dentro* da série significada, ao mesmo tempo como elemento particular desta série e

como o universal que a representa. Como colocam Zizek e Gabriel, “o relativo ocorre no interior do absoluto. O absoluto não se distingue de suas manifestações contingentes” (Zizek e Gabriel, 2011, p. 17). A diferença entre o universal e os particulares é totalmente imanente aos particulares; é ela que, encarnada no “ocupante sem lugar” ou “lugar sem ocupante” (Deleuze, 1969), introduz a coincidência entre universalidade e singularidade. O termo universal, conforme as premissas gerais do estruturalismo, é gerado *no interior* da série significada, ele não é nada mais que o ponto aonde a série encontra ela mesma (sua significação última) na forma de um significante vazio.

Esta função do significante sem significado ou do ocupante sem lugar e lugar sem ocupante é aquela que Lévi-Strauss apontou, em *Introdução à obra de Marcel Mauss* (2002), através da análise da utilização do termo *mana* por tribos polinésias. Pois a palavra “*mana*”, nestas tribos, não se liga a nenhum sentido preciso, podendo significar opostos, atividade e passividade, masculino e feminino, substantivo e adjetivo, etc.:

Acreditamos que noções do tipo mana, por diversas que possam ser, e considerando-as em sua função mais geral (que, como vimos, não desaparece em nossa mentalidade e em nossa forma de sociedade) representam precisamente este significante flutuante, (...) vemos nas noções de mana, wakan, ordena e outras do mesmo tipo, a expressão constante de uma função semântica cuja papel é permitir que o pensamento simbólico se exerça apesar da contradição que lhe é própria. Assim se explicam as antinomias, aparentemente insolúveis, ligadas a esta noção (...): força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrata e concreta; onipresente e localizada; e de fato, o mana é tudo isso ao mesmo tempo; mas não é assim, precisamente, porque ele não é nada disso? Porque ele é simples forma ou, mais exatamente, símbolo em estado puro e, portanto, passível de assumir qualquer conteúdo simbólico? Neste sistema de símbolos que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um valor simbólico zero, isto é, um símbolo que marca a necessidade de um conteúdo suplementar aquele que pesa já sobre o significado, mas que pode ser um valor qualquer, com a condição de fazer parte ainda da reserva disponível e de já não ser, como dizem os fonólogos, um termo do grupo (Lévi Strauss, 2002, p.31).

Em um sistema simbólico, este significante é aquele que estabiliza todos os outros, que fecha o quadro e distribui as relações entre as diferenças. Mas, como termo paradoxal, significando ao mesmo tempo ausência e presença, afirmação e negação, o maior e o menor, ele estabiliza uma totalidade justamente através de seu ponto de impossibilidade. A palavra ‘mana’ das tribos polinésias pesquisadas por Marcel Mauss sinaliza para este “valor simbólico zero” que, num

sistema linguístico, tem por função assegurar a própria eficácia simbólica, representar a pura possibilidade de representação.

Lévi Strauss também enxergou tal característica como inerente ao caráter paradoxal do próprio campo da antropologia, em particular, e das ciências humanas, em geral. Pois o “objeto” em relação ao qual elas se debruçam não pode deixar de incluir o próprio sujeito que busca conhecê-lo:

Toda a sociedade diferente da nossa é objeto, todo grupo de nossa própria sociedade, diferente daquele ao qual pertencemos, é objeto, todo costume desse mesmo grupo, ao qual não aderimos, é objeto. Mas essa série ilimitada de objetos, que constitui o Objeto da etnografia, e que o sujeito deveria arrancar de si dolorosamente se a diversidade das práticas e dos costumes não o pusesse diante de um fracionamento operado de antemão, jamais a cicatrização histórica ou geográfica poderia fazê-lo esquecer (sob pena de aniquilar o resultado de seus esforços) que tais objetos procedem dele e que a análise desses, conduzida da forma mais objetiva, não poderia deixar de reintegrá-los na subjetividade. (Lévi-Strauss, 2002, p. 27)

É por esta razão que Foucault (1966) pôde caracterizar o estruturalismo como um *limite* para a razão clássica. Quando o homem toma a si mesmo como objeto de estudo, a oposição entre sujeito e objeto, que funda a ciência moderna, é suspensa; mas, com isto, *não retornamos à imanência de uma reunião pacífica entre subjetividade e natureza, sujeito e physis*. Pelo contrário, perdemos a suposição congênita à ciência de que haveria um mundo natural que, ainda que separado, se ofertaria ao sujeito cognoscente. Movimento que já fora realizado pela filosofia crítica kantiana (2002), ao mostrar que a ciência não exprime a “Coisa em si”, mas sim apenas fenômenos. Ou seja, que nem a natureza ou o absoluto eram desvelados para a ciência, mas somente suas manifestações “para nós”. Entretanto, o que Kant não viu foi que a entrada do sujeito no interior do quadro do conhecimento neutro da ciência necessariamente desnaturaliza, *não apenas a ciência, mas também o próprio sujeito*.

O projeto de Kant (2002), no apogeu daquilo que Foucault (1966) denomina “analítica da finitude”, era conferir ainda um estatuto *positivo e substancial* a este sujeito que se torna, em sua filosofia, o suporte transcendental de representações. Conforme a lógica mais geral do estruturalismo, pelo contrário, o sujeito deverá necessariamente aparecer como o *vazio* da própria estrutura, sua impossibilidade inerente. E, se as leis que o estruturalismo herda das ciências exatas, como as matemáticas, *necessariamente se subjetivam*, o sujeito, portanto,

também se estrutura. Isto é, ele perde qualquer substancialidade, se tornando não apenas um “fato de estrutura” como também o *vazio* interior à estrutura.

E isto, pensamos, apesar das diferenças entre filósofos como Althusser, antropólogos como Lévi-Strauss e psicanalistas como Lacan, exemplos de pensadores para os quais o estruturalismo representou, em maior ou menor grau, uma influência decisiva. Pois, se os dois primeiros buscam evitar e mesmo excluir a questão do sujeito, Althusser (1979) reduzindo-o a um mero produto da ideologia e Lévi-Strauss (2002) enxergando no sujeito apenas o retorno a uma filosofia da consciência cuja superação constituiu um dos móveis do método estrutural, a torção proposta por Lacan (1953/1998) consistiu apenas em “positivar” este lugar vazio. Ou seja, em Lacan, é a impossibilidade denunciada pelo estruturalismo de um sujeito substancial, que seria condição transcendental de constituição da experiência e do sentido, que constitui *a definição mesma do sujeito*: o sujeito não é nada mais do que a impossibilidade em constituir-se como sujeito substancial.

Tal subjetivação do universo “desencantado” da ciência moderna, ao menos como busca no estruturalismo psicanalítico de Lacan, não constitui, portanto, um *retorno* ao mundo pleno de sentido perdido pela modernidade, à dimensão metafísica ou a religiosa aonde o ser ou Deus constituíam a base do ordenamento cósmico, e que seria, agora, garantida pelo homem. Pelo contrário, ela desnaturaliza aquilo que, na modernidade, resta como dado natural, como entidade ainda substancial em um mundo “desencantado”; isto é, *o indivíduo*. Por isto, para Foucault (1966), o estruturalismo, ao propor a ideia de um sujeito não substancial, aponta para a época em que “podemos apostar que o homem se dissolverá, como um rosto de areia no limite no mar” (p. 401).

Se podemos dar *infinitos exemplos* da lógica estruturalista é porque, de *direito*, seus exemplos *são* infinitos. O *exemplar* é, sempre, aquele caso que, em uma determinada série, é elevado à condição de exemplo. Quer chamemos o termo que convém a esta função de “sol”, “Deus”, “ciência”, “capitalismo”, etc., o que irá determiná-lo é a função paradoxal que desempenha, e não suas qualidades intrínsecas. O que *não* é infinito e aleatório, entretanto, é a *necessidade estrutural* de que esta função da infinidade, do significante que é ao mesmo tempo pura ausência de significado, se *encarne em um ente finito particular*. Ou seja, não se trata de identificar um sujeito determinado positivamente pela estrutura, mas de

indicar a função sujeito como representando o ponto de contradição inerente a qualquer estruturação, ponto no qual a estrutura necessariamente se abre.

Por isto esta fronteira em que o estruturalismo se encontra, segundo Foucault, entre uma analítica da finitude e uma potencial subversão, aquilo que ele chama de “explosão do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras” (Foucault, 1966, p. 382). Entre o *direito* (infinito) e o *fato* (finito), entre o transcendental e o empírico, há um excesso e uma falta, um não recobrimento. O virtual da estrutura, como jogo combinatório puramente formal, sincronia de leis e normas do discurso, ao se encarnar diacronicamente em uma *estrutura particular*, em uma totalidade estruturada, produz esta totalidade como impossível, todo inconsistente. Pois o próprio virtual transcendental não é nada mais do que sua encarnação em uma estrutura *particular*, ele não existe previamente a sua determinação, *mas nem por isto ele é menos “transcendental”*. Ele é postulado retroativamente como o transcendental de uma estrutura específica.

O que deixa, portanto, radicalmente em aberto qual elemento irá desempenhar o papel de causa, ou de significante sem significado, para uma determinada série histórica, linguística, antropológica, política, etc. E é nesta abertura que uma concepção estrutural de liberdade torna-se possível. Trata-se, de fato, de uma proposta distinta daquela que Deleuze e Guattari (1980c), como veremos na próxima seção deste capítulo, denominam micropolítica ou política minoritária. Pois é através da escolha daquilo que passará a *determinar* um campo social, do que Žižek (1991) denomina “escolha da escolha”, ou “meta-escolha” (p.111), que a série estruturada poderá tornar-se “fluida”, aberta para a batalha contingente a respeito do elemento que virá desempenhar o papel da universalidade. Não se trata da escolha de um elemento particular entre outros, apenas, mas da escolha daquilo mesmo que virá permitir a distribuição dos elementos particulares, estruturando uma determinada situação.

De uma maneira geral, para a lógica estrutural, não será indiferente compreendermos esta função paradoxal como uma diferença pura que antagoniza o campo social *nele mesmo*, que torna sua totalização *impossível*, ou como uma *figura positiva* responsável pela cisão interna da estrutura, que deve então ser purgada para que a estrutura encontre a si mesma, harmonize-se. Aí reside, inclusive, a aposta política desta lógica: desde Lévi Strauss (2002), que buscou construir uma antropologia que não excluísse a racionalidade das sociedades pré-

modernas como “primitivas”, até Lacan (1953/1998), que buscou interpretar o inconsciente freudiano não como retorno ao arcaico, a um plano instintivo que deveria ser curado pelo reforçamento do ego, mas como uma marca da própria impossibilidade inerente ao ego e à consciência “civilizados”.

Podemos voltar, agora, ao caso da exclusão da loucura pela razão clássica, segundo a análise que Foucault empreende em *História da loucura* (1997). E o que podemos perceber é que ela se produz conforme a *mesma lógica que o estruturalismo atribuiu a esta função de exceção* que é, ao mesmo tempo, interior e exterior ao campo discursivo. Como se o louco desempenhasse, para o conjunto da razão clássica, uma função análoga àquela de ocupante sem lugar ou lugar sem ocupante, de *mana* ou falo simbólico. O que demonstraria, por um lado, o caráter histórico e *contingente*, segundo o estruturalismo, da *figura* levada a ocupar esta *função*. Mas que, ao mesmo tempo, bloquearia a construção da questão, na verdade essencial a todo pós-estruturalismo e, mais importante, ao próprio movimento de maio de 68, tal como o interpretam Deleuze e Guattari: *é possível não apenas um pensamento, mas também uma sociedade que não se baseie nesta lógica de exclusão interna?* Por isto esta fronteira em que o estruturalismo se encontra, para Foucault, entre uma analítica da finitude e uma potencial subversão, aquilo que Foucault chama de “explosão do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras” (Foucault, 1966, p. 382). Ora, veremos adiante como Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980), propõem uma teoria política que buscou recusar esta lógica do elemento excessivo em exclusão interna através de um pensamento político centrado naquilo que José Gil denominou como *Lógica do excesso* (2008).

3.3

Psicanálise e forclusão da loucura

As análises de Foucault (1997), ainda que indiretamente, haviam mostrado que a mesma lógica operante na exclusão histórica da loucura, nos séculos XVI e XVII, era próxima a um dos movimentos maiores do pensamento francês, o estruturalismo. Da mesma forma, as psicanálises freudiana e lacaniana haviam considerado a psicose fundamentalmente a partir de uma categoria como a de forclusão que, fruto da interpretação lacaniana (1953/1998) do conceito de

rejeição em Freud (1911/2006), colocava a loucura em uma relação fronteiriça, nem interior nem exterior, mas, sim, *incluída como exterior* na “racionalidade neurótica”.

Segundo esta leitura, o louco era o sujeito para o qual o papel do significante fálico, ao qual Deleuze se refere no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* (1972), perdia sua eficácia estruturante, arruinando a frágil operação simbólica que deveria se equilibrar entre significante e significado, a partir da primazia do primeiro. A superfície incorporal do sentido, a respeito da qual fala Deleuze em *A lógica do sentido* (1969), é despedaçada; a fronteira entre as palavras e as coisas, entre o sentido como efeito incorporal e a causalidade material dos corpos, é destituída; como colocou Freud (1915b/2006), para o psicótico as palavras se tornam coisas, a superfície da representação regride a uma profundidade corporal, passando a ameaçar o corpo tornado esquizofrênico. Daí o “crepúsculo do mundo” (Freud, 1911/2006) como experiência inerente à psicose, segundo a expressão que Freud utilizou para descrever a fase inicial no adoecimento do Presidente Schreber. Experiência de despedaçamento anterior à construção delirante, já que esta emergiria em um tempo posterior, como tentativa de cura, através da recomposição de traços mínimos de simbolização.

Tal rejeição ou foraclusão psicótica significava, dentro desta perspectiva, um fenômeno diverso da resistência à entrada na linguagem que, para Lacan, seria inerente à própria emergência do sujeito. Na psicose, antes, trata-se da expulsão (*ausstossung*) de um significante primordial (Lacan, 1955-1956/1985, p.98). Pois conceitos freudianos como os de recalque, censura, resistência, ambivalência ou denegação descrevem, para Lacan, uma operação imanente à linguagem como “casa de tortura do ser” (Žižek, 2006, p.32), fundamentando uma diagnóstica essencialmente calcada na centralidade da experiência neurótica e edipiana. Tais conceitos buscam exprimir vicissitudes que são inerentes ao campo simbólico, pois eles já supõem aquilo que, em sua discussão com Jean Hypollite sobre o texto freudiano *A denegação* (1925/2006), Lacan (1958/1998, p. 389) descreveu como sendo o reconhecimento ou a afirmação (*Bejahnen*) originária, pelo sujeito, da Lei fálica como operadora da simbolização.

Certamente, se trata de um reconhecimento paradoxal, absolutamente não simétrico, já que aquilo que é afirmado (*Bejaht*) pelo sujeito é sua alienação primeira na Lei simbólica, e não sua paridade ou igualdade frente à Lei. Mas as

tentativas inerentes à neurose de quebrar esta “escolha forçada” da linguagem, realizando-se segundo a *ambivalência* essencial que a psicanálise descobrira nas formações do inconsciente, apenas viriam atestar o reconhecimento originário pelo sujeito da Lei:

O neurótico não sabe, e não é para menos, que é como sujeito que ele fomentou isso: o advento do significante como anulação principal da coisa. Pois é o sujeito que, ao anular todos os traços da coisa, faz o significante. O neurótico quer anular tal anulação, ele quer fazer com que isto não tenha acontecido (Lacan, 1954-1955/1987, p.194).

Tal não querer saber na neurose é fundamentalmente ambivalente, portanto: decorrente da operação imanente à ordem simbólica de instauração, em um mesmo tempo, do ser e do não ser, da pulsão de vida ou *eros* como princípio de prazer e da pulsão de morte como princípio de dissolução de toda diferença, “energia livre”(Freud, 1920/2006) não ligada em representações. É o que vimos acima como constituindo uma das características inerentes ao esquema proposto pelo estruturalismo. Pois, para este modelo, toda apreensão da identidade supõe a presença da não-identidade, sendo os elementos de uma estrutura apenas articuláveis conforme relações de oposição recíproca.

Dentro desta renovação estruturalista da psicanálise, efetuada por Lacan (1953/1998) nos anos 50, é a própria lógica do inconsciente descoberta por Freud que obedecerá a este regime de ambivalência. No recalque e no retorno do recalcado, a negação de um conteúdo insuportável à consciência é indissociável do retorno distorcido deste mesmo conteúdo (Freud, 1915b/2006). Na relação de imanência entre desejo e proibição, é uma proibição primeira que fundamenta o desejo e a transgressão, revelando a inerência entre desejo e Lei (Lacan, 1963/1998). Na negação neurótica, operam ao mesmo tempo o reconhecimento e não reconhecimento de uma representação insuportável, pela consciência, como na sentença que Freud ouvira de um paciente, “aquela mulher não era minha mãe” (Freud, 1925/2006). Enfim, nas relações das crianças para com os pais, dos adultos para com seus objetos de eleição amorosa e do próprio sujeito para com a civilização, trata-se sempre de amor e ódio; pois o que Freud denomina cultura (1930/2006), sendo condição mesma para emergência do desejo, impõe-se através de uma vivência primordial de perda ou desamparo que torna as relações entre o sujeito e a civilização constitutivamente ambivalentes.

O conceito de forclusão, pelo contrário, vem atestar uma impossibilidade mais profunda, um rompimento do pacto simbólico que, diversamente do que se passa nos casos de adoecimento neurótico, *consegue ser bem sucedido*. De acordo com Freud, a negação de uma representação insuportável da realidade por parte do psicótico, significa que ela não foi apenas recalcada, mas sim, rejeitada (*verwerfung*) ou expulsa (*austossung*)¹⁷ do simbólico. Como podemos ver em *Introdução ao narcisismo* (1915b/2006), na psicose a libido também é retirada dos objetos. Mas, ao contrário da neurose, em que ocorre uma substituição dos objetos da realidade pela constituição de uma fantasia inconsciente, a libido não volta a investir os objetos, ainda que distorcida pelo recalque, na forma do fantasma. Pois tal “realidade” que é vivenciada como insuportável e rejeitada na psicose será, na leitura que dela realiza Lacan, a própria ordem simbólica e seu operador fundamental, o Falo como significante da castração.

Trata-se, então, do não reconhecimento do operador central pelo qual a psicanálise lacaniana buscou pensar a estruturação do inconsciente. De fato, lembremos que o conceito de “Falo”, como percebeu Deleuze (1972), atestava a adoção por Lacan de elementos importantes do método estrutural. Trata-se daquilo que vimos como a necessidade, característica do estruturalismo de uma maneira geral, de um elemento paradoxal que não se constitui somente através de diferenças opositivas, pois é encarnação da contradição que possibilita a estabilidade mesma de uma estrutura de diferenças.

De fato, Lacan relaciona ao falo o duplo papel deste significante que, ao mesmo tempo, é condição de possibilidade da simbolização e impotência do princípio de identidade, já que, dentre todos os significantes da língua, é o único que não tem significação (Lacan, 1955-1956/1985). O que seria, de resto, atestado pelo curto circuito operado por Lacan entre simbolização e corpo, dada a elevação

¹⁷ Ainda que uma das ideias fundamentais de Lacan a respeito da forclusão seja aquela de que “o que é foracluído no simbólico retorna no real” (Lacan, 1955-1956/1985, p.98), tal retorno psicótico não opera segundo a dialética que, na neurose, supõe o reconhecimento do falo como operador da castração simbólica. Pelo contrário, o que retorna no esquizofrênico não são representações distorcidas e repetições de cenas traumáticas do passado, conforme o mecanismo do deslocamento e da condensação que Freud (1900/2006) havia descoberto operar no inconsciente. O que retorna na psicose não o faz segundo os mecanismos do símbolo, constituindo antes o bloco de sentido, a certeza do delírio ou da alucinação. É certo que, como Freud (1911/2006) argumenta, o delírio e a alucinação já constituem tentativas de cura, já apontam para como, após o “crepúsculo do mundo”, o psicótico retoma parte de suas relações com o simbólico. Mas tal retomada permanece para Lacan (1955-1956/1985) marcada por um fracasso que a estereotipia do delírio ou das alucinações atestaria.

de um órgão submetido à lógica das pulsões parciais, o falo, ao operador maior da constituição do simbólico, a *função* fálica. E principalmente pela inerência, ressaltada por Lacan, entre o falo como órgão da potência masculina e da virilidade e o Falo como operador da castração simbólica, indicativo da *perda* originária que caracteriza o desejo alienado nas malhas da linguagem e do complexo de Édipo.

O que importa para nossa discussão é compreender como, dentro desta perspectiva, a psicose constitui um *limite interior* ao psiquismo neurótico. *Limite*, já que a rejeição deste significante primordial atesta a dissolução da possibilidade mesma da simbolização; mas *interior*, pois é apenas como *fracasso* desta operação que sua experiência poderá ser apreendida; ou seja, apenas a partir de categorias fundamentadas na clínica das neuroses, centradas no complexo de Édipo como operador da assunção fálica. Assim como a razão clássica, a psicanálise, conjugada ao estruturalismo, redobrava a operação de exclusão interna, histórica e institucional, da loucura em uma construção teórica que buscou pensar o louco como aquém da repartição entre verdadeiro e falso, mas, ao mesmo tempo, como *incluído fora* desta distinção. De fato, dentro desta perspectiva, os delírios e alucinações presentes na fenomenologia da psicose não constituem apenas uma falsificação ou ilusão da consciência, mas apontam para um *déficit* estrutural que sinaliza o fracasso da operação que condiciona a própria repartição entre o verdadeiro e o falso.

Certamente, o simbolismo inconsciente tal como fora proposto por Lacan buscara uma subversão das relações entre verdadeiro e falso que haviam sido construídas na modernidade científica e filosófica. Ideias de Lacan como a de que "a verdade tem a estrutura de ficção" (Lacan, 1964/1998, p. 752) buscavam uma desnaturalização do critério da verdade como representação mental e adequação entre pensamento e mundo. E conceitos como os de fantasia buscavam ressaltar o caráter ficcional inerente não apenas ao discurso, como também a um desejo não sustentando por qualquer objeto natural. Mas tal subversão, como passam a compreendê-la Deleuze e Guattari a partir de *O anti-Édipo* (1973), *não havia ido longe o bastante*; e um dos maiores sintomas deste recuo psicanalítico frente ao desmembramento daquilo que Foucault em *História da loucura* (1997) denominara racionalidade clássica encontra-se, justamente, no diagnóstico estrutural da loucura.

Tudo se passa, então, como se Deleuze e Guattari argumentassem que a foraclusão que a psicanálise atribuía ao psicótico constituísse, antes de tudo, a foraclusão da própria psicose, pela psicanálise. Porém, ao questionar a ideia de foraclusão e propor outra teoria da loucura e do inconsciente, em *O anti-Édipo* (1973), os autores logo perceberam que não eram apenas os contornos fundamentais da psicanálise e do estruturalismo que estavam em vias de ser subvertidos, mas a própria constituição social, histórica e política a partir da qual a psicanálise pôde propor sua teoria do inconsciente, da loucura e do complexo de Édipo. Constituição que, para os autores, foi seriamente abalada por acontecimentos como os de maio de 68 e que significariam, em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980), a proposição de uma nova teoria política.

3.4

O devir minoritário da filosofia e da política: a proposta de renovação do pensamento político em *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*

“seria, na realidade, uma psicanálise bruta essa que eventualmente favorecesse tal destruição e tomasse como verdade interna o protesto do real exterior”. (Deleuze, 1983, p.66)

A crítica de Deleuze e Guattari à psicanálise, em *O anti-Édipo* (1973), não é feita através da ideia, comum nas críticas historicistas de Freud e Lacan, de que estes haveriam permanecido insuficientemente ancorados na histórica, quando elevam fenômenos que encontravam na clínica de um tipo de subjetividade historicamente determinada à condição de universal da cultura, extrapolando, assim, a particularidade de seu tempo. Pelo contrário, para Deleuze e Guattari a psicanálise não havia atingido o ponto radical de não historicidade de onde poderia finalmente formular, ao mesmo tempo, a crítica de uma determinada cultura histórica, esta que fora responsável pela subjetivação edipiana, assim como outra concepção de cura, indissociável da elaboração de uma nova imagem do pensamento (o “pensamento sem imagens”) e, como veremos, de uma nova teoria política.

Ou seja, Freud e Lacan haviam permanecido demasiadamente historicistas; e historicista, aqui, significa algo próximo à ideia que Benjamin denominara, embora em outro contexto, de “história contada pelos vencedores” (1985). Ideia que, em Marx (Marx e Engels, 2007), havia sido compreendida como a da história contada do ponto de vista das classes dominantes e que, em Deleuze e Guattari, é pensada através de conceitos como “molar” e “majoritário” (Deleuze e Guattari, 1980b) não sem, entretanto, transformações fundamentais em relação à filosofia de Marx. Pois o que se busca, em *O anti-Édipo* (1973), é de fato uma nova forma de nomeação filosófica capaz de pensar a resistência política em um tempo histórico radicalmente distinto daquele da luta de classes engajando as representações do proletariado e da burguesia, tal como compreendidas por Marx, ou mesmo do Senhor e do escravo, tal como Nietzsche as retratara na *Genealogia da Moral* (1999).

De fato, Deleuze e Guattari buscam retomar uma das questões maiores de Marx: como conceber outra história que não aquela narrada da perspectiva dos vencedores, dando voz àqueles que foram excluídos do processo histórico? E, ao mesmo tempo, como realizar tal tarefa cuidando para que esta tomada de palavra evite o perigo principal que consiste em se falar “em nome de” um determinado grupo marginalizado, como seus representantes ou porta vozes? Resumindo, a questão construída por *O anti-Édipo* (1973) é aquela sobre como evitar que a crítica do poder não se redobre na constituição de um novo agente ou regime de dominação.

Questão que, de uma maneira geral, fora crucial a toda uma reconfiguração histórica dos proponentes de uma política de contestação que, na época, procurou criticar radicalmente o “socialismo real”, e que teve nos filósofos pós-estruturalistas um de seus momentos maiores. Mas é verdade que, ao fornecerem em *O anti-Édipo* (1973) uma resposta a este problema, Deleuze e Guattari pretendem deslocar alguns dos contornos fundamentais do pensamento de Marx. De fato, o que é produzido, em conformidade com aquilo que já abordamos como constituindo um dos aspectos principais da filosofia de Deleuze, é uma *transformação do próprio problema*. Em coerência com o projeto anterior da filosofia deleuziana, é fundamentalmente o tema da representação e da dialética que Deleuze e Guattari rejeitam em Marx, ao mesmo tempo em que, como

buscaremos compreender na próxima seção deste capítulo, acolhem alguns aspectos da chamada “reversão materialista” de Hegel, por Marx (2010).

Para Deleuze e Guattari, o problema maior da filosofia política deve ser deslocado daquele da contradição e da reconciliação dos antagonismos históricos para o da efetuação “histórica” de movimentos de singularidade e diferenças radicalmente *não históricos*. O que não se enquadra dentro do esquema conceitual proposto em *O anti-Édipo* (1973) é a ideia de que uma sociedade sem representantes e representados, sem classes sociais e, portanto, *dominação*, seria efetuada através de um trabalho histórico mediado por negações dialéticas. Trabalho que para Marx (2010) significava que uma classe, o proletariado, determinado justamente como excluído do processo social, seria o representante universal do devir da totalidade histórica em seu movimento interno de superação.

Por isto a política delineada n’*O anti-Édipo* (1973) deve ser *radicalmente impura e a-histórica*. Uma “política da diferença”, entretanto *insubordinável* ao quadro multiculturalista da defesa das identidades culturais ou ao legalista da defesa das minorias desfavorecidas ou oprimidas, na qual o outro menor (ou também o estrangeiro “exótico”) é compreendido através de uma perspectiva vitimada, compassiva ou meramente filantrópica. Compreensão que, para Deleuze e Guattari, *tanto a psicanálise, em sua concepção da psicose como falta, como o marxismo “oficial”, através da concepção do proletariado como sujeito negado ou explorado*, não souberam criticar, tornando-se, portanto, incapazes de apreender a *potência* de singularização inerente aos processos minoritários.

De acordo com a perspectiva que vimos no capítulo anterior como constituindo a “crueldade” da filosofia deleuziana - inspirada tanto no teatro da crueldade de Artaud quanto na centralidade que Nietzsche confere, em sua filosofia, à ideia de força ou de vontade de potência - trata-se de interceder a perspectiva “compassiva” ou vitimada que apreende os devires minoritários através de categorias demasiado “sociológicas” como “menor” ou “desfavorecido”. Ao conceito marxista de proletariado e ao lacaniano de forclusão psicótica, Deleuze e Guattari preferem, portanto, as ideias nietzschianas e espinosistas de vontade de potência e *conatus*, que haviam constituído um dos pilares maiores na proposição de um paradoxal “vitalismo impessoal” na filosofia elaborada por Deleuze nos anos 50 e 60.

À dialética, que apreende o processo histórico através da negatividade da exploração como elemento constituinte do *desejo* de transformação social, e à psicanálise, que enxergava na psicose a *falta* de um significante primordial, os autores propõem a ideia do devir-minoritário como efetuação da potência da diferença. Finalmente, também à concepção multicultural do direito das minorias e da política das identidades como *tolerância* às diferenças, os autores contrapõem a ideia da diferença e do devir como potência revolucionária. Pois o que todas estas formas de compreensão da política—psicanálise e marxismo “clássicos”, multiculturalismo e política de identidades pós-moderna— têm em comum, para Deleuze e Guattari, é justamente a impossibilidade de apreender o minoritário, o não identitário ou o absolutamente singular não como falta, mas como *potência*.

De fato, conceitos como os de nômade e minoritário (ao contrário de “minoría”, que se define como grupo deficitário em relação a uma “maioria”), desenvolvidos em *Mil Platôs* (1980), buscam pensar uma política da não-identidade que não se restringe ao campo pós-político da cultura, mas insere-se diretamente no território da *igualdade entre produção social e produção ontológica* (Deleuze e Guattari, 1973, p. 30). A centralidade que é conferida ao conceito de produção, em *O anti-Edipo* (1973), além de interceder qualquer interpretação culturalista das propostas políticas dos autores, está relacionada a uma crítica da categoria de desejo que, do platonismo ao estruturalismo, passando pela psicanálise e pela dialética, havia pensado o desejo como falta, negatividade ou insuficiência.

Seja a falta de um objeto real da satisfação instintual, seja a de um objeto fantasmático, interdito pela lei simbólica, na psicanálise lacaniana; ou seja, ainda, a ideia de um “vazio estrutural”, aquilo que Deleuze (1972), como vimos, havia chamado de “lugar sem ocupante”, no estruturalismo¹⁸: em todas estas

¹⁸ A respeito da crítica que Deleuze e Guattari realizam da concepção lacaniana e estruturalista do desejo como falta, cf. Peixoto Junior (2008): “O postulado do recalque originário constitutivo do sujeito e a consequente formulação do desejo como falta requerem que aceitemos esse modelo jurídico da Lei como a relação político-cultural fundamental que informa a estrutura desse desejo. Nos trabalhos de Deleuze (e também de Foucault), é precisamente essa presunção estruturalista da primazia da lei jurídica e a formulação do desejo em termos das oposições binárias entre falta e plenitude que serão questionadas. (...) De formas diversas, porém relacionadas, ambos recusam essa formulação a respeito do desejo em termos de negatividade, apontando que é a afirmação, e não a negação, o que caracteriza primariamente os anseios humanos”. (Peixoto Junior, 2008, p. 92)

interpretações trata-se, para Deleuze e Guattari, de “um só e mesmo erro” na compreensão do desejo, pois

[o]s três erros sobre o desejo denominam-se a falta, a lei e o significante. É um só e mesmo erro, idealismo que forma uma concepção piedosa do inconsciente. E de nada adianta interpretar estas moções nos termos [estruturais, como utilizados por Lacan] de uma combinatória que faz da falta um lugar vazio e não mais uma privação, que da lei uma regra de jogo e não mais uma ordem, que faz do significante um distribuidor e não mais um sentido; nada disso adianta, porque isso não as impede trazer consigo seu cortejo teológico, a insuficiência de ser, a culpabilidade, a significação (...). Assim que se reintroduz a falta no desejo toda a produção desejante é esmagada, é reduzida a ser tão somente produção de fantasmas; mas o signo não produz fantasmas, ele é produção de real e posição do desejo na realidade (Deleuze e Guattari, 1973, p. 152).

Da mesma forma, tal relação entre desejo e produção não deve ser compreendida a partir da concepção marxista clássica de uma infraestrutura produtiva material oposta a uma superestrutura ideológica. Nem a estrutura fantasmática do desejo na psicanálise, nem a produtividade explorada na base econômica material, que deveria ser supprassumida (*aufhebogen*) no processo dialético de superação do capitalismo como sociedade de classes. A categoria de produção desejante, ou de máquinas desejantes, busca exprimir uma síntese paradoxal entre o social e o subjetivo e, da mesma maneira, entre o natural e o cultural. Síntese através da qual as oposições poderiam ser destituídas a favor de um conceito unívoco de produção, um monismo da “produção universal primária” (Deleuze e Guattari, 1973) relacionado a algumas das ideias fundamentais desenvolvidas pela filosofia anterior de Deleuze, tal como a de univocidade do ser como diferença e a releitura da vontade de potência nietzschiana como potência da vida não orgânica (1968). Uma concepção que denomina como produtiva e *imediatamente política*, portanto, a potência de singularização que perpassa qualquer *território*, em um movimento que Deleuze e Guattari (1973, p.57) denominaram, justamente, de *desterritorialização*.

Tal conceito de produção torna-se indiferente não apenas à oposição entre natureza e cultura, mas também àquela entre *classes sociais*. A ideia de classes é substituída pela de processos políticos que engajam, justamente, aqueles que são “fora de classe”. Não de forma a negligenciar, entretanto, a existência das classes, mas fazendo destas apenas resultantes, *efeitos*, no nível que os autores denominam macropolítico, de movimentos micropolíticos do agenciamento de singularidades.

Movimentos que passam a constituir, assim, o plano *determinante* do político, em uma ideia de determinação cujo sentido é próximo àquele que, em *Diferença e repetição* (1968), Deleuze buscou pensar através de um conceito autônomo de diferença que pudesse recuperá-la da indeterminação anárquica a partir da qual o postulado da representação a havia pensado.

A proposição de uma micropolítica se propõe a resgatar não apenas aqueles “atores” sociais que haviam sido até então suprimidos dentro das análises estritamente políticas do social, mas também aqueles campos que, tradicionalmente, não deveriam ser contados como políticos. No nível micropolítico, não são apenas a psicanálise, a psiquiatria e as ciências, de uma forma geral, que se tornam determinantes, ao lado dos (e não mais subsumidos aos) problemas dos Estados e dos mercados. É também a sexualidade, os gêneros, as raças, as instituições sociais, a loucura, todo o domínio que o pensamento político havia relegado, até então, como pertencente à esfera “menor” da reprodução privada, em oposição às esferas da produção econômica e da representação pública, que são destituídos de seu estatuto subordinado em relação ao campo macropolítico. São tais territórios que, deixando de ser pensados como menores do ponto de vista da análise política maior, tornam-se capazes dos devires minoritários ou das desterritorializações aptas a subverter o conceito maior ou molar do político.

À crescente privatização do público, dentro do capitalismo moderno, os autores propõem uma “exteriorização do privado” que destitui, ao homem privado, ao sujeito psicológico ou edipianizado, seu modo de vida submetido à transcendência do Estado, do capital ou do sujeito, não apenas através da ideia, mas igualmente da *experiência efetiva* de que *não há territórios privilegiados na política*. Para Deleuze e Guattari, territórios menores como os da vida privada, ao entrarem em processos de devir minoritário e de subjetivação micropolítica, são capazes de operar uma verdadeira transvaloração das oposições molares do político, passando a “determiná-los em última instância”.

Ora, foi exatamente esta “revolução molecular” (Guattari, 2005) que os autores enxergaram em maio de 68:

Maio de 68 é da ordem de um acontecimento puro, livre de toda causalidade normal ou normativa. Sua história é uma “sucção de instabilidades e de flutuações amplificadas”. Houve muitas agitações, gesticulações, palavras,

besteiras e ilusões em 68, mas não é isto que conta. O que conta, é que este foi um fenômeno de vidência, como se uma sociedade enxergasse subitamente aquilo que ela contém de intolerável, e enxergasse também a possibilidade de outra coisa (...). É uma questão de vida. O acontecimento cria uma existência nova, ele produz uma nova subjetividade (novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho...). (Deleuze, 2003, p.216).

Se o principal, em um acontecimento político, são as transformações imanentes da própria subjetividade, transformações na sensibilidade e no pensamento, estas não se deixam, entretanto, reduzir a uma “conversão” privada. Tais conversões, apenas afetando a esfera da vida privada, permanecem ao abrigo da violência inerente ao acontecimento que Deleuze havia pensado como fundamental à própria emergência do pensamento em seu encontro com o plano de imanência. Ou seja, a ideia de uma conversão política da sensibilidade e da percepção deve ser pensada através daquilo que, em *O que é a filosofia?* (1991), Deleuze e Guattari denominam através de conceitos como os de *afecto* e *percepto*.

Trata-se de um procedimento que os autores enxergam como inerente ao campo artístico, no qual a sensibilidade ou a afetividade, como sentimentos interiores a um sujeito, e a percepção, como subordinação do empírico à forma do objeto representado também para um sujeito, são afetados por vetores de desterritorialização, criando *afectos* e *perceptos* depurados das formas representativas do Eu e dos decalques empíricos. Procedimento que Deleuze e Guattari encontram, entre muitos outros, em casos como os da desterritorialização do amarelo obtido do tratamento da cor, em Van Gogh, ou da memória em relação às lembranças de infância, em Proust. Criação de *afectos* e *perceptos* que já não podem ser remetidos, portanto, aos sentimentos de um eu psicológico, encontrando uma memória pura que constitui o devir do próprio passado para além da nostalgia da infância, ou uma composição da cor que faz explodir, na tela, a percepção usual do amarelo como reprodução.

Certamente, *O que é a filosofia?* (1991) pensa a criação de *afectos* e *perceptos* como uma conquista própria à arte, assim como a ciência inventa o que os autores chamam de *funcitivos* e *conectivos*, e a filosofia se define por ser criadora de conceitos. Acontece que, como temos visto, uma das características maiores de um acontecimento político, para Deleuze e Guattari, é a de que a repartição dos territórios molares da política é destituída através do devir minoritário da política maior, implicando a ressonância diferencial entre

territórios usualmente pensados e vividos como separados ou menores, que passam, agora, a *determinar* os territórios molares. É o que Deleuze chamou, em *A lógica do sentido*, de “comunicação entre acontecimentos” (1969, p.101); isto é, a ideia de um encontro entre singularidades que transmitem o choque capaz de fazer o pensamento pensar o impensado, o afeto, sentir o insensível e a percepção, perceber o invisível. Encontro capaz de elevar as faculdades mentais e sensíveis a um limiar de desterritorialização que envolve o transbordamento das categorias do eu e do objeto.

Da mesma forma, como Deleuze coloca em *O que é um ato de criação?* (2003), toda invenção, seja ela artística, filosófica ou científica, implica em uma politização que não se constitui apenas através do tratamento dos problemas e temas clássicos da política. Não se trata, então, de politizar a ciência ou a arte, ou mesmo a filosofia, mas de submeter cada território separado, com seus meios próprios - *funcionativos* e *conectivos*, *perceptivos* e *afetos*, e conceitos - a um tratamento minoritário capaz de fazer ressoar o choque das diferenças para além dos territórios repartidos pela representação, dando à criação artística, científica ou filosófica uma urgência política imediata, porém irreduzível aos sentidos classicamente repartidos do político.

Não se dirá, então, que o cinema político de Eisenstein, diretamente cooptado nos primeiros momentos da revolução russa, seja “mais político” que os filmes realizados no neorrealismo Italiano, por exemplo. Como Deleuze coloca em seus livros sobre o cinema, o neorrealismo emerge no pós-guerra como testemunha da falência dos esquemas clássicos da representação da política *e do cinema*, da crise em que é o próprio povo que falta, dilacerado pelos acontecimentos das duas grandes guerras, e o cinema só repete seu passado à condição de reduzi-lo à reconstituição de clichês. Da mesma maneira, então, não se dirá que um romance cujo tema é a caça a uma baleia, o *Moby Dick* de Herman Melville, ou outro que trabalha uma temática aparentemente “autobiográfica”, como a vida do próprio escritor na *Trilogia da crucificação* de Henry Miller, sejam menos políticos que romances de Kafka como *O castelo* e *O processo*, que tematizam diretamente o problema das grandes instituições burocráticas. Tudo depende, para os autores, do tratamento que se dá à matéria artística. Pois, certamente, a tomada pela arte dos “grandes temas políticos” não é excluída. Trata-se, antes, de submetê-los a um devir minoritário capaz de desterritorializar

as representações e os clichês políticos e artísticos, de forma que um filme, romance, tela, peça, etc., renunciando a representarem ou a meramente realizarem um discurso *sobre* um objeto político, tornem-se imediatamente políticos *a partir de seus próprios meios*.

É o que Deleuze, em seus livros sobre o cinema, encontra em casos como os da filmografia do chamado “cinema político do terceiro mundo” (Deleuze, 1990), incluindo aí a invenção cinematográfica de Glauber Rocha, em filmes como *Terra em transe*, *Deus e o diabo na terra do sol* e *O dragão da maldade contra o santo Guerreiro*, que para Deleuze constituem “o maior cinema de agitação que jamais se fez” (Deleuze, 1990, p.260). Nestes, não se trata de representar a política, ou mesmo de fazer filmes políticos, mas de realizar uma micropolítica do próprio cinema que, com seus meios específicos de imagem, som, edição, enredo e personagens, etc., submetem o cinema a um devir micropolítico capaz de afetar outros territórios, gerando um efeito em cadeia ou de “comunicação entre acontecimentos” (Deleuze, 1969).

Podemos lembrar, no contexto do cinema novo brasileiro do qual Glauber foi o principal expoente, a ressonância de suas obras não apenas nos movimentos artísticos da arte concreta e do tropicalismo, nos anos 60, e no cinema marginal, nos anos 70, mas também sua contribuição (não importa se “direta” ou “indireta”, pois são os termos mesmos desta oposição que a ideia de micropolítica busca desfazer) na constituição de movimentos de contestação da ditadura militar brasileira que recusava as imagens clichês dos militantes de esquerda, submetendo as representações da esquerda a um devir minoritário. Uma “terceira linha”, um duplo desvio em relação à direita militar e à esquerda socialista, que seria ainda mais temida pelos governos militares do que a oposição oficial e reconhecível, alinhada à USSR ao pensar a política em termos de uma tomada de consciência ou do Estado. Como coloca Jean- Christophe Goddard:

Com o cinema político moderno, “é — escreve Deleuze — o esquema da reversão que se torna, ele mesmo, impossível”. Ao guevarismo latino-americano, como ao *blackpowerismo* afro-americano, ainda fundados sobre o pressuposto clássico da existência de um povo suscetível de aceder à consciência sob a liderança do intelectual revolucionário e de reverter a ordem estabelecida, ainda fundada sobre possibilidades, o cinema político moderno opõe impossibilidades. (Goddard, 2009, p.88)

De fato, Deleuze aponta que a obra de Glauber realiza as condições de um cinema verdadeiramente político, já que, nele, a constatação de que o “povo falta” e a espera de um “povo porvir” intercede a ideia do povo como multidão anárquica carente de representação. O duplo tema do “povo que falta” e do “povo por vir” que aparece repetidamente em Deleuze (1990; e Guattari, 1973; 1980); significa justamente este interstício em que o povo, seguindo um devir minoritário, constitui-se como povo bastardo, raça oprimida ou impura.

Em filmes como *Deus e o Diabo na Terra do Sol* e *Terra em Transe*, não se trata mais de representar o povo. Através de procedimentos como a imitação paródica dos mitos, costumes, rituais e tradições do povo, copiando de maneira exagerada alguns dos clichês cinematográficos e sociológicos sobre o povo brasileiro (alegria, descontração, cordialidade, costumes exóticos, “candomblé”, etc.), mas também seguindo uma linha de fuga expressa pela crise do encadeamento do clichê político e cinematográfico (como a crise de consciência de Paulo, o “intelectual de esquerda”, em *Terra em transe*) Glauber realiza uma desterritorialização das imagens clichês do povo e da política. Desterritorialização capaz de constituir um devir-minoritário da própria imagem, que ressoa no devir político do próprio povo como “bastardo”.

Não se trata, portanto, de celebrar a “mistura de raças” como inerente à identidade brasileira, dentro de uma perspectiva multiculturalista que ainda apreenderia estas raças que se misturam através da criação de uma nova identidade, justamente, aquela do “povo brasileiro” e de sua capacidade de *tolerância*. Como mostram Deleuze e Guattari (1980), ao tema multicultural da tolerância deve ser substituído aquele do intolerável. E, da mesma forma, ao tema clássico para a esquerda, de uma tomada de poder através de uma reversão em que um povo menor conquista o poder do Estado e transforma-se em maior, é substituída a multiplicidade dos povos bastardos como consequência direta da constatação de que o “povo falta”:

É verdade que, nas grandes nações, a família, o casal, o próprio indivíduo cuidam de seus próprios assuntos, embora esses assuntos necessariamente expressem as contradições e os problemas sociais, ou sofra indiretamente o efeito destes. O elemento privado pode, pois, tornar-se o lugar de uma tomada de consciência, na medida em que remonta às causas, ou descobre o “objeto” que expressa. (...) Já não é assim no cinema político moderno, no qual nenhuma fronteira subsiste para assegurar o mínimo de distancia ou de evolução: o assunto privado confunde-se com o imediato-social. (...) Há, antes, como no cinema da América do sul, uma

justaposição ou uma compenetração do velho e do novo, que “compõe um absurdo”, toma “uma forma da aberração”. O que substitui a correlação do político e do privado é a coexistência até o absurdo de etapas sociais bem diferentes. É desse modo que, na obra de Glauber Rocha, os mitos do povo, o profetismo e o banditismo, são o avesso arcaico da violência capitalista, como se o povo voltasse e duplicasse contra si mesmo, numa necessidade de adoração, a violência que sofre de outra parte (*Deus e o diabo na terra do sol*). A tomada de consciência é desqualificada, seja porque se dá num vazio, como no caso do intelectual, seja porque está comprometida num vazio, como em Antônio das Mortes (...). O que resta, então? O maior cinema “de agitação” que se fez um dia. A agitação não decorre mais de uma tomada de consciência, mas consiste em fazer tudo entrar em transe, o povo e seus senhores, e a própria câmera, em levar tudo à aberração, tanto para por em contato as violências quanto para fazer o negócio privado entrar no político, e o político no privado (*Terra em transe*). Daí o aspecto tão particular da crítica que a crítica do mito assume, em Glauber Rocha: não é analisar o mito para descobrir seu sentido ou estrutura arcaica, mas sim referir o mito arcaico ao estado das pulsões numa sociedade perfeitamente atual—fome, sede, sexualidade, potência, morte, adoração. (Deleuze, 1990, p. 260).

Ou seja, trata-se, não de fugir da sociedade, abandonando o social para mergulhar ainda mais profundamente no mito coletivo, ou na vida privada, reterritorializando a fuga em um eu individual, em uma mitologia coletiva ou em uma “comunidade alternativa”, mas, conforme a fórmula de *O anti-Édipo* (1973), de “fazer fugir” (p.87) a sociedade. Os clichês do coletivo e do privado como, por exemplo, (pois existem muitos outros) o do povo brasileiro como “cordial” ou “exótico” (redundância coletiva como nos mitos, ritos e costumes mostrados em *Dragão da maldade contra o santo guerreiro*) e o da culpabilidade do “intelectual de esquerda” que vive como trágica a “tomada de consciência” de que o “povo falta” (crise do pensador público que não encontra o coletivo em que poderia fundar uma tomada de poder, em *Terra em transe*), são arrastados por um devir menor do coletivo que é imediatamente afetado por uma desterritorialização do pensador privado.

É de uma dupla impossibilidade, portanto — a do povo que falta, e a do intelectual que constata a ausência de povo e se desespera — que o devires minoritários ganham sua verdadeira necessidade. Contra a política dos possíveis, fundamentada na realização dos potenciais já inscritos na realidade, segundo uma imagem já dada do futuro e da reversão dialética do mundo pela tomada de poder, propõe-se uma política do impossível, ancorada na impotência do coletivo e do individual como constituindo, ao mesmo tempo, a maior potência da multiplicidade dos povos bastardos e da constituição do pensamento em um meio

de exterioridade que faz do pensamento mesmo um bando, uma guerrilha, um “coletivo”.

Os sentimentos e as percepções, que ainda tinham na arte um campo específico separado do político, tornam-se *affectos* e *perceptos* imediatamente coletivos e privados, artísticos e políticos. Eles não mais representam o mundo da sensação ou da percepção, seja este privado ou público, mas arrastam o próprio mundo da representação no processo sem origem ou *telos* que, em *O anti-Édipo* (1973), Deleuze e Guattari denominam “desterritorialização generalizada dos fluxos desejantes” (p.381).

Ou seja, tal nova sensibilidade, tal conversão do pensamento que os autores enxergam nos acontecimentos políticos, não são apenas a-subjetivas, mas também não respeitam as distinções entre as territorialidades do político, se encarnando imediatamente em instituições sociais, processos laborais, criações artísticas, políticas de gênero, de raça, da loucura, etc. Da mesma maneira, se não constituem um polo privado oposto ao coletivo, *elas devem se encarnar, se efetuar, em novas instituições e agenciamentos sociais concretos*. Assim como entre o virtual e o atual não há nem a atualização de um possível nem uma perda de potência, mas uma diferenciação que significava a invenção de uma nova potência, os acontecimentos políticos não se opõem ao atual ou efetivo das instituições sociais, mas colocam o problema das instituições sociais como sendo aquele da invenção de novas instituições. Nem a negação das antigas, nem a criação de um futuro utópico. Se não há etapismo, nem reversão dialética do negativo em positivo, é porque o acontecimento não é nada mais que a potência efetiva de realização da diferença “no mundo”.

Tal exteriorização busca, então, destituir a divisão entre público e privado, significando que, no nível micropolítico de análise, os afetos, o desejo e a sexualidade, toda a dimensão de uma micropolítica despersonalizada e assubjetiva é capaz de se defrontar com os fluxos de capitais, com os movimentos dos Estados, com as multiplicidades nômades e os bandos, as formações geológicas, as multiplicidades animais, etc. Justamente porque são chamados de políticos quaisquer movimentos de desterritorialização que não respeitem as fronteiras delimitadas pelo conceito representativo—estatista, classista ou “mercadológico”—de política.

Ao tema das classes sociais, portanto, Deleuze e Guattari contrapõem o *lumpemproletariado* marxista e o esquizofrênico freudo-lacaniano, passando por “categorias” sociais minoritárias como as das mulheres, dos negros e dos homossexuais. Mas, ao mesmo tempo, buscam extravasar completamente o quadro dos “atores sociológicos”, não apenas na destituição da ideia de minorias culturais pela de *devir minoritário das culturas menores*, mas também no franqueamento do quadro *antropológico* da política para uma teoria da animalidade e da natureza que busca subverter as formas tradicionais de se pensar o natural, destituindo tanto a idealização do estado de natureza perdido como a ideia da “civilização” como ruptura em relação ao mundo animal e natural.

É o que vemos, por exemplo, em platôs como *Geologia da moral (quem a terra pensa que é?)* (Deleuze e Guattari, 1980a). Retomando, dentro da filosofia alargada proposta em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980a), a ideia nietzschiana de uma genealogia da moral como a da história contada do ponto de vista de forças impessoais, trata-se de cruzar os campos heterogêneos da geologia, da geografia, da biologia e da *análise social*, destituindo a oposição entre natureza e cultura segundo a ideia do plano de imanência. Ou seja, trata-se de um naturalismo irreduzível às apreensões mecanicistas das leis naturais ou à teleologia dos organismos e dos instintos propostos pela “ciência régia” como “ciência de estado” (Deleuze e Guattari, 1980c), mas compreendido segundo as linhas de diferenciação minoritárias que, em *Mil Platôs* (1980c), Deleuze e Guattari relacionam às “ciências nômades” ou “ciências menores” (p.43) como ciências dos fluxos e das transformações.

São *estes* os “atores sociais” que efetuam os movimentos verdadeiramente subversivos. Aqueles que, mais próximos das zonas desterritorializadas em que as multiplicidades deixam de ser representativas ou arborescentes (segundo a terminologia de *Mil Platôs* (1980a)) e se deixam arrastar por devires em que as mulheres, os negros, os amarelos, os esquizofrênicos, os trabalhadores precários e também a própria natureza deixam de constituir apenas grupos ou classes menores que devem ser defendidos ou tolerados pelas maiorias, e entram em um processo de minorização. Processos capazes de arrastar consigo, em sua potência minoritária de “contágio” ou síntese disjuntiva, as oposições majoritárias ou molares, como aquelas entre o burguês e o proletariado, inerente ao marxismo oficial, entre a neurose e a psicose, fundamental no diagnóstico psicanalítico da

subjetividade e, finalmente, entre a natureza e a cultura, fundamental não apenas dentro da lógica estruturalista, mas para grande parte da filosofia moderna.

Como perceberam Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* (1973), se é a própria esquizofrenia que, cada vez mais, é produzida dentro do movimento mais amplo de esquizofrenização do campo social no capitalismo, não constituiria uma das tarefas principais do pensamento *político* contemporâneo a de contribuir para a construção de uma “psiquiatria materialista” (Deleuze e Guattari, 1973, p.81)? Ou seja, a de participar deste movimento mais amplo de desinstitucionalização da loucura que foi empreendido nos anos 60 por nomes como Franco Basaglia, na Itália, Brian Cooper, na Inglaterra, e Jean Oury, na clínica de La Borde à qual pertencera Guattari? Movimento que deveria, então, não apenas libertar o louco de suas camisas de força institucionais, mas também da “camisa de força” conceitual com a qual a psicanálise lhe havia aprisionado, ao apreender sua experiência através de categorias como as de falta e forclusão.

Da mesma forma, se é o próprio *lumpemproletariado*, rejeitado pela concepção marxista de classe, que se torna cada vez mais central como o “precariado” no capitalismo atual, não será preciso contribuir para a renovação de um conceito de classe e para os acontecimentos políticos que transbordem as fronteiras do “chão de fábrica” e do sindicalismo tradicional? Acontecimentos como havia sido o maio de 68, na leitura de Deleuze e Guattari, mas também presentes na multiplicação a que se assiste, a partir dos anos 60 e 70, de grupos como os feministas, negros, ambientalistas, anti-psiquiátricos, homossexuais, etc.

Não se trata, é claro, de ignorar o “chão de fábrica” e aqueles trabalhadores que ainda vivem sob a descrição clássica do proletariado que foi empreendida por Marx ou, ainda, de reverter uma maioria para constituir outra, mas sim de inverter a compreensão dialética da dinâmica de resistência social. Proposição de uma teoria política que não deveria propor-se, portanto, como representante de uma tomada de consciência, falando “em nome de” um grupo menor, mas sim como aquilo que Deleuze e Foucault, em *Os intelectuais e o poder* (1999), denominaram “caixa de ferramentas” (p. 147): uma peça apta a ser utilizada não como representante ou representação, como mais um componente imanente aos movimentos de resistência.

Não que o problema da representação deva ser combatido, ou mesmo negligenciado, portanto. Ele simplesmente não constitui, para Deleuze e Guattari,

o essencial dentro de uma verdadeira transformação política, aparecendo como uma resultante de movimentos que, em sua base “crítica e clínica”, tem em seu potencial de desterritorialização a *necessidade* (e não a mera possibilidade) de redefinir os quadros da própria representação, seja esta Estatal, institucional ou capitalista. Ou seja, mais uma vez, conforme o procedimento que Deleuze empregara em sua obra anterior ao *anti-Édipo* (1973), o que os autores procuram é redefinir os contornos dos verdadeiros *problemas* políticos. Estes, por exemplo, não podem ser abordados a partir de questões como: “qual a forma mais justa do Estado?”, ou, ainda, “qual o melhor tipo de capitalismo?”, *ou, ainda*, “como passar do capitalismo ao socialismo?”.

É certo que Marx (2010) havia enxergado, justamente em uma das classes *menores* da sociedade capitalista, a potência política capaz de destituir a exploração social. Entretanto, Marx (2010) havia compreendido a luta de classe a partir de uma perspectiva dialética que colocava o proletariado como agente de um destino histórico que se inscrevia segundo um “desejo de classe” pensado a partir da exploração e da negatividade. Apreensão dialética da potência minoritária do proletariado que, para Deleuze e Guattari, continuava presa a uma perspectiva oposicionista de luta social e a uma apreensão teleológica da temporalidade política segundo o esquema da reconciliação da contradição de classe. Para Deleuze e Guattari, portanto, o necessário é aprofundar a desterritorialização *relativa* do proletariado, a partir da qual este é determinado como classe excluída *dentro* do capitalismo, em uma desterritorialização *absoluta*. Desterritorialização capaz de subverter a oposição entre proletário e capitalista, contradição social fabricada pelo próprio sistema social, a partir de processos de devir minoritário do próprio proletariado em que este perderia seu caráter de agente histórico privilegiado a favor de sua conexão heterógena com outros grupos sociais.

Se Marx havia corretamente enxergado a potência inerente a um grupo menor, mas ainda havia compreendido a emancipação através de categorias como negatividade e falta, a apreensão psicanalítica da loucura como falta em relação à neurose e ao complexo de Édipo também havia significado a traição de um movimento “correto”. De fato, Freud e Lacan, ao recusarem a ideia molar do *homo psicologicus* ou do sujeito da filosofia racionalista, haviam descoberto, no inconsciente e no polimorfismo da sexualidade infantil (Freud, 1900/2006;

1905/2006) um campo insubmisso à ideia de natureza ou sociedade segundo a teleologia do instinto ou da adaptação. Entretanto, ao invés de aprofundarem suas descobertas, o que significaria chegar a um conceito imanente da própria psicose e a um conceito anedipiano do inconsciente, reterritorializaram o movimento sobre o complexo de Édipo, a castração ou a estrutura, substituindo à figura do *homo psicologicus* como padrão molar de saúde aquela do neurótico submetido à Lei simbólica.

Esta substituição de uma figura molar por outra significa, então, uma reterritorialização do processo de devir que termina por gerar, automaticamente, suas próprias exclusões internas, como fora o caso da psicose, para as psicanálises freudiana e lacaniana, e do *lumpemproletariado* como classe improdutiva, no caso de Marx. Por isto a tendência inerente à psicanálise e ao marxismo de substituir uma figura molar por outra, a burguesia pelo proletariado e o indivíduo psicológico pelo neurótico. O movimento de minorização ou de devir minoritário, para Deleuze e Guattari, portanto, deve recusar a ideia de uma reversão do menor em maior, do excluído em majoritário, através da construção de um devir generalizado do campo social capaz de subverter as representações de grupos:

Pode-se até mesmo conceber, na crise no sangue, uma reversão mais radical que faria do mundo branco a periferia de um centro amarelo(...). Mas falamos de outra coisa, que ainda assim não seria regulada: as mulheres, os não-homens, enquanto minoria, enquanto fluxo ou conjunto não numerável, não receberiam qualquer expressão adequada ao torarem-se elementos da maioria, ou seja, conjunto finito numerável. Os não-brancos não receberiam qualquer expressão adequada ao torarem-se uma nova maioria, amarela, negra, conjunto numerável infinito. É próprio da minoria fazer valer a potência do não numerável, mesmo quando ela é compota de um só membro. É a fórmula das multiplicidades. Minoria como figura universal, ou devir de todo o mundo. (Deleuze e Guattari, 1980c, p.174).

Da mesma maneira, portanto, como Marx havia se reterritorializado sobre o falso problema do proletariado como agente de emancipação universal, a psicanálise havia se reterritorializado sobre o complexo de Édipo e a neurose como agentes da castração universal. E, em ambos os casos, da clínica psicanalítica aos partidos socialistas e ao Estado soviético, são todos aqueles que não pertencem às novas maiorias que aparecem como em exclusão interna no sistema. Ao invés de propagar o devir efetuado pela passagem do sujeito da psicologia positivista ao neurótico na descoberta da própria psicose não apenas

como grupo menor, mas como devir minoritário, a psicanálise freudo-lacaniana havia contribuído para a imagem do psicótico como um “trapo autista” (Deleuze e Guattari, 1973) e instituído a neurose como padrão, aliando-se novamente com a pior psiquiatria e repetindo o gesto fundamental de exclusão da loucura que Foucault havia apontado em *História da loucura* (1977).

E o marxismo, igualmente, ao invés de contribuir para a generalização das linhas de fuga já presentes no proletariado como grupo menor, havia proposto a transformação dialética do menor no maior, a transformação do proletariado em agente “ainda mais” universal que a burguesia. Pois se a universalidade desta era ainda cínica, apenas o disfarce de um interesse particular de classe, a “universalidade concreta” (Hegel, 1992) do proletariado era dialeticamente pensada como realização mesma da totalidade, da reconciliação entre o concreto e o abstrato, o histórico e o não histórico, o material e o ideal. De fato, problemas como “qual o melhor tipo de capitalismo?” ou “como passar do capitalismo ao socialismo”, são, para Deleuze e Guattari, falsos problemas, tributários de uma concepção etapista e evolutiva da história e análogos aos problemas edipianos que os autores atribuem à psicanálise, tais como “qual estrutura familiar produzirá a neurose, ao invés da psicose?”.

Da mesma forma que o freudismo atravessado pelo estruturalismo, em Lacan, o marxismo estruturalista de Althusser (1979) também falhava em apreender a dimensão micropolítica dos acontecimentos. Em ambos os casos, o recurso ao estruturalismo, ainda que, como vimos anteriormente, implicasse no rompimento com as classificações e as hierarquias dos gêneros e das espécies, ao propor uma lógica das diferenças opositivas e do elemento universal excedente ou faltoso, havia intercedido um pensamento da diferença. É certo que a função estrutural de totalização estava assentada sobre um elemento paradoxal que, como o falo simbólico em Lacan ou a economia como “determinação em última instância”, em Althusser (1979), deveria garantir a abertura ou a inconsistência da totalidade. Entretanto, tal função do elemento incluído como excluído era incapaz de pensar a dimensão produtiva do acontecimento como destituição da contradição entre a totalização estrutural e o elemento que desempenhava o papel limítrofe de fechamento e abertura do sistema. Por isto, na psicanálise, era a psicose que havia sido determinada como elemento excluído para que o conjunto do edipianismo pudesse funcionar. E, no marxismo, foram as classes não

produtivas do sistema capitalista que haviam sido negligenciadas a favor de análises restritas à figura do proletariado como classe da emancipação universal. Classes que, dentro dos Estados socialistas, continuaram a representar aquele papel de exclusão interna que, para Marx, cabia somente ao proletariado, no mundo capitalista.

3.5

A reversão materialista em Deleuze e Marx e o problema da produção minoritária no capitalismo e no marxismo

Em uma entrevista dos anos 80 incluída no livro *Conversações* (1992), Deleuze afirma a importância de Marx em seu pensamento e no de Guattari:

O anti-Édipo foi todo ele um livro de filosofia política. (...) Não acreditamos (Félix e eu) numa filosofia política que não seja centrada numa análise do capitalismo. (...) Creio que Felix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. (Deleuze, 1992, p.201)

Por que, então, Marx ainda é importante para Deleuze e Guattari, apesar da distância que vimos existir entre a concepção dialética a partir da qual Marx pensara a luta política e ideia de micropolítica? Da mesma forma, porque a psicanálise e o estruturalismo são radicalmente criticados, em *O anti-Édipo* (1973), enquanto o marxismo, embora submetido a uma releitura radical, pôde permanecer como um aliado?

Pensamos que tal resposta pode ser buscada através da análise da passagem de *Lógica do Sentido* (1969) e *Diferença e repetição* (1968), sínteses da filosofia de Deleuze nos anos 50 e 60, a *O anti-Édipo* (1973), livro que determina muito daquilo que Deleuze iria produzir a partir dos anos 70 e de suas colaborações com Guattari. Pois é nesta passagem que podemos encontrar uma “reversão materialista” interna à obra de Deleuze que não deixa de ter relações com aquela que fora empreendida por Marx quando, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2010), se distância do idealismo hegeliano.

Pensamos que a principal questão que fez de Marx um autor essencial para a filosofia que Deleuze elaborou com Guattari nos anos 70 e 80 foi, como veremos, aquela da *produção*. Certamente o Marx presente em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980) é mais próximo àquele “Marx glabro” sobre o qual já

falava o prefácio de *Diferença e repetição* (1968) do que ao Marx da ortodoxia acadêmica, do PCF francês ou do stalinismo. Entretanto, Deleuze e Guattari compartilham o pressuposto, fundamental também a Marx, de que uma análise do capitalismo deveria ancorar-se no território materialista da produção; ainda que o essencial, para eles, tenha sido submeter tal território a um amplo movimento de desterritorialização.

Talvez ainda não seja o bastante apontar maio de 68 e o encontro com Guattari como determinantes na transição de *A lógica do sentido* (1969) ao *O anti-Édipo* (1973). Tal interpretação permaneceria presa à ideia do pensamento como expressão ou representação de uma causalidade histórica, enquanto para Deleuze não há relação de representação entre a causalidade material e histórica e a dimensão incorpórea do sentido, mas sim síntese disjuntiva, duplo devir. Se maio de 68 e o encontro com Guattari determinaram uma transformação, não apenas na avaliação de algumas correntes que haviam sido importantes para seu pensamento, como o estruturalismo e a psicanálise, mas de alguns dos contornos fundamentais de sua filosofia, é porque havia, de fato, uma tensão interna à própria obra de Deleuze. E foi a partir desta tensão que, segundo nossa hipótese, foi realizada esta “reversão materialista” que *O anti-Édipo* (1973) representou em relação à *Lógica do sentido* (1969) e *Diferença e repetição* (1968).

Podemos abordar o problema a partir da questão que Deleuze formula em um ponto decisivo de *A lógica do sentido* (1969) quando trabalha o caso de Antonin Artaud, e à qual já nos referimos na primeira seção deste capítulo. Deleuze confronta-se com o problema da diferença de natureza entre a dimensão do sentido ou do acontecimento e a dimensão material da causalidade corporal, questionando a possibilidade que tem, não apenas a filosofia, mas o próprio pensamento, de traçar uma distinção entre ambas:

Para quem subsiste esta diferença de natureza senão para o pensador abstrato? E como poderia o pensador, em relação a este problema, não ser ridículo? (...) Como o traço silencioso da fissura incorpórea na superfície [a lógica do sentido] não se tornaria também seu aprofundamento na espessura de um corpo ruidoso? Se querer é querer o acontecimento, como não haveríamos de querer também sua plena efetuação numa mistura corporal(...) Como não haveríamos de chegar a este ponto em que nada mais se pode além de soletrar e gritar, em uma espécie de profundidade esquizofrênica, mas não mais, absolutamente, falar?(...) Todas estas questões acusam o ridículo do pensador. (...) Como salvar-se, salvando a superfície e toda a organização da superfície, inclusive a linguagem e a vida? Como atingir esta política, esta guerrilha completa? (Deleuze, 1969, p.160-161).

O que salta aos olhos é que a descrição da esquizofrenia que encontramos neste trecho é radicalmente distinta daquela feita em *O anti-Édipo* (1972): um “corpo ruidoso” que só pode “soletrar e gritar” na “profundidade esquizofrênica”, e não o “corpo glorioso” e produtivo do *esquizo*-revolucionário da obra de 73. É que em *A lógica do sentido* (1969), a experiência da esquizofrenia é pensada como despedaçamento da superfície de sentido, a quebra da consistência do plano de diferenças ou do acontecimento e a transformação da própria linguagem em corpo despedaçado. Colisão entre linguagem e corpo na qual a consistência da superfície de sentido se estilhaça em uma indeterminação caótica. A ideia artaudiana de um “corpo sem órgãos” (Deleuze e Guattari, 1973), neste contexto, significa a de um corpo que, tendo perdido a superfície do sentido que garantia a consistência das singularidades e da diferença, é retalhado por sua própria não identidade.

Não se trata de dizer que o esquizofrênico não pensa ou não tem linguagem, mas sim que ele vive sua própria linguagem como uma ameaça, uma violência. Não a violência sublime do encontro com a diferença ou com o signo que força o pensamento a pensar, mas a violência absolutamente improdutiva que retalha o corpo. De fato, lembremos que, ao mesmo tempo em que constrói uma literatura na qual Deleuze identificara o combate vitorioso contra a representação, a criação de um teatro da crueldade que Deleuze relacionara ao teatro ou dramatização da diferença que ele busca pensar em sua própria filosofia, Artaud havia se tornado *cl clinicamente* louco. Ou seja, se em sua obra Artaud havia construído a superfície de sentido sem perder a consistência da diferença, em sua vida e seu corpo ele havia se tornado um louco.

Ora, em um movimento que se radicalizaria em *O anti-Édipo* (1973), mas que já era inerente ao espaço conceitual de *A lógica do sentido* (1969) e *Diferença e repetição* (1968), a loucura não poderia, para Deleuze, ser compreendida como a psicanálise freudiana ou lacaniana havia procurado pensá-la, isto é, como falta de representação, forclusão de um significante mestre (Lacan, 1957-1958/1999, p.149). Se o desejo não é determinado pela falta, é porque mesmo o esquizofrênico preenchia toda sua potência, todo seu poder de afetar e ser afetado. Ao esquizofrênico não falta uma representação, o significante mestre ou o Nome do Pai que, em Lacan (1953/1998), significava a perda da organização do sentido e da experiência do sujeito, inclusive a de seu próprio corpo.

Deleuze construía uma filosofia na qual o campo das diferenças puras, aquele que a filosofia da representação havia buscado excluir como indeterminação ou caos, aparecia como a maior determinação, campo absolutamente consistente. Se o acontecimento, como queria Deleuze em *A lógica do sentido* (1969), era neutro, indiferente ao bom e ao ruim, impassível em relação à mistura de corpos, mesmo o corpo despedaçado esquizofrênico, que fazia ruir a superfície de sentido, também deveria ser apreendido do ponto de vista do acontecimento. Segundo os critérios da filosofia da diferença, portanto, a colisão esquizofrênica entre o sentido e o corpo preenchia toda a potência que lhe era “devida”, *sem nenhuma falta*.

Mas não seria esta filosofia aquela que Deleuze atribui, no trecho que citamos acima, ao pensador abstrato? De fato, frente à materialidade de um corpo que sofre, como sustentar o ser como acontecimento ou sentido impassível e neutro, *indiferente* à mistura de corpos? Na verdade, tal questão não diz respeito apenas ao caso de Artaud, mas perpassa toda *A lógica do sentido* (1969), como se o livro já constituísse uma tentativa de “materializar” aquilo que, em *Diferença e repetição* (1968), Deleuze constrói como uma ontologia da univocidade.

Em *A lógica do sentido* (1969), Deleuze escolhe casos como os de Scott Fitzgerald, cuja mulher ficara louca e que perdera o dinheiro e o talento de escritor; de Joe Bousquet, poeta francês que havia se tornado tetraplégico na primeira guerra mundial; o dos viciados em drogas ou os alcoólatras; e até mesmo o “caso” da morte, que Blanchot (1987) pensara como acontecimento impessoal, que nunca poderia ser vivenciado por um indivíduo. Ou seja, Deleuze elege diversos casos que apresentam um problema fundamental para sua própria teoria do acontecimento ou do sentido como efeito incorporal da causalidade dos corpos. E à medida que encontrava os exemplos a partir dos quais tentava engendrar o próprio pensamento da diferença e da repetição, o problema se repetia.

É importante frisar que esta questão que Deleuze constrói em *A lógica do sentido* (1969) não diz respeito à compaixão pelo sujeito que sofre ou, ainda, à instituição do sofrimento como falta segundo algum modelo de bem. De fato, o sentido como acontecimento impassível e neutro é indiferente ao bem e ao mal, e por isto havia, na própria escrita de Deleuze, uma estranha mistura de crueldade e inocência. *Crueldade*, já que mesmo ao esquizofrênico, ao alcoólatra e ao

tetraplégico nada falta, sua potência sendo sempre plenamente preenchida¹⁹; e *inocência*, já que a destituição da falta significava também a destituição da culpa. A afirmação do acontecimento como neutro, indiferente ao bem e ao mal, fazia do vencedor e do vencido, do mais forte e do mais fraco, igualmente inocentes. Como na lógica estoica à qual Deleuze (1969) recorre para elaborar sua teoria do acontecimento, o sentido é a dimensão do verbo infinitivo capaz de expressar o devir imperceptível da diferença. O que significa, por exemplo, que não apenas em relação à mão que escreve um texto, mas também à mão que *mata*, há sempre um “escreve-se” ou um “mata-se” puramente impessoal e irreduzível à causalidade corporal, um acontecimento como “gênese estática” (Deleuze, 1969) do sentido absolutamente impassível ou estéril em relação aos corpos.

Para Deleuze, portanto, o problema não é que a teoria do sentido é cruel demais, demasiadamente impiedosa quando encontra, por exemplo, no corpo despedaçado do esquizofrênico também um acontecimento. Pelo contrário, tal como Deleuze buscava pensá-lo a partir de seu encontro com Guattari e de *O anti-Édipo* (1973), o problema poderia ser formulado da seguinte maneira: seria a ideia do acontecimento como puro efeito imaterial sem qualquer poder sobre as misturas corporais suficientemente *cruel*? Isto é, estaria o pensamento suficientemente ancorado na *vida*, na dimensão dos *corpos*, de forma a poder construir concretamente o plano de imanência que reuniria devir e ser, virtual e atual, linguagem e corpo, segundo uma síntese disjuntiva ou um duplo devir que seria a afirmação de um *único* acontecimento?

Na verdade, esta questão já era formulada em *A lógica do sentido* (1969). Deleuze chama de gênese estática ou “imaculada concepção” à gênese do sentido a partir do estado de misturas corporais, e de “gênese real” a potência de gênese como acontecimento imanente à linguagem e aos corpos, às palavras e às coisas. Se a gênese estática significava que o virtual era um *efeito* do atual, que a

¹⁹ A ideia deleuziana de que a potência de um ente é sempre atual, isto é, absolutamente preenchida e singular, vem da filosofia de Espinosa. De fato, para Espinosa (2008), mesmo a respeito do afeto da tristeza, não “podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, pois a privação nada é. A tristeza, entretanto, é um ato que, por isso, não pode ser senão o ato de passar para uma perfeição menor, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou refreada” (Espinosa, 2008, p. 239). Isto é, mesmo a tristeza, como potência mais baixa do pensamento e da ação, constitui ainda uma potência determinada e não uma privação ou uma *falta* de alguma potência maior. Se ela é uma potência mais baixa, é porque sua avaliação como afeto constitui a passagem imanente de um estado afetivo a outro, e não a comparação extrínseca entre um estado julgado como normal e outro como deficitário ou faltoso.

superfície da linguagem era um efeito das misturas corporais atuais, a “gênese real” pensava a produção material do ser *e* da linguagem através do virtual como *causa* do atual, o processo de diferenciação virtual como *produtor* do atual. De fato, Deleuze se pergunta,

Como reconciliar estes dois aspectos contraditórios? De um lado, a impassibilidade em relação aos estados de coisas ou a neutralidade em relações as proposições, de outro lado a potência de gênese tanto em relação às proposições quanto em relação aos próprios estados de coisas? (Deleuze, 1969, p.99).

Tudo se passa, então, como se em *A lógica do sentido* (1969) Deleuze atribuísse ao pensamento uma potência de desterritorialização maior em relação à mistura corporal. Como se a tarefa de dar consistência à ontologia da diferença que havia sido construída em *Diferença e Repetição* (1968) fosse relacionada mais ao plano do efeito virtual de sentido que ao plano da gênese virtual do ser. Mas tal opção gerava o impasse ao qual nos referimos: a ideia do sentido como um efeito estéril e impassível, neutro em relação à mistura de corpos, não significava uma *impotência* fundamental do pensamento, sua separação em relação à vida e aos corpos? Separação denunciada no “ridículo” do “pensador abstrato” frente a experiências como o despedaçamento esquizofrênico do corpo. Haveria, então, como pensar este plano no qual pensamento e vida, palavras e coisas, fossem inseparáveis, plano em que as próprias coisas fossem atravessadas pelo movimento de virtualização que Deleuze parecia atribuir privilegiadamente ao pensamento como sentido?

Ora, a respeito de *O anti-Édipo* (1973), Guattari dirá que “no nosso livro, as operações lógicas são também operações físicas” (Deleuze, 1990). Ou, como coloca José Gil,

Tudo muda quando o pensamento, deixando de ser pensamento da vida, se torna ele próprio vida, quando a imanência, deixando de ser o conceito de uma relação (imanência “a”), é doravante agida pelo próprio pensamento, enquanto vida do e dentro do pensamento. (...) As relações lógicas dos conceitos da *Lógica do sentido* encarnam-se agora em movimentos reais do desejo; e isso muda tudo (Gil, 2008, p. 168)

Ou seja, em *O anti-Édipo* (1973), a partir do encontro com maio de 68 e Félix Guattari, a opção de Deleuze torna-se mais clara. A ideia do sentido como efeito impassível indiferente às causas corporais ainda era insuficiente para fundamentar uma ética ou uma política, aquilo a que Deleuze se refere como

“guerrilha completa” (Deleuze, 1969). A “gênese ideal do sentido” ou a “imaculada concepção” (Deleuze, 1969) que pensara o sentido como efeito virtual da causalidade corporal atual deveria tornar-se, também, uma gênese real, isto é, uma geração *maculada*, intrinsecamente ligada à carne ou à matéria, no movimento em que é o virtual que gera o atual, o devir que gera o ser. Tal potência de gênese do acontecimento, a geração do atual através da diferenciação imanente do virtual, deveria ser pensada como a dimensão *produtiva* imanente ao ser, encarnando-se na linguagem e nos estados de coisas corporais.

Entretanto, temos que constatar que esta “reversão materialista” que procuramos traçar aqui *não* constitui um lance que foi jogado de uma vez por todas, na passagem de *Lógica do sentido* (1973) a *O anti-Édipo* (1973). De fato, mesmo após 73, em livros como *Cinema I* e *Cinema II* (1983; 1990), Deleuze retoma seu pensamento sobre os incorpóreos e sobre o sentido como acontecimento impassível. Na verdade, tudo se passa como se estas duas linhas divergentes fossem *constitutivas* da tensão que perpassa a própria filosofia de Deleuze: ou os corpos e o pensamento são engendrados como efeitos atuais do devir virtual, e é a diferenciação virtual que produz o atual; ou o sentido é um *efeito* da profundidade corporal atual, e o virtual é o sentido indiferente ou neutro em relação ao estado de coisas atual.

Ou seja, *ou* o “clamor do ser” (Badiou, 2000) no qual é a *potência* do virtual que constitui a causa ou a gênese imanente do atual, sendo o atual o campo das representações e dos corpos já individuados; *ou* é o virtual que é um efeito do atual, sendo o sentido virtual uma resultante das causas corporais atuais, um efeito estéril e impotente para transformar ou afetar a dimensão dos corpos. Na primeira versão, o virtual é a causa e o atual é o efeito; na segunda, o atual é a causa e o virtual o efeito impassível, acontecimento neutro de sentido.

Mas é claro que este esquema “ou (...) ou”, tão criticado pelo próprio Deleuze e por Guattari (1973) como inerente ao pensamento representativo pode, na verdade, ser lido como um “e (...) e”. Deleuze não resolve o problema; em cada obra, às vezes até mesmo de um parágrafo a outro, ele desloca-se imperceptivelmente para uma das duas formulações a respeito da relação entre devir e ser, corpos e linguagem, parecendo por vezes até escolher as duas ao mesmo tempo. O que nos parece importante, então, é observar que na maior parte daquilo que hoje se compreende por “filosofia deleuziana”, principalmente em

relação à recepção política da obra de Deleuze, se trata da formulação da causalidade virtual que gera o atual como um efeito reificado, da proliferação produtiva da diferença que gera o campo das representações e dos corpos individuados como um subproduto cristalizado.

De fato, foi esta versão da relação entre o atual e o virtual que prevaleceu também a partir de *O anti-Édipo* (1973): o devir como potência de dissolução da estrutura reificada do ser, a produção desejante micropolítica capaz de revolucionar a macropolítica do desejo fascista paranóide, o nomadismo como “máquina de guerra” contra a estrutura arborescente e representativa dos Estados e das instituições molares (Deleuze e Guattari, 1973; 1980). Ou seja, à impotência do sentido como efeito da causalidade corporal, Deleuze, com Guattari contrapõem a *potência* da virtualização do pensamento e do ser. Tudo leva a crer, portanto, que não apenas a respeito da recepção do pensamento deleuziano, mas também na concepção que o próprio Deleuze fazia das transformações de sua filosofia, tal era a linha principal que havia sido privilegiada. Ou, como diz Deleuze, em *Imagem movimento*:

Sabemos que as coisas e as pessoas são sempre forçadas, obrigadas a se esconder quando começam. E não poderia deixar de ser diferente. Elas surgem num conjunto que ainda não as comportava, e devem pôr em evidência os caracteres comuns que conservam com esse conjunto para não serem rejeitadas. A essência de uma coisa nunca aparece no princípio, mas no meio, no curso de seu desenvolvimento, quando suas forças se consolidaram. (Deleuze, 1983, p. 8)

Na virada realizada por *O anti-Édipo* (1973), é em um mesmo movimento que Deleuze opta pela gênese real do sentido em detrimento da gênese ideal, abandona a necessidade de “colocar em primeiro lugar os caracteres comuns” que conserva “com esse conjunto para não ser rejeitado” (Deleuze, 1983, p. 8), isto é, critica o estruturalismo e a psicanálise como incapazes de elaborar um pensamento da força ou da potência e, finalmente, elabora uma filosofia política firmemente ancorada na potência produtiva do presente; realiza, com Guattari, uma análise do capitalismo inteiramente baseada no problema da *produção*, retomando com seus próprios meios a centralidade que Marx havia conferido ao território da produção material, pensada agora como *produção de desterritorialização*.

Os três movimentos são interligados, portanto. Por um lado, a relativa impotência da concepção do sentido como acontecimento neutro, em *A lógica do*

sentido (1969); por outro, a ausência de um pensamento da vida como força ou potência, na psicanálise e no estruturalismo; finalmente, a necessidade de uma retomada da análise materialista que Marx fizera do capitalismo, mas recusando a Marx a ligação entre proletariado e falta, a ideia da negatividade como sendo a causa motriz do movimento de emancipação do proletariado como sujeito explorado.

Já vimos como se dão as duas primeiras transformações. Em relação à psicanálise, Deleuze e Guattari (1973) elaboram uma crítica radical das concepções freudiana e lacaniana da psicose como falta de um significante. Já o estruturalismo, incapaz de pensar a diferença fora de relações de oposição ou de contradição, negligenciava em suas análises dos sistemas políticos, sociais, mitológicos, psíquicos, etc., a dinâmica material da potência ou o jogo das forças, única capaz de constituir uma epistemologia imanente.

Podemos retomar, então, a questão que formulamos: e Marx? Por que, se Deleuze e Guattari buscam, em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980), um rompimento com a psicanálise e o estruturalismo, tornou-se importante uma releitura radicalmente heterodoxa do pensamento de Marx? Que deslocamentos fundamentais tiveram que ser operados para que a ideia de um “Marx glabro” (Deleuze, 1968) se tornasse a proposição paradoxal de um Marx como pensador da potência de desterritorialização da produção desejante, e para que se rejeitasse nele o profeta da emancipação de uma classe explorada?

Talvez a resposta possa ser buscada, então, na “reversão materialista” que fora inerente à trajetória do próprio Marx, na qual, assim como naquela realizada por Deleuze, o fator determinante fora a substituição de um idealismo do sentido por um materialismo da produção. De fato, a construção de uma filosofia materialista começa a ser empreendida por Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2010), em que o filósofo se separa do idealismo hegeliano e pavimenta o caminho que o levaria, quase 30 anos depois, a escrever *O Capital* (1998). Em Marx, assim como em Deleuze e Guattari, uma teoria do capitalismo surgiu da descoberta da *produção material* como território determinante para a compreensão da sociedade e da política. Ainda que Deleuze e Guattari proponham, como veremos, a desterritorialização do território da produção como sentido desta determinação, recusando a apreensão dialética do proletariado como

sujeito explorado de classe a favor da ideia da potência minoritária dos *fora de classe*.

À reversão materialista que a filosofia de Marx buscou operar no idealismo hegeliano foi essencial que os conceitos da dialética, que Hegel (1992) pensara no quadro do automovimento do Espírito absoluto, ganhassem materialidade, fossem encarnados em uma classe particular, justamente aquela que Marx identifica ao proletariado. A contradição, que Hegel ainda pensara dentro do quadro de um automovimento de mediação/interiorização do particular realizado pelo Universal, deveria se materializar em um particular dilacerado por sua contradição em relação ao Universal:

Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (o ser, o sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel (...) não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito. (Marx, 2009, p.44)

É o proletariado, portanto, em sua cisão ou contradição em relação ao Universal da sociedade capitalista, que aparece como o “verdadeiro sujeito do infinito” (Marx, 2009), o “suporte” material capaz de efetuar o movimento de superação da contradição histórica no comunismo como sociedade sem classes. Proletariado, então, é o nome que Marx dá para esta elevação de uma classe particular que falha em se integrar plenamente, que não se deixa representar no universal histórico, como sendo a verdade mesma do próprio universal, verdade que nomeia o movimento inerente à história universal como “luta de classes” (Marx e Engels, 2007).

Ora, a diferença essencial entre o materialismo de Marx e aquele que Deleuze e Guattari propõem em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980) é que, para Deleuze e Guattari, o proletariado *não se define como sujeito negado pelas relações sociais de exploração* e, por isto, não tem nenhuma produção alienada à qual recuperar. É que o proletariado, para os autores, não deve ser compreendido como um sujeito *de classe*, no sentido em que seu pertencimento a uma classe seria decorrência dos atributos negativos que recebe por ser parte de uma sociedade que lhe explora, mas sim como “fora de classe”. Como “sujeito” de um movimento absolutamente positivo em que abandona sua representação negativa como classe e singulariza-se como uma “não classe”, abandona seu nome como

sujeito menor, alienado ou excluído através daquilo que Deleuze e Guattari chamam de “devir minoritário” (1980).

De fato, se compreendemos o proletariado como sujeito de classe, seu papel como agente de emancipação social seria inteiramente decorrente de sua posição contraditória dentro da sociedade. Ele é uma classe que, no interior de uma sociedade de produção, é privada do reconhecimento do papel determinante que, como força produtiva, tem na produção da totalidade do valor social. Por isto, em Marx (2010), sua potência de emancipação encontra-se diretamente relacionada ao fato de encarnar a contradição que antagoniza a sociedade capitalista, e à possibilidade de impor ao conjunto da sociedade o reconhecimento desta negação como sendo a verdade mesma do sistema, o nome que expressa a verdade imanente do capitalismo como contradição.

Analizando a situação social na Alemanha do século XIX, na *Crítica da filosofia do direito* (2009), Marx questiona “onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação?”, e busca a resposta, justamente, na exploração sofrida pelo operário alemão:

Eis a nossa resposta. Na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título *humano*; (...) por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-la a todas (...). A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*. (Marx, 2009, 156 p.)

Para Marx, o proletariado paradoxalmente apenas se constitui como classe não por algum elemento comum positivo que o represente, como quando se fala nas mulheres, nos negros ou nos homossexuais como grupos sociais, ou também na burguesia como classe definida pelo conjunto de proprietários dos meios de produção. Pelo contrário, na definição do proletariado como classe, o nome da classe é o nome de uma negação, de uma falta. É tal falta que constitui o desejo proletariado, fazendo dele o agente da emancipação universal, justamente porque “não tem nada a perder exceto suas próprias correntes” (Marx e Engels, 2007, p. 123).

O que Deleuze e Guattari recusam é a ideia de que a saída da exploração que o proletariado sofre como classe paradoxalmente incluída em uma sociedade que a exclui seria promovida pela universalização de sua condição como verdade da totalidade social. Os autores concordam que o caráter menor do proletariado é inteiramente produzido pela burguesia como classe maior, mas apontam que a saída da minoridade apenas poderia se realizar através de um movimento de minorização capaz de subverter os próprios termos da contradição de classes, recusando tanto a minoridade proletária quanto a maioria burguesa *sem constituição de uma nova maioria, como “reconciliação”*. Por isto a ideia de uma tomada de consciência à qual deveria se seguir uma tomada de poder é recusada em favor daquela de um inconsciente maquínico (Deleuze e Guattari, 1973) e de “grupos” minoritários absolutamente indiferentes à tomada de consciência e à tomada de poder. Grupos que não se reconhecem como excluídos do poder e, portanto, não tem qualquer necessidade de tomar o Estado.

É verdade que, por constituir uma classe social que, na sociedade capitalista, é incluída como excluída, classe cuja inclusão se efetiva como exclusão da riqueza social que ela mesma produz, o proletariado encontra-se mais próximo do potencial de desterritorialização ou singularização que caracteriza os grupos minoritários do que os grupos majoritários como a burguesia. Mas, para Deleuze e Guattari (1980), tal proximidade não é um privilégio do proletariado como um agente da emancipação universal, sendo característica de todos os grupos sociais que se definem, ainda negativamente, por sua exclusão em relação a algum padrão majoritário: as mulheres, os negros, os homossexuais, os orientais (em relação ao padrão ocidental), os índios, etc. É que a definição negativa destes grupos como menores apenas existe quando eles já se deixaram representar, ainda que negativamente, pelo padrão maior. Quando abandonam este padrão, não é apenas seu caráter menor que se esvaece, mas também a própria constante universal em que eles se refletiam negativamente como menores.

Por isto o desejo que anima o proletariado não é aquele que o faz querer instituir-se como nova maioria, ainda que esta nova maioria deva supostamente reconciliar a sociedade e abolir a divisão de classes, mas sim o desejo do encontro com outros grupos atravessados pela mesma potência de desterritorialização ou singularização, potência que é “a mesma” somente por instituir a diferença como nome do que relaciona, a singularidade como construção de uma comunidade

inteiramente aberta sobre o encontro com a exterioridade da diferença. Comunidade que, portanto, se torna capaz tanto de afetar como de ser afetada pela exterioridade como violência que “força o pensamento a pensar” (Deleuze, 1968) e força o desejo por diferença a se repetir.

Neste sentido, como Deleuze e Guattari propõe em *Mil Platôs* (1980c), a organização do proletariado enquanto grupo seria próxima àquela identificada aos povos nômades; não apenas à figura histórica do nomadismo, mas também ao seu conceito, aquilo que denominam “agenciamento nômade” (p.48). Em relação a tais agenciamentos, os atributos negativos ou positivos que definiriam um grupo como excluído ou incluído nas organizações majoritárias como os Estados e os mercados são apenas uma expressão invertida da potência absolutamente positiva que se exprime como insubordinação a respeito das representações classistas:

O próprio proletariado ocidental é considerado de dois pontos de vista: enquanto deve conquistar o poder e transformar o aparelho de Estado, representa o ponto de vista de uma força de trabalho, mas, enquanto quer ou quereria uma destruição do Estado, representa o ponto de vista de uma força de nomadização. Mesmo Marx define o proletariado não apenas como alienado (trabalho), mas como desterritorializado. O proletariado, sob este último aspecto, aparece como o herdeiro do nômade no mundo ocidental. (Deleuze e Guattari, 1980c, p. 59).

Em um agenciamento minoritário ou nômade, as relações entre os membros de um grupo não se definem por uma constante universal capaz de representá-los enquanto elementos pertencentes ou excluídos do grupo. Em tais grupos é a diferença ou singularidade de cada membro que os relaciona entre si, impedindo o surgimento de uma representação que bloqueasse o movimento de abertura que os impele em direção ao encontro com a exterioridade. A representação comum ou termo médio como nomes de uma classe são substituídos pela constituição de um nome próprio absolutamente desterritorializado que, através de sua potência de contágio, busca propagar o movimento na construção de um campo minoritário infinito, naquilo que Deleuze e Guattari chamam de “desterritorialização absoluta” (Deleuze e Guattari, 1973).

Por isto o conceito de produção que é elevado, em *O anti-Édipo* (1973), a conceito central na análise do capitalismo, não deve ser compreendido mediante qualquer ideia de falta. E por isto, também, a ideia de uma produção desejante é proposta como sendo capaz de destituir tanto a concepção do desejo como falta, na psicanálise, como a concepção marxista da produção proletária como

explorada, ou alienada. Deleuze e Guattari não recusam a existência de uma organização sistêmica da exploração, no capitalismo, assim como não recusam a descoberta, por Freud, do complexo de Édipo como agenciamento histórico de subjetivação que faz coincidir desejo e falta, inconsciente e castração. O que pedem, entretanto, é que tais descobertas fundamentais realizadas pelo marxismo e pela psicanálise sirvam como *índices críticos* capazes de abrir o espaço para uma dimensão da produção não mais mediada pela falta ou pela negatividade. Produção absolutamente positiva correspondente àquela produtividade imanente do ser que, como vimos, constitui o aspecto principal da “reversão materialista” empreendida pelo próprio Deleuze quando busca pensar a política, a partir de seu encontro com Guattari e com maio de 68.

Produção desejanse é o conceito de uma produção que tem a si mesma como sua própria finalidade, produção como repetição da diferença capaz de destituir qualquer suporte representativo que constituísse uma parada em seu movimento de diferenciação contínuo. Movimento que não se constitui através da produção de um objeto que poderia ser alienado, como em Marx (2010), ou representado como faltante, como na psicanálise freudiana ou lacaniana, sendo, portanto, absolutamente imanente. Potência de produtividade virtual do ser capaz de destituir o campo atual dos indivíduos já constituídos e dos pensamentos aprisionados em representações atribuíveis a estes mesmos indivíduos.

Marx (2011) havia pensado o comunismo como movimento em que o proletariado, como agente de emancipação universal, negaria a exploração através da abolição da propriedade privada e da constituição de uma sociedade em que a produção não servisse mais à acumulação de capital, mas se tornasse a finalidade social suprema, a causa imanente da produção da vida social. Trata-se de uma produção que aboliria a própria forma da servidão, por não ser mais produção *a serviço do* capital ou da apropriação privada da riqueza social. Produção capaz de negar, portanto, as formas históricas de mediação ou representação em classes sociais, reconciliando o antagonismo histórico através da constituição do comunismo como sociedade sem classes:

Quando a forma burguesa limitada é eliminada, o que é a riqueza a não ser a universalidade, criada por meio da troca universal, das carências, capacidades, prazeres, forças produtivas etc., individuais? (...) O desenvolvimento absoluto das potencialidades criativas sem pressuposição alguma *a não ser o desenvolvimento*

histórico prévio, que torna esta totalidade de desenvolvimento, isto é, o desenvolvimento de todos os poderes humanos como tais o fim em si mesmo, não medido segundo um padrão predeterminado? Onde ele não se reproduz numa especificidade, mas produz sua totalidade? Se esforça não para permanecer algo que se tornou, porém é no movimento absoluto do devir? (Marx, 2011, p. 471 *grifo nosso*)

Ora, o que Deleuze e Guattari criticam, na elaboração marxista da emancipação social e política, é a ideia de que a produção e a potencialidade criativa não teriam qualquer pressuposição “*a não ser o desenvolvimento histórico prévio*” (Marx, 2011, p. 471). Isto é, de que o movimento de emancipação se realizaria sobre as bases da exploração praticada pelo capitalismo como forma limitada que deveria ser historicamente superada. Neste esquema, o bloqueio que o capitalismo exerce sobre a produção, a falta que o capital institui sobre a produção ao representá-la como produção *para* sua própria expansão constituiria, paradoxalmente, um elemento positivo capaz de determinar o desejo de emancipação como desejo de superação desta “forma burguesa limitada”. Desbloqueio da forma do capital, que limita a produção no mesmo movimento em que pretende havê-la libertado, que paralisa a expansão infinita das forças produtivas dentro de relações de produção clivadas, antagônicas.

Ora, para Deleuze e Guattari este desbloqueio da produção *não* se efetua *através* do bloqueio que o capitalismo realiza sobre a produção; o limite que o capitalismo impõe à produção *não* constitui a causa negativa a partir da qual poderia ser efetuado o movimento de derrubada dos limites rumo a uma produtividade social ilimitada. Da mesma maneira que as contradições de classe *não* constituem a causa que impulsiona a resolução da contradição no comunismo como sociedade sem classes. É que, para os autores, a causa imanente da produção *já é* absolutamente independente do limite imposto pelo capitalismo, causa radicalmente independente de qualquer representação ou exteriorização que ela supostamente deveria superar. A potência de produção não tem no capitalismo qualquer tipo de condição negativa, de limite histórico que instituiria o desejo de superação destes mesmos limites.

Por isto, as formações sociais capazes de fazer a crítica da captura capitalista da produção não têm como único pressuposto aquilo que Marx chama de “desenvolvimento histórico prévio” (2011), isto é, o capitalismo. Elas

simplesmente *não têm nenhum pressuposto*, pois, sendo causas imanentes de si mesmas, tem a si mesmas como único pressuposto. Conforme *Mil Platôs*,

Diz-se erroneamente (sobretudo no marxismo) que uma sociedade se define por suas contradições. Mas isso só é verdade em grande escala. Do ponto de vista da Micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares. Sempre vaza ou foge alguma coisa (...) aquilo que se atribui a uma “evolução dos costumes”, os jovens, as mulheres, os loucos, etc. (Deleuze e Guattari, 1980b, p.94)

São tais movimentos de desterritorialização e diferenciação que são primeiros em relação à captura realizada pela representação, incluindo aí a representação como negatividade, falta, exploração ou contradição. E tal caráter primeiro da desterritorialização, portanto, está intimamente relacionado àquilo que vimos como a construção de um conceito materialista da diferença na obra de Deleuze, e à escolha por pensar a dimensão do acontecimento ou do sentido como imanente aos movimentos de diferenciação virtual. Constituição de um materialismo da diferença para o qual a representação, incluindo aí a representação do negativo, constitui apenas um efeito, um bloqueio ou estancamentos da produtividade do virtual como causa imanente de si mesma e da representação, da diferença e do negativo que a captura.

Se o capitalismo promove uma captura da produção desterritorializada é porque, ao contrário de outras formações sociais, ele se abre para a potência de desterritorialização do desejo e da produção, se abre para aquilo mesmo que, em outros sistemas sociais era o mais temido, o que Deleuze e Guattari chamam de “descodificação e desterritorialização generalizada dos fluxos desejantes” (1973, p. 67). Entretanto, tal abertura é continuamente capturada e remetida ao próprio capital, que passa então a constituir a causa *aparente* da produção, o único responsável por uma produção social que ele mesmo, entretanto, bloqueia. Deleuze e Guattari concordam fundamentalmente com a ideia de Marx de que, no capitalismo,

À medida que (...) a produtividade social do trabalho cresce, as forças produtivas e as conexões sociais do trabalho parecem destacar-se do processo produtivo e passar do trabalho para o capital. Assim, o capital se torna um ser bastante misterioso, pois todas as forças produtivas parecem nascer no seio dele e lhe pertencer. (Marx, *apud* Deleuze e Guattari, 1973, p. 23)

Entretanto, discordam radicalmente da ideia marxista de que o bloqueio que o capital exerce no mesmo movimento em que se coloca como causa da produção constitua um motor, uma base negativa através da qual se efetuará a reapropriação da produção social e a desmistificação do capital como causa aparente. Se é verdade, então, que a retomada de Marx em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980) se apoiou na análise marxista do capitalismo e principalmente na centralidade que o filósofo alemão havia conferido ao conceito de produção, o Marx que os autores propõem encontra-se inteiramente integrado aos propósitos da construção de uma política radical da diferença. Se a análise materialista do capitalismo como sociedade de produção transforma Marx em um aliado, a impossibilidade de pensar a dimensão de uma produção radicalmente insubordinada à forma limitada do capitalismo a não ser *através* da superação histórica desta limitação é inteiramente descartada.

Para Deleuze e Guattari, o capital é meramente um parasita da diferença. Seu papel como causa aparente já é o nome do bloqueio que impõe a uma produção radicalmente independente. Por isto a produção capaz de destituir a exploração engendrada pelo capital é radicalmente distinta da produção para o capital, e não se apoia nela, ainda que no intuito de uma superação. A ideia de produção desenvolvida por Deleuze e Guattari é aquela que, abolindo a necessidade de uma produção a favor *ou contra* o capital, seja capaz de postular em seu próprio movimento imanente de constituição a diferença como nome de uma comunidade política radicalmente desterritorializada. Constituição daquilo que os autores chamam “uma nova terra” (Deleuze e Guattari, 1973), na qual as linhas de fuga, as linhas de desterritorialização insubordinadas a qualquer captura pela representação, sejam instituídas como primeiras:

Então, qual é a via revolucionária? (...). –retirar-se do mercado mundial (..) ? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da decodificação e da desterritorialização? Talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente decodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, “acelerar o processo”, como dizia Nietzsche: na verdade, a esse respeito, nós ainda não vimos nada (Deleuze e Guattari, 1973, p. 318).

Tal processo já é, então, o fim último da sociedade, capaz de reproduzir-se a si mesmo de maneira absolutamente imanente. Não uma produção para o

capital, produção de mercadorias capaz de servir ao aumento infinito da representação do valor, mas a “produção universal primária” (Deleuze e Guattari, 1973) que atravessa o capitalismo como sua verdadeira causa imanente. Produção que não pertence a qualquer classe determinada dentro do universo capitalista, e que já é aquilo que define a potência dos “fora de classe”, dos grupos minoritários capazes de produzir, não mercadorias ou relações sociais de exploração, mas artefatos e comunidades radicalmente desterritorializados. Produtividade capaz de abrir a terra sobre a ontologia imanente da diferença na constituição de uma “nova terra” (Deleuze e Guattari, 1973).

A constituição da produção como causa insubmissa em relação à representação é parte, portanto, daquele movimento em que Deleuze buscou pensar a autonomia da potência do virtual em relação à sua captura em representações. Movimento em que Deleuze, deixando de conceber o sentido como efeito imaterial da mistura de corpos indiferente e mesmo impotente para modificar sua própria causa material, passa a conceber o virtual como causa ou devir do ser. Nesta linha imanente a uma tensão que reconhecemos em sua própria filosofia, Deleuze encontra na potência da diferença um excesso capaz de transbordar os limites da representação, a causa genética de uma nova ontologia social.

A política faz furo no ser. Lacan e o descentramento da política

Neste capítulo buscaremos adentrar de forma mais detida na psicanálise lacaniana e em suas relações com a política. Dentro da proposta deste trabalho, trata-se de investigar em que medida o deslocamento operado por Lacan em sua própria teoria e clínica a partir dos anos 60 é capaz de remanejar os termos do debate entre a psicanálise lacaniana e o pensamento filosófico de Deleuze. Pois, segundo a hipótese que apresentamos na introdução de nosso trabalho, uma investigação das convergências ou diferenças entre Deleuze e Lacan acerca da política deve ser capaz de levar em conta as transformações que acompanharam os percursos dos autores.

A respeito de Deleuze, vimos como uma “reversão materialista” se apresentava a partir do encontro com Guattari e com os eventos de maio de 68. É a necessidade de construção de um pensamento à altura de maio que determina a proposição, em *O anti-Édipo* (1973), de uma política das multiplicidades ou uma micropolítica. Para Deleuze e Guattari, o sentido dos acontecimentos apenas poderia ser compreendido a partir de sua ruptura em relação às categorias que balizavam o debate e a ação política. À filosofia, neste sentido, não caberia a tarefa representar os acontecimentos, mas sim a de ser afetada por um encontro que a forçaria a pensar e a elaborar novos conceitos que pudessem ressoar com as transformações imanentes ao campo político. Vimos como são tais transformações que “forçam” Deleuze, não apenas a realizar uma crítica de antigos aliados de sua filosofia, como o estruturalismo e a psicanálise, mas também a escolher entre duas linhas divergentes dentro de seu próprio pensamento.

Ora, mesmo dentro do contexto de crítica radical da psicanálise freudiana e lacaniana e do estruturalismo que é elaborada em *O anti-Édipo*, encontramos afirmações como esta:

Não convinha reapertar os parafusos que Lacan há pouco desapertara; edipianizar o *esquizo*, quando ele, ao contrário, acabara de esquizofrenizar até a própria neurose, fazendo passar um fluxo esquizofrênico capaz de subverter o campo da

psicanálise. O *objeto a* irrompe no seio do equilíbrio estrutural a maneira de uma máquina infernal, a máquina desejante. (Deleuze e Guattari, 1973, p.116).

De fato, a equiparação do *objeto pequeno a*, conceito central no pensamento de Lacan a partir dos anos 60, ao conceito de máquina desejante nos lança na pista daquilo que constitui nosso tema de investigação. Pois em um livro em que pretendem realizar uma crítica radical das psicanálises freudiana e lacaniana, encontramos indicações ambivalentes sobre o alcance da teoria psicanalítica.²⁰ Sem dúvida, trata-se da possibilidade de submeter até mesmo a psicanálise àquele método de “fazer um filho por trás” que permitira a Deleuze (1992), em sua leitura de outros filósofos, extrair a diferença ou a singularidade do conjunto de representações cristalizadas dentro da história da filosofia, descontextualizando radicalmente um autor tanto em relação à história quanto em relação *a ele mesmo*. É o que vimos anteriormente, por exemplo, no elogio que Deleuze (1968) faz ao conceito kantiano de tempo.

Entretanto, nossa hipótese é que a indicação desta possibilidade de “fazer um filho por trás” na própria psicanálise constitui, em *O anti-Édipo* (1973) um índice inexplorado de um problema mais amplo. Problema que se apresenta para nós da seguinte forma: há remanejamento do debate entre a filosofia da diferença de Deleuze e a psicanálise lacaniana quando buscamos compreender de forma mais detidas algumas das transformações no pensamento de Lacan, a partir dos anos 60? Ou, como coloca Peixoto Junior, em texto no qual desenvolve os alcances da crítica de Deleuze e Guattari à concepção lacaniana dos anos 50 de desejo como falta:

Certamente, existem inúmeras razões para se suspeitar de uma concepção de desejo como essa, e é preciso lembrar que o próprio Lacan parece ter procurado relativizá-la em um momento ulterior de sua obra, voltado para uma teorização mais rigorosa sobre o registro do real (...). Talvez o problema mais importante da abordagem lacaniana do desejo (...) atenha-se ao seu ponto estrutural de base que (...) foi justamente o principal objeto das críticas formuladas por Gilles Deleuze.

²⁰ Outro exemplo desta ambivalência que encontramos em *O anti-Édipo* (1973): “O sujeito consome os estados pelos quais passa, e nasce destes estados, sempre concluídos destes estados como uma parte feita de partes, cada uma das quais circula, por um momento, o corpo sem órgãos; É isso que permite a Lacan desenvolver um jogo mais maquínico que etimológico—parecer-procurar, *separare*-separar, *se parere*, engendrar a si próprio, marcando o caráter intensivo deste jogo: a parte nada tem a ver com o todo, “desempenha sozinha sua parte(...)” (Deleuze e Guattari, 1973, p. 60-61). Deleuze e Guattari referem-se ao jogo etimológico entre a parturição do sujeito e sua separação em relação ao Outro simbólico que é proposto por Lacan nos *Escritos* (1998) em *Posição do inconsciente* (1964/1998).

Trata-se da lei proibitiva, da Lei do Pai, que parece operar de modo universal ao ser tomada como fundamento por excelência da linguagem e da cultura (...). O que estaria pressuposto ali é que uma experiência original de prazer foi proibida ou recalçada, e que o desejo emerge como falta, como um anseio ambivalente que incorpora aquela proibição mesmo quando busca transgredi-la. Mas, poder-se-ia perguntar, será que o desejo é não apenas necessariamente fundado pela proibição, mas também estruturado nesses mesmos termos? Além disso, seria a lei assim tão rígida? E ainda, será que a satisfação é sempre tão fantasmática? (Peixoto Junior, 2008, p.91)

Ora, a hipótese que buscaremos desenvolver neste capítulo é a de que Lacan de fato buscou ultrapassar o marco da Lei paterna que havia constituído o norte principal de sua teoria nos anos 50, e de que o debate entre Deleuze e Lacan pode, portanto, ser renovado a partir da leitura destas transformações. De fato, se no que tange à psicanálise *O anti-Édipo* (1973) representou, como diz o próprio título do livro, uma crítica radical ao complexo de Édipo, como podemos compreender esta crítica no contexto da tentativa de Lacan de pensar o Édipo, nos anos 70, como um “mito de Freud” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 124), buscando levar a psicanálise “para além do complexo de Édipo” (p.109)? Da mesma forma, se *O anti-Édipo* (1973) realiza uma crítica do significante fálico como sendo um “significante despótico” (p. 341) responsável pela repressão da multiplicidade dos signos inconscientes, o que dizer da sexualidade feminina, esta que Lacan buscou pensar em 1973 através de ideias como a de um gozo “para além do falo” (Lacan, 1972-1973/2008, p.53)?

Pensamos que tal investigação é essencial para nossa proposta de apresentar as consequências políticas inerentes à psicanálise lacaniana e à filosofia de Deleuze e, a partir destas, poder confrontar o pensamento de Slavoj Žižek e Antonio Negri. Não se trata, então, de fazer uma aproximação apressada entre formas de pensamento certamente distintas, mas, pelo contrário, de *construir uma diferença* que nos permita deslocar as simples relações de oposição entre escolas que, por vezes, parecem caracterizar os debates entre os dois campos. Certamente, tanto para Deleuze e Guattari quanto para Lacan, a consequência de apreendermos a diferença através de oposições representativas é a redução da singularidade de uma obra a um conjunto de traços genéricos mais afeitos a afirmações de identidade grupais do que à construção de verdadeiros problemas.

Esperamos que este capítulo possa confirmar nossa hipótese de que a construção da diferença entre Deleuze e Lacan passa pela confrontação com as

transformações inerentes as obras dos autores. E esperamos, também, que a partir da explicitação das consequências políticas que podem ser deduzidas do pensamento tardio de Lacan, preparemos as condições para que, no próximo capítulo, realizemos uma confrontação entre Slavoj Žižek e Antonio Negri, compreendendo a qual psicanálise lacaniana ou filosofia deleuziana os filósofos se referem.

4.1

Uma clínica dos fora de classe?

Podemos partir de uma das ideias básicas que nos parece caracterizar o discurso lacaniano e que, a partir do que vimos em Deleuze e Guattari, já marca uma diferença mínima entre o pensamento dos autores. Por hora, enunciaremos tal diferença de maneira axiomática, esperando que ela possa se clarificar na medida em que avançamos: em Lacan, a cisão metafísica entre imanência e transcendência é transposta para a própria imanência (Žižek, 2012).

A transcendência não é nada mais que uma *fantasia* destinada a ocular uma cisão interior à própria imanência, cisão que “é” a imanência. É por isto que a imanência, segundo a expressão que Lacan utiliza para compreender a lógica feminina em seu *seminário 20*, é “não toda” (1972-1973/2008, p. 40), ficcional, composta de semblantes, enfim, fantasística. Ou seja, não se criticará um discurso transcendente por ser fantasmático, mas sim a fantasia, ela mesma, por querer ainda “tapar as brechas do Universo”, como disse Heinrich Heine em seu comentário sarcástico sobre Hegel que Freud gostava de citar: “com seu gorro de dormir e com os trapos de seu camisolão, o filósofo procura tapar as brechas do Universo” (Heine, *in*. Mezan, 1987, p.XII).

Por isto, também, parece-nos importante compreender a maneira não apenas como a psicanálise tal como pensada por Lacan critica outros discursos que não o seu, como, por exemplo, o religioso e filosófico, que Lacan associa em seu *seminário 17* ao discurso do mestre, e o capitalista, que pensou através da universalização da lógica do serviço de bens e pela constituição de um discurso da universidade (Lacan, 1969-1970/1992, p.9). Também é importante compreendermos como os distintos discursos se “criticam a si mesmos”, pensam entre si mesmos suas diferenças em relação aos outros discursos. Veremos melhor

este aspecto da teoria dos discursos de Lacan nas próximas seções deste capítulo, mas por agora ela nos servirá para salientar como, em Lacan, não se trata de criticar outro discurso por ser fantasmático ou irrealista, mas, pelo contrário, por não ser *suficientemente desrealizado* a ponto de poder postular *a não existência como um realidade*—as “brechas no universo”, na expressão de Heinrich Heine.

De fato, Freud enxergara na religião (1927/2006) a projeção de conflitos humanos em outro mundo idealizado, uma maneira “invertida e fetichista”, como diria Marx (2010, p. p.55), de resolver um problema humano através de uma solução transcendente, de uma ficção metafísica; isto é, a religião, para Freud, é uma fantasia. Mas para Lacan a descoberta freudiana do inconsciente significa que a psicanálise confere *peso ontológico às ficções*, ou que “a verdade tem a estrutura de uma ficção” (Lacan, 1964/1998, p. 752).

Ou seja, o paroxismo do discurso ficcional é o realista, que pretende haver abandonado qualquer apreensão transcendente do mundo através do simples recurso à realidade, aos fatos “nus e crus”. Isto significa que é apenas quando se coloca as grandes questões estúpidas, a respeito das quais é senso comum escarnecer, que o homem se torna verdadeiramente realista. Ou, como diz um axioma básico da política revolucionária nascida em 68: “Sejamos realistas, demandemos o impossível!”. Por isto Lacan poderá falar que “os não tolos erram” (Lacan, 1973-1974): aqueles que buscam ser estritamente pragmáticos, adaptando-se à realidade sem se ocupar de questões estúpidas, são os verdadeiros enganados.

O paradigma deste sujeito “tolo” dentro da psicanálise lacaniana é a mulher que, segundo Lacan (1972-1973/2008, p.35), não existe como classe universal. A ideia de algum atributo que pudesse constituir a essência do feminino constitui, para Lacan, o modo como a lógica da sexualidade masculina falha em compreender a singularidade do gozo feminino (Lacan, 1972-1973/2008, p.36). Por que inventar toda uma série de problemas ou obstáculos antes de chegar ao objetivo sexual propriamente dito, aquele que, para o homem, é o que realmente importa? Porque todos os rodeios inúteis? Ora, as fórmulas de sexuação elaboradas por Lacan no *seminário 20* (1972-1973/2008), como veremos na quinta seção deste capítulo, são propostas justamente para deslocar o eixo fálico em que Freud havia instituído a experiência em direção ao “não todo” da sexualidade feminina.

Se a mulher não pode, para Lacan, ser objeto de uma classe universal, não se trata, entretanto, de reduzi-la ao particular e, assim, perder qualquer possibilidade de constituição de conjunto ou grupo. O que a ideia de um “não todo” feminino busca pensar é, antes, o estatuto de uma classe paradoxal, na qual é justamente a singularidade de cada sujeito que o relaciona aos outros. Classe que não universaliza seus membros particulares, mas constitui-se sobre o excesso imanente a cada membro e que, portanto, é capaz de subverter a oposição entre o particular e o universal. Por isto o número de elementos que podemos acrescentar a esta classe paradoxal que é constituída pelo “não todo” feminino é virtualmente infinito, ilimitado; a admissão em tal classe constitui-se através do único critério de que cada elemento seja representado exatamente por seu caráter de exceção em relação ao universal da classe.

Desta maneira, naquelas categorias psicodiagnósticas que constituem um dos objetos do discurso psicanalítico, em Lacan, a neurose, a psicose e a perversão, a questão será não apenas a de buscar a singularidade que torna cada sujeito irreduzível a sua apreensão dentro da representação de classe, mas, também, a de procurar justamente no reconhecimento—isto é, na *representação*—desta singularidade aquilo que permite a constituição de uma “classe”. De fato, Lacan não busca abandonar de maneira absoluta a lógica da representação, como nos pareceu ser o caso na filosofia de Deleuze, que vimos anteriormente; a questão de seu pensamento tardio parece-nos, antes, a de *reconhecer* a singularidade do que é aparentemente irrepresentável, que Lacan buscou pensar através do registro do real (Lacan, 1969-1970/1992). Conforme veremos nas próximas seções, o problema de Lacan a partir dos anos 60 nos parece, portanto, o de como constituir uma clínica, mas também uma política, assentada no *reconhecimento* social desta singularidade, aceitando a tentativa paradoxal de *representar aquilo que excede a toda representação*.

Enquanto não abordamos de maneira direta estas questões, gostaríamos de enfatizar que, dentro desta perspectiva, o recurso às categorias psicodiagnósticas deve buscar o nome paradoxal daquilo que, nos sujeitos, resiste a sua inscrição no universal da “saúde psíquica”. Trata-se de apostar na possibilidade da nomeação diagnóstica como capaz de fundar laço social entre sujeitos que não se deixam representar perante o universal da norma. Poderíamos “listar”, como membros paradoxais destas não classes, ao lado da singularidade da mulher que, como

vimos, não constitui para Lacan uma classe universal, os depressivos, os neuróticos, os obsessivos, os *borderlines*, os narcisistas, as histéricas... Mas, também, o subproletariado ou o atual “precariado”, os habitantes das favelas, os trabalhadores migrantes, etc.

Cortando entre regiões heterogêneas do discurso, a lista é, de fato, infinita. Contanto que se respeite a clausula fundamental de que cada sujeito seja representado justamente por aquilo que, nele, excede toda representação, qualquer sujeito, não importando a representação ou o nome que lhe constitui como membro de uma classe positiva, é admitido. Que um dos meios fundamentais através do qual Lacan buscou pensar tal conjunto paradoxal foi através do “não todo” da sexualidade feminina não significa, portanto, que se trate da impossibilidade de se fazer conjunto ou laço, mas sim da possibilidade de pensar a existência de *uma* “não classe” capaz de fundar a representação daquilo que, nos sujeitos, escapa a toda representação.

De maneira que a descrição desta “classe” mais se assemelharia àquela da Enciclopédia Chinesa imaginada por Jorge Luís Borges e comentada por Michel Foucault, no início de *As palavras e as Coisas* (1966):

Este texto cita “uma certa enciclopédia Chinesa”, onde será escrito que “os animais se dividem em : a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões , e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis , k) desenhados com um pincel muito fino em pelo de camelo, l) etcetera, m) que acabaram de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas”. No deslumbramento dessa taxionomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade de pensar isso”(Foucault, 1966, p.IX).

Ora, pensar “isso”— o “isso” do inconsciente freudiano (Freud, 1900/2006), mas também daquilo que chamou de “real” (Lacan, 1969-1970/1992, p.46)— é justamente o objetivo maior de Lacan. Não apenas pensar isso, mas dizer que só há pensamento “disso”; isto é, da sexualidade. Pois é justamente pelo fato de que a sexualidade não constitui uma representação universal, um significado último para a experiência, mas, pelo contrário, por ela constituir o lugar do fracasso da inscrição do próprio universal que, para Lacan, toda a multiplicidade de experiências particulares torna-se uma referência ou um símbolo “daquilo”.

O fracasso da inscrição das espécies no universal que deveria representá-las—da multiplicidade de maneiras de se falar sobre o sexo no Sexo como ato do qual a linguagem mesma derivaria sua significação última — significa que o universal não é um termo oculto que se fracasse em conhecer, mas nada mais do que seu próprio fracasso em representar “suas” espécies, fracasso em servir como continente neutro global das espécies das quais ele formaria uma classe. O Sexo, como ato último que calaria as tentativas vãs de falar sobre o sexo, *já é* o fracasso em falar sobre o Sexo. Não o segredo do ato “em si” por trás das diferentes maneiras que de representá-lo na fala, mas os próprios *atos de fala* que não constituem representações distorcidas do ato sexual em si, mas o próprio si da sexualidade como já sendo nada mais do que suas distorções.

Ou seja, as diferentes maneiras de se falar não são compreendidas, por Lacan, como sendo sempre referidas ao “sexo” como realidade última que elas falham em representar, como símbolos incapazes de atingir a realidade sexual, mas como já consistindo naquilo que Lacan chamou o próprio *real* do sexo, que não é nada mais do que a maneira que se tem de falhar a relação sexual: “Em outros termos, por enquanto eu não estou trepando, eu lhes falo, muito bem!, eu posso ter a mesma satisfação que eu teria se estivesse trepando.(...) É isto que coloca, alias, a questão de saber se efetivamente eu trepo” (Lacan, 1964/1985, p. 164). O pensamento, portanto, não é oposto ou exterior as coisas, como se estas constituíssem apenas traços de uma realidade perdida que deixaria suas representações na borda do pensamento, representações que testemunhariam a presença que o pensamento é incapaz de apreender. Pelo contrário, para Lacan o “isso” do inconsciente freudiano não é apenas absolutamente imanente ao pensamento, mas aquilo a que chegamos *quando retiramos qualquer ideia de um exterior oculto ao pensamento* (Zizek, 1991, p.44).

Por exemplo, em relação ao conceito de história, a história não constitui a realidade passada que falhamos em representar, nem a utopia futura que falhamos em realizar. O conceito de história não se refere a um fora da história inominável, um “x” insondável pelo qual fracassamos em atingir o si histórico. O próprio fracasso do conceito em atingir o si histórico, fracasso que dá lugar à multiplicidade de formas com as quais se representa a história, *já é a própria história*. Para obtermos a história basta subtraímos a ideia do “x inefável” que faz com que não possamos representá-la, seja este “x” uma realidade histórica

passada cuja apreensão já é “tarde demais”, seja a do progresso futuro que ainda é “cedo demais”, a utopia (seja esta capitalista ou “comunista”) que ainda não chegou. As distorções nas formas de representar a história são imanentes à própria história:

A história é precisamente feita pra nos dar a ideia de que ela tem um sentido qualquer. Ao contrário, a primeira coisa que temos de fazer é partir do seguinte: que ali estamos diante de um dizer que é o dizer de um outro que nos conta suas besteiras, seus embaraços, seus impedimentos, suas emoções, (...) Certo que, pra que isto chegue a alguma coisa, tem mesmo que servir, e que servir, para que eles se arranjem, (...) para que, mancos mancados, eles cheguem mesmo assim a dar uma sombra de vidinha a esse sentimento dito de amor (Lacan, 1972-1973/2008, p. 51)

Ou seja, se a história como realidade última *já é* o fracasso em representá-la, se o universal histórico não é nada mais do que a maneira através da qual as tentativas de apreender a história contradizem a realização universal da história, é porque são justamente aqueles que estão *fora da representação universal da história* os que constituem a verdade do universal histórico²¹. Ou como coloca Jameson em sua descrição da “utopia”, esta não constitui a dimensão de um futuro a ser realizado, mas o próprio presente naquilo que lhe excede, naquilo que falha em se deixar inscrever sobre o conceito universal do presente:

Uma utopia de desajustados e excêntricos, em que os contrasngimentos para uniformização e conformidade foram removidos, e os seres humanos crescem selvagens como as plantas em um estado de natureza (...) não mais restringida pelas limitações de uma sociabilidade agora opressiva, [eles] florescem em neuróticos, compulsivos, obsessivos, paranóicos e esquizofrênicos, a quem a nossa sociedade considera doentes, mas que, em um mundo de verdadeira liberdade, podem tornar-se a flora e a fauna da "natureza humana" em si (Jameson, 1994, p.101, *tradução nossa*)

Por isto, como propõe Žižek (1991), na redefinição da ideia de comunismo que o filósofo empreende tomando como uma de suas referências fundamentais a teoria de Lacan, não se trata da perspectiva presente em Marx (2010) da resolução

²¹ Cf., a este respeito, *Os nomes indistintos* (2006), de Jean Claude Milner, onde o autor busca pensar as consequências políticas do pensamento de Lacan: “No tecido dos acontecimentos que compõe o que combinaremos chamar, num instante de semblante, a história, há, portanto, casos: momentos em que o desejo se articula por um nome político, no lugar dos agrupamentos. É necessário, então, que não seja pelo que ele tem de estável que um tal nome se efetive, mas, ao contrário, pelo que ele marca como desaparecendo ou ameaçado. Só a fratura o torna próprio para nomear o desejo como barrado: não, pois, uma instituição, nem uma liberdade formal, nem uma pátria, mas a eventualidade do aniquilamento delas. É isso que vai representar, no espaço do que consiste, a liberdade que não consiste”. (Milner, 2006, p. 79)

da contradição entre relações e forças de produção que permitiria o advento de uma sociedade sem classes de produção ilimitada. Pelo contrário, o comunismo, dentro desta perspectiva, deve ser capaz de criticar a ideia de uma sociedade reconciliada como sendo uma fantasia inerente ao próprio capitalismo: a fantasia do livre desenvolvimento das forças produtivas não mais limitadas pelas relações antagônicas de classe. Na renovação da ideia de comunismo tal como esta é desenvolvida em Zizek (2011, p.307), trata-se, antes, de transformar o próprio *desvio* que o capital realiza através do meio das relações sociais em um fim em si mesmo; transformar a produção do *desvio das relações sociais* na finalidade absoluta da produção.

Paradoxalmente, não se trata de reconciliar, mas de aprofundar a contradição. Se, como Marx (2011) aponta, a contradição capitalista é aquela entre relações e forças de produção, entre o antagonismo social, por um lado, e o desenvolvimento das forças produtivas, por outro, trata-se da possibilidade de se pensar uma contradição que *não* divida dois campos separados, mas que divida o campo social nele mesmo, tornando-o descentrado ou, segundo a expressão de Lacan, “não todo” (1972-1973/2008). Abolição da contradição histórica *entre* as forças e as relações de *produção*, portanto, não através da reconciliação social, mas da instituição de uma contradição absolutamente *improdutiva*; isto é, de um sujeito de classe que não teria mais a força produtiva como seu atributo principal, mas apenas o vazio de seu nome. É o que vimos acima através da ideia de uma “não classe” como capaz de instituir um laço social radicalmente heterogêneo em relação a qualquer ideia de reconciliação.

Não se trata de negar o antagonismo social, portanto, mas de *abolir o fantasma de uma sociedade reconciliada*, este que, para Zizek (2011), caracteriza a dimensão fantasmática fundamental do próprio capitalismo. Abordaremos mais detidamente a teoria de Zizek no próximo capítulo, mas o que agora nos interessa enfatizar é que, desta perspectiva, a perda da fantasia de um laço social uno não se traduz no individualismo como horizonte histórico de uma sociedade laica que haveria subordinado qualquer crença ao *realismo* dos interesses capazes de serem realizados no mercado. Pois, como coloca Milner, é antes a própria ideia de realidade que constitui a fantasia fundamental do laço social atual:

É verdade que nós, Ocidentais modernos, acreditamos poder escapar facialmente das Palavras-mestras: pelo ceticismo, amargo ou sorridente, e por uma filologia exigente. De resto, numa sociedade que se quer leiga e liberal, o espírito crítico não conhece limite algum e não pode recuar diante de palavra alguma. No entanto, esse movimento mesmo tem sua própria Palavra-mestra: quando tudo cedeu, ela ainda nos rege, por essa única razão, não a percebemos mais como um simples nome, mas como o que, por definição, tem mais força que qualquer nome possível. Esse além dos nomes, definido justamente por ser mais que um nome, deve, no entanto, ser nomeado: trata-se, bem entendido, da Realidade. (...) mas a realidade por estrutura, é fantasmática, já que, como fantasia, ela é valor de laço (Milner, 2006, p.56-57).

Da perspectiva de Lacan (1969-1970/1992), o antagonismo que divide o laço social não é apenas histórico, como pensara Marx (2011), para o qual o capitalismo seria a última forma histórica do antagonismo anterior ao advento de uma sociedade sem classes. Pelo contrário, para Lacan as relações sociais são antagônicas em si mesmas; o que equivale a dizer que o antagonismo não é representativo, *entre* uma classe e outra, mas sim uma diferença interna que é constitutiva do próprio laço social. Diferença que, como aponta Milner neste trecho, torna impossível a constituição de um laço social fundado sobre uma realidade que se colocaria para além dos nomes e forneceria a norma muda daquilo que faz da sociedade uma.

Neste sentido, o gesto inaugural de Marx, de apontar a contradição como o motor da totalidade social capitalista, continua sendo fundamental; o que se recusa a Marx e ao marxismo, entretanto, é a ideia de reconciliação, a favor da ideia de uma radicalização do antagonismo. Ou seja, retém-se de Marx o gesto fundamental de haver exposto a contradição social capitalista como constitutiva do próprio sistema, mas leva-se a dialética na direção de um aprofundamento do corte que significa, como coloca Milner, a crítica do marxismo como constituindo uma visão de mundo:

Talvez o marxismo tenha em muito emprestado a sua linguagem a tais procedimentos [que buscam fazer Um do laço social], assim como as instituições que o reivindicam. Entende-se. Um discurso que sustenta que nada acontece a não ser pelas classes e por suas relações—chamada luta—não está se apropriando de uma visão da realidade em sua inteireza é apreendida pelo viés exclusivo dos agrupamentos? Mas o marxismo não é o único a ter desempenhando esse papel, e não é mesmo seguro que esse papel lhe convenha: não seria Marx, por acaso, o dissolvente de toda visão do mundo? (Milner, 2006, p.66).

Marx (2010), de fato, descrevera o capitalismo como sistema contraditório que não apenas fracassa em fazer laço social, mas para o qual o próprio fracasso em constituir laço funciona como causa e limite para a perpetuação infinita da produção. Se o capital deve continuamente ultrapassar seus próprios limites, conquistando novos territórios produtivos e deslocando a contradição para esferas cada vez mais alargadas, é porque sua crença básica—um dos aspectos daquilo que Marx (2010) descreveu como sendo o fetichismo da mercadoria— é a de que *o crescimento da produção de mercadorias poderia ser capaz de reconciliar a sociedade*. E o que caracteriza tal crença como essencialmente fantasmática, então, é que ela desconhece que aquilo que ela gostaria de abolir (o antagonismo social) constitui, na verdade, sua própria causa. O capital é a solução para o problema que ele próprio produz e, por isto, a crítica da ideologia capitalista deve ser realizada no ponto de fissura imanente à fantasia de totalização social através da produção (Zizek, 1991).

Deste ponto de vista, a crítica do capitalismo significa a redefinição radical do conceito de riqueza e produção; a destituição da valorização infinita do capital através da elevação daquilo é apenas um momento absolutamente *improdutivo* e subordinado a sua expansão no determinante mesmo do laço social.²² A valorização, portanto, do *desvio* que não se deixa contabilizar na forma de mercadoria, da “não classe” que é incluída como excluída na cadeia produtiva. Como coloca Zizek (2006), já que o capital reproduz em uma escala cada vez mais alargada a exploração social que constitui a causa mesma de sua expansão, aqueles que são excluídos *não podem* ser reincluídos. Tal constatação, portanto, antes de fundamentar um novo horizonte de reconciliação, como ainda era o caso para Marx, pode dar lugar à ideia de que *somente a não inclusão é universal*; de que uma “não classe” ou “classe dos fora de classe” é a única classe universal.

E Lacan dirá, neste sentido, que o discurso capitalista “deixa de lado (...) as coisas do amor” (Lacan, 1971-1972, p. 42). Isto é, o erro básico do capitalismo, com seu imperativo de produtividade máxima que acumula atrás de si, entretanto, uma montanha improdutiva de lixo mercadológico e humano, é o de não ser

²² Veremos no próximo capítulo como tal ideia de outra forma de produtividade é, também, um aspecto essencial do trabalho de Negri (2002), que o filósofo pensa através de conceitos como os de trabalho imaterial e biopolítica. Embora, em Negri, tal proposta de reversão do estatuto da produção seja amplamente distinta daquela que podemos encontrar na teoria psicanalítica de Lacan, como veremos.

suficientemente estúpido para se ocupar de questões banais, como as do amor. A “esperteza” e o pragmatismo do mandamento produtivista do discurso capitalista é uma defesa contra aquilo que de traumático e banal— de traumático justamente por sua banalidade— o amor, para Lacan, revela.

4.2

Elevar a Coisa à dignidade dos objetos. A política de Lacan entre a proibição e o impossível

“Obras do jovem Lacan, dirão talvez um dia, mais uma vez, universitários apressados a separar aquilo que não suporta divisão.” (Derrida, 1980, p.509)

A teoria do complexo de Édipo em Freud (1924/2006) centrara-se em torno do eixo da interdição paterna. O menino, naquilo que Freud (1905/2006) denominou fase genital da libido, se confronta com a ausência de falo na mulher, e passa a fantasiá-la como sendo devida a uma castração real. Daí em diante, todas as recriminações vindas dos adultos ou genitores serão associadas à ameaça de castração. Como se a maneira que o sujeito tem de organizar experiências primitivas de frustração consistisse em sua “transcendentalização”, a constituição de uma fantasia apta a tornar tais experiências compreensíveis, dotá-las de sentido: se a menina não tem o falo, é porque o pai a castrou; se o menino continuar a desejar a mãe, ele mesmo terá o falo castrado. Para além da proibição de desejar algum objeto da experiência, haveria uma proibição e um desejo transcendentais, articulados àquilo que Freud viu como sendo a base mesma do complexo de Édipo, a fantasia do interdito paterno e o desejo da mãe.

Ora, o movimento do ensino de Lacan, quando reelabora a partir dos anos 60 a centralidade que havia conferido à Lei simbólica, foi enxergar na ideia de uma função transcendental da interdição uma fantasia que *não* havia sido interpretada por Freud; justamente àquela inerente ao que Lacan qualifica, em seu *seminário 17* como “Édipo, o mito de Freud” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 124): a fantasia de uma proibição. Não apenas, portanto, a fantasia que Freud havia observado como constitutiva das “teorias sexuais infantis” (Freud, 1905/2006), como também a fantasia do próprio Freud e da teoria lacaniana anterior que, nos anos 50, havia interpretado o “não do pai” freudiano como sendo um *nom du père*,

o Nome do pai capaz de instituir a interdição simbólica através da operação da metáfora paterna (Lacan, 1957-1958/1999, p.177).

No *seminário 17* Lacan afirma que, como qualquer mito, o Édipo deveria ser interpretado. Entretanto, a ideia de interpretação muda radicalmente, entre a teoria do simbólico dos anos 50 e o *seminário 17*, de 1970. Nos anos 50, interpretar era reconhecer na forma pura da Lei simbólica a imanência entre desejo e Lei; reconhecer que, como Lacan coloca em seu *seminário 6*, “o desejo é a interpretação” (1959-1960/2002): o desejo é atravessado pela operação de castração simbólica que institui a falta estrutural do objeto adequado da satisfação. O que significa, fundamentalmente, reconhecer a função de limite operada pela Lei simbólica, a perda que a linguagem institui sobre o desejo de objetos relacionados ao polo narcísico da experiência, este que Lacan chamou de imaginário (Lacan, 1966(1949)/1998).

Podemos dizer que Lacan acreditava que o reconhecimento da relação entre o desejo e o interdito instituído pela Lei constituía o fiador principal da clínica. Neste momento, curar era “transcendentalizar” o desejo, destituir a falta pensada como frustração imaginária e elevá-la ao estatuto de uma privação simbólica estrutural (Lacan, 1956-1957/1995, p. 59). Curado será o sujeito que, reconhecendo a Lei simbólica, não compromete mais seu desejo à tentativa inerente ao narcisismo imaginário de transgressão dos limites que o simbólico institui. A experiência da análise era a da passagem de uma “fala vazia” para uma “fala plena” capaz de reconhecer, para além da dimensão narcísica do outro como semelhante, o Outro como sede da Lei (Lacan, 1953/1998, p.248). A análise, neste sentido, era concebida como uma experiência essencialmente intersubjetiva de reconhecimento entre sujeitos através da função simbólica:

O sujeito, nós dizíamos, começa a análise falando de si sem falar a você, ou falando a você sem falar de si. Quando ele conseguir falar de si a você, a análise estará terminada. (Lacan, 1957/1998, p.373)

Através do reconhecimento da interdição simbólica, esta “fala plena” da intersubjetividade deveria ser capaz de instituir o desejo pelo grande Outro (A) da Lei para além do semelhante (a) submetido à lógica narcísica do imaginário. O final de análise era visto como a realização daquilo que a fórmula de Kojève (1980) visava a respeito da *Fenomenologia do Espírito* (1992), de Hegel: “o

desejo do homem é o desejo do Outro” (Lacan, 1958/1998, p. 634). O desejo humano não é determinado pela satisfação ou consumo de objetos naturais, mas é desejo de ser reconhecido pelo Outro como desejante. Para Lacan, tal reconhecimento dependeria de que o sujeito reencontrasse em seu desejo a Lei simbólica que institui a interdição do incesto no complexo de Édipo, proibindo a recuperação daquilo que é perdido devido à interdição.

Em relação ao complexo de Édipo tal como este havia sido pensado por Freud, a ameaça de castração paterna era reinterpretada como uma castração *simbólica*; o “não do pai”, a proibição do incesto preferida pelo pai tal como Freud a formulara, era relida por Lacan como um Nome-do-pai, o operador da metáfora paterna capaz de substituir, ao desejo da mãe, o falo como significante da castração, impedindo a redução do filho ao objeto capaz de anular a castração materna (Lacan, 1957-1958/1999, p.149). Nesta reelaboração do complexo de Édipo, de certa forma Lacan relacionava o eixo imaginário ou narcísico da experiência com a ideia de *transgressão* da Lei paterna: “Enquanto Lacan não desfez a conexão entre libido e narcisismo (...) só se podia concluir o seguinte: o que é do sujeito na ordem simbólica está necessariamente fora do gozo.” (Miller, 2005, p.75) Isto é, o imaginário implicava o não reconhecimento da metáfora paterna como operação do Nome do Pai. O falo imaginário que o filho significa para a mãe deveria ser substituído, através da operação metafórica que é realizada pelo Nome do pai, pelo falo simbólico (Lacan, 1957-1958/1999, p.161).

Ora, ao reler o Édipo como sendo um mito de Freud que deveria ser interpretado, a ideia de Lacan é que o próprio esquema daquilo mesmo que segundo o complexo de Édipo constituía uma interpretação deveria ser reinterpretado; o sentido da interpretação havia mudado em suas bases fundamentais, portanto. De fato, o Édipo já constituía um operador de interpretação, fundamentado sobre a interdição simbólica. A partir dos anos 60, entretanto, a interpretação passa a não ser mais concebida por Lacan como visando ao desejo atado à operação da metáfora paterna, ao “desejo puro” (Lacan, 1957-1958/1999, p.432) pela “pura forma da lei” (Lacan, 1957/ 1998, p. 101), mas sim à *pulsão*. Ou seja, a interpretação não visa mais à dimensão da interdição paterna que institui o desejo como falta, mas sim àquilo que Lacan buscou pensar através da função do *objeto pequeno a* como “objeto causa do desejo” (Lacan,

1964/1985), o objeto da pulsão que, como veremos, não pode ser demandado ou proibido pela Lei.

A ideia de uma “travessia da fantasia” (Lacan, 1967/2003, p.248), que Lacan propõe nos anos 60, implica que a dissolução do *mito* individual do neurótico seria a dissolução do próprio Édipo como mito fundamental não apenas da neurose, mas da própria psicanálise. Na travessia da fantasia edipiana não se trata mais de reconhecer o objeto fundamental do desejo como estruturalmente proibido, mas sim o objeto da pulsão como *impossível*. De fato, a ideia de uma travessia da fantasia consiste exatamente no contrário daquilo que Lacan buscara pensar nos anos 50 como constituindo o protocolo da clínica. Trata-se justamente da *destituição da fantasia de um objeto perdido do desejo e da interdição simbólica que o proíbe*; a interpretação deve visar à eliminação do fantasma do objeto proibido do desejo a favor do objeto impossível da pulsão, do *objeto pequeno a* como objeto causa do desejo.

O que Lacan percebe, fundamentalmente, é que o reconhecimento da função transcendental de interdição imposta pela Lei não era oposto à *instituição da própria Lei como fantasma*. Ou seja, que “há mediação do fantasma em toda identificação possível entre o sujeito e a pura forma da lei. Não há identificação à lei que não seja suportada por um fantasma fundamental” (Safatle, 2005, 171). De fato, o que constituía para Lacan nos anos 50 o principal problema da clínica era o de como separar sujeito e gozo, retirar ao sujeito a satisfação extraída na repetição das experiências traumáticas e dos sintomas. E a resposta encontrada era que tal gozo testemunhava a fixação do sujeito na dimensão imaginária do complexo de Édipo devida a uma falha, uma insuficiência no reconhecimento da Lei.

O que muda, então? Pensamos que Lacan não fornece uma nova resposta ao problema que havia formulado, mas enxerga na solução que havia proposto o verdadeiro problema fundamental que deveria ser deslocado pela experiência da análise. De fato, Lacan compreendeu que o programa do final de análise assentado sobre o reconhecimento da pura forma da Lei repetidamente fracassava, ou, como diria em uma fórmula ulterior, “não cessava de não se escrever” (Lacan, 1972-1973/2008, p.127). Ou seja, percebeu que o real da repetição traumática ou do gozo, e não da realidade, contradizia a teoria. Segundo Chieza,

Lacan compreendeu que alguma coisa no sintoma inevitavelmente continua a resistir à simbolização, não importa o quão longe se leva o tratamento psicanalítico. Resumidamente, pode-se dizer que a ordem simbólica completa não explica a dimensão do gozo, um prazer inconsciente na dor que não poderia ser mais relegado à esfera da perversão patológica, e demandava uma transformação (recapitulação) das noções freudianas de repetição e pulsão de morte (que Lacan havia tentado explicar antes em termos intrasimbólicos) (Chieza, L., 2007, p.124).

Não se trata de propor que Lacan poderia ter considerado tal fracasso como sendo meramente a marca de um limite na experiência do sujeito. De fato, se o reconhecimento da Lei como primeira implicava que também o imaginário era instituído pela própria Lei, era impossível que o sujeito submetesse integralmente seu desejo à pura forma da lei: sempre haveria um resto de gozo imaginário que não poderia ser integrado pelo símbolo. A constatação de Lacan, entretanto, é mais radical; não se trata apenas do reconhecimento de um limite imanente à Lei, mas do limite *da própria Lei pensada como limite*, do próprio simbólico pensado como interdição. É que a ideia de interdição não era apenas limitada em sua potência de destituir o imaginário, mas terminava por *reforçar o fantasma imaginário que ela deveria interditar*. Isto é, Lacan percebe que a Lei interpretada como interdição *produzia* o próprio problema que ela deveria resolver e que, portanto, falhava em seus próprios pressupostos.

É que a interdição simbólica dos objetos que Lacan havia pensado como submetidos à lógica do imaginário acarreta necessariamente na produção de um objeto que é posto pela própria Lei: o objeto incestuoso do fantasma, este que, no *seminário 7*, Lacan chamou de *das Ding* ou a Coisa (Lacan, 1957-1958/1999, p. 57). A Lei é impotente para legislar sobre o domínio de todos os objetos possíveis do desejo, pois há um objeto *transgressor* que é instituído pela Lei no ato mesmo de proibi-lo. Ou seja, o reconhecimento da interdição simbólica em detrimento do narcisismo imaginário resultava necessariamente no *fortalecimento do fantasma* da Coisa como inerente à renúncia simbólica à Coisa. E, como viu Lacan, o resultado do reconhecimento simbólico pensado como conformação do sujeito à pura forma da Lei não poderia ser diferenciado daquilo que Freud (1923/2006) havia descrito como constituindo a operação do *superego*.

Como consciência moral do sujeito, o superego significa que quanto mais o sujeito renuncia à Coisa em nome da Lei da interdição, mais a própria interdição reforça o fantasma da Coisa que ela deveria interditar:

Lacan mostra como a “voz interior” do superego que se “substitui” ao real primordial [a perda da Coisa pela emergência da Lei simbólica]—representada negativamente no simbólico como a “mudez” de *das Ding*—é seu “oposto e reverso”, *mas, inesperadamente, tomada de forma mais pura, é também idêntica a ela* (Chieza, 2007, p. 170, grifo nosso).

Como, então, se a Lei produz o objeto que ela mesma proíbe, embasar uma teoria que fundamentava no recurso à Lei a crítica da satisfação imaginária narcísica? Não seria o caso de dizer, da mesma forma, que se o sujeito se submete ao dever imaginário de gozo é porque ele busca defender-se de uma Lei que institui aquilo que ela deveria proibir, a Lei simbólica que reforça o fantasma da Coisa no ato mesmo de interditá-la? Neste sentido, talvez fosse o caso de dizer que o gozo imaginário se relacionaria à defesa que o sujeito erige contra a culpa devida a uma lei de interdição.

O que se encontra excluído, nestas duas formas de se pensar a relação entre o sujeito e a Lei, uma como dever imaginário de gozo e outra como sua proibição simbólica, é a ideia de um gozo capaz de quebrar a complementaridade entre Lei e fantasma e, portanto, entre Lei e superego; gozo que Lacan buscará pensar, a partir dos anos 60²³, como sendo a dimensão inútil daquilo que *não serve para nada*; inutilidade de um gozo que não *serve* e que, justamente por não servir, é capaz de abolir a servidão do sujeito a um Outro que demanda *ou proíbe*. Não o gozo posto a serviço do imaginário, portanto, mas também não este gozo transgressivo que a ideia de interdição necessariamente implica. Frente a estas duas interversões ou reversões da Lei, uma na qual o narcisismo revela-se como demanda de gozo do Outro, e outra na qual a interdição do desejo torna-se desejo de interdição, Lacan nos anos 60 elabora uma teoria da pulsão como dimensão de um gozo “para além da lei” (Lacan, 1964/ 1985 p. 267) capaz de satisfazer-se com a própria impossibilidade ou divisão constitutiva do Outro.

²³ Miller (2012), procurando pensar esta modificação do conceito de gozo, distinguiu seis paradigmas do gozo inerentes à teoria lacaniana. Ainda assim, podemos perceber que os seis paradigmas constituem uma forma encontrada por Miller de explicar a transição em Lacan do gozo como interdito para aquela do gozo como inerente à própria linguagem. O que buscamos apontar aqui como constituindo uma solução encontrada por Lacan às aporias da Lei simbólica pensada em sua função exclusivamente interditora, relaciona-se ao que Miller descreve como sendo o quinto paradigma do gozo, que representa para Miller o amadurecimento deste movimento inerente à teoria lacaniana: “Desde então, o acesso ao gozo não se dá mais, essencialmente, através da transgressão, mas através da entropia, do desperdício produzido pelo significante. Assim, Lacan pode dizer que o saber é um meio de gozo. Não se poderia renunciar melhor à autonomia da ordem simbólica. O saber é um meio de gozo num duplo sentido: na medida em que ele tem efeito de falta e na medida em que ele produz o suplemento, o mais-gozar”. (Miller, 2012, p. 32).

De fato, “resignação infinita” talvez não fosse um termo tão cruel assim, proposto por Deleuze e Guattari em 1973 para classificar uma psicanálise que enxergasse no dever simbólico de interdição uma saída para a demanda imaginária. E é tal perspectiva que Lacan se propôs como tarefa repensar, portanto, a partir dos anos 60, através do reconhecimento dos limites da “ética dos limites” simbólica. E a ideia que Lacan desenvolve, então, é a de que há um gozo da própria divisão do Outro; ou seja, um gozo que não procura curar o Outro de sua divisão, que é capaz de *abolir* a dívida simbólica ou imaginária que o sujeito contrai em relação ao Outro.

De forma que, em um trecho fundamental do *seminário 16*, de 1968 e 1969, Lacan poderá falar que

seja como for, eu gostaria de lhes assinalar que foi aí que, na análise, pusemos a norma certa. O mais-de-gozar é expressamente modulado como alheio à questão, se a questão de que se trata, no que a análise pode promover, é o retorno à norma. *Como não ver que essa norma se articula aí efetivamente como a Lei, aquela em que se fundamenta o complexo de Édipo?* Ora, por onde quer que tomemos esse mito, *está perfeitamente claro que o gozo se distingue absolutamente da Lei.* (Lacan, 1968-1969/2008, p. 148 *grifo nosso*).

Podemos compreender algumas das consequências clínicas e políticas de tais remanejamentos teóricos através da leitura que Lacan realiza da revolta de maio de 68 na França. Pois a recusa do par complementar da interdição e da transgressão fora uma das razões fundamentais do porque Lacan pensara que um dos aspectos das revoltas de maio era o desejo de um mestre, chegando mesmo a dizer, para estudantes que o pressionavam no auditório da universidade parisiense de Vincennes a responder se a psicanálise estaria ou não ao lado da revolução, que “(...) o que vocês aspiram, como revolucionários, é a um mestre. Vocês o terão!” (Lacan, 1969-1970/ 1992, p.218). De fato, mesmo vendo alguns de seus principais alunos e seguidores da *École normale supérieure* participarem ativamente nos acontecimentos de maio, Lacan permaneceu relativamente distante da rebelião (Roudinesco, 1994, p. 451-473).

O engajamento de Lacan com a revolta foi ambivalente, oscilando entre o diagnóstico de que os revolucionários queriam um “novo mestre” e, por exemplo, ajudas a *Gauche proletarienne*, grupo maoísta que tinha seu próprio genro Jacques Allain Miller como um dos membros (Roudinesco, 1994, p. 465). Certamente os acontecimentos da época, e o modo como os compreendia,

influenciaram Lacan na elaboração no *seminário 17* de um discurso do analista (Lacan, 1969-1970/ 1992, p.9) e também em sua tentativa de pensar os problemas institucionais da escola de psicanálise que fundara em 1964, a *École freudienne de Paris*. Mas também é verdade que Lacan enxergava na psicanálise o potencial subversivo que, por vezes, levou-o, não a cegar-se, mas talvez a tornar-se excessivamente cético em relação ao potencial político de eventos como os de 68.

O que nos interessa, entretanto, é compreender como as revoltas determinaram uma inflexão política no pensamento de Lacan que se exprime através de duas ideias fundamentais. A primeira é a de que uma revolta contra a autoridade feita em nome da transgressão ou de uma sociedade em que o gozo individual fosse livre, longe de minar a proibição e a repressão, terminaria por reforçá-las. E segunda é que a crítica empreendida por Lacan a alguns aspectos das revoltas de maio de 68 *não* representa qualquer tipo de nostalgia de retorno ao modelo edípico de “socialização repressiva”. Justamente porque o modelo edípico de “socialização repressiva”, inteiramente ancorada na função interditora da Lei simbólica, *era aquilo mesmo em relação ao que Lacan buscava se distanciar em relação a seu próprio ensino anterior*.

A ideia de alguns teóricos lacanianos de que em uma sociedade pós-edípica, na qual a autoridade social e a função da interdição se encontra desestabilizada, não apenas a função da clínica como também a da resistência política deve ser a de reforçar o papel interditor da lei deve ser criticada, portanto. Como coloca Zizek:

Infelizmente alguns lacanianos se referem a essa passagem para apoiar a agenda conservadora e, numa linha de crítica cultural conservadora, deploram a lógica da demanda e defendem o retorno à reinvenção do desejo por meio da reimposição de algum tipo de proibição: “Volte, Édipo, está tudo será perdoado”!”. Entretanto, embora seja verdade que insistir na demanda é o próprio modo de trair o desejo, não há caminho de volta depois que a proibição perde seu caráter obrigatório. Antes seria preciso concentrar-se na demanda como caminho para a pulsão, ou seja, o que se precisa é de uma demanda que não se dirija mais ao Outro. Tanto o desejo quanto a demanda se baseiam no Outro—seja o Outro total (onipotente) da demanda, seja o Outro “castrado” da Lei; a tarefa, portanto, é assumir por inteiro a não existência do Outro—até e também do Outro morto(...) (Zizek, 2008, p. 392).

Ou seja, a ideia de Lacan *não é* a de que, em uma sociedade atravessada pela crise da Lei Paterna, a tarefa da psicanálise seria a de reforçar a autoridade, contrapondo a Lei interditora à “sociedade permissiva” atual. Pelo contrário, é

antes a crítica da ideia de transgressão e a da *fantasia* de que a função da autoridade seria necessariamente a de proibir o gozo que permitiu a Lacan realizar uma crítica de certas tendências que enxergou como liberais dentro do maio de 68. E isto porque foi tal crítica à Lei pensada como proibição que significou para o próprio Lacan, em uma autocrítica de seus pressupostos anteriores, a recusa da interdição simbólica como sendo a última palavra da psicanálise.

Vimos como a proposição de uma “ética do simbólico” pautada na noção de um desejo de lei fora elaborada por Lacan nos anos 50. Quando a partir do *seminário 7* Lacan busca pensar a dimensão do real, termina por concebê-la como o encontro transgressivo do sujeito com a Coisa para além da lei, encontro que, no contexto da “ética do real” que começava a se delinear significava, no limite, a aniquilação do próprio sujeito (Lacan, 1957-1958/1999). O que Lacan buscará, então, em sua teoria e clínica é a possibilidade de se pensar uma relação com o Outro não mais pautada pela dialética entre Lei e transgressão. Relação que fosse capaz de destituir a fantasia de uma proibição do gozo através daquilo que Lacan chamou de real como sendo o gozo do próprio impossível:

Que o pai morto seja o gozo [isto é, que o interdito paterno proíba o gozo da mãe], isto se apresenta para nós como sinal do próprio impossível. E é nisso que reencontramos aqui os termos que defini como aqueles que fixam a categoria do real, na medida em que ela se distingue radicalmente, no que articulo, do simbólico e do imaginário—o real é o impossível. Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas do escolha lógico daquilo que, no simbólico, se enuncia como impossível. É daí que surge o real. (Lacan, 1969-1970/ 1992, p. 130).

Tudo se passa, então, como se Lacan houvesse enxergado na revolta de 68 elementos que apontavam para uma contestação massiva da Lei paterna como proibitiva, e para a ideia de que uma oposição a esta Lei deveria ser realizada através de um ato coletivo de *transgressão* que terminaria por substituir, ao mestre antigo, um novo mestre que Lacan chamou “discurso da universidade” (Lacan, 1969-1970/ 1992, p.9). Trata-se de um discurso que instaura um novo regime de dominação política, na qual o saber inconsciente, que Lacan chamou de S2, passa a determinar o sujeito (\$) a produzir o mais gozar (*a*). Ou seja, o gozo (*a*) é contabilizado (S2) através da produção infinita de um mais gozar que determina, no sujeito barrado (\$), o imperativo do trabalho ou da produção de um

excesso de gozo passível de ser contabilizado no mercado²⁴. De fato, o discurso da universidade é associado por Lacan ao capitalismo, onde

jamais se honrou tanto o trabalho, desde que a humanidade existe. E, mesmo, está fora de cogitação que não se trabalhe. Isto é um sucesso, então, do que chamo discurso do mestre. Para isto, foi preciso que ele ultrapassasse certos limites. Em poucas palavras, isso acontece naquilo cuja mutação tentei apontar-lhes (...). Falo dessa mutação capital, também ela, que confere ao discurso do mestre seu estilo capitalista (...) (Lacan, 1969-1970/ 1992, p178).

No esquema de Lacan, o que se encontra oculto como constituindo a verdade do discurso universitário é o significante mestre (S1). Isto é, no declínio das relações pessoais de servidão e senhoria que constituíram a base do discurso do mestre no mundo pré-capitalista, o discurso da universidade implica o ocaso da função de mestria e a elevação de um saber anônimo (S2) à função de lei do regime político. O saber que na fórmula de Lacan ordena ao sujeito barrado (\$) a produzir o gozo (*a*) não tem seu poder legitimado por um indivíduo como, por exemplo, um soberano, mas pela “necessidade objetiva” de leis anônimas, como as leis da economia de mercado.

Por isto que Lacan pode enxergar, em 68, aspectos de uma contestação da autoridade que, relacionados à demanda por uma sociedade em que o gozo proibido fosse restituído, poderiam ter como resultado a instauração de um novo regime de dominação política. Regime em que, se nada seria proibido, tudo seria demandado; isto é, em que o gozo deixaria de ser proibido para tornar-se um dever, o dever da produção daquilo que Lacan chama de “mais gozar” (Lacan,

²⁴ A matriz dos quatro discursos é fornecida por Lacan (Lacan, 1970/2003, p. 447) através destas

quatro posições:

agente	→	outro
verdade	//	produção

A seta que vai do agente ao outro indica a impossibilidade, enquanto a barra da produção para a verdade indica impotência. Os lugares são ocupados pelo sujeito barrado (\$), pelo objeto pequeno *a* (*a*), pelo significante mestre (S1) e pelo saber (S2). É a permuta destes quatro elementos que gera cada um dos quatro discursos: no do mestre, S1 ocupa o lugar do agente, S2 o do outro, o *objeto pequeno a* (*a*) o da produção e o sujeito barrado (\$) o da verdade. Os outros discursos são o da histeria, o da universidade e o do analista:

Discurso do senhor			
S ₁	→	S ₂	
\$	//	a	
Discurso da universidade			
S ₂	→	a	
S ₁	//	\$	
Discurso da histeria			
\$	→	S ₁	
a	//	S ₂	
Discurso do analista			
a	→	\$	
S ₂	//	S ₁	

1968-1969/ 2008, p. 11). O ocaso da função da autoridade ligada à mestria antiga poderia ser realizado pela constituição de um regime político no qual o gozo transgressor da Lei não apenas deixasse de ser proibido, mas passasse a fundamentar o dever social.

Para Lacan, portanto, a utopia de uma sociedade em o gozo absoluto seria restituído através da destituição da Lei é um *fantasma* inerente à própria ideia da Lei como interdição, é o *mito* de uma Lei paterna proibitiva que institui a ideia mesma de transgressão. Ao fazer do que chamou de discurso da universidade uma variação do discurso do mestre, Lacan enxerga nesta concepção de liberdade a realização mesma de seu oposto: a instauração de uma nova figura de dominação, certamente mais “humana”, mas humana apenas na medida em que é capaz de reverter o antigo laço pessoal de servidão em uma servidão anônima, a antiga sociedade “repressiva” em uma sociedade administrada dentro da qual o indivíduo, servindo, pensa só servir a si mesmo. Isto é, sociedade na qual a transformação do gozo em dever é vivida pelos sujeitos como liberdade de escolha e livre-iniciativa.

Se no discurso da universidade não se serve mais a ninguém, portanto, é justamente porque todos são levados a servir. Como colocou Roudinesco,

A propósito dos acontecimentos de Maio, [Lacan] sublinhava que a contestação conduzira à suspensão da universidade da antiga função do mestre para substituí-la por um sistema tirânico fundado no ideal de comunicação e da relação pedagógica. Nada mais verdadeiro, já que se sabe hoje que a revolução das barricadas foi um dos momentos da substituição, na universidade, dos intelectuais pelos tecnocratas (Roudinesco, 1994, p.471).

Como Lacan aponta no *seminário 17* (Lacan, 1969-1970/ 1992), a fantasia da autoridade que proíbe o gozo já fora descrita por Freud em *Totem e Tabu* (1914/2006) através da ideia igualmente mítica de que na origem da civilização teria havido o assassinato do Pai da horda primeva. Nesta horda primeva os filhos, sendo privados do gozo por um pai tirânico que dispunha de todas as mulheres, haveriam se unido para matá-lo e conseguir o acesso ao gozo. Em *Totem e tabu*, entretanto, é justamente o assassinato do pai pelos filhos que generaliza a função de proibição. O assassinato do pai, ao invés de liberar o acesso ao gozo, faz retornar o amor dos filhos pelo pai, amor que, para Freud, constitui a base mesma do impulso religioso no homem (Freud, 1927/2006). Devido ao conflito da ambivalência entre o amor e o ódio, os filhos se sentem culpados e erigem um

monumento à memória do pai morto; isto é, fazem com que o pai assassinado retorne como símbolo, através da instituição do animal sagrado totêmico que prescreve as interdições ou tabus que recaem sobre a horda parricida (Freud, 1914/2006).

É a partir desta narrativa de Freud, que inverte a fórmula “se Deus morreu, tudo é permitido” do personagem de Ivan Karamazov em *Os irmãos Karamázov* (2009) de Dostoievski, que Lacan poderá dizer que “Deus está morto tem como resposta que nada mais é permitido” (Lacan, 1969-1970/ 1992, p.112-113). Isto é, longe de eliminar a proibição, a morte de Deus é o que a institui:

A morte do pai(...) não me parece—longe disso—talhada para nos libertar(...) O anúncio da morte do pai está longe de ser incompatível com a motivação dada por Freud à religião, como interpretação analítica da mesma. É, a saber, que a própria religião repousaria sobre algo que Freud, bastante assombrosamente, afirma como primordial—o pai é reconhecido como quem é merecedor do amor. (...) A ponta de lança da psicanálise é, justamente, o ateísmo, desde que se dê a este termo um outro sentido, diverso daquele de Deus está morto, sobre o qual tudo indica que longe de questionar o que está em jogo, a saber, a lei, ele antes a consolida. (...) partamos da morte do pai, se é ela mesmo o que Freud nos anuncia como a chave do gozo, do gozo do objeto supremo identificado à mãe, a mãe visada do incesto. Seguramente, não é a partir de uma tentativa de identificar o que é dormir com a mãe que o assassinato do pai se introduz na doutrina freudiana. Muito pelo contrário, é a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse gozo como primária (Lacan, 1969-1970/1992, p.124-125).

Decorre daí, também, a necessidade de Lacan de operar cada vez mais no registro da matemática, da lógica e da topologia, a partir dos anos 70. Como se apenas a formalização do discurso, realizando a construção lógica do impossível para além do mito, poderia revelar o ponto de impossibilidade inerente ao mito de uma proibição do incesto realizada pela interdição paterna. No contexto da transmissão da psicanálise, a formalização seria um dos recursos privilegiados a partir dos quais Lacan buscaria destituir o fantasma da proibição do incesto, ao substituir o Nome/não do Pai pela dimensão do impossível como causa imanente do descentramento do Outro. Reconhecimento da impossibilidade do Outro que é relacionado por Žižek à ideia de que, como vimos, “a tarefa [da psicanálise] é assumir por inteiro a não existência do Outro” (Žižek, 2008, p. 392), isto é, instituir a inexistência do Outro como a possibilidade de se libertar o próprio Outro do fantasma da realidade de um gozo para além da proibição.

Lacan (2005) também retoma, nos anos 60, a função do Nome do pai buscando lê-la como uma *père-version*, neologismo em que joga com a

homofonia, em francês, entre perversão (*péversion*) e versão do pai (*père version*). O Nome do Pai, como instituição no Outro do significante fálico da castração, é ao mesmo tempo aquele que institui a *perversão*, o desejo transgressivo de um gozo que se realizaria para além da Lei. E tal pluralização dos Nomes do Pai implicada na ideia de “versões do pai” não indica apenas o reconhecimento por Lacan da existência de uma pluralidade de Nomes do Pai, incluindo aí o Nome do Pai pensado como interdição do desejo da mãe. Mais fundamentalmente, o que ela indica é que aquilo que fundamenta a pluralidade mesma dos Nomes do Pai é o impossível, *a inconsistência mesma do Outro como já sendo o Nome do Pai*.

Não se trata, para Lacan, de dizer que qualquer significante possa funcionar como significante mestre, já que haveria uma diversidade infinita de versões do pai, mas sim de apostar na possibilidade de que o sujeito institua o próprio impossível como significante mestre, a inconsistência ou inexistência do Outro como causa. É tal possibilidade que, nos anos 60 e 70, Lacan buscou pensar através da ideia de um discurso analítico, no qual é justamente o *objeto pequeno a*, como impossível (*a*, assumido como semblante pelo analista), que leva o sujeito barrado (\$, o analisante) a produzir novos significantes mestres (S1). Isto é, no discurso analítico, é exatamente o ponto de impossibilidade no Outro (*a*) que determina o sujeito (\$) a produzir uma verdade (S1) que é a verdade sobre sua própria divisão, verdade implicada no gozo (*a*) de sua própria impossibilidade. Gozo que é absolutamente alheio à dialética entre transgressão e proibição e capaz, portanto, de destituir o superego através da identificação do sujeito à própria inconsistência do Outro. O que é “interditado” na ideia de um discurso analítico é justamente que haja um saber (S2) separado da verdade como causa, a ideia de um saber que não implique o sujeito e o Outro através de sua própria divisão.

A travessia da fantasia (Lacan, 1967/2003. p.448) instituída pelo discurso analítico se realiza, então, através da uma subversão do mito de que há um pai que proíbe, mito que tem como contrapartida o fantasma de o pai que proíbe é aquele que tem acesso ao gozo da Coisa. A travessia se realiza justamente através da recusa da ideia de que o *objeto pequeno a* seja um objeto proibido. E postular o *objeto pequeno a* como “causa do desejo” não será mais, conforme a fórmula do

seminário 7, “elevar o objeto à dignidade da Coisa” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 140-141), isto é, transgredir o interdito simbólico rumo ao encontro com a Coisa para além da Lei. Pelo contrário, a travessia implica a possibilidade de se “elevar a Coisa à dignidade dos objetos”; isto é, de se destituir o fantasma da Coisa proibida a favor da transformação, pelo sujeito, da própria inconsistência do Outro, encarnada nos *objetos pequeno a*, em causa do desejo.

Tal subversão acarreta na rejeição da ideia de um desejo puro pensado como desejo da Lei como interdição a favor de um desejo para além da Lei como sendo aquilo que Lacan chamou, na passagem que fecha o *seminário 11*, de “amor sem limite”:

O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, a posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver. (Lacan, 1964/1985, p. 267).

Isto é, uma “diferença absoluta” que institui o amor para além de qualquer estrutura de reconhecimento ditada pela lógica do semelhante inerente ao imaginário, mas, igualmente, pela Lei pensada segundo a lógica da interdição e da transgressão simbólicas. Que institui, portanto, o amor pelo *dessemelhante*, pela inconsistência ou pelo impossível no Outro como constituindo sua causa.

4.3

A questão da homologia entre Marx e Lacan

Em seu *seminário 16* (1969-1970/ 1992), Lacan defende a tese de que há uma homologia fundamental entre o marxismo e a psicanálise. Nossa questão nesta seção é a de, aprofundando as implicações de tal homologia, saber se a ideia de homologia deve ser pensada como um puro recurso lógico, uma equivalência que terminaria por abstrair a singularidade de cada discurso. A hipótese que investigaremos é a de que homologias, como as que Lacan (1969-1970/ 1992, p. 10) apontou entre a mais-valia descoberta por Marx e o sintoma tal como este é articulado na obra de Freud apenas podem ser construídas através do ponto no qual a lógica se torna investida pela materialidade do objeto sobre o qual ela se aplica.

Certamente o objeto da psicanálise, como argumenta Foucault em *História da Sexualidade I* (1976/1999), era também um objeto para todo um conjunto de saberes e práticas que o filósofo francês denominou disciplinares (p. 91) e que, da psiquiatria à medicina, passando pela pedagogia e pela economia, não buscaram reprimir o sexo, mas sim produzir a verdade sobre o sexo, integrando a sexualidade dentro de uma sociedade de normalização (p. 110). Entretanto, é justamente o desvio operado pela psicanálise e por Marx no terreno da sexualidade e da produção que nos parece determinante para compreendermos, não apenas o ineditismo dos discursos psicanalítico e marxista, mas a singularidade de qualquer discurso que, de fato, produza um rompimento no campo dos saberes. A ideia de homologia, então, deve levar em conta tal desvio através do objeto, já que, no caso do marxismo e da psicanálise, o objeto construído é um objeto paradoxal, desviante. Tanto no recurso de Lacan ao *objeto pequeno a* quanto na análise marxista da mais-valia, o que caracteriza o objeto em análise é justamente o fato de que ele se furta. (Lacan, 1964/1985; Marx, 2010)

A ideia de que Lacan confere “centralidade” ao sexo, mas apenas para apontar na sexualidade uma diferença irreconciliável entre homens e mulheres, é importante, então, para compreendermos a relação entre o discurso lacaniano e outros discursos, como o político, o marxista e o hegeliano. A respeito da política, podemos resumir a tese lacaniana como sendo a de que *o conflito social não pode ser pensado sem a questão da diferença sexual*. É importante enfatizar que não se trata de fazer da sexualidade um terreno mais essencial de análise ou, ainda, de pensar a transformação social através da ideia de uma liberação do sexo, como pedia a “política da sexualidade” (Foucault, 1976/1999) que tomou forma no final dos anos 60 e eclodiu no maio de 68 francês como uma das mais importantes reivindicações das revoltas.

O fato de que a psicanálise, para Lacan, não prometa o bom sexo, não faça da liberação de uma sexualidade socialmente bloqueada a essência do político, pode ser relacionado à recusa de uma conversão da mentalidade ou de uma “iluminação pessoal” como constituindo a promessa do discurso analítico:

Seguramente, quem tomar a psicanálise por um caminho deste tipo estará errando de porta. Para que ela se preste eventualmente à monitoração de uma “experiência íntima”, isso se dará ao preço inicial de modificar seu status. (...) Numa palavra, ela exclui os mundos que se abrem para uma mutação da consciência, para uma

ascese do conhecimento, para uma efusão comunicativa. (...) Isso fica bem enfatizado na técnica—pelo fato dela não impor nenhuma orientação de alma, nenhuma abertura da inteligência, (...). Ela joga, ao contrário, com a ideia de não preparação (...). A laicização do pacto prévio, (...), instala uma prática sem ideia de elevação. (Lacan, 2003, p.351)

Não se trata, então, daquilo que Foucault denominou como “hipótese repressiva” (1976/1999, p.14), segundo a qual seria porque a sexualidade é socialmente reprimida que a dimensão determinante do acontecimento político deveria ser buscada na passagem de uma sociedade repressiva a uma permissiva. Através da exposição desta “hipótese repressiva”, a ideia de Foucault é criticar as teses de pensadores como Wilhelm Reich (1995) e Herbert Marcuse (1972) que, nos anos 60, influenciaram movimentos de crítica ao poder que relacionavam a emancipação social com o fim da repressão sexual.

De fato, algumas destas reivindicações terminaram por considerar o terreno da representação política como forçosamente marcado pela lógica da dominação, e puderam ser reabsorvidas no horizonte de um capitalismo alargado. Se, como mostrou Max Weber (2005), foi a ética protestante do trabalho que, relacionando salvação espiritual e trabalho através da renúncia aos prazeres, forneceu a ideologia do capitalismo industrial, o capitalismo atual pretende haver derrubado não apenas os tabus relacionados à sexualidade e ao prazer, mas também a concepção protestante do trabalho como renúncia e dever (Boltansky e Chiappelo, 2009; Safatle, 2008; Kehl, 2002). Trata-se da configuração de uma sociedade permissiva na qual, à ampla liberalização conquistada na esfera dos direitos, contrapõem-se a subordinação da política ao gerenciamento da economia de mercado. No lugar da repressão dos costumes, assiste-se ao bloqueio da política pensada como terreno do conflito social e à generalização de uma administração pós-política da vida privada, que Foucault buscou pensar através do conceito de biopolítica (Foucault, 1976/1999, p. 100) ²⁵.

Nossa questão, entretanto, é outra. Não se trata de propor, através de Lacan, a sexualidade como território privilegiado para uma política de contestação, mas também não buscamos caracterizar as políticas da sexualidade como inevitavelmente subordinadas ao poder do mercado no capitalismo tardio. O que buscamos interrogar é antes aquilo que *não pode* ser reintegrado ao cálculo

²⁵ Abordamos o conceito de biopolítica tal como este aparece na obra de Foucault na primeira seção do segundo capítulo deste trabalho.

econômico, não por constituir uma dimensão inefável que resistiria a qualquer inscrição social e política, mas sim por se tratar do excesso *da própria razão* sobre a racionalidade estreita da produção para o mercado, excesso que em Lacan recebe o nome de diferença sexual (Lacan, 1972-1973/2008). Questionar, portanto, a relação que há entre o *objeto* da psicanálise lacaniana como sendo a diferença sexual, e a possibilidade de um laço social que se abra para aquilo que é constitutivamente excluído pelo discurso capitalista, e que Lacan chamou de “coisas do amor”: “todo o discurso que é conectado no capitalismo, deixa do lado o que nós chamaremos simplesmente as coisas do amor, (...)” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 42).

Como, então, a tese de Lacan de que “não há relação sexual” (Lacan, 1972-1973/2008) poderia ser importante para a política? De fato, do ponto de vista de temas como a exploração social e a dominação de classe, tal ideia pode parecer uma questão fútil, ou menor. Mas é justamente este o argumento de Lacan, e o que constitui uma das razões mesmas da ruptura que, para o psicanalista, fora provocada pelas descobertas de Freud. A aposta de Lacan é a de que a “banalidade” da questão da diferença sexual, do amor e de suas impossibilidades pode contribuir para a produção de uma subversão não apenas da clínica e da saúde mental, mas também da política.

A respeito da diferença sexual, que Lacan (1972-1973/2008, p. 30-48) procurou pensar em seu *seminário 20* segundo as lógicas da sexualidade masculina e feminina, trata-se de apostar, na impossibilidade que marca a constituição do par sexual, a possibilidade de uma releitura das relações de classe no interior do discurso político. É que, se a ideia “masculina” é a de que as “coisas do amor” devem ser subordinadas às questões políticas, para Lacan são antes as grandes questões “masculinas” que são determinadas pelo antagonismo básico que cinde a esfera “feminina” do amor, o antagonismo da diferença sexual. De fato, a singularidade mesma da psicanálise se relaciona, dentro desta perspectiva, ao reconhecimento da diferença sexual como determinante na compreensão do sujeito:

(...) O importante do que revelou o discurso psicanalítico consiste no seguinte, de que é de espantar não se ver o fio por toda parte, é que o saber, que estrutura por uma coabitação específica o ser que fala, tem a maior relação com o amor. (Lacan, 1972-1973/2008, p. 155)

Nas coisas do amor a respeito das quais fala Lacan não se trata, portanto, de propor o universo edipiano da família nuclear ou, ainda, uma sexualidade biologicamente determinada, como matrizes capazes de fornecer a chave para a compreensão da política. Se as questões da política e da filosofia, da ciência e da arte puderam ser relacionadas por Lacan à diferença sexual, é porque esta significa a impossibilidade de se construir o par sexual do homem e a da mulher, impossibilidade que Lacan exprime através da fórmula “não há relação sexual” (Lacan, 1972-1973/2008). O que permite relacionar discursos heterogêneos é, portanto, a transmissão de suas impossibilidades constitutivas, a radical não complementaridade da singularidade que atravessa cada discurso particular e o torna desigual a si mesmo.

Da mesma maneira em que busca pensar a singularidade radical, ou a impossibilidade imanente a cada discurso como sendo aquilo mesmo que fundamenta sua relação com outros discursos, a lógica da diferença sexual elaborada por Lacan também acarreta em uma crítica da centralidade que a psicanálise, incluindo aí o próprio Lacan, nos anos 50, havia conferido ao complexo de Édipo. É que o Édipo, tal como proposto por Freud, também constitui uma forma de se interpretar as relações entre a sexualidade e a cultura, entre a diferença sexual e a esfera mais ampla da cultura que, para Freud (1924/2006), se abria para o sujeito após a dissolução do complexo de Édipo. E, como vimos na segunda seção deste trabalho, a tese à qual Lacan chega nos anos 70 é a de que o complexo de Édipo é “um mito de Freud” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 124); mito que, quando elabora a lógica da diferença sexual no *seminário 20*, Lacan pensa como sendo inerente à sexualidade masculina, como veremos na próxima seção deste capítulo.

A questão que gostaríamos de enfatizar, neste momento, é a de se esta “tradução” entre discursos distintos como a política marxista e a psicanálise lacaniana, deve lançar mão de uma mesma matriz lógica capaz de ser adequada a diferentes discursos ou se, pelo contrário, o conteúdo como tal constitui um momento da “essência lógica”, de forma que ele possa ser pensado no interior de cada discurso sem que com isto seja reintroduzida a ideia de uma particularidade que tornaria cada campo completo, fechado sobre si mesmo. De fato, o que significa a tese de Lacan de que há uma homologia entre a mais valia marxista e o mais gozar psicanalítico (Lacan, 1968-1969/2008, p.11)? E na relação que Žizek

(1991) busca pensar entre o antagonismo de classe em Marx, a diferença sexual em Lacan e a lógica da contradição em Hegel, a transposição diz respeito, então, a uma simples equivalência lógica?

No caso da singularidade inaugurada pelo discurso marxista, ponto fundamental para compreendermos as relações entre Lacan e a política, o movimento de Marx consistiu em extrair o que chamou da “substância racional dentro do invólucro místico” (Marx, 2010, p. 28-29) da dialética hegeliana, conferindo materialidade histórica aos conceitos de Hegel. Marx deslocou o motor da dialética hegeliana para o ponto de vista da contradição material representada pelo proletariado como classe particular. A perspectiva de síntese histórica que Marx atribui à dialética hegeliana é criticada como idealista, e a materialidade da história surge através da ideia de que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diversas maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx e Engels, 2007, p. 535). Mas, de certa forma, se concordarmos com as teses apresentadas por Žižek (1991), Marx dera um passo largo demais em relação a Hegel. Deslocara a reconciliação na contradição de Hegel para uma reconciliação que *abole a contradição*. Isto é, recaía na perspectiva de que o antagonismo social poderia ser sanado, através da emancipação proletária como emancipação universal do próprio homem (Marx, 2009, 156 p.).

Ou seja, Marx não viu que o antagonismo material não fende apenas a história, mas a própria ontologia; isto é, que o antagonismo é a razão mesma pela qual a ontologia é impossível. Neste sentido, a razão para que exista uma fissura ainda *histórica*, a razão mesma pela qual há uma fissura histórica na forma do conflito de classes pode ser compreendida através da ideia de uma “não relação de classe”, tal como esta é proposta por Žižek (2006). As formas históricas da dominação ou da exploração são respostas para uma impossibilidade básica que atravessa a própria constituição do laço social, tentativas impossíveis de eliminar uma diferença que *não* significa apenas a contradição entre duas classes sociais históricas, a burguesia e o proletariado, mas a diferença dentro do próprio Um social e histórico, a impossibilidade inerente ao social de fazer Um do laço entre indivíduos, classes, gêneros, raças, etc. Ou seja, a lógica da dominação não constitui apenas na tentativa de divisão do campo social, mas, primordialmente, na tentativa utópica de *purificar* o campo político de sua própria diferença, através da exclusão de uma impossibilidade que é imanente a sua própria constituição.

De fato, ao escolher como objeto paradoxal de sua filosofia a contradição de classes e a mais valia, e ao revelar a verdade da sociedade capitalista como sendo a contradição ou a impossibilidade de fazer um do laço social, Marx (2010) foi capaz de inaugurar um discurso inédito, absolutamente singular. Por outro lado, ao buscar reconciliar a contradição dentro do horizonte de uma sociedade sem classes, ainda não foi capaz de romper com o discurso capitalista. Não é, portanto, a escolha do objeto de sua filosofia como sendo a contradição de classes que aproxima as análises de Marx do capitalismo, mas sim a tentativa de *resolvê-la*. Marx ainda queria curar o capitalismo de sua própria contradição; curar aquilo que o próprio Marx (Marx e Engels, 2007) fora o primeiro a perceber: se o pleno desenvolvimento das forças produtivas, no capitalismo, é limitado pelas relações sociais antagônicas, são estas mesmas relações sociais antagônicas que constituem a causa mesma do desenvolvimento produtivo.

Marx termina por fazer a dinâmica de emancipação social repousar sobre a mesma *fantasia* que é inerente ao próprio capitalismo: a fantasia de uma força produtiva não histórica, uma potência produtiva cujo desdobramento constituiria a teleologia mesma da história. Cada forma histórica determinada, e inclusive o proletariado como agente da emancipação, constituiria uma mediação na autorealização desta potência que, ao final da história, reconciliaria a sociedade. Ou seja, aquilo mesmo que Marx (2010) havia criticado em Hegel, a ideia “mística” de um Espírito que aboliria as contradições no fim da história, reaparece no interior do próprio pensamento de Marx, mas agora dentro movimento inerente a sua “reversão *materialista*” de Hegel. O espírito hegeliano reaparece na própria *produção*, como o fantasma de um sujeito universal da história para o qual cada momento histórico particular seria um meio subordinado a sua autorealização (Marx e Engels, 2007, p.183).

Como argumenta Zizek, Marx não percebeu que curar o capitalismo já era perder a *própria produção capitalista*, o “valor do valor” da produção tal como esta aparece dentro do capitalismo. Perder a *fantasia*, portanto, de um “pleno desenvolvimento das forças produtivas” (Marx e Engels, 2007, p.189) que poderia reconciliar as relações sociais antagônicas. Segundo Zizek,

Porventura a topologia paradoxal do movimento do capital, o bloqueio fundamental que se resolve e se reproduz através da atividade frenética, do poder excessivo como a própria forma de aparência de uma impotência básica—

porventura essa passagem imediata, essa coincidência entre o limite e o excesso, entre a falta e o excedente, não será precisamente a do *objeto pequeno* a lacaniano, do resto que encarna a falta constitutiva fundamental? De tudo isso, é claro, Marx “sabe perfeitamente, mas...”. Mas, na formulação crucial do *Prefácio à crítica da economia política*, ele procede como se não soubesse, descrevendo a própria passagem do capitalismo para o socialismo em termos da (...) dialética vulgar das forças produtivas e das relações de produção. (...) Como podemos deixar de detectar nessa formulação o fato de que Marx não conseguiu lidar com os paradoxos do mais-gozar? (Zizek, 1999, p. 330)

Na homologia entre mais a valia marxista e o mais gozar lacaniano, trata-se, portanto, deste movimento no qual potência e impotência coincidem, movimento que Marx (2011) apontara como inerente ao capitalismo, no qual a expansão da potência produtiva tem como pressuposto a impotência das relações sociais antagônicas. Entretanto, e ao contrário de Marx, para Lacan a “solução” para esta contradição entre falta e excesso que Zizek aponta como constituindo a dimensão dos “paradoxos do mais gozar” é a afirmação da própria contradição entre as relações sociais e a força produtiva *sem a fantasia de uma resolução*; isto é, a afirmação da própria impossibilidade inerente à constituição do laço social sem a fantasia uma força produtiva que constituiria o impulso subjacente ao movimento de reconciliação histórico.

Do ponto de vista da psicanálise lacaniana, Marx não pôde operar o movimento que constituiria em fazer o capitalismo depender, não do sintoma “produtivo” que deveria ser superado no advento de uma nova sociedade de produção ilimitada, mas sim do sintoma *absolutamente improdutivo* no centro das relações de produção. E é tal improdutividade básica que recebe, em Lacan, o nome de impossibilidade da relação sexual. É do ponto de vista desta sexualidade inútil, do gozo excessivo ou faltoso da diferença sexual, gozo que não pode ser reintegrado dentro de um “pleno desenvolvimento das forças produtivas” (Marx e Engels, 2007, p.189) que, da perspectiva lacaniana, se revela a verdade do capitalismo como sociedade de produção.

É isto que não apenas o capitalismo, mas todo laço social autoritário mais teme, para Lacan (1969-1970/1992). Não apenas a parada da produção, mas que a parada da produção—como nas greves, nas manifestações ou revoluções— possa engendrar *outras* formas de produção ou, conforme o discurso de Lacan, outras formas de gozo. Justamente estas formas que, do ponto de vista do capital, são consideradas absolutamente improdutivas ou supérfluas: a própria política, a arte

ou a ciência naquilo em que elas são irredutíveis à lógica da expansão dos lucros, mas também o amor em sua impossibilidade radical. Amor, portanto, não pelo semelhante e pela possibilidade de se universalizar o laço social, mas pela dessemelhança radical que constitui, no Outro, a marca de um gozo que não é nem transgressivo ou culpado (pela Lei simbólica interditora) nem deficitário (segundo a Lei de gozo inerente ao discurso capitalista), mas sim o gozo da própria diferença, esta à qual Lacan dá o nome de diferença sexual:

Quando se reconhecer o tipo de mais de gozar que leva a dizer “isto é alguém”, estaremos no caminho de um materialismo dialético talvez mais ativo do que a carne do Partido, empregada como *baby sitter* da história. Esse caminho, o psicanalista poderia esclarecê-lo por seu passe (Lacan, 2002/2003, p. 415).

Marx, então, apesar de ter sido o primeiro a enunciar a contradição de classes como constitutiva do capitalismo e, portanto, de haver revelado a impossibilidade do capitalismo em fazer um do laço social, permanecera preso ao horizonte da reconciliação de classes. Da perspectiva de Lacan, trata-se antes de pensar uma possível subversão do discurso capitalista através do excesso *improdutivo* que é imanente ao próprio capitalismo. Subversão na qual o resto improdutivo deixa de ser um elemento em exclusão interna dentro da sociedade de produção, tornando-se o *determinante* mesmo de um laço político não mais atravessado pela fantasia de totalização. Como na formulação que Lacan (1969-1970/1992) propõe do discurso analítico, no qual é o *objeto pequeno a* que, como resto da operação simbólica, passa a ocupar o lugar central do laço institucional, a subversão do discurso capitalista implica que o *resto* devesse o representante universal do social, tornando a própria sociedade inerentemente idiossincrática ou “não toda”.

Generalização desta exceção que, portanto, não reconcilia o social, como ainda queria Marx, mas torna-o constitutivamente descentrado. De fato, na transposição entre a lógica da diferença sexual tal como proposta por Lacan e o antagonismo de classe pensado por Marx, é fundamental compreender porque o “sentido” do movimento vai, em Lacan, do sexual ao político. É que tal movimento não se constitui através da proibição edipiana que dessexualiza o sujeito fazendo com que ele invista a ordem social “pública”, mas na transmissão de um mesmo *não sentido* que descentra os conjuntos opostos do público e do privado, da natureza e da cultura, do feminino e masculino, tornando-os “não

todos”, reconciliando-os na disparidade de um desequilíbrio inerente aos campos da sexualidade e da política.

Não existe equivalente geral entre discursos distintos, portanto, mas justamente a “transmissão” de um excesso que relaciona os discursos, não através de uma distinção *entre* eles, mas da diferença interior, *imane*nte a cada um deles. Na homologia entre discursos distintos, assim como na lógica sexual elaborada por Lacan, não se trata de realizar uma equivalência lógica abstrata, mas sim de extrair logicamente este resíduo material que, em cada discurso, significa a impossibilidade de seu fechamento lógico. A distinção não se constitui na diferença de *um* discurso em relação a *outros* aos quais ele se opõe; de fato, o marxismo não é a psicanálise, que não é a ciência, que não é a filosofia, que não é a teologia, nem a arte, etc. Mas o principal, do ponto de vista de Lacan, não está nesta diferença externa, mas na diferença interna que torna cada discurso excessivo, dessemelhante em relação a si mesmo; e é esta impossibilidade imane

nte a cada discurso de ser igual a si mesmo que fundamenta uma relação entre discursos distintos.

Para Lacan, portanto, o ponto de excesso responsável pela emergência histórica da psicanálise responde pelo nome de “não relação sexual” e se inscreve materialmente no discurso psicanalítico através da impossibilidade de complementação do par sexual e da emergência do *objeto pequeno-a*, como causa descentrada do próprio simbólico. Que outros discursos possuam seus próprios pontos de impossibilidade significa que, longe de isolarem ou individualizarem cada discurso, estes pontos constituem a condição mesma de sua relação. É justamente porque a psicanálise é incompleta, não em relação a outro discurso, mas em relação a *si mesma*, porque o discurso psicanalítico é constitutivamente inconsistente, que ele pode ser capaz de abrir-se para outros discursos, retirando uma consistência paradoxal de sua própria inconsistência básica.

De fato, desde Freud e a descoberta da sexualidade inconsciente (1900/2006), a psicanálise aparece como “importadora”, como uma espécie colcha de retalhos de discursos que lhe são vizinhos e ao mesmo tempo estranhos, como a biologia, a filosofia, a física, a psicologia, etc. Não somente em Lacan, que recorreu sistematicamente à arte, à ciência, à filosofia, etc., mas também em psicanalistas como Ferenczi (1993), Bion (1975) e Jung (1977), o recurso mais ou menos constante a outros discursos (o biológico, no primeiro, o matemático, no

segundo e o mitológico, no terceiro) pode ser pensado como decorrente da impossibilidade ou da inconsistência imanente e “produtiva” que encontraram no discurso psicanalítico. Não se trata, portanto, da ideia de que outros discursos possam fornecer à psicanálise uma coerência que lhe falta, mas de que este “não” diálogo, esta “não” comunicação com diversos discursos possa constituir, não uma tentativa de resolver ou purificar a inconsistência, mas de se extrair a consistência *da própria inconsistência*.

Esta “transposição” coloca uma questão que nos parece importante não apenas para pensarmos a relação da psicanálise lacaniana com o campo político, mas, também, para o uso que Freud, Lacan e outros psicanalistas, de acordo com os problemas que elegem, fazem de outros discursos. Essencialmente, trata-se de dizer que são estes elementos inúteis, absolutamente banais e supérfluos que se encontram no núcleo mesmo de outros discursos, descentrando-os. Tal movimento é capaz, portanto, de reintroduz a “besteira” ou o gozo que Lacan buscou colocar no cerne mesmo das “grandes questões humanas”, como uma maneira de salvar estas grandes questões de sua própria seriedade. Certamente não se trata de advogar o retorno à dimensão pré-conceitual de um gozo mudo, mas, pelo contrário, de reconhecer este gozo idiossincrático como sendo imanente ao próprio campo do discurso, como a causa mesma que, impossibilitando a constituição de um universo do discurso, é capaz de relacionar discursos distintos através de suas próprias singularidades.

4.4

A sexualidade feminina e a política do gozo

Nesta seção buscaremos expor a teoria lacaniana sobre a diferença sexual, de forma que posteriormente possamos compreender os alcances éticos políticos de tais ideias. De fato, a teoria da diferença sexual surge em Lacan através daquele movimento que, como vimos anteriormente, acarretou na relativização da centralidade que Lacan havia conferido à Lei paterna. Os alcances sócio-políticos de tal relativização, já explicitados anteriormente neste capítulo, tornam-se mais importantes à medida que Lacan busca elaborar uma teoria do gozo que enxergou, na sexualidade feminina, um gozo para além da relação entre a Lei e a transgressão que é concomitante, como veremos, à constituição de grupos “não

todos” capazes de atravessar a fantasia fálica que constitui, para a sexualidade masculina, aquela de um gozo para além do discurso.

A construção de uma lógica da diferença sexual é empreendida por Lacan através de teses como “a mulher não existe” e “não há relação sexual” (Lacan, 1972-1973/2008); a tentativa de Lacan através da proposição das fórmulas da sexuação que recebem sua formulação definitiva no *seminário 20* não foi, entretanto, a de explicar o “mistério” da não existência feminina, mas sim a de compreender porque o homem, assim como Descartes (2000) ao propor o “penso, logo sou” do *Cogito, insiste em pensar que existe*. De fato, porque afinal o próprio Freud descreveu a sexualidade feminina como o “continente negro” (Freud, 1933/2006) da psicanálise, e colocou a questão sobre “o que quer a mulher?” como a questão fundamental que sua teoria da sexualidade inconsciente não havia podido responder?

Desenvolvidas ao longo dos *seminários 18, 19 e 20* (Lacan, 1970-1971/2009; 1971-1972/2012; 1972-1973/2008), as fórmulas da sexuação constituem em uma retomada, a partir dos objetivos próprios de Lacan, da refundação operada por Gottlob Frege (1969) no início do século XX da base em que Aristóteles (1979) havia fundamentado a lógica. O que interessa a Lacan nesta revolução lógica instaurada por Frege é que, através dela, se torna possível formalizar a impossibilidade de haver um universo do discurso, e então questionar, através de meios puramente lógicos, o pilar daquilo que fundamentava a lógica desde sua invenção por Aristóteles: o princípio de não contradição e, consequentemente, a ideia aristotélica de que “só há ciência do universal” (Aristóteles, 1979), de que é a existência do universal que permite fundamentar o conhecimento da realidade²⁶. A tentativa de Frege de pensar uma lógica depurada da base ontológica sobre a qual Aristóteles buscara ancorá-la implicou na

²⁶ Como aponta Milner: “Na realidade, pois, só é permitido falar das multiplicidades na medida em que elas fazem classes, e elas só fazem classes na medida em que se fundam numa propriedade atribuível. Aristóteles é aqui o ponto onde sempre voltamos para assegurar que só existe ciência do geral, em outras palavras, que só podemos conhecer o que constitui gênero. A tal ponto que, mesmo que nenhuma classe pudesse ser definida, sempre se poderia, em um último recurso, diante de uma multiplicidade qualquer, salvar seu caráter de classe pela referencia a propriedade de ser: propriedade de qualquer modo disponível, já que só o Nada aí faz exceção, e que do Nada não se deve falar e nada saber”. (Milner, 2006, p. 82-83). Ora, é tal “nada” que o axioma lacaniano da inexistência feminina, o “a mulher não existe”, propõe pensar.

possibilidade de explicitação e de formalização da impossibilidade inerente ao universal²⁷.

As fórmulas da sexuação de Lacan são, de fato, construídas através da impossibilidade de se fundamentar um universo do discurso e, portanto, pela aposta na possibilidade de formalização da contradição lógica. Tanto para o conjunto masculino quanto para o feminino, o universal é impossível: nos homens, Lacan formula que a construção do conjunto universal afirmativo de “a todos os homens se aplica a função fálica da castração” implica uma exceção existencial negativa, “existe um ao qual a função fálica não se aplica” (1972-1973/2008, p. 78). Ou seja, o universal masculino é constituído através de uma função de exceção existencial que o contradiz e o torna impossível; ou, como coloca Dunker: “o universal funda-se nessa possibilidade de exceção, e não deve ser pensado como totalidade saturada” (Dunker, 2011, p. 309).

Na sexualidade feminina, entretanto, não há esta função de exceção existencial, já que “não há mulher que não seja submetida à função fálica” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 79); o que significa que, na inexistência deste elemento em exceção que poderia delimitar um conjunto de todas as mulheres, o universal feminino torna-se impossível, “não todo”; “a não toda mulher se aplica a função fálica da castração” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 80). Não encontrando nenhum ponto de ancoragem exterior capaz de conferir consistência à fantasia de um universal de todas as mulheres, a impossibilidade da construção do universal torna-se imanente ao próprio universal feminino. Se o “não-todo” feminino independe do Um que faz exceção é porque ele já é, como tal, excepcional; é a inconsistência mesma do universal, sua impossibilidade, que constitui as mulheres como “conjunto” paradoxal.

Aquilo que, para os homens, é um limite externo— o Um da exceção que não é castrado—torna-se, na mulher, um limite interno; o que nos homens é uma *transgressão* que fundamenta o universal torna-se, na sexualidade feminina, a

²⁷ Segundo Badiou, “o que chamamos de “logicismo” de Frege é bastante profundo: número não é uma forma singular do ser, ou uma propriedade particular das coisas. Não é nem empírico, nem transcendente. Não é tampouco uma categoria constituinte: ele se deduz do conceito, ele é, segundo a expressão de Frege, um traço do conceito” (Badiou *in*. Iannini, 2012, p. 27). O que nos interessa salientar, dentro desta reelaboração fregiana dos fundamentos da lógica é que, ao buscar formalizar a aritmética através da lógica Frege se deparou com a impossibilidade que caracteriza a existência do universal. Impossibilidade apontada pela primeira vez a Frege por Russel, após haver lido seu *Begriffsschrift*, ou *Conceitografia* (1967).

universalização da própria função de exceção que destitui o universal. Ou seja, a sexualidade feminina aproxima-se daquilo que Lacan buscava pensar através da formulação de uma dimensão da Lei para além da interdição paterna, para além da função fálica pensada como interdição do gozo absoluto da Coisa (*das Ding*). De fato, se “a transgressão não se sustenta quando se trata do verdadeiro impossível, do impossível que se demonstra, do impossível tal como ele se articula” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 116), e se é através do “impossível como causa que a mulher não está essencialmente ligada à castração” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 78), é porque a mulher é mais próxima, então, àquilo que vimos na seção anterior deste capítulo como sendo a transformação da própria inconsistência ou impossibilidade do Outro em causa.

Na inexistência desta fantasia do Um da exceção o que ocorre, entretanto, não é a imersão pragmática da mulher na realidade, mas o ganho paradoxal da inconsistência ou “não existência” mesma da realidade ou do Outro. Nos termos das fórmulas de sexuação, isto significa que a mulher não renunciou, mas é absolutamente indiferente à ideia de um ato sexual “em si”, o ato realizado fora do simbólico que sustenta a fantasia do Outro completo que funda o conjunto universal masculino. A ideia mesma de uma perda ou sacrifício, portanto, é inerente ao ponto de vista masculino que insiste em “existir”; em forçar a existência do ato sexual real e que *deve*, portanto, assumir a não existência como uma renúncia. A ideia de Lacan é que para a mulher, pelo contrário, a inconsistência da realidade, aquilo mesmo que para o homem aparece como um desvio em relação ao ato sexual torna-se o ganho de um “gozo complementar” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 79) absolutamente incompreensível da perspectiva da fantasia fálica que é constitutiva da sexualidade masculina.

Que a mulher não exista significa para Lacan que ela encontra-se plenamente integrada à função simbólica do falo. A sexualidade feminina sustenta a desrealização do mundo operada pela linguagem *sem* o ponto de exceção que, no homem, institui a referência a um gozo completo, imerso na realidade e fora da linguagem. A mulher não precisa passar pelo ponto de exceção que para o homem condiciona a desrealização que a linhagem opera como sendo a perda mítica de alguma realidade. Por isto a ideia de Lacan de um gozo feminino não é aquela de um gozo inefável para além da linguagem, mas sim a do gozo da própria linguagem quando esta abandona sua referência fantasmática a um além que se

descortinasse como constituindo a realidade em si, e passa a investir o próprio desvio do “em si”, a perda de uma realidade em si como já sendo “aquilo mesmo”.

É justamente porque é a exceção do Um que goza que é constitutiva da sexualidade masculina que a fantasia do homem é aquela na qual o coito *deve* ser não castrado. Todo desvio em relação à realização da relação sexual é percebido como uma falha a respeito do “gozo que se deve” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 65), ao Um da exceção capaz de realizar a relação sexual. O homem, então, é mais propenso a demandar o gozo sexual integral como testemunha do sucesso da relação sexual; sucesso que só *existe*, entretanto, no ponto proibido do Um que não é submetido à castração simbólica. É por isto, então, que para Lacan “o ato de amor é a perversão polimorfa do macho” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 78): a fantasia masculina é a da redução *perversa* do Outro parceiro feminino ao objeto do qual poderia extrair um gozo pleno.

Se Freud (1933/2006, p.133) propõe a ideia de que o superego é mais severo no homem, não se trata de dizer que a moralidade do homem é maior porque ele sacrificou sua sexualidade, mas que ele se sente culpado justamente por haver sacrificado. É que, como Freud viu através da presença mesma do superego, a lógica do sacrifício não é capaz de abrandar a culpa, *mas, pelo contrário, ela a reforça*: quanto mais o sujeito se sacrifica, mais a lei exige o sacrifício. Sendo o fantasma masculino àquele da redução da mulher a um objeto que complementaria o gozo, é em relação a este fantasma que se produz o superego, portanto. O homem pode parecer um “neurótico comum”, alguém que renunciou ao gozo e interiorizou a lei simbólica da castração e que, por isto, se sente culpado frente ao tribunal de sua própria consciência; sua culpa, entretanto, não é relacionada a alguma superioridade moral, mas sim à presença fantasmática de um gozo perverso que, como “neurótico comum”, ele é incapaz de sustentar.

Aquilo a respeito do que o homem se sente culpado é, fundamentalmente, não ser o Um da exceção que aboliria a castração e poderia gozar plenamente. Sua ação simbólica desinteressada, o investimento das grandes causas dessexualizadas da civilização é vivenciado como um *desvio* através do qual o gozo perdido poderia ser integralmente recuperado. Ou seja, a fantasia inerente à universalidade das ações públicas masculinas é a de que, ao sacrificar-se “para a humanidade” ele poderá atingir o lugar do Um não castrado e, finalmente, gozar

de todas as mulheres. Por isto o sacrifício que o homem faz do gozo funciona como superego: quanto mais o sujeito sacrifica, mais se sente culpado, justamente porque o sacrifício é a forma mesma através da qual é produzido o fantasma de um gozo não castrado.

A presença de um superego mais forte no homem significa a reversão da renúncia ao gozo em gozo da própria renúncia; reversão de uma Lei que deveria combater a transgressão na Lei que institui a própria transgressão, que produz o próprio objeto transgressivo que ela deveria interditar. É por isto que, quanto mais dura torna-se a Lei, maior também é o fantasma do objeto incestuoso que a Lei deveria proibir, a Coisa ou *das Ding*, conforme o termo que Lacan propõe no *seminário 7* (Lacan, 1959-1960/1999, p. 124). Se o sujeito goza de sua impossibilidade em adequar-se à Lei, é porque a Lei é também a maneira através da qual o sujeito sustenta, no fantasma, a própria realidade da Coisa. Como coloca Fink, é tal fantasma que constitui a característica principal daquilo que Lacan buscou descrever através da proposição de uma lógica da sexualidade masculina:

(...) o homem pode ser visto como limitado ou finito em relação ao registro simbólico. Traduzindo em termos de desejo, o limite é o pai ou o tabu do incesto: o desejo do homem nunca vai além do desejo incestuoso, impossível de se realizar, uma vez que isso envolveria infringir os limites do pai, assim erradicando o próprio ponto de ancoragem da neurose: *le nom du père*, o nome do pai, mas também *le non du père*, o “Não!” do pai (*nom* e *non* sendo homófonos em francês). É aqui que aparece com clareza que a estrutura masculina é, em determinados aspectos, sinônimo da neurose obsessiva, nas obras de Lacan. (Fink, 1998, p. 133)

Por isto o ato sexual, que surge para o homem como a contrapartida de todas as suas ações públicas “desinteressadas”, de todos os seus sacrifícios públicos, *deve* não falhar. O sujeito *exige*, como prêmio por seu sacrifício, como reconhecimento de sua moralidade, que o gozo ao qual sacrificou seja integralmente restituído. Que este gozo nunca seja “aquele que se deveria”, que nunca “haja o devido gozo” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 65) é porque a civilização *ainda* deve um gozo *a mais* por seus esforços, o gozo que o restitua por seu sacrifício. Quando mais o sujeito busca adequar-se ao imperativo moral e renuncia ao gozo, mais se sente injustiçado, como se a civilização lhe devesse o gozo que restituísse aquele que sacrificou.

Sendo a lógica masculina caracterizada por aquilo que Freud (1924/2006) descreveu como a dissolução do complexo de Édipo, na qual é sacrificando à

sexualidade edípica que o sujeito passa a investir o espaço público dessexualizado, tais objetos que o homem investe são mediados pela referência ao gozo edípico perdido, portanto. Ou, como argumenta novamente Fink,

[o] fato de que cada homem é definido por ambas as fórmulas—uma que estipula que ele é completamente castrado e a outra que alguma instância nega ou recusa a castração—demonstra que os desejos incestuosos mantem-se para sempre no inconsciente. Cada homem, apesar da castração(...) continua a ter sonhos incestuosos nos quais concebe a si mesmo os privilégios do pai imaginário que encontra prazer e desconhece limites (Fink, 1998, p. 139).

Se o sacrifício da sexualidade edipiana através da ameaça de castração significa que o homem vai buscar na esfera dessexualizada da vida pública o gozo proibido, a atividade do homem, aparentemente mais marcada que a da mulher pela perda inerente ao pacto civilizatório, é vivida como um mero preambulo, um simples *meio* na busca da recuperação de um ato sexual pleno. Por isto, então, Lacan (1971-1972/2012, p.152) afirma que o pai da horda primeva, descrito por Freud em *Totem e Tabu* (1913/2006) como estando na origem mesma da civilização, constitui o único mito produzido pela modernidade, aquele da realização da relação sexual através do Um não castrado que goza e faz gozar de todas as mulheres:

Não se pode fundar nada do status do homem, visto pela experiência analítica, senão juntando artificialmente, miticamente, o *todohomem* com o suposto homem, o pai mítico, de *Totem e tabu*, isto é, aquele que é capaz de satisfazer o gozo de todas as mulheres (Lacan, 1971-1972/2012, p.133).

A ideia de uma sexualidade feminina ou de um gozo feminino surge, para Lacan, como possibilidade de fundamentar uma ética e uma política que não as do sacrifício moral masculino. É que, como colocou Freud (1933/2006, p. 134), se o superego feminino é mais brando, é porque a mulher é mais próxima daquilo que vimos anteriormente como constituindo a dimensão do ato ético capaz de abolir a lógica de sacrifício que é exigido pelo superego. Do ponto de vista da sexualidade masculina, a perda desta referência ao Um não castrado significa a perda da consistência do conjunto universal de “todos os homens” e, portanto, daquilo mesmo que fundamenta o laço social. Na sexualidade feminina, pelo contrário, é justamente porque não há exceção à função fálica que o próprio excesso imanente a cada mulher constitui a consistência que é capaz de fazer laço.

Por isto, para Lacan, elas só podem ser tomadas “uma a uma” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 102), e não universalmente, como os homens. Não porque sejam particulares em oposição ao universal, portanto; de fato, a lógica da oposição entre o particular do Um não castrado e do universal de “todos os homens” é, como temos visto, inteiramente inerente aos grupos masculinos, para Lacan. Na sexualidade feminina, a relação entre particular e universal é inteiramente “realizada” através do *desequilíbrio* inerente a ambos; a conjunção entre o sujeito e o Outro é efetuada através de sua desconjunção mesma. É a *inconsistência* do Outro que se torna, para a mulher, a *causa* de seu desejo, e não, como para o homem, a resolução desta inconsistência através do fantasma.

O gozo feminino é próximo àquilo que Lacan distingue como constituindo a dimensão da pulsão, portanto. O objeto do gozo não é uma metonímia da Coisa perdida, um resto do objeto proibido pela Lei simbólica, mas *o objeto pequeno* a como objeto de um gozo indiferente à Lei. Se o gozo feminino é, como a pulsão, ilimitado, não é porque se trate de um gozo transgressivo que seria realizado para além do simbólico, mas justamente porque a “perda da perda” do ato sexual normal como referência última do gozo faz com que a mulher goze da própria diferença do Outro: “Quando digo que a mulher é não toda (...) é precisamente por que ponho em questão um gozo que, em vista de tudo que serve da função fálica, é da ordem do infinito” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 110). A mulher é, então, capaz de gozar daquilo que para o homem constitui um mero desvio; das “preliminares”, de um olhar, de Deus, como no gozo das místicas (Lacan, 1972-1973/ 2008, p.87), e — porque não?—inclusive do próprio órgão sexual masculino.

Na lógica perversa, tal como Lacan procurou pensá-la, trata-se da transformação do gozo em dever; o perverso deve servir como instrumento para a restituição do gozo do Outro, ocultando o fato de que o Outro já é sempre inconsistente, excessivo ou incompleto. O caso paradigmático da lógica perversa, para Lacan, é aquele do Marques de Sade, que se vê como instrumento da Lei do gozo, da lei do “ser supremo na maldade” (Lacan, 1959-1960/1999, p. 229) que demanda o gozo incondicional do Outro. O sujeito psicótico, por sua vez, é compreendido por Lacan como sendo aquele que já é gozado pelo Outro (Lacan, 1955-1956/1985). As alucinações e delírios buscam reduzi-lo à condição de objeto “feminino” do gozo do Outro, como no caso do presidente Schreber

(Freud, 1911/2006) que sente ser penetrado pelos raios solares de Deus e que só ao final de um longo processo em que se transforma em mulher consegue se reconciliar com o gozo de Deus, estabilizando seu delírio e encontrando um caminho para a cura. Tornar-se mulher constitui, para Schreber, a maneira que encontra de não ser plenamente reduzido a objeto do gozo do Outro, de retirar o gozo que lhe cabe como parte de sua constituição como parceiro capaz de completar o gozo de Deus.

Se no perverso a restituição do gozo do Outro é um dever ou uma lei, no psicótico ela já é um fato. O Outro não é barrado, ou, como coloca Lacan (1955-1956/1985), na psicose falta o significante fálico capaz de instituir a falta no Outro, barrando o Outro do gozo. E, se Lacan propõe a tese de que na psicose “o que é foracluído no simbólico retorna no real” (Lacan, 1955-1956/1985, p.98) através dos delírios e alucinações, é porque, como viu Freud, o delírio como *retorno* já constitui uma tentativa de cura (Freud, 1911/2006. p. 102). Nos delírios de perseguição da psicose paranoica, por exemplo, o fato é que o sujeito *ainda* é perseguido. De certa forma, mesmo que ele tenha a certeza de que o Outro quer reduzi-lo ao objeto de seu gozo, o Outro ainda não o possui completamente. A riqueza da invenção delirante constitui uma maneira de instituir uma distância entre o Outro e o gozo, de simbolizar o gozo do Outro, inserindo-o dentro de uma narrativa que, por mais ameaçadora que seja ao narcisismo do psicótico, significa uma separação mínima em relação ao gozo mortífero do Outro.

Já o neurótico, para Lacan, é aquele em que o gozo é sustentado pelo fantasma do Um não castrado que goza, deste que representa o papel do pai primordial na fórmula masculina da sexuação. Por isto o neurótico vive sua relação com a civilização, sua submissão ao laço social, justamente como uma *submissão*: uma imposição violenta à qual ele encontra-se subjugado, enquanto sustenta a fantasia que há Outros que não ele que gozam plenamente e que não são submetidos. A lógica inerente à fantasia neurótica é, portanto, aquela do *Urvater*, do pai da horda primeva (Freud, 1913/2006) que goza plenamente. E por isto, independente de ser sustentada por homens ou mulheres segundo a sexualidade biológica, ela é inteiramente masculina, para Lacan.

A ideia de um gozo feminino constitui a tentativa de Lacan de articular uma saída para o impasse da imposição do gozo como dever, na perversão, da realidade do gozo do Outro, na psicose, e do sacrifício do gozo que sustenta o

fantasma do Um que não sacrifica, na neurose. A mulher encontra outra forma de relação com o gozo no qual o falo, como órgão da sexualidade, não é mais que um semblante com igual dignidade que outros objetos. Pois é justamente porque para a mulher não há objeto que não seja submetido à função fálica, porque o falo não é confundido com um órgão, mas constitui uma função capaz de se “materializar” em qualquer objeto ordinário, que os objetos são “não todos” fálicos. Se não há a presença da exceção constitutiva do falo não castrado, como na sexualidade masculina, é porque na sexualidade feminina todos os objetos se tornam desiguais e, portanto, “não-todos”.

Os objetos não são tornados iguais a partir da referência a uma Lei transcendental, a lei fálica como agência da interdição que os universaliza. Na lógica feminina, o *próprio universal torna-se desigual a si mesmo*, e é a desigualdade que relaciona. O que não é desigual para a sexualidade feminina, então, é justamente *a própria igualdade no desigual*; ou, segundo a fórmula cunhada por Tupinambá e Yao: “apenas o não todo é para todos” (2013, p. 361). Por isto o gozo feminino, em Lacan, é justamente o contrário de um gozo individual. O que Lacan coloca é que a ideia de um gozo feminino pode, não apenas ser reconhecida ou pensada, mas, como veremos agora, na última seção deste capítulo, contribuir para o questionamento do próprio laço social. Não como bem público ou privado, mas informando a carga de banalidade que é inerente à própria política, já que “um sistema político bem sucedido deve permitir que a estupidez tenha seu lugar. E, alias, as coisas só correm bem quando é a estupidez que impera.” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 27).

Ao contrário do cinismo constitutivo do sujeito que, ao instituir o gozo privado como sendo seu único bem, pretende ser absolutamente *realista*, preocupando-se apenas com seu bem particular como *tudo* aquilo que *existe*, tal estupidez é aquela da banalidade do gozo feminino, que abandonou qualquer referência a uma realidade e fez da não existência ou da inconsistência do Outro sua causa. Que fez do desequilíbrio ou da generalização da exceção o único absoluto capaz de instituir um laço social *livre* da ideia de dívida ou culpa que o sujeito cínico, obcecado com a realidade e com o gozo daquilo que “realmente é”, inevitavelmente institui. Mas, como argumenta Milner, é o *fantasma da realidade* que constitui a “palavra mestra” própria ao ceticismo ou ao cinismo do sujeito contemporâneo, que pretende haver rompido criticamente com toda submissão:

É verdade que nós, Ocidentais modernos, acreditamos poder escapar facialmente das Palavras-mestras: pelo ceticismo, amargo ou sorridente, e por uma filologia exigente. De resto, numa sociedade que se quer leiga e liberal, o espírito crítico não conhece limite algum e não pode recuar diante de palavra alguma. No entanto, esse movimento mesmo tem sua própria Palavra-mestra: quando tudo cedeu, ela ainda nos rege, por essa única razão, não a percebemos mais como um simples nome, mas como o que, por definição, tem mais força que qualquer nome possível. Esse além dos nomes, definido justamente por ser mais que um nome, deve, no entanto, ser nomeado: trata-se, bem entendido, da Realidade. (...) mas a realidade por estrutura, é fantasmática, já que, como fantasia, ela é valor de laço (Milner, 2006, p.56-57).

O que Lacan propõe, então, é que uma teoria sobre um sujeito e um objeto não existentes pode ser capaz de destituir o fantasma da realidade que, para Milner, caracteriza o laço social atual; teoria que, do axioma segundo o qual “a mulher não existe” à proposição do *objeto pequeno-a*, buscou pensar a *não* relação do sujeito com um objeto não existente. Como vimos anteriormente, tema ao qual voltaremos agora, a crítica que, dentro desta perspectiva, pode-se fazer ao socialismo histórico é exatamente a inversa daquela que se costuma realizar. Não se trata de criticar o socialismo por ter desprezado a natureza do homem, seu caráter inerentemente competitivo e egoísta, por ter fornecido uma representação completamente fantasiosa da *realidade* humana. Pelo contrário, critica-se o socialismo por ter permanecido ainda *excessivamente realista*, por não ter ido longe o bastante na fantasia ao ponto de identificar-se com o próprio furo inerente à fantasia, abolindo a ideia de uma exceção constitutiva que fundamentasse o universal da sociedade ou da história, exceção que, no socialismo, tinha como um de seus nomes principais a ideia de um pleno desenvolvimento das forças produtivas.

Ponto no qual se descobriria a absoluta ausência de garantias, históricas, naturais ou outras, como condição mesma do acontecimento político. Pois o acontecimento político, para Lacan, não é apenas aquele que se realiza fora da cobertura do Outro, mas aquele que, assim como na lógica feminina, institui a inconsistência ou a “não existência” do Outro como causa. E isto não em nome de algum dever ou limite exterior, mas em nome da abolição do dever ou do limite exterior através da constituição de um laço social que já seja a única forma de exterioridade, laço em que a desigualdade a si constitua a forma mesma de sua relação consigo.

4.5

A banalidade da verdade e o discurso capitalista

A função de base que para Lacan assume o discurso de dominação, aquilo que o psicanalista buscou pensar através de um discurso do mestre, é colocar o excesso significativo, o gozo que nasce com a própria linguagem ou o excesso de perguntas sobre as respostas, dentro de uma ordem de utilidade social:

Eu chamo discurso esta coisa qualquer que fixa, que cristaliza, que usa os recursos da linguagem, que são evidentemente mais largos, que tem muito mais recursos, que usa isto para que o laço social entre os homens funcione.(...) Vocês vêm onde nos estamos, chama-se a isto o discurso do mestre. (...) o mestre verdadeiro, o *dominus*, ele não precisa saber de nada. A única coisa que é necessária (...) é que isto funcione²⁸

Lacan refere-se aqui à passagem histórica que caracteriza como sendo aquela do discurso do mestre para o discurso da universidade (1969-1970/ 1992, p.9). O mestre é aquele que não precisa prestar contas de seu saber para que o laço social *funcione*. No discurso do mestre, a responsabilidade pelo saber-fazer é inteiramente pertencente aos escravos ou aos súditos; são eles que realizam as tarefas manuais, que lidam com os problemas práticos de sobrevivência ligados ao funcionamento do ordenamento social, desde o pagamento de tributos na forma do confisco de uma porcentagem da produção ou de dinheiro, no caso dos cidadãos ou homens livres, até a realização das grandes obras públicas, pelos escravos. Ao mestre é reservada a dimensão do ócio e do excesso, a inutilidade que caracteriza o fausto da corte ou da casa real, as cerimônias públicas, os rituais comunitários ou religiosos.

Mas Lacan (Lacan, 1972-1973/2008, p. 37) também propõe a ideia de que é partir discurso do mestre que nasce aquilo de mais inútil que talvez possa ter sido inventado pelo homem: a metafísica, na filosofia de Platão e Aristóteles: “leiam a metafísica de Aristóteles e espero que, assim como eu, vocês sintam que a coisa é extremamente estúpida” (Lacan, 1971-1972/2012 p. 27). De fato, mesmo quando Platão (1993) busca pensar a república ideal, e apesar de não admitir nela a existência de escravos ou até mesmo a divisão social entre homens

²⁸ Conferência de Lacan em *Louvain*, disponível em <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Conference-a-Louvain-le-13-octobre-1972,013> . Tradução nossa.

e mulheres, o filósofo ainda a concebe segundo uma rígida hierarquia de funções na qual o saber fazer concreto seria reservado aos súditos ou à base do ordenamento social. O rei-filósofo deteria, por assim dizer, o monopólio da estupidez; ele deveria fazer aquelas perguntas fundamentais que Platão (1993) atribui ao metafísico, como “o que é o Belo?”, “o que é a Justiça?”, “o que é o Bem?”. Por isto, como vimos na citação acima, Lacan afirma que o mestre é indiferente ao saber, e o monopólio que ele realiza sobre a verdade é aquele da verdade como gozo (Lacan, 1969-1970/1992, p.120). Daí também a ligação intrínseca, no discurso do mestre tal como o concebe Lacan, entre soberania e ócio, e a ideia de que são os escravos ou súditos que devem trabalhar para o bom funcionamento da ordem social, enquanto o mestre se ocupa do que é absolutamente inútil (Lacan, 1972-1973/2008, p. 101).

Ora, mas no que constituiria então uma transformação social do ponto de vista da psicanálise de Lacan? Poderíamos arriscar a ideia paradoxal de uma “universalização da inutilidade”, deste excesso que Georges Bataille, uma das influências maiores de Lacan quando buscou pensar, a partir do seminário sobre *A ética da psicanálise* (Lacan, 1959-1960/1999), a dimensão do gozo, havia chamado de “puro gasto” (1975). Ou seja, trata-se da universalização do gozo como princípio “soberano” daquilo que, do ponto de vista da utilidade ou do bem social, é absolutamente supérfluo. Universalização capaz de desfazer o laço entre gozo e proibição, que caracteriza o mestre antigo, e entre gozo e dever, que constitui o traço distintivo do discurso universitário e capitalista. Pois, como coloca Fink (1998), se “a análise não é pragmática (...), é uma práxis do gozo, e o gozo é tudo menos prático” (p. 179), talvez um dos nomes para uma “ideia de comunismo” (Žizek e Badiou, 2013) que possamos depreender da psicanálise de Lacan seja, então, esta universalização da inutilidade que Lacan nomeia como sendo uma das dimensões fundamentais do gozo, quando subtraída à fantasia.

O discurso universitário consiste na transformação do saber utilitário que no mestre antigo era reservado apenas ao escravo no princípio que rege o laço social. Por isto Lacan (1972/1978) associa discurso da universidade e discurso capitalista: em ambos é a demanda da produção conforme a fins pragmáticos, o que Lacan chama “serviço dos bens” (p. 32), que se torna o horizonte último do laço. Ao mesmo tempo, o fausto do ritual público, das cerimônias que caracterizavam o poder soberano transforma-se em entretenimento, momentos de

ócio nos quais mesmo o prazer, que para o mestre antigo constituía um fim nele mesmo, passa a tornar-se um dever; por outro lado, é o dever que também deve ser vivido como prazer: não é apenas o entretenimento e o consumo que passam a ter uma função socialmente determinante, mas também é esperado do sujeito que se divirta quando, trabalhado, cumpre seu dever (Safatle, 2008; Zizek, 2006).

De fato, como Keynes (1964) percebeu, no capitalismo o ócio não é mais a prerrogativa do mestre, da aristocracia ou de qualquer classe social determinada, mas passa a ter uma função *produtiva*. Na crise capitalista de 1929, por exemplo, o excesso de trabalho (ao lado da escassez de remuneração) não deixava tempo para que os trabalhadores pudessem comprar as mercadorias que eles mesmos produziam. Pois no capitalismo o prazer transforma-se em uma *função* privada que, entretanto, é considerada como bem público e de utilidade social. Não é apenas, portanto, a ideia de um ócio “soberano” ou de um “puro gasto” (Bataille, 1975) que é tornada impossível com o capitalismo, mas também a dimensão das questões que não se colocam dentro de qualquer norma de utilidade, como as questões metafísicas ou amorosas, são relegadas como inúteis do ponto de vista do bem social.

Ora, no mestre antigo o gozo também desempenhava uma função social precisa. De fato, o mestre devia representar o excesso que conferia unidade à comunidade, e o ócio, as cerimônias e os rituais da mestria serviam como testemunhas da própria existência da comunidade, formas de fundar o laço social. Em algumas sociedades monárquicas, por exemplo, após o casamento do casal real os convidados acompanhavam o casal até o leito de nupciais; maneira de investir simbolicamente a produção de um herdeiro capaz de manter o laço comunitário coeso. O fausto da cerimônia era direcionado para o ponto no qual o casal reproduzia o próprio princípio comunitário através da produção de um herdeiro. O ocaso da função de mestria e o advento de um discurso da universidade no qual a utilidade se torna o princípio de coesão do laço significa, para Lacan, o desaparecimento desta função soberana de puro gasto.

Talvez uma das ideias para pensarmos, então, uma transformação no laço social esteja nesta universalização da inutilidade como sendo capaz de redefinir o lugar do improdutivo na sociedade e desfazer o laço atual entre lei social e ordenamento produtivista, no qual a relativa ausência de proibições ou interdições explícitas tem como contrapartida o imperativo da produção ininterrupta. De fato,

tal imperativo aproxima-se daquilo que Lacan descreveu como constituindo a imposição do gozo que é inerente ao superego, já que “ninguém manda gozar a não ser o superego. O superego é o imperativo do gozo: “Goza!” (Lacan, 1972-1973/2008, p.11). Se na soberania antiga, portanto, o gozo era proibido para a comunidade e constituía um dever social para o soberano, no capitalismo moderno a queda da soberania não apenas destitui o lugar da autoridade social como interditora do gozo, mas também generaliza o gozo como um dever de todos.

Neste sentido, podemos perguntar se tal ordenamento produtivista pode ser subvertido através daquilo que vem sendo apontado, no campo da reconfiguração de uma política de emancipação nos trabalhos, por exemplo, de André Gorz (2004) e Antonio Negri (2003), como constituindo uma nova economia imaterial. Trata-se da transformação inerente ao terceiro estágio do capitalismo ou “capitalismo tardio” (Jameson, 1997) em que a produção tende a migrar da base industrial para o terceiro setor, aquele da produção imaterial de serviços, informação, símbolos e mesmo relações sociais e afetos (Negri e Hardt, 2000). Ou seja, o próprio conceito de trabalho produtivo é alargado, destituindo a hegemonia industrial e tornando determinantes setores anteriormente subordinados da produção, como o *marketing* e a mídia.

Não se trata, é claro, do desaparecimento da indústria, mas da migração do trabalho industrial para países “em desenvolvimento”, nos quais a pedra angular da teoria marxista do capitalismo, o roubo da mais-valia mensurado pela diferença entre tempo de trabalho, produtividade e remuneração, continua operando (Marx, 2010, p. 207-233). Enquanto isto, a produção imaterial aloca-se prioritariamente nos países centrais, nos setores de ponta da economia que subordinam os demais a sua lógica produtiva. Se são tais setores imateriais da produção que se tornam hegemônicos é porque são cada vez mais capazes, portanto, de impor uma reconfiguração massiva do modelo da *exploração*.

De fato, se a produção torna-se imaterial é também o mundo do trabalho que tende a “desmaterializar-se”, através da imposição de contratos flexíveis, do corte das garantias sociais e dos direitos trabalhistas e sindicais que desestruturam o antigo proletariado (Harvey, 1989). A precarização generalizada do trabalho tende a universalizar a figura do *lumemproletariado*, aquela que em Marx (2009) ainda representava o refúgio da sociedade industrial e que agora, como resto ou dejetos da economia imaterial, torna-se a figura central na nova composição de

classe. Trata-se de uma classe para a qual a desmaterialização da produção não acarreta na flexibilidade que supostamente seria usufruída pelas novas elites de operários da economia imaterial, mas sim na desmaterialização de direitos políticos e de quaisquer bases de salário e empregabilidade. É tal resto social que o crescimento da produção imaterial faz crescer como seu subproduto inerente. De forma que esta “não classe” se torna absolutamente central na nova composição de classe do capitalismo tardio.

A ideia de Lacan de que “o proletariado é como a plebe romana—são pessoas muito distintas” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 182) parece, então, confirmar-se. No novo “precariado” trata-se, justamente, daqueles que não são nem mesmo dignos de serem explorados segundo o modelo tradicional da produção industrial. E, dentro da perspectiva de uma teoria política que busca recursos na psicanálise lacaniana como, por exemplo, no pensamento de Slavoj Žižek (1991), e em discordância do que propõe Negri e Hardt (2000), como veremos melhor no próximo capítulo, a subversão da produção não pode ter como base a ideia de que é na desmaterialização produtiva que se encontram as bases para um novo projeto político de emancipação.

De fato, aquilo que vimos no segundo capítulo como constituindo a dimensão de uma produção desejante primária ou de uma produtividade ontológica na obra de Deleuze torna-se, no pensamento de Antonio Negri, a ideia da potência biopolítica do que o filósofo italiano chama de multidão (Negri e Hardt, 2004). Trata-se de uma potência de produção não apenas independente do capital e do Estado, mas absolutamente não mediada; uma produção, portanto, que não é histórica, pois constitui a base material da própria história. Assim como em uma das interpretações do conceito de virtual ou de acontecimento em Deleuze e Guattari (1973), a potência biopolítica da multidão em Negri não é apenas irreduzível a suas efetuações históricas, mas constitui a base produtiva mesma da própria história. Tal produção é, portanto, sub-representativa; toda representação que busque subordiná-la constitui a forma puramente negativa da dominação.

Como argumenta Žižek (2011), é a ideia desta produção primária que um pensamento político informado por Lacan recusa. E é este difícil, porém, pensamos que “produtivo”, diálogo entre a teoria lacaniana tal como esta é retomada no pensamento de Žižek e a atualização de alguns dos postulados

fundamentais da filosofia de Deleuze na obra de Negri e Hardt que buscaremos trabalhar em nosso último capítulo. Diálogo “produtivo”, portanto, já que acaba por nos direcionar para o questionamento radical que ambas as teorias buscam realizar do próprio *conceito de produção*.

Dentro da perspectiva do pensamento de Lacan, que temos abordado neste capítulo, e ao contrário do que propõe Negri, não há a proposição de uma produção primária, daquilo que Deleuze e Guattari (1973) chamaram de desterritorialização, em contraposição à territorialização representativa. O que Lacan chamou de real e procurou pensar através de um “poder dos impossíveis” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 172) é inteiramente imanente ao próprio simbólico como cadeia de significantes, isto é, como cadeia de representações. O que insiste “para além” do simbólico é o que o psicanalista buscou pensar através da ideia de uma “não relação sexual” (Lacan, 1972-1973/2008), uma cisão ou antagonismo irreduzível que é absolutamente imanente à cadeia de representações simbólicas. Antagonismo que divide a própria ontologia entre sua “produtividade” simbólica e a geração de um impossível improdutivo *interior* a esta produtividade.

Temos visto como tal impossível relaciona-se, para Lacan, à diferença sexual que é constitutiva do simbólico, sendo associado pelo psicanalista ao *objeto pequeno a* como “objeto causa do desejo” (Lacan, 1964/ 1985). É tal objeto que, como “osso na garganta” (Žižek, 2006, p. 20) do simbólico, encarna a impossibilidade da complementaridade do par significante do homem e da mulher. Dentro de uma releitura da lógica das relações entre classes, as ideias de Lacan significam que é justamente a partir da identificação do próprio sistema capitalista com o elo improdutivo, porém absolutamente *imanente* à cadeia de produção, que uma subversão pode ser pensada.

Trata-se, por exemplo, da constituição deste novo subproletariado no capitalismo tardio, não como classe econômica ou sociológica à qual poderia ser atribuído um estatuto positivo dentro da sociedade, mas sim como aquilo que, na primeira seção deste capítulo, vimos através da ideia de *uma* “não classe”. Uma classe daqueles que são fora de classe, que não se identificam a nenhuma classe positiva no interior do sistema social, mas que são, entretanto, parte fundamental do sistema que os exclui. Deste ponto de vista, a subversão passa pelo momento em que o capitalismo, como sociedade de produção, encontra entre uma de suas classes sociais a contradição que lhe destrói enquanto sociedade *de produção*;

uma classe absolutamente *improdutiva* que, entretanto, é imanente à própria estrutura positiva das classes sociais. Assim como para o sujeito, tal como o concebe Lacan, tal não classe atesta a existência do conceito daquilo que Frege havia chamado de “objeto não idêntico a si mesmo” (Miller, 1994, p. 61); isto é: do “0” que, como objeto contraditório “não idêntico a si mesmo” deve, entretanto, ser contado como “1” se quisermos tornar possível a construção da série dos números inteiros.²⁹

De fato, tal “não classe” é aquelas em que falha a reificação social que o capitalismo opera ao transformar o homem em mercadoria vendável. Não se trata, entretanto, da ideia de que o sujeito deva reapropriar a produção reificada, como na lógica da emancipação ainda presente em Marx (2009). Do ponto de vista de um sujeito que não pode mais ser definido como alienado em relação à produção, mas sim como alienado da própria sociedade de produção como tal; isto é, do ponto de vista de um “precariado” constituído por aqueles que não são mais explorados conforme o paradigma clássico do capitalismo industrial analisado por Marx, problema talvez mude de figura. Não se trata mais de postular a superação da alienação através da recuperação da produção, mas sim de reconhecer a verdade mesma do capitalismo nestas “classes” que, não podendo vender sua força de trabalho como mercadoria constituem o momento improdutivo que é, entretanto, absolutamente imanente ao próprio capitalismo como sociedade de produção.

O “precariado” é, de fato, a “classe” dos sujeitos que não podem tornar-se mercadorias vendáveis; mas, como sujeitos improdutivos, são produzidos pelo próprio sistema como improdutivos. São estes sujeitos incapazes de serem integrados à lógica da troca que, como dejetos ou restos produzidos pela sociedade, constituem a verdade universal não reconhecida do capital. Sem a presença deste “resto” social a economia capitalista se desmancharia; eles representam aqueles que precisam ser incluídos como excluídos da riqueza para que esta possa existir. O precariado sinaliza, dentro do universo capitalista, a

²⁹ Vale lembrar, aqui, o texto *A sutura*, de Miller (1994), que já citamos na terceira seção deste capítulo e no qual o autor expõe a tentativa de Lacan de associar o sujeito à função do “0” na conceitografia fregeana: ‘Na ordem do número, também está o 0, e o zero conta como 1. (...) Aquilo que no real é ausência pura e simples se encontra pelo feito do número (pela instância mesma da verdade) anotado como 0 e contado como um. (...) A emergência da falta como 0 e do 0 como 1 determina a aparição do sucessor. (...)’ (Miller, 1994, p. 61)

própria inexistência de um mundo, a falha do capitalismo em constituir sociedade, o antagonismo que torna a sociedade capitalista constitutivamente fraturada.

Marx (2011) apontou como, no capitalismo, a expansão das forças de produção é desencadeada pelas relações de produção antagônicas. Por isto a expansão das forças produtivas, longe de resolver o antagonismo social, apenas pode deslocá-lo para territórios cada vez mais amplos, reproduzindo seus próprios limites em esferas cada vez mais alargadas. O fetichismo da mercadoria constitui, portanto, a forma ideológica como o sistema busca reconciliar o antagonismo social: o capital age *como se* a expansão das forças produtivas pudesse, em algum momento, reconciliar as relações sociais antagônicas; *como se* a evolução das forças produtivas pudesse curar o antagonismo, fazendo um do laço social. Ao buscar ultrapassar o limite do antagonismo social através da expansão das forças produtivas, o capital não sabe, entretanto, que busca eliminar sua própria causa, já que as relações sociais antagônicas constituem o motor mesmo da expansão das forças produtivas.

Para Zizek, este “esquecimento” de sua própria causa constitui a *fantasia ideológica* básica do capitalismo, a de que a produção seria capaz de reconciliar o antagonismo social:

A leitura evolucionista da fórmula do capital como seu próprio limite é inadequada: a questão não é que, num certo momento de seu desenvolvimento, a estrutura das relações de produção comece a constranger o desenvolvimento adicional das forças produtivas; a questão é que é esse próprio limite imanente, esta “contradição interna”, que impele o capitalismo a um desenvolvimento permanente. (...) o desenvolvimento incessante é a sua única maneira de resolver reiteradamente, de entrar em acordo com seu desequilíbrio fundamental e constitutivo, a “contradição” (Zizek, 1999, p. 329).

Da perspectiva da teoria lacaniana adotada por Zizek, a possibilidade de crítica do discurso capitalista aponta para aquilo que Lacan pensa como sendo a “identificação com o sintoma” e a “travessia da fantasia” no final de análise (Lacan, 1968/2003, p. 248-265). No contexto da teoria política, trata-se da identificação do capital com aquilo que é produzido como resto no mecanismo imanente de sua autoexpansão contraditória; identificação capaz, portanto, de atravessar a fantasia da expansão infinita da produção, na qual o capitalismo encena a eliminação de seu ponto sintomático nas relações sociais antagônicas. São estas classes excluídas que supostamente deveriam ser reintegradas através da

expansão da produção que, realizada a travessia da fantasia ideológica, tornam-se as representantes da verdade imanente do sistema.

A ideia de travessia da fantasia não implica no reconhecimento objetivo do antagonismo social, mas na dimensão do ato ou da *práxis* como capaz de mudar aquilo que se reconhece como sendo um antagonismo. Tal ato não seria apenas capaz de mudar o que Lacan chama de Outro simbólico, mas de *transformar o próprio inconsciente*, de instituir uma *nova ordem* determinada pela própria impossibilidade do Outro, pelo reconhecimento de que o grande Outro é barrado, incompleto e que, portanto, *fazer um do laço social é impossível*. Não se trata apenas de pensar o sujeito de classe como sendo aquele que é capaz de “pôr seus próprios pressupostos” (Žižek, 2006), isto é, de determinar o nível inconsciente implícito do que espontaneamente compreende como sendo a realidade. Mais radicalmente, o que esta dimensão do ato aponta é para a possibilidade de se pensar um sujeito de classe que seja capaz de instituir o próprio *buraco* na realidade, a contingência irredutível do Outro como sendo a determinação fundamental do laço social.

De fato, a dimensão do ato analítico (1967-1968, s/d) tal como ela é pensada por Lacan implica a dissolução da fantasia metalinguística inerente àquilo que chamou de “Outro do Outro” (Lacan, 1966/1998, p. 827) como sendo a fantasia de um discurso capaz de instituir um laço social universal. Nele, o sujeito é capaz de escolher a inconsistência inerente ao fantasma como já constituindo “não toda” realidade. Pois a ideia de inconsciente significa, para Lacan, não apenas que o sujeito possa transformar a cadeia simbólica externa que o determina, mas sim que é possível, para o sujeito, *escolher* a indeterminação, a própria inconsistência no Outro como paixão. Sua liberdade emerge através deste ato realizado no ponto de contingência inerente ao Outro, ponto em que se pode, de fato, “escolher o próprio inconsciente”; não apenas a possibilidade de se escolher aquilo que irá determinar o sujeito como uma necessidade externa, portanto, mas de se escolher a própria indeterminação do inconsciente como determinação.

A dimensão do ato implica na necessidade de uma aposta pela qual o sujeito se responsabiliza no processo clínico da análise (Lacan, 1967-1968, s/d, p. 51). Não se trata, entretanto, de uma aposta consciente, mas sim do paradoxo de uma aposta ou de uma “responsabilidade” inconscientes; uma aposta pela qual o

sujeito é inteiramente responsável, mas responsável justamente porque a aposta é realizada no ponto em que o sujeito reconhece sua alienação no discurso do Outro (Lacan, 1964/1985, p. 207). É neste ponto gerado pelo reconhecimento de sua dependência que o sujeito pode separar-se do Outro, deixando de constituir-se como objeto que supre sua falta e passando a instituir a própria inconsistência do Outro como causa.

A aposta de Lacan, principalmente a partir dos anos 60 quando revê a centralidade do simbólico pensado como interdição, é a de que *há um gozo da própria inconsistência*, um gozo do buraco na realidade. Tal gozo não constitui uma trilha que busque a *garantia* de um prazer; mas, por outro lado, ele também não aponta a dimensão mortífera de uma Coisa (*Ding*) absoluta na qual o sujeito se aniquilaria após haver destituído sua fantasia (Lacan, 1959-1960/1999, p.57). Pelo contrário, ele significa que há uma dimensão irreduzivelmente deontológica na “ontologia” da psicanálise, para Lacan; uma dimensão ética e política inerente ao caráter de aposta que caracteriza a indeterminação própria do discurso psicanalítico, mas também político.

A respeito da política, não se trata de apostar apenas na possibilidade de uma transformação individual ou social, mas de uma transformação capaz de modificar os próprios critérios a partir dos quais se compreende espontaneamente o que é o individual e o social, os pressupostos implícitos a partir dos quais se compreende o que significa viver em sociedade. Se tal aposta é realizada fora da cobertura do grande Outro, se ela, como colocou Lacan a respeito da dimensão do ato analítico, “só se autoriza por si mesma” (Lacan, 1967/2002, p. 248), é porque ela não possui outra legitimação que não o gozo de sua verdade imanente, o gozo da própria inconsistência do Outro como verdade.

Em relação à teoria política, a aposta é de que esta dimensão do ato seja capaz de suspender a fantasia básica do capitalismo. Não se trata de deixar intactas as relações de classe antagônicas que constituem o sintoma social, mas, pelo contrário, de transformar o sintoma na verdade da totalidade social, o ponto de irreduzível contingência da realidade na verdade daquilo que se compreende como sendo a necessidade histórica atual. Tal transformação implica aquilo que Lacan (1977) pedia, no final de seu ensino, como a instituição de um “novo significante”, uma *nova ordem* capaz de retirar sua força da inconsistência do Outro. Ordem que não institua o retorno ao discurso do mestre, mas sim a

constituição de um laço social determinado pela contingência racial do Outro. Como coloca Lacan,

eu, daquilo que introduzo como nova ordem no mundo, devo tornar-me o dejetivo. (...) Tal é a nova forma pela qual proponho estabelecer uma nova maneira de questionar em que consiste, em nossa época, o estatuto do ato (Lacan, 1967-1968, p. 108).

E como formula sucintamente Milner (2006), “reconhecemos aí, estritamente, falando, um paradoxo: nele resido o segredo da política moderna como tal: criar laço social pelo que dispersa todo laço” (p.75)³⁰. Ou seja, como constituir um laço social que não sirva mais *para* alguém ou alguma coisa, que não sirva a Deus ou ao soberano, mas que também não sirva *para* a produção de mercadorias? Laço que sirva, então, *para nada*, e no qual a própria ideia de servidão seja abolida através do reconhecimento de que, se o homem, literalmente, não serve para nada ele é, por esta razão mesma, também capaz de *não servir*. Laço social, portanto, que “só se autoriza por si mesmo” (Lacan, 1967/2003, p. 448), já que aposta na própria impossibilidade radical de garantias como sendo a condição mesma da liberdade.

³⁰ Em outro um trecho de *Os nomes indistintos* (2006), Milner expõe algumas das premissas para a compreensão do que seria esta dimensão de uma “política do real” inspirada em Lacan: “Precisamente porque as formas vindas do liberalismo burguês puseram a nu, longe das vestimentas das cosmogonias e dos ritos, a função intrínseca do Laço, elas se chocam com o desejo mais radical, aquele que persegue o esvaecimento da própria função. É o momento da política real, esse momento em que a visão política do mundo espera, contra toda evidência, poder ater-se apenas ao dispersante. A única possibilidade é então, proclamar o paradoxo que daí se constrói: não reduzi-lo, nem negá-lo, mas percorrê-lo incessantemente na incompatibilidade radical. Crença numa política do real, o que é a mesma coisa que crença num discurso que não seja semblante, isso só pode ser articulado nos campos dos impossíveis: o esquerdismo em sua variabilidade infinita, em seu obstinado não todo, é a forma mais familiar disso. (...) a política aqui visa nomear o próprio real.” (Milner, 2006, p. 77-78).

O sujeito da política entre a singularidade universal e a multidão em Slavoj Zizek e Antonio Negri

“o intolerável já não é mais uma grande injustiça, mas o caráter permanente de uma banalidade cotidiana” (Deleuze, 1992, p.205).

Ao buscar compreender as transformações inerentes ao pensamento de Deleuze e ao de Lacan, chegamos a problemas que apareceram como determinantes para a construção do pensamento político dos autores: desde a questão sobre o laço social, que em Deleuze responde, junto a Guattari (Deleuze e Guattari, 1980), através da criação de um pensamento sobre os agenciamentos minoritários, e Lacan através da ideia de um discurso do analista, até o problema da produção, que os autores de *O anti-Édipo* (1973) buscaram pensar como sendo a da produção do próprio ser social e político e o psicanalista relacionou ao *objeto pequeno a* como objeto impossível (Lacan, 1964/1985, p. 166). Tivemos que nos confrontar, para compreender tais propostas, com uma “reversão” que significou, embora de maneira radicalmente distinta, a constituição de um materialismo em Deleuze e Lacan.

Veremos, agora, no capítulo final de nosso trabalho, como o pensamento de Deleuze e Lacan, assim como algumas de suas diferenças cruciais, encontra-se presente nas obras de Antonio Negri e Slavoj Zizek. Antes de abordarmos estes autores, entretanto, em *As reversões materialistas de Deleuze e Lacan e a questão política*, faremos uma breve recapitulação de algumas das teses que desenvolvemos nos capítulos anteriores, já buscando apontar as diferenças que nos parecem fundamentais. Em *Contradição ou multiplicidade no capitalismo global? Negri e Zizek como críticos do capitalismo*, abordaremos a questão do método capaz de compreender o movimento paradoxal do capitalismo e como os pensamentos de Slavoj Zizek e o de Antonio Negri buscaram abordar a característica essencialmente contraditória do capital, como “objeto” resistente a qualquer análise teórica que procure apreendê-lo de forma unívoca.

Neste sentido, veremos se delinear duas lógicas distintas que pretendem fundamentar uma crítica ao capital. A de Zizek baseia-se no conceito dialético de

contradição e em uma leitura heterodoxa de Hegel mediada pela psicanálise de Lacan, como veremos em *A universalidade singular de Žižek*. Já em Antonio Negri o recurso ao conceito deleuziano de diferença torna-se uma das ferramentas principais de análise. É o que veremos em *Dialética ou multiplicidade? O êxodo como afirmação da multidão em Negri e Hardt*. Buscaremos compreender, então, como estas duas lógicas, ou estes dois métodos, profundamente amparados na filosofia de Deleuze, no caso de Negri, e na psicanálise de Lacan, no de Žižek, constituem duas formas radicalmente distintas de se pensar a crítica do capitalismo e a constituição do sujeito político.

5.1

As “reversões materialistas” de Deleuze e Lacan e a questão política

Vimos como a interpretação do Édipo como “mito de Freud”, as elaborações sobre a sexualidade feminina e a formulação de um discurso do analista implicaram, em Lacan (1969-1970/1992; 1972-1973/2008), na transposição da ideia de interdição ou da Lei como proibição para aquela de impossível ou de real. Aquilo que Jean Claude Milner chamou de “primeiro classicismo” lacaniano, fundamentado na dialética entre transgressão e Lei, é substituído por um “segundo classicismo” (Milner, 1996). Movimento em que Lacan buscou pensar a relação entre o sujeito e o impossível não apenas na clínica, mas também no laço social, através do discurso do analista e no contexto da fundação da Escola freudiana de Paris.

Tal segundo classicismo ou segunda clínica lacaniana, propôs o *objeto pequeno a* e o real como seus significantes mestres, em um movimento em que a prática clínica, as elaborações teóricas nos seminários e *Escritos* (1998) e a atuação institucional, na Escola freudiana de Paris (EFP), complementavam-se. Nestes três campos, como disse Lacan, o real passou a constituir seu ponto sintomático, sua reposta à descoberta de Freud do inconsciente e do complexo de Édipo:

Falo do real como impossível na medida em que creio justamente que o real - enfim *creio*, se é esse meu sintoma, digam-me -, é preciso dizê-lo bem, o real é sem lei. O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem. (Lacan, 1975/76-2011, p.133)

Tal passagem foi aquela de uma clínica centrada na subjetivação da Lei paterna para uma clínica pensada essencialmente como destituição não transgressiva da Lei através do reconhecimento, pelo sujeito, não apenas do ponto de impossibilidade inerente à Lei, mas da própria Lei como sendo impossível. O impossível torna-se a causa de um sujeito atravessado pela pulsão. É verdade que Lacan sustentou que seu sintoma era justamente *acreditar* que o real era “sem Lei”; mas é justamente este o paradoxo inteiramente assumido por Lacan: *acreditar* em um real “sem Lei” significava a dimensão de uma aposta fundamental em que o próprio impossível poderia tornar-se objeto de crença.

Vimos como tal mudança significava, em Lacan, a passagem da “utopia” simbólica dos anos 50, em que o sujeito poderia destituir o retorno do recaiado no sintoma e a repetição traumática através da palavra simbólica em sua função interdutora, por um materialismo que, através de conceitos como os de pulsão e “não todo” (Lacan, 1972-1973/2008) buscou instituir a relação entre a divisão do sujeito e um buraco ou inconsistência no Outro simbólico para o qual Lacan deu o nome de *objeto pequeno a* (Lacan, 1964/1985, p. 166). O gozo, então, não seria mais proibido simbolicamente ou demandado imaginariamente, mas passaria a ser relacionado por Lacan ao gozo do impossível, através do qual o sujeito reconhecia, no ponto de inconsistência do Outro, a causa de seu desejo.

Tal nos pareceu constituir a “virada materialista” de Lacan, portanto. No discurso do analista, trata-se de produzir o impossível como significante mestre, através da elevação do *objeto pequeno a*, como objeto que escapa à mortificação que a palavra simbólica institui no desejo, o resto que representa o próprio buraco imanente ao Outro, à causa do laço social. Se “o *objeto pequeno a* não tem nenhum valor de uso [e] também não tem nenhum valor de troca” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 175), ao alçá-lo à condição de causa do laço social, é no impossível de qualquer fundamentação do valor no uso, na troca ou, ainda, no imperativo de crescimento infinito do valor que caracteriza o capitalismo, que o psicanalista aposta. Ou seja, o “valor do valor”, para Lacan, é que “não há Outro do Outro” (Lacan, 1968-1969/2008) e, portanto, é a própria impossibilidade imanente ao Outro, sua inconsistência constitutiva, que opera como causa da produção do valor.

Ora, também em Deleuze encontramos uma “virada materialista”. Buscamos compreendê-la através da passagem que, de *Lógica do sentido* (1969) e

Diferença e repetição (1968) para *O anti-Édipo* (1973) e as obras que lhe sucederiam, consistiu em buscar a consistência do plano de imanência através de uma reversão nas relações entre a dimensão dos corpos e a do sentido, a produtividade imanente do ser ou a esterilidade improdutiva do sentido.

Deleuze hesitara, antes de *O anti-Édipo* (1973), entre duas versões. Na primeira, o sentido era pensado como efeito imaterial do encontro entre corpos, um subproduto estéril que agia como uma “quase-causa” (Deleuze, 1969) em relação às causas corporais. Nem designação de um objeto ou expressão de uma subjetividade, o sentido era o *expresso* do ser, isto é, o devir imanente das ações e paixões da causalidade corporal. A ideia de “quase causalidade”, portanto, deveria ser compreendida como uma afecção puramente virtual do ser, um devir imperceptível em que o sentido não mudava nada na realidade, era impotente para transformar o que acontece, mas poderia escolher, no que acontece, a ponta desterritorializada do acontecimento, a igualdade entre ser e devir como já sendo o nome do ser. Tal “quase causa” não produz efeitos na dimensão corporal, não engendra qualquer tipo de transformação *da* realidade, sendo exclusivamente *imaterial*, um efeito *ideal* de sentido indiferente às transformações nas propriedades materiais (Deleuze, 1969).

Nesta primeira vertente da lógica do sentido, aquilo que o acontecimento “operava” sobre a dimensão da causalidade corporal era, antes, uma *subtração* daquela propriedade que, na matéria, ainda a determinava como faltante, vazia, inconsistente ou contraditória; justamente, então, a subtração do Um da representação. Por isto Deleuze e Guattari afirmam em *Mil Platôs* (1980a) que a fórmula da multiplicidade é aquela do “n-1”, das diferenças *menos* o Um em que elas eram representadas, o Outro *sem* o Mesmo da oposição ou da contradição, o simulacro *sem* a Ideia transcendente (p. 93). Ou seja, mesmo dentro deste primeiro paradigma deleuziano, já podemos perceber diferenças fundamentais que distinguem Deleuze e Lacan. Pois uma das operações fundamentais do sentido ou acontecimento, nesta primeira vertente da filosofia de Deleuze, é justamente *destituir a falta* na dimensão material ou corporal. A emergência da linguagem, desta maneira, não é nada mais do que o movimento de diferenciação interna que constitui a passagem do ser para o *nome* do ser, da matéria para o sentido, *sem nenhuma contradição, negatividade ou falta em relação ao ser ou à matéria*.

Mas podemos dizer, de fato, que este primeiro paradigma ainda constituía uma espécie de “idealismo” deleuziano. Não porque o sentido fosse alguma entidade transcendente, ou uma abstração capaz de representar o corpo, mas porque Deleuze conferia ao pensamento uma espécie de prioridade que, ainda que não pensada como de ordem evolutiva, estrutural ou dialética, considerava a potência de desterritorialização do pensamento como a mais alta, como o ápice da diferença. Certamente não se trata de um pensamento “antropológico”, uma razão ou linguagem reduzidas a suas bases orgânicas ou elevadas à transcendência do significante, mas do pensamento como destituição da diferença entre natureza e cultura, matéria e sentido, a favor (não da contradição, mas) da diferença como acontecimento.

Mas tudo se passa como se Deleuze, anteriormente à virada de *O anti-Édipo* (1973), pensasse a emergência do pensamento como a única, na “história do ser”, que havia colocado o próprio acontecimento como sentido, um acontecimento de sentido capaz de colocar o sentido do acontecimento e desterritorializar a causalidade corporal. De forma que, mesmo em um livro posterior como *Mil Platôs* (1980a), Deleuze e Guattari podem afirmar que

A linguagem surge como a nova forma de expressão, ou melhor, o conjunto de traços formais que definem a nova expressão em todo extrato. (...) Aqui, também, levar em conta um mapa intensivo: a boca como desterritorialização da goela (...); os lábios como desterritorialização da boca (...). Que curiosa desterritorialização, encher a boca de palavras mais do que de alimentos ou ruídos. (Deleuze e Guattari, 1980a, p.120)

Entretanto, em suas obras escritas com Félix Guattari, Deleuze opta por outra vertente em sua filosofia. Nesta, reabilita o corte operado por Marx em relação ao idealismo hegeliano, mas lido agora como a gênese material do próprio sentido; o sentido se encarna concretamente no estado de coisas, passa a informar a história e a política e permite uma leitura do capitalismo centrada na ideia dos ciclos contraditórios de produção e captura. A dimensão virtual, como Deleuze a pensa a partir deste corte, significa a presença de uma produtividade primária capaz de destituir o limite ainda relativo do capital através da constituição daquilo que, em *O anti-Édipo* (1973), Deleuze e Guattari chamam de uma “nova terra” e que, em *Mil Platôs* (1980), pensam através de conceitos como micropolítica, devir minoritário e nomadismo, agenciamentos sociais radicalmente heterônomos em relação aos estados e à lógica da representação.

Ora, alguns pontos persistem como diferenças fundamentais entre a filosofia da diferença e a psicanálise de Lacan, conforme o estudo que fizemos das transformações que marcaram o pensamento dos autores. Se Deleuze e Guattari realizaram uma crítica da psicanálise freudiana e lacaniana, em *O anti-Édipo* (1973), a partir da denuncia da falta e da castração simbólica como formas ideológicas de se compreender o desejo, é verdade que o próprio pensamento de Lacan se dirigiu, a partir dos anos 60, para a crítica do Édipo e da interdição. Ou seja, podemos imaginar que o Lacan dos anos 60 em diante, que confere centralidade a conceitos como os de real e o de pulsão, poderia concordar com alguns aspectos da crítica realizada por Deleuze e Guattari, em 1973.

Entretanto, mesmo nestes movimentos de transformação que marcaram as trajetórias de Deleuze e Lacan, pensamos que há uma distância que, de fato, permanece determinante. Podemos dizer, de forma sintética, que a diferença entre Deleuze e Lacan é aquela entre uma ontologia do excesso e outra do vazio, entre aquilo que Badiou relacionou a um “clamor do ser” (Badiou, 2000) em Deleuze e uma ontologia em que o próprio ser é dividido, em que a falta não se inscreve somente no sujeito, mas no próprio Outro. De fato, ainda que abordemos a diferença a partir da primeira vertente que identificamos em Deleuze, aquela da ontologia do sentido, ao ser e ao sentido nada faltam; a diferença entre o ser e o sentido não divide a ontologia, não rompe a consistência da imanência. As negações que atravessam tanto a dimensão do ser como a do sentido são pensadas como avaliações da diferença feitas a partir daquilo que Nietzsche (1999) chamou ironicamente de “perspectiva de rã”: desde a filosofia platônica até a ideia especulativa hegeliana, trata-se da condenação da diferença como o negativo, uma diferença que é sempre pensada como oposição ou contradição e que, portanto, cinde a imanência ontológica.

Já no caso de Lacan, o movimento nos pareceu ser exatamente o inverso. Se o sujeito é caracterizado por uma limitação fundamental, uma castração simbólica, o movimento ulterior de seu ensino tendeu a transpor o limite para o próprio Outro simbólico, em um “recobrimento de duas faltas” (Lacan, 1964/1985) no qual o Outro passaria a ser, ele também, dividido. Ou seja, a negatividade da diferença deveria ser transposta para o próprio Outro, de maneira que, ao contrário de Deleuze, para o qual a ontologia é absolutamente positiva, em Lacan a ontologia é inconsistente ou incompleta, não em relação a alguma

positividade ulterior que não poderia ser recuperada, mas em si mesma: atravessada por um vazio constitutivo, que divide o ser.

Veremos agora, através do pensamento de Antonio Negri e Slavoj Žižek, como estas duas formas distintas de se pensar a diferença e a ontologia influenciaram dois dos mais importantes autores que buscam pensar, hoje, a reinvenção da política de emancipação no contexto do capitalismo tardio.

5.2

Contradição ou multiplicidade no capitalismo global? Žižek e Negri como críticos do capitalismo

Uma das ideias de Nietzsche que Deleuze cita frequentemente é a de que o filósofo é uma flecha que a natureza envia como uma espécie de acontecimento frágil, que apenas adquire consistência quando retomado por outros que se tornarão responsáveis por repeti-lo. Isto é, o acontecimento filosófico, assim como os acontecimentos artísticos, políticos ou científicos dos quais Deleuze e Guattari falam em *O que é a filosofia?* (1992), não existe fora da comunidade para a qual ele se destina, ele depende absolutamente da comunidade ou do laço político que é capaz de criar. É tal laço político, em Deleuze, que é pensado como sendo a constituição de um agenciamento minoritário capaz de encarnar um acontecimento que apenas existe, entretanto, enquanto encarnado. O caráter virtual do acontecimento é absolutamente imanente a suas atualizações, e são tais atualizações que implicam na constituição daquilo que Deleuze chama, junto a Guattari, de “povo por vir” (Deleuze e Guattari, 1980), a comunidade daqueles que atestam, em ato, a existência do acontecimento.

Eis o trecho de Nietzsche, então, conforme Deleuze e Guattari o citam em *Mil Platôs*:

A natureza envia o filósofo à humanidade como uma flecha; ela não mira, mas confia que a flecha ficará cravada em algum lugar. Ao fazê-lo, ela se engana uma infinidade de vezes e se desaponta. (...) Os artistas e os filósofos são um argumento contra a finalidade da natureza em seus meios, ainda que eles constituam uma excelente prova da sabedoria de seus fins. Eles jamais atingem mais do que uma minoria, quando deveriam atingir todo mundo, e a maneira pela qual essa minoria é atingida não responde à força que colocam os filósofos e os artistas em atirar sua artilharia. (Nietzsche, *apud*. Deleuze e Guattari, 1980c, p. 47).

Ora, a ideia do que seria este “todo mundo” ao qual Nietzsche se refere nos parece uma das questões fundamentais para compreendermos o alcance político de um pensamento. Que comunidade é esta que só é atestada pela existência do acontecimento, que se constitui através do acontecimento, mas que, ao mesmo tempo, constitui o próprio acontecimento a respeito do qual ela é o testemunho? Se esta nova forma de vínculo que é insaturada pelo acontecimento não pode ser objeto de um conhecimento objetivo, qual o sujeito ou a subjetividade política capaz de recebê-lo, de encarná-lo? Certamente, se tal comunidade não se reduz a sua particularidade nacional, étnica ou religiosa, implicará ela na constituição de um universalismo militante, tal como veremos em Slavoj Žižek ou, ainda, de um internacionalismo da multidão, tal como procuraremos compreender em Antonio Negri?

Uma das questões contemporâneas que nos parecem decisivas, neste sentido, é a de que a palavra que instaura o vínculo social apenas pode existir no ato mesmo em que é proferida. Ela é fundada pelo próprio vínculo que é capaz de instaurar, já que não retira sua força de uma realidade ou de uma transcendência que ela representaria. Como propõem Antonio Negri e Michael Hardt (2000), é preciso endossar o movimento inerente ao laço social contemporâneo e atestar que, nas condições do capitalismo moderno, “não há mais fora” (p.263); afirmação que pode ser redobrada pela retomada, em Žižek, do axioma de Lacan, “não há Outro do Outro” (Žižek, 2011). Não há um nome que sirva de garantia para além dos nomes imanentes através dos quais a comunidade política é capaz de fundar a si mesma. Quer chamemos tal nome de Soberano bem, Nação, Etnia, Deus, História, Homem, etc.

Não há conhecimento objetivo nem realidade muda, então, que possa atestar a existência de um acontecimento, a não ser sua existência como sentido para aqueles que o testemunham. Como propõe Deleuze, há apenas a crença, não em Outro mundo, mas neste mundo e em seus acontecimentos:

É o vínculo do homem com o mundo que se rompeu. Por isto, é o vínculo que deve se tornar objeto de crença: ele é o impossível, que só pode ser restituído por uma fé. A crença não se dirige mais a outro mundo ou ao mundo transformado. (...) Cristãos ou ateus, em nossa universal esquizofrenia precisamos de razões para crer nesse mundo (...). Já foi toda uma guinada na filosofia, de pascal a Nietzsche: substituir o modelo do saber pelo da crença (Deleuze, 1990, p. 205).

Podemos observar, neste trecho de *Imagem tempo* (1990), certa comunidade com a maneira através da qual Lacan buscou pensar o laço social. O rompimento do homem com o mundo pode ser associado ao que Lacan denomina castração simbólica, a ideia de que o sujeito, ao emergir no campo do Outro, emerge também como o vazio que não apenas o separa inexoravelmente do Outro, mas, mais fundamentalmente, separa o Outro de si mesmo, tornando o “mundo” constitutivamente incompleto, distante, perdido. E a importância da modalidade lógica do impossível, tal como Deleuze a ressalta neste trecho, também pode ser relacionada à centralidade que Lacan confere a partir dos anos 60 ao registro do real, como o nome da irreduzível divisão ou separação entre o sujeito e o Outro. Finalmente, a questão da crença também é fundamental ao modo como Lacan compreende o simbólico, não como crença em uma Outra cena do inconsciente que forneceria o original em relação ao modelo, a cópia em relação ao disfarce, mas como a crença em uma cena que não é distinta daquilo que a divide, que não é primeira em relação às repetições que lhe distorcem e o tornam incompleta em relação a si mesma.

Ou seja, Deleuze e Lacan colocam, como central para o pensamento sobre a política atual, a questão da crença na impossibilidade que constitui, na modernidade, a relação do sujeito com o mundo, o fato do sujeito contemporâneo ser irreduzivelmente desterritorializado, descentrado em relação aos nomes simbólicos que poderiam representá-lo. E tal crença no impossível também constitui, para ambos, uma forma de resistir aos paradoxos do capitalismo contemporâneo, não através da nostalgia pela relação perdida entre o sujeito e o mundo, mas através da crítica daquilo que, no capitalismo, ainda constitui um resquício de mundo, do átomo do indivíduo que recompõe sobre seu próprio *ego* os fragmentos de uma realidade em ruínas às “neo-territorialidades” (Deleuze e Guattari, 1973) que, tais como as identidades étnicas, raciais ou religiosas, ressuscitam a transcendência ou a “realidade” como nomes capazes novamente de fazer mundo.

É que, como Marx (2010) já havia colocado, estes dois aspectos do capitalismo, o caráter antinômico que, como “sistema objetivo”, o capital inevitavelmente possui, é parte de seu próprio conceito. Por um lado o capitalismo significa a organização do mundo em torno das imagens do *ego* privado, da família nuclear, das identidades étnicas, raciais e dos Estados; mas, por outro lado,

o movimento do capital é caótico, sem *telos* e mesmo sem sujeito e sem comunidade; movimento que, à maneira de um filósofo pós-estruturalista, desconstrói todas as identidades culturalmente fabricadas e parece dissolver a consistência daquilo que chamamos de “sociedade” em uma miríade que fragmentos desconexos, de objetos parciais ou “órgãos sem corpo” (Zizek, 2008). De forma que a tendência de esquizofrenização que Deleuze e Guattari (1973) apontam como a marca fundamental do capitalismo é continuamente contraditada, deslocada pelo aspecto reterritorializante em que o capitalismo, de fato, constitui um sistema, uma organização do laço político.

Este movimento paradoxal que Deleuze e Guattari (1973) chamam de desterritorialização e reterritorialização, o caráter a-sistemático e sistemático, aberto e fechado, conservador e progressista do capitalismo moderno mostra-se uma parte constitutiva de seu funcionamento. Não há como compreendermos o capitalismo “em si” a não ser acompanhando este movimento em que o “capitalismo”, tão logo quando pensamos o haver apreendido, já se tornou outro, embora uno em sua diferença. De forma que, como a topologia da banda de Moebius (Lacan, 1969-1970/1999), que se deixa percorrer como se constituísse apenas um lado, mas que, ao mesmo tempo, tem a propriedade de possuir dois lados, o capitalismo já é a própria distorção através da qual falhamos em compreendê-lo. O capitalismo já é a maneira através da qual, quando julgamos haver encontrado em uma de suas características seu segredo—por exemplo, na desterritorialização produtiva da qual falam Deleuze e Guattari—imediatamente passamos para “outro mundo” que, ao mesmo tempo, é diferente e relacionado àquele que acabamos de abandonar.

Um com seu Outro, idêntico a seu contrário, o capitalismo vive da própria diferença entre a ausência e a presença de um mundo; *e não há, na contradição que o atravessa, a série que constitua sua verdade, a não ser esta própria contradição mesma*. Percorrendo o território global tal como é condicionado hoje pelo capitalismo, passamos imediatamente entre mundos que se distinguem por sua oposição, mas que se relacionam em sua contradição como partes de um mesmo mundo uno e fragmentado. Tais territórios de fato aparecem, na realidade cotidiana dos sujeitos, como incompatíveis, incoerentes, de forma que se torna aparentemente impossível relacionar as representações contraditórias de uma realidade social cindida. Como se as representações pertencessem a mundos

irredutíveis em sua diferença absoluta, no espaço, e igualmente irredutíveis a qualquer síntese temporal da experiência, naquilo que Fredric Jameson caracterizou como sendo “uma série de puros presentes, não relacionados no tempo”. (Jameson, 1997, p.53).

Dos condomínios de luxo às favelas apinhadas, no primeiro e no terceiro mundo; da atividade industrial capaz de produzir uma catástrofe ambiental às inovações científicas que prometem curar os males *naturais* que, durante milênios, constituíram a ruína dos homens; dos foguetes que chegam ao espaço às catástrofes sociais e humanitárias do continente africano; dos nacionalistas, xenófobos e racistas ao sujeito híbrido e flexível das metrópoles liberais; da prosperidade material às crises financeiras puramente virtuais que, sem qualquer perda aparente na base material e produtiva, dissolvem o sistema pelos ares em poucos dias, condenando milhões à miséria; enfim, de toda a multiplicidade de contradições que constituem a falta de universo que, no capitalismo, faz sistema, não há de fato um nome que permita reduzi-lo a um objeto unívoco. Mas isto não significa que não haja verdade, ou que, no contexto de multiplicidade caótica que constitui o capital global, a única saída seja o ceticismo, o cinismo, o “pensamento fraco” ou o mutismo puro e simples.

De fato, Negri e Zizek são dois pensadores que, ainda que de formas fundamentalmente distintas, não se contentam com as teorias do “paradigma da complexidade” que buscam reduzir a enunciação de qualquer verdade a um simples retorto a esquemas de pensamento “antigos”, à transcendência de uma verdade metafísica ou histórica. Como veremos adiante, uma das diferenças constitutivas entre a obra de Zizek e Negri, diferença que repete o debate que temos empreendido entre a filosofia de Deleuze e a psicanálise de Lacan, nos parece poder ser compreendida através de uma questão que, entretanto, é comum a ambos os pensadores: *qual nome é capaz de furar o bloqueio “pós-moderno” sobre a enunciação da verdade contemporânea?* Qual o nome que, respeitando a complexidade das novas formas de relação social e de produção no capitalismo global, é capaz de dizer, não uma verdade estática e transcendente que se realizaria no falso movimento de uma reconciliação futura, mas o movimento real de liberdade que atravessa uma sociedade dividida?

A multiplicidade de mundos no capitalismo pode ser relacionada, como em Zizek (2011), a uma contradição principal que, entretanto, não constitui uma

relação do original à cópia, da causa ao efeito? Pois, para Žižek, a causa do antagonismo social— a luta de classes como quadro transcendental que estrutura o universo capitalismo— só se exprime em seus efeitos, na distorção que Žižek chama de “paralítica” (Žižek, 2008) que ela realiza na multiplicidade de mundos produzidos pelo capitalismo, na cisão que torna a multiplicidade irreduzivelmente antagônica, dividida. Ou então, pelo contrário, é a contradição que constitui a forma mesma do poder capitalista, de modo que ela deva ser reconduzida à multiplicidade irreduzível do devir histórico que constitui sua causa imanente, e que pode ser positivamente identificada a um sujeito radicalmente pós-identitário de classe chamado “multidão”, como em Antonio Negri e Michael Hardt (Negri e Hardt, 2004)?

Será o movimento fundamental, hoje, aquele da passagem da multiplicidade social que constitui a vertigem e o desespero da consciência teórica que busca apreender algum sentido subjacente à esquizofrenia global para uma contradição principal que, longe de “esclarecer” a verdade do sistema, *elimina* a ideia de um sentido global do capitalismo, e enuncia sua verdade como sendo a própria contradição e a luta de classes, como propõe Žižek (2011)? Ou será, pelo contrário, como em Negri e Hardt (2004), o movimento necessário aquele da afirmação da multiplicidade de mundos como irreduzíveis à contradição capitalista, de forma que a multidão seja capaz de emergir através do êxodo e do antagonismo em relação a um sistema (dialético) que engendra as próprias feridas que ele diz curar, orchestra a própria exploração e miséria que ele promete sanar?

Resumindo a questão que buscamos construir, podemos dizer que, para Žižek, “o Espírito cura sua ferida não pela cura direta, mas se livrando deste Corpo pleno e são no qual a ferida foi aberta” (Žižek, 2014, p.101). O que significa que a maneira de curar a ferida da contradição capitalista é o aprofundamento da negatividade “desterritorializada” que o capitalismo busca resolver em seus momentos de “reterritorialização”, a afirmação da ausência de mundo como verdade não apenas do capitalismo, mas da própria ontologia. Não se sai da contradição *capitalista* através de sua “resolução dialética” (como nas velhas imagens da dialética hegeliana que Žižek (1991) continuamente critica), mas através de uma contradição elevada ao *absoluto*; isto é, de uma contradição não mais histórica, e que Žižek relaciona ao conceito marxiano de luta de classes

como sendo a causa descentrada e, por isto mesmo, nunca positivamente presente, da própria história.

Enquanto em Negri e Hardt (2000), pelo contrário, trata-se de uma reapropriação da negação que o capitalismo produz sobre a multiplicidade social, da liberação da multiplicidade subordinada ao Um da representação. Ou seja, naquele movimento paradoxal que Deleuze e Guattari (1973) identificaram ao capital, trata-se de afirmar a *autonomia* da multiplicidade em relação à reterritorialização, da diferença em relação à representação e, portanto, não de *curar* o capitalismo de sua contradição, mas de deslocar absolutamente o paradigma social da contradição (e da oposição que, como veremos, constitui para Negri e Hardt um momento inerente da contradição) para a multiplicidade, a diferença. Certamente a saída da exploração capitalista não é apontada, para Negri e Hardt, através de uma síntese dialética global realizada a partir das relações de oposição, dentro do capitalismo; mas também não se trata deste movimento de aprofundamento da contradição, tal como Žižek busca pensá-lo, mas sim da saída ou êxodo da multidão para fora da dialética que constitui o movimento inerente ao capital (Negri e Hardt, 2000, p.312). Êxodo capaz de afirmar outra lógica social e política, a lógica das multiplicidades que, como expressão imanente da ontologia social e histórica, é intrinsecamente antagônica em relação ao laço social capitalista.

O que significa que, para Negri e Hardt, a contradição não constitui, como para a perspectiva hegeliana de Žižek, a base ontológica mesma do ser histórico e social, mas apenas um movimento de captura da multiplicidade. Na obra dos autores, trata-se da aposta naquela crença a respeito da qual Deleuze fala em *Imagem-Tempo* (2010), a de que *há multiplicidade sem Um*; de que a multiplicidade social que constitui o polo desterritorializado da contradição capitalista constitui uma base que, como indica o próprio nome do movimento filosófico e político no qual Negri formou as bases de seu pensamento e militância nos anos 60 e 70—o *autonomia* operária—é absolutamente *autônomo* em relação ao Um da representação, constituindo a causa imanente da multiplicidade histórica.

De um lado, portanto, temos uma lógica da contradição e de sua radicalização que, baseada na psicanálise de Lacan; de outro, uma lógica da multiplicidade baseada em Deleuze, para o qual “Ser = multiplicidade” (Deleuze e

Guattari, 1980a, p.48). De qualquer maneira, antes de abordarmos mais detidamente o pensamento de Žižek e Negri na próxima seção, podemos perceber como a ideia da impossibilidade de uma apreensão unívoca do ser social é comum a ambos os autores. Não há nada que permita traçar aquilo que Fredric Jameson (1997) chamou de “mapa cognitivo” (p.31), nenhuma base ontológica ou histórica transcendente a partir da qual possam ser respondidas aquelas perguntas que constituem as aporias constitutivas da razão, como *onde estamos? de onde viemos? e para onde vamos?* ou, como as formula Kant na *Crítica da razão pura* (2000), “o que posso saber?, o que devo fazer? e o que me é permitido esperar ?” (p.129).

Assim como também é comum a Žižek e Negri a ideia de que não basta constatar esta perda do solo ontológico estável, já que é neste fracasso mesmo do nome unívoco e transcendente, neste “não há mais fora” (Negri e Hardt, 2000) ou “não há Outro do Outro” (Žižek, 2011) que o capitalismo desterritorializado de hoje deixa entrever, como um sol que aparecesse entre as nuvens pesadas de suas reterritorializações, a constituição de um novo nome capaz de antecipar, na revolta e no antagonismo social, uma nova comunidade política. Trata-se de antever nos interstícios do estado histórico presente, através de uma antecipação, outro futuro de igualdade radical. Se, como mostrou Marx (2010, p. 210), as trocas comerciais que viriam depois a constituir a própria realidade social capitalista já viviam nos interstícios das formações sociais antigas, trata-se da aposta de que, *nos interstícios do capitalismo global de hoje, já existem os germes ainda não plenamente reconhecidos de outro mundo.*

Em geral, quando se fala sobre o “capitalismo” como se este constituísse uma substância social positiva ou um poder transcendente, o sentimento imediato é o de uma espécie de voluntarismo forçado. Como se a identificação do “capital” com uma substância social coesa traísse, de certa forma, a nostalgia pelas velhas formas de poder que poderiam ser mais facilmente *identificadas* e, portanto, a redução da dificuldade intrínseca à nomeação do capitalismo a uma fórmula ou àquilo que Deleuze chama de “clichê” (Deleuze, 1990). Como se a certeza em relação à existência de um objeto chamado “o capitalismo” fosse contraditada pela constatação de que os velhos esquemas que permitiam opor poder e resistência, luta social e soberania, tornaram-se definitivamente mais complexos dentro do contexto atual.

Entretanto, por outro lado, também é verdade que as teorias pós-modernas da “complexidade”, temendo reduzir a multiplicidade aparente do capitalismo global a uma determinação unívoca, terminam por instituir *limites* para a razão e para a ação que não deixam de repetir aquilo mesmo que elas mais temem: a transcendência de uma verdade que, agora, se disfarça de pluralismo e diversidade justamente pelo temor de encontrar não apenas aquilo que, no atual contexto histórico, *permanece o mesmo* em meio à diversidade, mas também aquilo que sinaliza para um deslocamento radical do paradigma político. De fato, se o capitalismo não é um objeto que poderia ser apreendido através de um nome que o identificasse em seu ser positivo, isto *não* significa que devemos renunciar a qualquer política da verdade.

A questão é saber, então, que verdade(s) constituem a(s) resposta(s) a uma realidade histórica que, como coloca Jameson, em sua descrição marxista da dinâmica capitalista, não se deixa reduzir a uma apreensão unívoca:

Ainda que os diversos modos de produção pré-capitalistas lograram, sua capacidade de reproduzir-se a través de diversas formas de solidariedade ou coesão coletiva, a lógica do capital é, pelo contrário, dispersiva e atomística, “individualista”, uma anti-sociedade mais do que uma sociedade, cuja estrutura sistêmica, sem mencionar sua própria reprodução, permanece como um mistério e uma contradição em termos. Deixando de lado a resposta à charada (“o mercado”), o que pode dizer-se é que este paradoxo é a originalidade do capitalismo, e que as fórmulas necessariamente contraditórias que encontramos ao defini-lo nos assinalam, mais além das palavras, a coisa mesma (e dão origem a esta nova e particular invenção, a dialética) (Jameson, 1999, p. 112).

Assim como para Jameson, podemos dizer que, nas implicações políticas do pensamento deleuziano e lacaniano, em Žižek e Negri, ambos comungam da ideia marxista de que o capitalismo, justamente devido a seu caráter contraditório, a sua ausência de mundo ou àquilo que Deleuze e Guattari (1973) se referem como “esquizofrenização universal”, é o pressuposto fundamental para que pensemos a reconstituição contemporânea dos movimentos de transformação social. E isto ainda que em Deleuze, como vimos no segundo capítulo, mas também em Negri, como veremos adiante, a construção imanente de novos agenciamentos sociais não se realize através da negação dialética do capitalismo, mas de uma potência produtiva capaz de aprofundar a desterritorialização relativa do capital em uma desterritorialização absoluta.

De fato, como colocam Negri e Hardt (2000), ao avaliar a nova forma de capitalismo que os autores denominam como Imperial: “sustentamos que o Império é melhor [que as antigas formas de soberania], da mesma forma que Marx insistia que o capitalismo é melhor do que as formas de sociedade e modos de produção que o precederam.” (p.62): é que tal “melhor”, como avaliação relativa de uma dada constituição histórica, não elimina, para os autores, a ideia de uma avaliação *absoluta* capaz de intensificar os processos de desterritorialização inerentes ao capitalismo tardio, rumo àquilo que Deleuze e Guattari chamaram de “desterritorialização absoluta” (Deleuze e Guattari, 1973).

Tal como Marx e Engels o descreveram no *Manifesto Comunista*, o capitalismo implica o movimento em que “tudo o que é sólido se desmancha no ar” (1845-1846/2007, p. 246): a desterritorialização dos antigos laços de servidão e senhoria, a dispersão das comunidades arraigadas em identidades particulares e a constituição de um cosmopolitismo radical dos produtores que se relacionam no mercado mundial. De maneira que os movimentos de retorno a laços sociais ou comunitários orgânicos já são, inevitavelmente, marcados por aquilo em relação ao qual eles se opõem. A identidade substancial, que tais movimentos de retorno propõem como solução para a “perda de mundo” inerente à desterritorialização capitalista, já é marcada por aquilo que eles buscam negar, manchadas pelo fascínio em relação àquilo que recusam; testemunhas, ainda que negativas, da prevalência e do triunfo do capitalismo.

A contradição constitutiva do capital à qual Jameson se refere significa que não existe um modo unívoco de se definir “o capitalismo”, tal como poderíamos definir, por exemplo, o feudalismo, a democracia ateniense, os impérios, o sistema de castas indiano, as tribos, etc. Não podemos simplesmente acrescentar “o capitalismo” ao lado da lista de outros regimes sociais; justamente porque, como mostrou Marx (2011), o capitalismo, em certo sentido, é a verdade histórica destes outros regimes. De acordo com esta interpretação, ele não é apenas mais um regime entre outros, mas sim a própria possibilidade histórica de se fundar uma lista dos diversos regimes sociais, já que, como sistema, é, no limite, indiferente à constituição social na qual se encarna, assumindo diversas roupagens conforme situações históricas contingentes: capitalismo democrático, financeiro, rentista, liberal, neoliberal, “com valores asiáticos” (Zizek, 2011),

fordista, keynesiano, ditadura militar, imperialista, imperial, com estado do bem estar social, etc.

Se a democracia ateniense, os impérios ocidentais ou orientais, os sistemas tribais ou o feudalismo podem ser nomeados como regimes substanciais, fundadores de laço comunitário, e ainda que tais laços dependam da exclusão do outro para a constituição de suas identidades, o capitalismo tem como característica constitutiva não ter o peso de um nome unívoco ou, ao menos, ter seu nome manchado por sua mistura com outros nomes. Por isto, ele fundamenta a verdade dos outros regimes sociais como já sendo esta mistura de nomes ou de regimes. Como diversidade de sistemas históricos particulares na qual o conceito universal de capitalismo se encarna, o próprio capitalismo não é nada mais do que sua falha em atingir um capitalismo “puro”, sua cisão em relação ao universal de um sistema “Capitalista” que se realizaria sem mistura ou impurezas. Nem ideal, nem real, o capitalismo já é a própria contradição que propõe e impede o real de atingir o ideal, o particular de atingir o universal (Zizek, 2011, p.191).

De certa forma, entretanto, esta característica contraditória poderia ser atribuída a todos os sistemas sociais. Como argumentam Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (1980a), toda tribo já se encontra em relação com um Estado que ela esconjura e ao mesmo tempo antecipa; todo Estado relaciona-se com um grupo nômade que ele busca capturar, mas que lhe escapa; todo Império se alia a alguma comunidade religiosa que, entretanto, pode destituí-lo; etc. Mas é por isto mesmo que o capitalismo é a verdade histórica dos outros sistemas sociais: nele a “traição”, a heterogeneidade, as misturas, são constitutivas, e não acidentais. As misturas “de fato” que podem ser encontradas em uma sociedade capitalista não entram em contradição com a ideia “de direito” que, espontaneamente, os sujeitos fazem da vida social moderna.

A multiplicidade dos agenciamentos sociais, que em outros sistemas aparece como dilaceramento, oposição ou ruína, no capitalismo torna-se um motor para o desenvolvimento histórico. Na descrição de Marx (2010, p.185), tal como um vampiro, o capital precisa das diferenças sociais para viver, é um morto vivo que vive das diferenças que ele precisa, entretanto, matar. E, da mesma forma, como argumentam Negri e Hardt (2000), a celebração das diferenças—entre culturas, desejos, subjetividades— é parte constitutiva do capitalismo. De maneira

que a simples ideia de uma política das diferenças³¹, hoje, pode ser facilmente reintegrada dentro da lógica capitalista. É o que Negri e Hardt argumentam neste trecho de *Império*:

Quando nos pomos a meditar sobre as ideologias do capital corporativo e do mercado mundial, certamente parece que os teóricos pós-modernistas e pós-colonialistas que defendem uma política da diferença, fluidez e hibridismo para desafiar os binarismos e essencialismos da soberania moderna foram flanqueados pelo poder. O poder evacuou o bastião que eles atacam, e deu uma volta para alcançar sua retaguarda e juntar-se a eles no ataque, em nome da diferença. (...) Esse novo inimigo não é só resistente as armas antigas, como se alimenta delas, e com isso se reúne a seus prováveis antagonistas no ato de usá-las plenamente. Viva a diferença! Abaixo os binários essencialistas! (Negri e Hardt, 2000, p.156).

Por isto, a multiplicidade de atributos históricos que nomeiam o capitalismo como sistema social (democrático, liberal, do estado do bem estar social, neoliberalismo, ditadura militar, etc.) são partes da própria essência deslocada do capital, respostas sempre insuficientes à “pergunta” que o capital coloca. Não se trata apenas da pergunta sobre a existência do capitalismo “puro”, mas sobre a própria existência de um capitalismo “em si”, que já não seja, constitutivamente, “para outro”; é que, como afirma Jameson, “as fórmulas necessariamente contraditórias que encontramos ao defini-lo nos assinalam, mais além das palavras, a coisa mesma” (Jameson, 1999, p. 112): o capitalismo, como “coisa”, não é nada mais do que sua incapacidade em instituir-se segundo a identidade de uma coisa. E as palavras que buscam nomeá-lo têm, portanto, de ser constitutivamente marcadas pela contradição imanente àquilo que elas buscam nomear.

O que permite ao capitalismo ser a verdade histórica dos sistemas sociais antigos é, portanto, a própria contradição que impele o sistema. Como Marx (2010) apontou, o capital é o limite e a superação do limite, o movimento que apenas se realiza através da colocação de limites relativos que deverão ser superados em ciclos de expansão alargados. De maneira que, para o capital, não há alteridade absoluta, nenhum regime social representa uma barreira intransponível que seria impossível de ser anexada. Não podemos falar em um império democrático sem destruir o conceito de império, ou de uma democracia imperial sem destruir o conceito de democracia. Entretanto, podemos falar até

³¹ Ideia que é fundamentalmente distinta da proposição de uma política da diferença em Deleuze e Guattari (1980), como vimos anteriormente.

mesmo em um capitalismo indígena e não destruir, com isto, o conceito de capitalismo. O expansionismo global do capital significa a subordinação da heterogeneidade de outras formações sociais dentro de uma mesma lógica que, no entanto, apenas se realiza na diversidade das formações sociais que ela subordina, não existindo fora dos disfarces que lhe constituem. De forma que a relação social capitalista é, por definição, impura, heterogênea, contraditória, e não há capitalismo em estado puro: ele depende da diversidade que lhe limita, mas que constitui, ao mesmo tempo, a causa de sua expansão.

É verdade, entretanto, que tal heterogeneidade aparente também aponta para uma contradição principal. É que, para além da pluralidade de formações sociais, é o Estado-nação moderno que constitui a forma historicamente determinante que possibilita a constituição do mercado mundial. Ainda que, como veremos adiante, a análise de Negri e Hardt (2000) enxergue na constituição de um Império global a subordinação dos estados-nação, não se trata da abolição pura e simples do Estado, mas da constituição dialética mesma do poder. O Império, tal como o descrevem Negri e Hardt, representa aquilo que Hegel (1992) chama de suspensão (*Aufhebung*), a negação e a conservação do negado, a síntese mais elevada do Estado em uma forma que não abole sua função de classe, mas tende a formar um bloco supranacional de explorados e exploradores, dominantes e dominados.

Se existe de fato uma heterogeneidade radical de formações sociais com as quais o capitalismo pode se misturar, é verdade que tal multiplicidade é subordinada à contradição principal entre o capitalismo e seu maior inimigo ou opositor, que constitui também seu maior aliado histórico, o estado-nação. Garantidor jurídico, militar e econômico da propriedade privada dos meios de produção a serviço da exploração de classe, o Estado representa, ao mesmo tempo e de forma contraditória, a constituição dos direitos e liberdades formais que alimentam os sonhos reais de sujeitos que, para além da igualdade formal, por vezes podem enxergar a exploração social real como o que ela, de fato, é: violência e força injustificada. E podem até mesmo, então, recomeçar a crer que outra constituição social radicalmente igualitária não é o prenúncio do terror ou do totalitarismo, mas que, pelo contrário, o terror e o totalitarismo são os índices da falência dos ideais de igualdade e justiça.

Nesta relação entre a diversidade de formações sociais e os Estados trata-se, de fato, da subordinação da heterogeneidade à contradição, no capitalismo. A multiplicidade de sistemas sociais existentes já é determinada pelo quadro mais amplo das relações contraditórias entre os estados-nação e os mercados; e, estas, por sua vez, pelo antagonismo de classe. Ainda que admitamos, com Negri e Hardt (2000), que a multiplicidade de Estados tem como tendência histórica a constituição do Império supranacional, tal constituição não elimina, para os autores, o antagonismo e a radicalização do conflito social; pelo contrário, ela *torna-o cada vez mais inevitável*. Pois a ausência de fronteiras absolutas entre os fluxos de capital interestatais termina por radicalizar o fosso entre a livre circulação financeira e a proliferação das fronteiras para as classes destituídas do poder que o Império confere a suas oligarquias monetárias e políticas.

Assim como as identidades grupais características de outros regimes sociais continuam a viver dentro do capitalismo global, a lógica contraditória do laço social capitalista significa também o retorno, no contexto moderno, daquilo que ela parecia tendencialmente eliminar. Tais neoterritorialidades, como as chamam Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* (1973), constituem momentos determinantes da essência do próprio capitalismo. Do racismo à ditadura, passando pela reconstrução das identidades nacionais, culturais, étnicas, de gênero, etc., todos estes fenômenos não são marginais, mas, como marcas ou reações à incapacidade constitutiva do capital em fazer laço, partes da contradição que animam o capitalismo.

Se as contradições, de fato, parecem se multiplicar, da mesma maneira, também, são as multiplicidades que parecem se contradizer. Ou, como coloca Jameson,

A padronização projetada pela globalização capitalista, neste terceiro ou mais recente estágio do sistema, lança uma dúvida considerável sobre todas essas piedosas esperanças por uma variedade cultural, num mundo (...) colonizado por uma ordem universal do mercado (Jameson, 2003, p.22).

De fato, a variedade cultural multiplica-se condicionada pela homogeneidade de um sistema que, entretanto, não é nada sem a variedade cultural que ele mesmo contradiz. Sistema que hegemoniza através da multiplicidade, e que multiplica através da hegemonização. Uma sociedade de apropriação privada da produção que pensa a subjetividade como múltipla e

flexível; um sistema hegemônico e homogêneo de produção em massa que vê a si mesmo como multiplicador das diferenças; a convivência pacífica entre liberalismo econômico e ditadura política; a constituição de uma internacionalização nunca antes vista, através dos fluxos de capitais, das redes de comunicação e transporte, junto ao soerguimento de novas barreiras migratórias, econômicas e políticas; um sistema que se legitima pela liberdade política, mas que, em nome deste ideário, invade militarmente países que não o compartilham; uma sociedade de produção assombrada por crises cíclicas de superprodução; etc.

E se multiplicam, da mesma maneira, os híbridos. Desta forma, o que fazer do “intelectual de esquerda” que antevia o processo histórico como sendo a reconciliação das contradições? Jacques Allain Miller (2005) pretende que a realização do sepultamento definitivo desta figura do “homem de esquerda” apenas pode ser empreendida através da afirmação do movimento de proliferação das multiplicidades, ou dos híbridos, já que, em um trecho em que se aproxima da nomeação desta esquizofrenia universal da qual falam Deleuze e Guattari, o psicanalista argumenta que

(...) a respeito dos híbridos, nos ainda não vimos nada. Os híbridos irão crescer e se multiplicar: homossexuais autoritários, feministas católicas judeus warmongering, muçulmanos volterianos, racistas liberários, nacionalistas pacifistas, nietzschianos populistas, sindicalistas derridarianos, orleanistas maníacos, leninistas reacionários, trosko-capitalistas, preciosos comunistas, esquerdistas anti-esquerda, anti-mundialistas securitários, verdes-rosas, verdes vermelhos, e todas as cores do arco íris, russardos critões democratas, humanistas neocelinianos, estetas engajados, *i tutti quanti*. A nuance irá ao infinito (...). A hibridização generalizada da esquerda significa, de fato, que ela não tem nenhuma fronteira assinalável a priori. Então, todas as esperanças lhe são permitidas. (...). Tudo indica que chegou a hora de dar um funeral decente para o “homem de esquerda” e voltar-se para um futuro de acordo com a palavra evangélica: “sigam-me, e deixem os mortos enterrarem os mortos” (Miller, 2005, p. 136-137)

Estranha ressonância de expressões, entre esta que é utilizada por um dos mais importantes discípulos de Lacan e aquela que aparece em um momento chave de *O anti-Édipo* (1973): “Em matéria de hibridismo, nós ainda não vimos nada” (Miller, 2005); e, como dizem Deleuze e Guattari, “nós ainda não vimos nada”:

Então, qual é a via revolucionária? Talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico.

Não retirar-se do processo, mas ir mais longe, “acelerar o processo”, como dizia Nietzsche: na verdade, a esse respeito, *nós ainda não vimos nada* (Deleuze e Guattari, 1973, p. 318, *grifo nosso*).

Entretanto, aqui podemos chegar àquela diferença que constitui um dos objetivos de nosso trabalho, e que nos parece representar um ponto de antagonismo definitivo entre a política tal como esta pode ser pensada através de Deleuze e aquela que podemos depreender da obra de Lacan. Não se trata, é claro, de dizer que todo pensamento influenciado por Lacan e Deleuze chegue às mesmas conclusões, mas sim de apontar um movimento que depende exclusivamente de uma escolha que foi feita por nós, no qual reconhecemos nas obras de Žižek e Negri dois dos autores que se basearam, de maneira fundamental, na filosofia de Deleuze e na psicanálise de Lacan, para compreender a política contemporânea.

Trata-se, na relação de Negri e Žižek com Deleuze e Lacan, da ideia de repetição tal como esta aparece na filosofia de Deleuze e na psicanálise de Lacan como um de seus conceitos centrais e que, a despeito de diferenças irreduzíveis, busca questionar o dualismo entre original e cópia, mestre e discípulo, texto e comentário. Repetição que, no caso de Deleuze, se relaciona à ideia de Nietzsche (1999), que vimos no começo desta seção, a respeito do pensamento como uma flecha lançada pela natureza que deve ser retomada por outros, no futuro. Prosseguindo na imagem de Nietzsche e seguindo a confrontação entre estes dois autores, podemos nos questionar: de que natureza se trata, como sendo a emissária desta flecha constitui uma espécie de mensagem cifrada do passado, capaz de constituir as linhas do futuro? Qual o destinatário, ou a comunidade política, que é capaz de recebê-la?

Pois se, para Žižek (2008), “a natureza não existe” (p.97), e só através de sua inexistência ela é capaz de lançar a flecha do acontecimento para uma comunidade política capaz de *radicalizar o movimento de perda de mundo inerente ao capitalismo*, para Negri (2002), pelo contrário o naturalismo ontológico da diferença lança a flecha para um sujeito de classe que não se define por suas contradições, mas pelas linhas de fuga que constituem, através do êxodo, sua constituição enquanto *multiplicidade irreduzível*.

5.3

A universalidade singular em Zizek

Em livro no qual discute suas teses sobre o cristianismo junto a Jonh Milbanck, Slavoj Zizek, em resposta a algumas críticas levantadas pelo teólogo a suas ideias, argumenta:

Talvez pareça que, num debate teórico, chega-se a um impasse quando os dois lados são reduzidos a seus pressupostos básicos—neste ponto, cada argumentação, inclusive da “crítica imanente”, é supérflua; cada um dos dois lados é reduzido a “esta é minha posição”, situação sobre o qual o outro não pode fazer nada sem se basear em seus próprios pressupostos decisivos, sobre sua própria “essa é a minha posição”. No entanto, uma abordagem verdadeiramente hegeliana admite aqui uma opinião, a de negar o óbvio, a de afirmar: “Você diz que sua posição é essa, mas na verdade você não tem nenhuma posição!”. Ou seja, nega-se que de fato seja possível defender a opinião do oponente. (Zizek, 2014, p. 295)

Talvez tenhamos chegado, então, em nossas investigações sobre a teoria política de Lacan e Deleuze a este ponto irreduzível em que a “diferença mínima” que buscamos investigar em suas obras torna-se, de fato, a diferença crucial, estritamente dependente de uma escolha, ou de uma aposta, que não pode ser inteiramente justificada, mas que muda de maneira decisiva a própria percepção que podemos ter dos fatos. Trata-se de uma escolha pela própria “razão” e, como tal, de uma aposta estritamente dependente daquele momento de indistinção entre razão e crença, aquele salto que Deleuze, como vimos anteriormente, associa à crença no acontecimento. Pensamos que, aprofundando a diferença entre a teoria de Zizek e o pensamento de Antonio Negri, podemos chegar a uma concepção das implicações políticas de tais escolhas irreduzíveis, de forma que a diferença mínima termine por se tornar, de fato, o antagonismo entre duas perspectivas dissimétricas, uma discordância ontológica fundamental.

Se tais perspectivas possuem algumas bases comuns como, por exemplo, a aposta de que o capitalismo tardio não é o “fim da história” e de que novos movimentos, ao mesmo tempo locais e globais de contestação não são apenas possíveis, mas necessários para lidarmos com as contradições imanentes ao presente histórico, elas tornam-se de fato irreconciliáveis quando buscamos pensar, não tanto as “soluções” que propõem para que lidemos com os problemas colocados pelo cenário atual, mas, mais fundamentalmente, *os próprios*

problemas. De forma que a constituição de um híbrido deleuze-lacaniano, ou ainda, de um “monstro” Negri-zizequiano, longe de respeitar a radicalidade do pensamento dos autores, terminaria por aplainar seus pensamentos, propondo uma equivalência abstrata onde o que existe é, de fato, uma diferença irreduzível. Se as diferenças não implicam, necessariamente, em uma oposição global, e o que temos tentando fazer é, também, desdobrar alguns dos pontos comuns que podem relacionar estas duas matrizes de pensamento, é verdade que a equivalência “harmoniosa” entre as duas linhas terminaria por trair a radicalidade de ambas.

Podemos dizer que, se por um lado, a escolha implicada pela teoria de Žizek (2013) é, em relação estrita com a teoria lacaniana, pela aposta na força de um sujeito “vazio”, ou daquilo que Hegel (1992) chama de negatividade, a aposta mobilizada pela teoria de Antonio Negri (2003) é pela potência do excesso, da irreduzibilidade da multiplicidade ao Um da representação, em relação estrita com a ontologia elaborada por Deleuze. Fundamentalmente—e para nos anteciparmos àquilo que gostaríamos, aqui, de concluir—o que estas distintas apostas implicam é que, se em Žizek, a crítica da representação não se realiza através da ideia de um processo sub ou pré-representativo que engendraria a realidade constituída, para Negri trata-se de afirmar a força do poder constituinte daquele sujeito que o filósofo italiano chama, junto a Michael Hardt, de multidão (Negri e Hardt, 2004), *contra* a representação.

Žizek (2011) critica a ideia de Negri (1999) sobre o poder constituinte como sendo uma fantasia, no sentido lacaniano do termo: um cenário que não é apenas destinado a encenar a realização do desejo, mas também a justificar a impossibilidade estrutural deste desejo através da fantasia de sua proibição por um agente externo. Segundo esta tese de Žizek, tal lugar de agente (edípico) de proibição é ocupado, no espaço conceitual de Negri, pelo próprio Estado ou pelo capitalismo, como agentes de captura ou limitação da diferença ou da singularidade da multidão. E o papel desta fantasia, tal como a interpreta Žizek em estrita descendência lacaniana, não é o de mascarar a realidade, mas sim o de proteger o sujeito do confronto com um antagonismo irreduzível que constitui (aquilo mesmo que ele pensa ser) a realidade, uma cisão traumática no centro de seu universo simbólico: a própria luta de classes, segundo o filósofo esloveno.

Ou seja, o movimento de crítica da ideologia, para Žizek, deve *recusar* a ideia de alguma força produtiva do ser prévia a sua captura em representações.

Apenas desta maneira pode surgir o antagonismo que, sendo absolutamente interior à própria representação ou ao fantasma, constitui seu momento de abertura radical, a antecipação através da qual o ato revolucionário pode intervir, no ponto de impossibilidade imanente a uma determinada situação histórica. Tal antagonismo, portanto, representa o vazio ou a negatividade que é *imanente* a uma dada conjuntura histórica. Isto é, não se trata, na ideia que Žizek defende de uma negatividade irreduzível como parte do movimento constituinte do absoluto histórico, de hipostasiar o fascínio por aquilo que Hegel (1992)—a grande referencia filosófica de Žizek, aqui—chama de negação *abstrata*: por exemplo, uma da explosão de uma violência radical capaz de destruir o capitalismo. Pelo contrário, trata-se de postular uma negatividade que, ainda que irreduzível a uma dada situação histórica, insubmissa às leis da situação, é plenamente ancorada na situação, constituindo, portanto, segundo a topologia paradoxal que Lacan (1973-1974/2012) buscou pensar através de objetos topológicos como a banda de moebius, uma “exterioridade interior”.

Que a cadeia histórica seja aberta, ou, segundo a expressão de Lacan (1972-1973/2008), “não toda”, que toda representação histórica seja sempre incompleta, significa que esta incompletude radical é sempre parte de uma situação histórica *determinada*. Ela aparece já dentro da representação, representada na realidade social da qual ela faz parte. Entretanto, ao contrário de outras representações, que sempre se referem, para existirem em seus lugares simbólicos próprios, a outras representações (ou àquilo que Lacan (1957/1998) chamou de Outro simbólico), esta representação não se refere a *nada*; ou melhor, ela se refere ao próprio nada ou ao vazio que é imanente ao Outro simbólico. Seu nome é o nome de algo que, para o Outro, não apenas não existe, mas não *pode* existir; algo que não é coberto pelo saber do Outro, que o Outro recalca justamente por constituir o núcleo insuportável do antagonismo que solapa sua própria estrutura.

Tal nome constitui para Žizek o próprio inconsciente histórico, no sentido de um núcleo traumático que deve ser recalcado para que a história possa existir. Por esta razão, o Outro “não quer saber nada sobre isto” (Žizek, 2011, p.238). Trata-se do que deve ser estruturalmente excluído para que a história possa existir, o antagonismo intrínseco de uma dada sociedade sem o qual a própria sociedade em seu ser positivo, entretanto, não existiria. Por isto, seguindo a linguagem de

Zizek, podemos falar em *sintomas* sociais: de acordo com conceito freudiano de sintoma, trata-se de “retornos do recaiado” (Freud, 1915/2006), o retorno não reconhecido daquilo que um determinado período histórico deve negar, para se constituir.

Podemos pensar, aqui, no exemplo dado por Zizek (2011, p.50) das explosões violentas de fúria destrutiva que tomaram os subúrbios de Londres, após a crise financeira de 2008. O caráter sintomático destes atos deve-se ao fato de que, ao contrário de, por exemplo, uma greve sindical ou um protesto de grupos militantes, eles constituem, como na lógica do sintoma elaborada por Freud (1915/2006), afetos separados de suas representações: explosões momentâneas de violência que, realizadas sem nenhuma causa ideológica específica, sinalizam a própria aderência do sujeito ao sistema social que ele quer destruir. E outra categoria que Zizek (2011, p.58) lança mão para analisar tais espécies de atos é aquela, elaborada por Lacan (1962-1963/2005, p.128), de *acting out*: trata-se do sujeito que, no lugar de rememorar ou reconhecer o trauma recaiado, termina por repeti-lo em suas ações.

Esta negatividade inerente à representação, à qual nos referimos como um dos recursos principais utilizados por Zizek para elaborar uma crítica da ideologia, é aquela que, para Zizek, representa o próprio sujeito em uma dada situação histórica. Trata-se de um nome próprio que, dentro de uma conjuntura política precisa, representa o vazio recaiado por esta própria conjuntura; o sujeito que, determinado como excluído da política dentro de uma sociedade, representa o próprio excesso inominável que, para Zizek, constitui a dimensão fundamental da política. No capitalismo tardio trata-se, nesta leitura, justamente daqueles sujeitos que não tem qualquer lugar positivo dentro da ordem social, daquilo que Jacques Rancière (*apud*. Zizek, 2011) chamou “parte de nenhuma parte” (p.319)— dos habitantes das favelas ao novo precariado do capitalismo imaterial— e que, como tal, representam a única classe universal. Para Zizek, a verdade do capitalismo global é a exclusão destes sujeitos que representam, ao mesmo tempo, seu limite histórico e a possibilidade de sua superação.

O que estes sujeitos representam, então, é o “inconsciente” do capitalismo global, aquilo que é constitutivamente recaiado para que o capital funcione. Não porque constituam alguma realidade positiva, ou alguma verdade mais profunda que o sistema não pode suportar, mas justamente porque representam o caráter

antagonista do universo capitalista, a negatividade que, para o capital, é insuportável, justamente porque é a *sua* negatividade: o excesso ou a falta que o capital ao mesmo tempo produz e não consegue integrar como uma classe social positiva dentro do sistema. Neste sentido e, como veremos, de forma radicalmente distinta daquela que é proposta na filosofia de Negri, tal sujeito histórico não tem nenhuma força a não ser a enunciação de seu nome como antagonista.

Trata-se de um sujeito que não retira sua força de alguma propriedade positiva da sociedade capitalista como, por exemplo, sua potência produtiva, mas justamente da impotência ou do ponto de impossibilidade inerente ao capitalismo. Por isto sua força vem do próprio vazio que seu nome é capaz de enunciar, no sentido em que Lacan (1957/1999) dá ao ato de enunciação. Trata-se de uma nomeação que, antes de descrever alguma propriedade positiva do ser segundo um conhecimento objetivo da realidade, funda a realidade mesma em relação à qual ele se refere como laço social, pacto simbólico. No caso deste sujeito que Žizek busca pensar, trata-se de um pacto simbólico ou de um laço social estruturado em torno do *vazio de seu nome*. É neste vazio, em que o sujeito se reconhece em seu movimento concreto de emancipação, que Žizek enxerga a possibilidade de se “arriscar o impossível” (2006), de se criar o *vácuo por onde o movimento de transformação social abre caminho*. Isto é, de se criar, através do movimento indispensável de negatividade que, para Žizek, é capaz de quebrar o “falso” movimento capitalista de produção incessante de mercadorias, o espaço para a emergência do novo.

A ideia de Žizek, de um sujeito social capaz de assumir seu lugar vazio determinado por uma conjuntura histórica, capaz de identificar-se à negatividade da própria história em um momento preciso, significa que é apenas através da enunciação deste nome *singular* que o universal surge na história. E na elaboração sistemática de uma crítica da ideologia, Žizek busca revelar o nome daquilo que uma linguagem meramente realista ou descritiva necessariamente oculta, já que toda linguagem realista já é necessariamente, para o filósofo, a linguagem que reflete a realidade *dominante* (Žizek, 2011). E o que a realidade dominante oculta, portanto, é justamente sua causa traumática, o fato de que, para o universo capitalista se erguer como “mundo”, ele deve negar uma determinada classe dentro das classes positivas que o constituem. Classe que, se na obra de

Marx (2010) é identificada ao proletariado, na de Zizek é relacionada à constituição das novas subjetividades desterritorializadas, no capitalismo tardio: dos habitantes de favelas ao novo precariado da economia imaterial, trata-se daqueles sujeitos que não tem lugar positivo no ordenamento social.

Ainda que, tal como vimos anteriormente, o capitalismo já seja constitutivamente contraditório, Zizek aposta no reconhecimento deste antagonismo social. É que, para Zizek (2011), a multiplicidade de contradições que descrevemos na seção anterior como partes imanentes do próprio capitalismo, a característica inerentemente contraditória do sistema é automaticamente interpretada, dentro da fantasia ideológica capitalista, como *oposição*. Ou seja, o modo como o capitalismo enxerga a si mesmo é como um sistema único, “puro”, que é assediado por suas oposições “não capitalistas”, seus “inimigos”: desde a ideia do Estado como um mero parasita do mercado (ideia cega para o fato de que o estado-nação moderno constitui um agente necessário para a salvaguarda das classes dominantes), passando pela percepção das crises econômicas como momentos exteriores (e não inerentes) aos ciclos de prosperidade, até a percepção das classes baixas como aquelas que ainda não atingiram o patamar econômico das altas (e não classes estruturalmente constituídas como baixas). Em todos estes movimentos, o que se é incapaz de enxergar é o caráter constituinte da contradição, no capitalismo.

E, para Zizek, o movimento de enxergar tal caráter constituinte da contradição *já é o próprio movimento de emancipação*; ou, como coloca Hegel no prefácio à *Fenomenologia do espírito*: “o verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo” (Hegel, 1992, p.32); ou ainda, como formulam Marx e Engels (2007), na tese sobre a emancipação social na *Ideologia alemã*: “O comunismo não é para nós um estado de coisas que deva ser criado, nem um ideal sob o qual a realidade se deverá regular. Chamamos comunismo ao movimento real que abole o estado atual.” (p. 211). Certamente, o reconhecimento da contradição não implica que, magicamente, através de um ato mental realizado por um sujeito isolado no mundo, o sistema capitalista cairia sobre seus próprios pés. É que, como vimos, tal reconhecimento só é real, para Zizek, se ele assume completamente seu estatuto simbólico; isto é, se ele é capaz de *instaurar laço social* daqueles que creem que a exploração produzida pelo sistema capitalista não é um momento exterior, mas a verdade (recalcada) do próprio sistema.

Neste sentido, trata-se do sujeito para o qual cai a fantasia ideológica que constitui o próprio capitalismo. Sujeito que não crê mais que a exploração poderá ser resolvida quando, finalmente, forem eliminados os últimos opositores do capital, dos propositores do estado forte até as nações e grupos “fundamentalistas”, que ainda impedem a realização de um capitalismo “sem atritos”, um capitalismo purificado de suas próprias oposições (Zizek, 2011, p.65). Sujeito que crê, portanto, que aquilo que aparece como mera oposição ao capitalismo global, como uma resistência exterior que poderá ser eliminada dentro das condições atuais—da desigualdade e exploração social até os “fundamentalismos”—é a verdade do próprio sistema, uma característica interior, estrutural à própria constituição “positiva” da realidade social capitalista.

Zizek (1991) segue então os pressupostos da dialética de Hegel (1992), para o qual o verdadeiro nasce apenas no erro, e o momento negativo é determinante na própria constituição da verdade. Isto não significa legitimar a exploração histórica, ou justificar a atrocidade de regimes históricos como o stalinismo com base na ideia de alguma reconciliação futura do “negativo”, mas justamente o contrário: é exatamente quando se *abandona* a ideia de uma reconciliação futura, isto é, quando cai a ideia de que o sofrimento é necessário para alguma “síntese dialética” ou reconciliação posterior, que o verdadeiro emerge no erro. A verdade não constitui um momento posterior, estático, que eliminaria o erro ou o integraria como momento subordinado a sua universalidade “mais abrangente”; ela já é o movimento *verdadeiro* de reconhecimento do erro como sendo o *erro de alguma verdade que ele (erro) contradiz*.

Neste sentido, em relação à dialética do positivo e do negativo, a “negação da negação” hegeliana não significa, para Zizek, a constituição de uma positividade mais abrangente, capaz de englobar a si mesma e ao negativo, mas a própria perda de uma positividade primeira em relação à qual a negação seria o negativo, de uma identidade positiva primeira do ser em relação à qual a negação seria a diferença exterior. O que se perde, na negação da negação hegeliana, para Zizek, é a ficção de uma realidade “pura” anterior a sua exteriorização no negativo. Como explica Zizek:

Isso significa que a negação da negação, o retorno a si mesmo, desde a alienação, não ocorre onde parece ocorrer na “negação da negação”. A negatividade do espírito não é relativizada, subsumida numa positividade oníabrangente; ela é, ao

contrário, a “simples negação” que continua ligada à positividade pressuposta que ela negou, a Alteridade pressuposta da qual ela se aliena; e a negação da negação não é nada mais do que a negação do caráter substancial desta mesma Alteridade, a plena aceitação do abismo da autorelação do Espírito que ‘põe retroativamente seus próprios pressupostos’. Em outras palavras, uma vez que estamos na negatividade, nós nunca saímos dela e reobtemos a inocência perdida de suas Origens; em vez disso, é somente na “negação da negação” que as Origens são verdadeiramente perdidas, que sua própria perda é perdida(...) O Espírito cura sua ferida não pela cura direta, mas se livrando deste Corpo pleno e são no qual a ferida foi aberta’(Zizek, 2014, p. 101).

Ou seja, o que o sujeito perde, ao reconhecer que o verdadeiro apenas emerge no erro ou no negativo, é a *fantasia* de uma verdade subjacente, “anterior”, uma origem pura que seria distorcida, maculada pelo erro presente. Para Zizek, o movimento inerente à dialética de Hegel da identidade especulativa entre o predicado e o sujeito, no qual o sujeito se reconhece plenamente no predicado universal que a ele se opõe, significa que o sujeito reconhece o erro—sua impossibilidade em reconhecer-se no Universal como uma de suas espécies subordinadas— como constituindo a verdade do próprio Universal *como sujeito*. A falha do sujeito em atingir o universal já é o próprio universal que, segundo os termos de Hegel (1992), é pensado agora não apenas como substância, mas como sujeito; como imanente, e não exterior ou transcendente, ao próprio sujeito.

O universal não é nada mais do que seu fracasso em englobar todas as suas espécies, e como tal, “a substância [universal] torna-se sujeito” (Hegel, 1992): o universal, em sua impotência em mediar todo conteúdo particular, já é o sujeito. Isto é, o que a tese hegeliana da coincidência especulativa entre o particular e o universal significa, para Zizek, é que apenas a inadequação entre particular e universal é universal; que, portanto, *apenas a inadequação é universal*. E podemos perceber, aqui, um movimento que Zizek (1991; 2011; 2013; 2014) não deixa de associar, repetidas vezes, àquele que vimos no segundo capítulo como o movimento inerente ao pensamento de Lacan: a passagem do paradigma simbólico nos anos 50, que constituía em fazer o sujeito reconhecer sua posição dentro do universal simbólico, à concepção posterior da análise como movimento não apenas de reconhecimento do sujeito em sua inadequação radical em relação ao Outro, mas que tal inadequação radical já é a verdade do Outro.

Em relação à dialética hegeliana, portanto, trata-se para Zizek de dizer que o sujeito reconhece que o erro e a verdade, o particular e o universal não constituem momentos opostos e exteriores, mas que sua própria não coincidência,

sua contradição, já é o universal e o verdadeiro. É que a ideia “tradicional” da síntese dialética como sendo aquela em que o universal medeia em seu automovimento a ele mesmo e ao particular falha fundamentalmente, para Žizek (2013), em apreender o verdadeiro movimento da dialética hegeliana. Ao contrário de constituir o movimento de mediação Universal de todo conteúdo particular, na composição de uma harmonia ou reconciliação entre sujeito e substância, particularidade e universalidade, o movimento dialético é sempre realizado do ponto de vista da *negatividade*, do *erro* ou da *singularidade* de um particular que não se reconhece na estrutura universal da qual ele é, entretanto, parte.

Trata-se de uma concepção de fato próxima àquela de Lacan (1964/1985), para o qual o sujeito emerge através de sua alienação no Outro simbólico. Sua separação em relação ao Outro, isto é, a negação da negação que o sujeito pode formular, separando-se do Outro, não significa a constituição de um movimento positivo posterior, uma supressão (*aufhebung*) pensada como reconciliação através da qual a falta no Outro e a falta no sujeito são reconciliadas, mas justamente naquilo que Lacan chamou de “recobrimento entre duas faltas” (Lacan, 1964/1985). A separação do sujeito em relação ao Outro ocorre no momento em que o sujeito percebe que o Outro é separado em relação a si. Da mesma forma que a subsunção do erro na verdade emerge, para Hegel, no momento em que o erro reconhece que esta verdade primeira (para a qual ele é um erro) já é errada em relação a si mesma, já é dividida; e que o verdadeiro, portanto, é a própria divisão.

É desta maneira que a negação da negação gera, em seu movimento, este sujeito absoluto que Žizek associa ao “ponto zero”, ou a uma “negatividade autorelativa” que significa a emergência do que, em Hegel (1992), constitui o “espírito”. Como coloca Žizek, em trecho no qual discute a reapropriação do legado radical do cristianismo no contexto dos movimentos de emancipação contemporâneos:

O resultado final do esclarecimento é, portanto, é a singularidade absoluta do sujeito destituído de, todo conteúdo substancial, reduzido a um ponto vazio de negatividade autorelativa, um sujeito totalmente alienado do conteúdo substancial, inclusive de seu próprio conteúdo. E, para Hegel, a passagem por esse ponto zero é necessária, pois a solução não é dada por nenhum tipo de síntese renovada da reconciliação entre razão e fé (...) como o advento da

modernidade, a mágica do Universo encantado se perde para sempre, a realidade permanecerá cinza para sempre. A única solução é (...) a própria duplicação da alienação. A constatação de como minha alienação em relação ao Absoluto coincide com a autoalienação do Absoluto: em sou em “Deus” em minha própria distância dele. (Zizek, 2014, p. 82).

Se substituirmos o termo “modernidade” usado neste trecho pelo termo “capitalismo”, poderemos compreender como o movimento teórico primário, dentro da perspectiva defendida por Zizek, *é a plena aceitação da alienação do sujeito contemporâneo “dentro” do capital*. Assim como para Lacan o movimento da análise deve levar o sujeito, primeiramente, a ser reconhecer como alienado no Outro simbólico—alienado no desejo do Outro que lhe reserva um lugar histórico como sujeito, desde a escolha de seu nome, anterior ao seu nascimento—o movimento da crítica daquilo que Zizek (1991) chama de “fantasia ideológica” implica que o sujeito contemporâneo deve se reconhecer plenamente como submetido ao capital. Não há, como em Negri (como veremos adiante), a autonomia de uma causa produtiva independente do capital; paradoxalmente, para Zizek, é somente através da afirmação de que “não há sujeito que não seja submetido à relação de produção capitalista” que pode surgir, em um segundo momento absolutamente imanente ao primeiro, crítico, a ideia de que “não todo sujeito é submetido à lógica capitalista”.

Referimo-nos aqui à lógica do “não todo” que, tal como a abordamos no terceiro capítulo deste trabalho, constitui para Lacan (1972-1973/2008) um momento importante na constituição da análise como movimento na crítica da fantasia edipiana. De fato, vimos como tal crítica ao Édipo como “mito de Freud” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 124) se constituiu fundamentalmente através da crítica ao mito da Lei como proibição do gozo e, igualmente, na crítica àquele outro mito, descrito por Freud em *Totem e Tabu* (1914/2006), do Pai primordial que goza de todas as mulheres. É que estes dois mitos, tais como Lacan (1969-1970/1992) passou a interpretá-los a partir do final dos anos 60, são correlatos. A fantasia da lei como proibição do gozo tem como seu avesso inerente a fantasia do Pai primordial que goza de “todas as mulheres”, que é descrita em *Totem e Tabu*. Isto é, a fantasia implica a ideia de que o agente da Lei que proíbe o gozo é o agente que goza, de que a Lei que proíbe a transgressão já é, nela mesma, transgressora, Lei que realiza a transgressão que ela mesma proíbe.

No caso da análise do capitalismo empreendida por Žizek, trata-se justamente de eliminar a fantasia ideológica de que há um elemento fora da história que represente a saída dos *limites* históricos do capital. É esta ideia de uma causa produtiva não histórica aquela que Žizek critica em Marx, como constituindo um aspecto aristotélico ainda presente na concepção marxista de uma força produtiva em potência que deveria se transformar em ato, concretizando a teleologia histórica:

Deveríamos rejeitar a celebração (...) das forças produtivas ou potenciais do sujeito, de sua natureza essencial—aqui, Marx é secretamente aristotélico, pressupõe um sujeito “substancial” que preexiste ao desenvolvimento desses potenciais na história. (Žizek, 2013, p.104)

É isto que significa, então, para Žizek a “negação da negação” hegeliana: a perda de qualquer legitimação do sofrimento presente, e a constatação correlata de que não apenas o presente, mas também o passado intolerável da exploração e da negação é o *nosso*; isto é, ele é “nosso” não na medida em que ele nega o antagonismo de classes, ou a posição distinta que os sujeitos possuem em relação à exploração, mas, pelo contrário, no que ele o assume plenamente. O sujeito histórico perde aquele ponto, que Žizek denomina de fantasia ideológica, em que poderia ainda erigir um álibi, o testemunho de um Outro que seria capaz de justificar ou de ocultar a percepção do dilaceramento no presente; o sujeito perde, por exemplo, o álibi de que a expansão das forças produtivas, de alguma forma, poderia curar a divisão social atual.

É neste sentido, então, que “(...) a razão é a rosa na cruz do sofrimento presente”, como colocou Hegel em sua *Filosofia do direito* (1997, p. XXXVIII). Não é que a razão “embeleze” o sofrimento, ou lhe confira o consolo de um momento positivo ulterior, mas *justamente o contrário*: a razão é apenas “rosa” na medida em que reconhece a cisão como *sua*. E tal reconhecimento implica que a constituição de um coletivo daqueles que são explorados não tem como causa qualquer ordenamento positivo do ser, mas a universalização desta negação que sofrem como sendo a verdade da sociedade da qual fazem parte, como excluídos.

Que o movimento de emancipação deva aprofundar a alienação social que já é perpetrada pelo capitalismo, alienando a própria substância social capitalista de si mesma, afirmando a cegueira inerente ao próprio absoluto histórico, que, em nossa época determinada, é o capitalismo, significa uma consequência radical do

pensamento de Žizek, que gostaríamos de enfatizar aqui, ao finalizar nossa leitura da filosofia política do autor. Žizek (2011) endossa que o movimento de “negação da negação” inerente ao sujeito sem qualquer estatuto positivo dentro da ordem social significa que, ao negar sua posição de excluído e constituir-se como o sujeito, ele torna-se o representante da *universalidade* da política.

A ideia mesma de um sujeito político, em Žizek, tem o significado de um sujeito que, como excesso não representado dentro da ordem, ou como a representação do próprio excesso não reconhecido que constitui o sintoma social, *é a verdade da própria representação*. Ou seja, Žizek—talvez isolado entre os teóricos que elaboram uma teoria de emancipação radical, como Laclau (2014), Judith Butler (1993), Badiou (1988), Rancière (2006) e o próprio Negri (2003)—endossa plenamente que o desafio principal da emancipação contemporânea coloca-se na possibilidade de inscrição social deste excesso de negatividade representado pela “classe dos fora de classe” na *representação* política; *isto é, no Estado*.

Daí o movimento interno a sua obra, de reavaliação do legado da esquerda histórica do século XX (Žizek, 2011). Ainda que permaneça absolutamente crítico em relação a muitas das ideias que guiaram o “socialismo realmente existente” - como, por exemplo, à ideia de Stalin de que a história como um Outro transcendente teria nos membros da nomenclatura ou do próprio partido comunista soviético os seus emissários, e que o autor (2011, p.41) associa a lógica da perversão tal como descrita por Lacan (1969-1970/1992) -, Žizek enxerga na ideia de “tomada de poder” a *verdade que a esquerda atual é incapaz de assumir*:

Um medo persegue a esquerda contemporânea (ou o que restou dela): o medo de enfrentar diretamente o poder do estado. Os que ainda insistem em combater o poder do estado, ou em toma-lo diretamente, são acusados na mesma hora de prender-se ao velho paradigma: a tarefa hoje é resistir ao poder do estado afastando-se de seu alcance, subtraindo-se dele, criando novos espaços fora de seu controle. (...) A ideia é que a era da velha esquerda, com suas duas versões, a revolucionária e a reformista, que visavam ambas tomar o poder do estado e proteger os direitos corporativos do poder do estado, acabou. (...) Mas e se esse mesmo modo de definir o problema fizer parte do problema?(Žizek, 2011, p. 339).

Devemos estar atentos, então, como esta recusa em aderir ao “novo paradigma”, recusa em aderir ao argumento segundo o qual o verdadeiro problema da esquerda atual é o de romper com o paradigma da tomada de poder

do Estado e criar espaços fora da representação, encontra-se intimamente relacionada à posição teórica de Žižek. De fato, nesta rejeição do problema da tomada do poder pela esquerda atual trata-se, geralmente, de um movimento de separação em relação à esquerda do século XX que, ao conceber a revolução através da tomada de poder, terminou por se tornar igual (ou pior) àquilo que ela queria combater.

Justamente porque, segundo este ponto de vista, tal esquerda estaria tão presa a uma concepção dialética da revolução - pensando o movimento de constituição do novo através da negação *e da conservação*, da suprassunção (*aufheben*) dialética do antigo - que seria incapaz, portanto, de pensar o *radicalmente novo*, o novo que *não conserva*. De fato, uma das ideias principais de Negri (2003), como veremos³², é a de que precisamos de um modo não dialético de pensar a negação, na forma de uma negação que recuse inteiramente a lógica do adversário, que não reconheça no adversário qualquer momento de verdade. Negação que seja capaz de constituir um espaço autônomo, radicalmente independente da posição do sujeito dentro do espaço organizado pela exploração.

Ora, é justamente tal gesto que Žižek critica como sendo aquilo que, na filosofia de Hegel, é chamado de “negação abstrata” (2013, p.45) e que Lacan (1962-1963/2005, p.128) chama de *acting out*: um ato desesperado em que o sujeito, recusando sua alienação no Outro, termina por reforça-la, o movimento impotente de saída para um impasse que o sujeito não quer confrontar. De forma que uma das críticas principais que é dirigida por Žižek aos partidários do “novo paradigma” é que, recusando o modelo da velha esquerda, pretendendo negá-lo de maneira peremptória como um estágio já superado da luta política, ou mesmo como um estágio que nunca representou os interesses da esquerda verdadeira, eles terminam, antes, *por afirmar sua identidade em relação àquilo do qual buscam separar-se*. Pois terminam por assumir duas das características fundamentais que Žižek (2011) relaciona, criticamente, aos dois maiores acontecimentos políticos da esquerda no século XX, o poder soviético e a revolução chinesa: a fantasia de uma expressividade produtiva não histórica que deveria ser deslanchada pela revolução, por um lado, e a ideia de um novo homem, por outro, como um sujeito que curou sua alienação, sua cisão perpetrada pela sociedade dividida.

³² E, surpreendentemente, também de Badiou (2001), como argumenta Žižek (2011, p. 358).

De fato, para Žizek, o que o movimento dialético de “negação da negação” significa, no contexto das lutas por emancipação global, é que um sujeito que é definido negativamente por sua exclusão da riqueza objetiva que é produzida pela sociedade, que é separado da riqueza que ele mesmo produz, representa a verdade universal desta própria sociedade. O curto circuito através do qual uma classe particular que aparece como a “torção sintomal” (Žizek, 1999, p.214) da realidade, uma espécie que não se encaixa dentro da universalidade é elevada ao representante universal desta mesma universalidade que a exclui constitui a emergência daquilo que Žizek chama de “singularidade universal” (Žizek, 2011): a transformação da singularidade dos “sem classe” como constituindo a classe social que representa a própria verdade (recalcada) do capitalismo global.

E o termo “universal” no conceito de “singularidade universal” deve ser, então, plenamente enfatizado, quando buscamos compreender as consequências políticas do pensamento de Žizek. “Universal” significa que o único atributo positivo desta classe, a única característica que nos permite fundamentá-la como classe, é o poder que tem seu nome de fazer laço social da singularidade, de constituir-se como *pano de fundo universal na qual a singularidade possa emergir*. Para Žizek, tal pano de fundo universal que é sustentado pela “classe de nenhuma classe” não é, ao contrário da universalidade do Estado democrático atual, uma forma neutra que possa ser preenchida por qualquer conteúdo social, já que, na democracia, qualquer classe social pode tomar o poder através das eleições. Trata-se, antes, de uma forma distorcida, “tendenciosa”, abertamente *manchada* pelo conteúdo “patológico” que ela representa; uma representação inevitavelmente distorcida por aquele objeto singular e, entretanto absolutamente imanente ao simbólico que, em Lacan (1960-1961/1992, p. 180), como vimos anteriormente, é chamado de *objeto pequeno a*.

Neste sentido, Žizek chega a afirmar que uma nova ideia de “ditadura do proletariado” não apenas pode como deve ser assumida pela esquerda. Não de maneira não crítica, entretanto, mas de forma que, distanciando-se radicalmente de alguma figura positiva do “novo homem” e da ideia da produtividade econômica como causa determinante da sociedade, possa conservar a noção, fundamental para Žizek à própria política como tal, de que a *esquerda não deve temer o poder*. Desta maneira, se podemos falar de uma espécie de “síntese” que Žizek busca elaborar entre o antigo e o novo, entre a “velha” esquerda centrada

nas questões da tomada de poder e a “nova” esquerda, partidária dos movimentos contingentes, plurais e híbridos e que recusa a questão do Estado, é somente na medida em que a ideia de uma singularidade universal, a luta pelos excluídos para tornarem-se o próprio universal, é capaz de pensar a síntese “universal” como *assentada sobre a própria exceção singular*. Isto é, pensar que o universal, quando (e somente quando) emerge através da própria exceção, da “parte de nenhuma parte”, não é uma forma totalitária que busca eliminar a diferença ou a singularidade, mas, pelo contrário, *o único espaço no qual a diferença pode florescer*. Neste sentido, como coloca Žizek.

Na medida em que o proletariado designa a “parte de parte alguma” que representa a universalidade, “ditadura do proletariado” é o poder da universalidade em que os que são “parte de parte alguma” dão o tom. Por que são universalistas-igualitários? Mais uma vez, por razões puramente formais, porque, como parte de parte alguma, faltam-lhes as características específicas que legitimariam seu lugar no corpo social—eles pertencem ao conjuntos da sociedade sem pertencer a nenhum de seus subconjuntos. Como tal, seu pertencer é diretamente universal. (...) é por isto que a rejeição precipitada do proletariado como “classe universal” erra o alvo: o proletariado não é a “classe universal” [por ser] representante direta do interesse universal da sociedade (em contraste com outros “estados”, que representam seus interesses particulares). Em última análise, o que qualifica o proletariado para essa posição é um traço negativo: todas as outras classes são capazes (potencialmente) de atingir a condição de “classe dominante”, enquanto o proletariado não pode atingi-la sem abolir a si mesmo enquanto classe (Žizek, 2011, p.409).

Não se trata, portanto, de uma defesa anacrônica da “causa perdida” da ditadura do proletariado ou da nostalgia de um poder forte, mas da ideia de que o momento real de politização implica em um ato que é realizado no ponto em que, em uma dada configuração histórica, aparece como impossível (Žizek, 2008). Ato através do qual são justamente os excluídos pelo poder, aqueles sem nenhuma representação positiva dentro do sistema social, que se tornam os representantes da universalidade da sociedade. Ou seja, a crítica de Žizek à esquerda “estatista” do século XX é a de que esta não foi suficientemente “estatal”, já que ainda repousou em alguma figura utópica positiva, do “novo homem” e das leis objetivas da história à ideia de uma força produtiva que constituiria a determinação última da sociedade. De forma que, em sua oposição à democracia capitalista, terminou por compartilhar com esta o pressuposto da economia como índice absoluto que deveria determinar a política e a história.

O que Žizek defende, entretanto, é que o movimento genuinamente político ocorre justamente quando o sujeito (de classe) perde qualquer referência que não a da enunciação de seu próprio nome. Quer se trate da referência ao fluxo positivo da produção econômica, ou a um “novo homem” que seria produzido em um futuro utópico do qual o sujeito atual seria o emissário, a verdadeira comunidade política, para Žizek, é inerentemente “distópica”. É nesta “negação da negação”, somente ao assumir o momento de niilismo extremo das sociedades contemporâneas que, para o filósofo, o “desespero” da negatividade pode converte-se em um acontecimento, na força de uma comunidade política radicalmente “desterritorializada”, não fundamentada em qualquer atributo positivo do ser, mas apenas em si mesma. O “si mesmo” de um sujeito que perdeu qualquer estatuto positivo dentro da sociedade é o único que, na época moderna, pode ser enunciado como verdade universal, para Žizek:

Essa identificação da parte da sociedade sem lugar propriamente definido (ou que rejeita o lugar subordinado alocado para ela dentro da sociedade) com o Todo é o gesto elementar de politização, desde a Revolução francesa (na qual o *troisième état* se proclamou idêntico à Nação como tal, contra a aristocracia e o clero) até o falecimento do socialismo do Leste europeu (onde os “fora” dissidentes se proclamaram representativos da totalidade da sociedade contra a *nomemklatura* do partido). Neste sentido básico, política e democracia são sinônimos: o alvo básico da política antidemocrática é e foi, sempre e por definição, a despolitização, a exigência de que “tudo volte ao normal”, em que cada indivíduo se mantém em sua tarefa específica. E isto nos leva à inevitável conclusão paradoxal: a “ditadura do proletariado” é outro nome para a violência da própria explosão democrática. (Žizek, 2011, p. 411)

Para Žizek, portanto, a própria democracia não vive—é tornada morta, um mero jogo eleitoral nas mãos das classes dominantes que querem que “todos fiquem em seus lugares”—sem este momento excessivo em que é justamente a “parte de nenhuma parte” que se declara como o sujeito universal. Neste sentido, o espaço da democracia é necessariamente curvo, distorcido. Sua significação legítima ou verdadeira vem daqueles sujeitos que, não possuindo nenhum estatuto positivo dentro do quadro político a não ser seu próprio nome enquanto classe são capazes, entretanto, de dobrar a universalidade neutra da democracia formal em direção ao ponto de exclusão da sociedade, dobrar o universal sobre a “materialidade” do singular. E um dos nomes possíveis desta distorção inerente à democracia, deste excesso da democracia sobre si mesma sem o qual, entretanto, se perde a própria democracia é, em Žizek, “ditadura do proletariado”.

Se as outras classes, quando tomam o poder, fingem agir em prol do interesse universal quando, na verdade, agem tendo em vista seus próprios interesses particulares, esta singularidade universal do excesso da própria totalidade social representa, então, *uma classe que age abertamente em prol de seus próprios interesses*. Justamente porque seus interesses representam o próprio interesse universal, não através de alguma (falsa) “síntese dialética”, ou coincidência entre opostos, no qual o universal e o particular se reuniriam harmonicamente, portanto, mas justamente porque tais classes, como particulares negados pelo universal, representam a negatividade do próprio universal como já sendo o único absoluto, ou, para falar junto com Deleuze e Guattari, *representam a desterritorialização como a verdade da própria reterritorialização*.

Por isto Zizek é crítico da ideia de um movimento social radicalmente autônomo em relação ao poder, como é o caso na proposta política de Negri (2003), que veremos agora. Para o filósofo esloveno, o espaço social para a “desterritorialização”, por exemplo, para a constituição dos movimentos sociais, já é, desde sempre, tornado possível pelo poder: “(...) o lema de Negri, “não há governo sem movimentos”, deveria ser contrastado com “não há movimentos sem governo”, sem um poder estatal que desenhe o espaço para os movimentos” (Zizek, 2011, p.376). E a questão principal que perpassa o pensamento político de Zizek nos parece ser, portanto, (e em estrita descendência não apenas com Hegel, mas também com o pensamento político de Lacan, tal como vimos no terceiro capítulo) a de como universalizar este excesso social. Como *institucionalizar o próprio excesso ou falta* destas classes que, no capitalismo tardio, constituem o nome excessivo que apontam para o vazio do ser social e, como tal, constituem a própria verdade universal recalcada pela história? Como coloca o filósofo:

Portanto, o problema é: como regulamentar/institucionalizar o próprio impulso democrático igualitário violento, como impedi-lo de se afogar na democracia no segundo sentido da palavra (procedimento regulamentado?) Se não houver como fazê-lo, então a própria democracia autêntica continua a ser uma explosão utópica momentânea que, no famoso dia seguinte, tem de ser normalizada (Zizek, 2011, p. 412).

Para além das explosões súbitas de um acontecimento genuinamente democrático e constituinte; para além dos momentos em que um “evento” suspende a ordem positiva do ser e, em um clarão, a ordem estabelecida é invertida, as classes sociais despolitizadas tomam as ruas reivindicando

democracia direta, isto é, seu reconhecimento social como os verdadeiros sujeitos da democracia; a questão de Žizek, para além desta ruptura da ordem do ser, é a do “dia seguinte”: *como institucionalizar o excesso democrático na própria democracia?* Trata-se, então, de confrontar o problema do poder, em que este excesso súbito que interrompe o ordenamento social pode tornar-se, ele mesmo o próprio representante de *um novo ordenamento*, sem que, com isto perca seu caráter “desterritorializado”, negativo, mas, pelo contrário, *o realize, o efetue*.

De fato, a sociedade moderna é atravessada por estes momentos mágicos, em que as classes produzidas como a-políticas pelo próprio poder político, as classes em que a despolitização subjetiva (a falta de interesses no processo político, como tal) redobra uma despolitização “objetiva” que é decorrência direta de seu estatuto social explorado, subitamente ganham voz e passam a reivindicar seus direitos sociais, seu reconhecimento como a verdade da própria sociedade. Podemos dizer que, aqui, o problema político fundamental, para Žizek (2013), é o de como passar daquilo que Hegel chama de “negação abstrata”—a mera oposição que desconhece que depende daquilo em relação ao qual se opõe— para a “negação determinada” (p.491), a “negação da negação” como síntese do absoluto e do particular *em sua própria contradição*.

O problema é passar, então, da oposição negativa (“abstrata”) em relação a uma ordem estabelecida para *a constituição de uma nova ordem* que nasce na contradição da ordem antiga, isto é, da “parte de nenhuma parte”. Passar, destes momentos contingentes em que se nega o poder, em que se suspende temporariamente a hierarquia social, para o acontecimento em que esta primeira negação extrínseca torna-se *a própria ordem social*. Ordem, portanto, em que o excesso não é apenas a transgressão de um poder vigente, mas “transgride a si mesmo como transgressor”, nega a si mesmo como negação de um poder antigo, através da instauração de um *poder novo* que é, nele mesmo, excessivo, “não todo”, não em relação à ordem antiga, mas sim em relação *a si mesmo*.

5.4

Dialética ou multiplicidade? O êxodo como afirmação da multidão em Negri e Hardt

Ora, o problema ou a questão de Negri nos parece ser oposta a de Zizek: como pensar a autonomia dos movimentos sociais de resistência segundo uma lógica radicalmente heterônoma em relação à representação de um partido, de um estado ou do mercado? Negri (2003) endossa plenamente o paradigma deleuziano que enxerga na potência dos movimentos minoritários um poder constituinte heterogêneo a qualquer dinâmica de *representação* política. Mas isto não significa, é claro, que o filósofo despreze as instituições políticas, mas sim que concebe o gesto político fundamental, o ato político por excelência, como *potência que se realiza fora da lógica da representação*, em radical heteronomia em relação ao laço social pensando como representação.

De fato, tal poder constituinte constitui, para o filósofo italiano, a *causa* dos deslocamentos do poder constituído, a força que obriga o poder constituído a transformar-se. Como Negri, junto com Michael Hardt, argumenta em *Império*:

A história das formas capitalistas é sempre, necessariamente, uma história reativa. (...) o capitalismo só se submete a transformações sistêmicas quando é obrigado (...). Para captar o processo da perspectiva de seu elemento ativo, precisamos adotar o ponto de vista do outro lado(...) o proletariado inventa, efetivamente, as formas sociais e produtivas que o capital será obrigado a usar no futuro (Negri e Hardt, 2000, p.289)

Isto é, para Negri aquele movimento de desterritorialização e reterritorialização que Deleuze e Guattari (1973) haviam associado ao caráter contraditório do capitalismo constituem esferas radicalmente autônomas, duas formas de subjetividade ou modos de subjetivação antagonistas, ou o que César Altamira caracterizou, na obra de Negri, como sendo “a existência de duas lógicas diferentes, antagônicas” (Altamira, 2006, p. 335). Não é que Negri recuse a contradição que Marx (2010) havia enxergado no capital, ou o movimento de desterritorialização que significa a perda de uma constituição social estável que, como vimos, é apresentada por Marx como um aspecto positivo engendrado pelo capitalismo como sistema no qual “tudo que é sólido se desmancha no ar” (Marx e Engels, 2007). O que o autor não aceita é o movimento de superação da contradição constitua a verdade do desejo histórico de emancipação.

Reconhecendo a contradição que Marx apontara na relação entre capital e trabalho, segundo a qual, se o trabalho depende da organização do capital para constituir-se em suas linhas de cooperação, também o capital depende do trabalho, sem o qual seria uma forma de comando destituída de qualquer substância ou força, a busca de Negri será sempre a de afirmar a autonomia da produção em relação à mediação do comando. De maneira que a ideia de que o conteúdo das forças de produção depende da organização da forma da relação capitalista para existir; isto é, de que a produção ou o trabalho sem a relação social capitalista seria um conteúdo absolutamente indeterminado e sem forma, impotente para atualizar-se em relações de produção sociais e históricas concretas, é o que constitui, segundo Negri (2003), *a ideologia por excelência*.

Ou seja, a ideologia, nesta leitura, é exatamente o contrário daquilo que vimos constituir a fantasia ideológica fundamental do capitalismo, em Žižek (2011), como sendo a ideia de uma força produtiva não mediada pelas relações sociais antagônicas. Em Negri o laço contraditório através do qual capital e trabalho são constituídos como agentes opostos que dependem, entretanto, de sua oposição, isto é, como duas identidades que são *uma* em sua diferença, constitui justamente a prerrogativa do poder capitalista: a de que *falta* à força produtiva uma forma social determinada ou, mais fundamentalmente, que *sem a hierarquia do comando é impossível produzir*. Como colocam Negri e Michael Hardt,

O capital precisa do trabalho assim como o trabalho precisa do capital. Marx identificou aqui uma contradição fundamental. O trabalho é antagônico ao capital e representa constantemente uma ameaça a produção, através das greves, da sabotagem, e de outros subterfúgios, mas o capital não pode dispensar o trabalho. É obrigado a coabitar intimamente com o inimigo. Em outras palavras, o capital deve explorar a força de trabalho dos trabalhadores, mas não pode realmente oprimir-los, reprimir-los ou excluí-los. Nada pode sem sua produtividade. (Negri e Hardt, 2004, p.417).

É que, assim como Deleuze e Guattari (1973), Negri e Hardt recusam-se a ver, seja no proletariado do capitalismo industrial ou no precariado e no trabalhador imaterial do novo capitalismo tardio, um sujeito *definido por sua exploração*. Recusam-se, portanto, a enxergar o movimento de emancipação deste sujeito como *dependente* da negação daquilo que lhe explora, no movimento dialético que, como vimos, é pensado por Žižek (2011) através de uma “negação da negação” através da qual o sujeito nega seu lugar explorado através de um ato

político capaz de subordinar a produção a uma nova forma de organização social. Daí nos parece advir a importância que há, em Negri, da análise da composição técnica e produtiva do proletariado, das relações sociais e forças de produção concretas que caracterizam o trabalho em um determinado período histórico.

É que, segundo a leitura de Negri (2003; e Hardt, 2000, p. 391), a contradição entre produção e relação social, entre economia e política, é imposta pela poder. O poder é a causa da contradição entre determinados modos de se produzir e a forma política na qual estes modos são organizados. De forma que para o filósofo não há necessidade de uma suspensão política do econômico, tal como nos parece ser o caso no pensamento de Žižek, mas sim de uma *politização da economia*, em um movimento semelhante àquele que Deleuze já havia apontado como constituindo uma “síntese disjuntiva” (Deleuze, 1969), através da qual os dois termos de um dualismo se desterritorializam um no outro. É desta forma que Negri (2003) busca ler nos movimentos de resistência ao poder a recusa, não apenas da separação entre as esferas da economia e da política, mas também entre a determinação de um território privilegiado da política como sendo o da representação no Estado e um determinado como não político, aquele da produção econômica e da reprodução social “privada”.

O conceito de biopolítica, forjado por Negri junto a Michael Hardt (Negri e Hardt, 2000, p.110) na esteira do conceito foucaultiano de biopoder (Foucault, 1999), que estudamos no segundo capítulo de nosso trabalho, busca pensar justamente esta inclusão de esferas que são usualmente consideradas como estando fora do poder político. Trata-se de um conceito irreduzível às relações de oposição dualista ou de contradição dialética, como aquelas entre forças e relações de produção, economia e política, público e privado, produção e reprodução, *mas também conceito e realidade*. Para os autores, no novo sujeito político que emerge no cenário do capitalismo pós-moderno “(...) as lutas eliminam a distinção tradicional entre conflitos econômicos e políticos. As lutas são, ao mesmo tempo, econômicas, políticas e culturais—e, por consequência, são lutas biopolíticas (...)” (Negri e Hardt, 2000, p. 75). A ideia de biopolítica é uma das maneiras através das quais Negri, junto com Michael Hardt, procura responder à questão que é levantada, em *Kairós, Alma Vênus, Multido* (2000), como sendo aquela da constituição de um “nome comum” (p. 50): como pensar um sujeito político que

extravasa continuamente a capacidade de reconhecimento, seja como classe econômica, mas também como gênero, raça, cultura, nacionalidade, etc.?

Como nomear um sujeito que, do ponto de vista da representação ou do reconhecimento, constitui uma ausência absoluta de determinações, a indiferença daquilo que, não podendo ser identificado, não pode ser nomeado e, portanto, sequer existe? O conceito de biopolítica aposta que tais singularidades não reconhecíveis apenas se constituem como indeterminação do ponto de vista de uma lógica que inevitavelmente experimenta a relação entre pensamento e realidade como alienação, e o pensamento como a mediação universal que deve perder a multiplicidade do real para adquirir a consistência do conceito. A aposta de Negri em um “nome comum” é a de que é possível nomear aquilo que, do ponto de vista do conceito pensado como reconhecimento ou representação, constitui o limite mudo de toda linguagem. Trata-se de produzir o conceito capaz de atravessar a oposição entre o elemento universal da representação e a particularidade contingente do real e encontrar, no evento—o que Negri (2000) chama de *Kairós*— a diferença que, sem as mediações da representação, é absolutamente determinada.

Vimos em Zizek (2011) como o movimento dialético de “negação da negação” significa que o sujeito, separando-se de seu lugar excluído dentro da produção, pode tornar-se capaz de impor uma nova forma política na qual são justamente os explorados (a “parte de nenhuma parte”, nas palavras de Rancière (*apud.* Zizek (2011)) que, invertendo a subordinação da política ao capital, passam a determinar politicamente o econômico. Em Negri, pelo contrário, a recusa do sujeito em identificar-se com seu lugar dentro da hierarquia de produção ocorre através do reconhecimento de que a produção *não depende da forma da exploração*. Por isto conceitos como os de biopolítica, elaborados por Negri e Hardt (2000), devem ser capazes de nomear um sujeito para o qual a produção, longe de aliená-lo da riqueza social produzida, *constitui* esta própria riqueza. Constitui a produção social para além dos territórios repartidos como produtivos ou improdutivos, a produção imanente do ser social irredutível a oposições ou contradições.

Mas não é apenas o conceito de produção que Negri busca repensar, quando o apreende como imanente à multiplicidade do ser social, mas também a definição de exploração, ao menos tal como esta havia sido pensada por Marx

(2010). Negri (2003) aponta que, para o sujeito social contemporâneo, a definição da exploração não se assenta mais no roubo quantitativo do tempo de trabalho através da extração da mais-valia, tal como Marx a havia pensado. É que, se a produção tende progressivamente a extravasar as fronteiras do público e do privado, do econômico e do político, do material e do imaterial, é a própria “forma-valor” (Negri, 2003, p. 71) que, progressivamente destituída do poder de organizar uma produção que extravasa continuamente as fronteiras delimitadas como produtivas ou improdutivas, aparece como pura imposição forçada pelo poder político.

De fato, no capitalismo é a forma valor (isto é, o próprio capital) que impõe, à multiplicidade da produção social uma representação que busca não apenas objetivar, mas socializar a produção. Como instrumento social, a forma valor não é neutra, um mero instrumento de representação e troca; ela constitui, antes, a prerrogativa de uma classe política que se torna dominante por ser capaz de impor, ao conjunto da sociedade, a forma da representação do valor que organiza a produção. Classe que se constitui como dominante ao impor um conceito de valor que reparte a realidade social entre sujeitos (mais) produtivos e (menos) improdutivos.

O valor como instrumento de troca é, para Negri (2003), primariamente uma agência de relação social. E o que delimita o caráter de exploração da forma valor inerente ao capitalismo não é a presença da forma valor como tal, mas a imposição *política* do valor por uma classe social a outra. A própria forma da imposição, do poder político (e não do valor como tal) já “castra”, reduz, representa uma produção que transborda qualquer relação de valor pensada “apenas” como *representação*. É que a representação nunca é, portanto, *apenas* um meio neutro capaz de refletir uma ordem social dada, mas um *ato político* que cria uma ordem social cindida, antagonizada. Ordem social repartida, portanto, entre aqueles que “representam a representação”—a classe dominante que escolhe o que será representado como valor, isto é, *ela mesma*— e aqueles que têm sua produção representada: a classe explorada, representada como improdutiva ou, em todo caso, menos produtiva do que os que a representam.

Trata-se da produção de uma cisão na imanência social, portanto: quando esta é representada por uma forma-valor determinada pela organização hierárquica da produção, é gerada a contradição entre um sujeito social que, se tem o poder

para impor a forma valor a outro, depende da produção deste outro que ele busca explorar. Negri (e Hardt, 2004, p.208) não pede, entretanto, o retorno a uma organização econômica mais simples e menos “alienada”, através da abolição da forma valor como instrumento social de troca. Pois, como vimos, sendo um instrumento técnico, como a linguagem ou os computadores, por exemplo, a forma valor nunca é apenas um instrumento de produção, mas uma forma de relação social. Como toda forma de relação social, ela pode impor a hierarquia do poder ou contribuir para a nomeação daquele nome comum que Negri e Hardt (2004) buscam pensar através de conceitos como o de biopolítica. Conceitos que sejam capazes de reconhecer, portanto, não apenas o caráter radicalmente heterogêneo da produção, mas a singularidade do próprio nome ou sentido da produção *como valor*.

Entretanto, a ideia de um “reconhecimento” da produção é insuficiente para compreendermos a lógica que Negri defende. Não se trata daquilo que é pensado por Žižek através da ruptura dialética na qual a singularidade social, aqueles que são excluídos da riqueza produzida pela sociedade, impõe seu *reconhecimento* como a verdade mesma da sociedade, se tornam *representantes* desta sociedade como “singularidade universal” (Žižek, 2011). É que toda a tentativa de Negri— que veremos em breve relacionar-se à busca do filósofo por desprender-se da dialética—é a de bloquear a ideia de reconhecimento como fundamento da política. A ideia da demanda por reconhecimento como prerrogativa essencial da política constitui antes, para Negri (2003), uma ideia reativa, incapaz de apreender a potência que constitui a verdade primeira da política.

O desejo de reconhecimento como, por exemplo, o desejo de ser representado para outros sujeitos através da mediação do Estado, é pensado por Negri (e Hardt, 2004, p. 352) como um simples efeito ou consequência da dinâmica real de forças sociais cujo desejo primário *não* é o reconhecimento, mas o puro exercício de sua potência ou liberdade produtiva. Não se trata de dizer que Negri negue a importância da questão do reconhecimento pelo Estado como, por exemplo, na criação de novos direitos para as minorias. O que Negri propõe não é a negação de um determinado tipo de política, ou a simples oposição em relação à política Estatal, mas sim uma mudança radical de “ponto de vista”, na qual a demanda de representação ou de reconhecimento, deixando de constituir o

fundamento da política, dê lugar, não a um desejo *de* produção, mas a um desejo que já é, imediatamente (isto é, sem a mediação do capital) produtivo. Tal movimento não é pensado, portanto, como de oposição ou negação a respeito das relações de representação entre indivíduos, grupos e Estados, mas sim como a afirmação de um desejo de produção primário e determinante, sustentado por um sujeito para o qual a representação é um simples efeito, uma consequência, e não uma demanda primária.

Segundo uma concepção de desejo alternativa à da dialética hegeliana que Negri (1999) remete aos pensamentos de Machiavel, Espinosa, Nietzsche e, no século XX, Deleuze e Guattari, ao sujeito capaz de fundamentar política não *falta* representação; pelo contrário, é a representação que constitui uma consequência, um efeito, de seu movimento de constituição. De fato, assim como vimos no pensamento de Deleuze e Guattari (1973) que, quando elaboram uma micropolítica dos grupos minoritários não negam a questão dos direitos das minorias, mas a subordinam ao problema do devir minoritário dos grupos menores, a questão para Negri é a de pensar a potência produtiva de uma subjetividade que, no capitalismo tardio, tem como tendência *evadir a esfera da representação*.

Uma das questões que nos parece fundamental na filosofia de Negri, então, é a de tentativa de ler, na crise da representação que é parte inerente ao capitalismo tardio, não apenas os signos negativos da crise do poder constituído, mas sim os indícios do movimento real de constituição de um novo sujeito político. Isto é, trata-se de ler, na evasão ou descrença do sujeito contemporâneo em relação ao Estado, e na rejeição dos movimentos políticos assentados sobre a lógica da tomada de poder Estatal (eleitoral *ou revolucionária*), uma imagem ainda negativa do movimento real do que o filósofo chama de *êxodo*: a constituição de uma nova subjetividade política que, ao rejeitar a lógica da representação ou do comando, é a causa, para Negri, da crise do poder. De fato, como Negri e Hardt escrevem em *O trabalho de Dioniso*,

As práticas fracas de legitimação confrontam-se, hoje, com o êxodo como migração, com dinâmicas caóticas de transformação, com a recusa em massa (...). Admitamos, então, o êxodo como uma realidade política fundamental do presente (Negri e Hardt, 1994, p.130).

Trata-se, portanto, da fuga do sujeito em relação às formas antigas ou contemporâneas de poder. Fuga que não é determinada pela negação das formas das quais ela busca se separar, mas sim pelo *desejo* de constituição de uma nova comunidade política radicalmente descentralizada, daquilo que Negri e Hardt chamam de Multidão como sendo uma “(...) produção alternativa de subjetividade, que não apenas resista ao poder, mas busque autonomia com relação a ele” (Negri e Hardt, 2009, p. 56).

A questão fundamental para Negri, portanto, é a de como pensar a crise de representação não apenas no registro da tomada do Estado pelo capital. De fato, a hegemonia global do capitalismo significa a subordinação do Estado à lógica do mercado. O Estado, esvaziado de seu papel como agente de reconhecimento igualitário ou de constituição de cidadania, torna-se um mero agente de administração da apropriação privada de grupos ou classes dominantes. Entretanto, segundo a leitura que Negri elabora junto a Michael Hardt (2000), a crise da representação estatal, a descrença generalizada do sujeito contemporâneo a respeito do modelo estatal de representação, ainda que certamente relacionada à subordinação do Estado pelo capital, não constitui apenas o índice negativo do ocaso contemporâneo da própria política, mas uma oportunidade de transformação radical da constituição da política.

A crise, neste sentido, apenas revela que o Estado, longe de ser o mediador universal capaz de garantir as liberdades e a igualdade formal entre sujeitos, é um instrumento a serviço das classes dominantes. E a compreensão da crise da representação, da descrença do sujeito contemporâneo com a política, deve ser apreendida, para Negri, como o índice ainda negativo de um desejo pela transformação da política, de uma nova crença política que não apenas deseje afirmar-se através da crise que envolve o estado e o capital, mas constitui a causa fundamental da crise. De fato, é por isto que é essencial a Negri subordinar dualismos como aqueles que opõem o público ao privado e os Estados ao mercado à questão mais fundamental sobre *que sujeito político é capaz de subverter estas oposições através da afirmação multiplicidade social?*

Negri substitui, então, a ideia do reconhecimento político pela do movimento real capaz de *suspender* a lógica do reconhecimento, ou ao menos de subordinar a lógica do reconhecimento àquela da produtividade não hierárquica que é imanente aos sujeitos, quando estes *não* são compreendidos do ponto de

vista da exploração, mas da *potência social de produção*. O sujeito explorado não deseja ser reconhecido; pelo contrário: é a lógica do reconhecimento que o produz como explorado. Em conformidade com a crítica que, como vimos no segundo capítulo deste trabalho, Deleuze e Guattari (1973) fazem à concepção hegeliana e também lacaniana de desejo como sendo “desejo de reconhecimento”, o que o sujeito deseja, segundo Negri, é expandir sua potência de relação social e de produção. Tal expansão não é dialeticamente mediada pelo comando, portanto, pois já constitui uma produção socializada que tem apenas a si mesma como seu único pressuposto, que não se aliena na representação, mas desfaz a alienação através de seu movimento interno de constituição.

Negri (2003b), de fato, enfatiza repetidamente em suas obras que seu pressuposto básico, sua escolha filosófica central é a concepção da subjetividade como *potência*, como força produtiva radicalmente *autônoma* diante das relações de exploração. E é desta maneira que as relações cooperativas do novo trabalho imaterial são lidas, pelo filósofo, como a antecipação de novas formas de organização social da produção e da política radicalmente insubordinadas à representação e ao comando estatal ou hierárquico do mercado (Negri e Hardt, 2000). De maneira que, no contexto desta produção imaterial que caracteriza a emergência de um novo sujeito social, é o poder que perde progressivamente sua capacidade de organizar a produção.

Para Negri e Michael Hardt (2000, p.51) o sujeito contemporâneo necessita cada vez menos da relação capitalista para constituir-se enquanto produtivo. Ele não mais apreende sua potência produtiva como contraditoriamente dependente das relações sociais que o exploram. Tal sujeito tende, então, a rejeitar a contradição entre liberdade e produção, esta que, na análise de Marx (2010), constituía a contradição principal do capitalismo, como sistema em que a produtividade social é organizada através de relações sociais de exploração, de forma que o sujeito ou produzia, ou era livre. Para Negri, a constituição de uma nova composição técnica do trabalho, a prevalência que o trabalho imaterial ganha no cenário econômico atual, significa que o capital depara-se com a crise de seu papel como mediador, de organizador de uma dinâmica produtiva que apenas pode se reproduzir através de sua separação em relação aos laços hierárquicos que bloqueiam a interação entre os sujeitos.

De fato, no cenário atual, para Negri e Hardt, “o aspecto cooperativo do trabalho imaterial não é imposto e organizado de fora (...) a cooperação é totalmente imanente à própria atividade laboral” (Negri e Hardt, 2000, p.314-5). Dentro deste contexto, a mediação capitalista revela-se como puramente parasitária, apenas um limite à expansão produtiva do corpo social. A legitimação do comando como causa da produção, como poder que organiza os agentes produtivos que, sem ele, permaneceriam como indivíduos isolados incapazes de cooperação, tende, cada vez mais, a se enfraquecer, e os sujeitos passam progressivamente a enxergar, na mediação hierárquica da produção, apenas um bloqueio, uma violência injustificada e *ilegítima*. De forma que, para Negri, se o capital perde sua capacidade de mediar a produção,

(...) a função de comando se organiza como ameaça de bloquear a informação, como interrupção dos processos cognitivos (...) o capital parasitário é aquele que extrai valor sobretudo da interrupção dos movimentos de conhecimento, de informação, de linguagem (Negri, 2003, p.96).

Vimos anteriormente que o conceito apto a definir o capitalismo deve acompanhar a *cisão* que é constitutiva da realidade, no capitalismo. Isto é, para compreendermos a palavra “capitalismo” em seu conceito, devemos admitir a contradição constitutiva que é parte de sua própria definição. Neste sentido, nossa incapacidade em nomear univocamente o capitalismo *já é o próprio capitalismo*, em seu movimento contraditório. Se caracterizarmos o sistema capitalista como “homogeneizante”, logo nos deparamos com a diversidade que é inerente à lógica capitalista de produção; se o caracterizamos pela apropriação privada, nos deparamos com o fato de que nunca na história a produção jamais foi tão socializada (característica que é enfatizada por Negri (2003), como sendo a constituição de um “intelecto geral” (p.204)); ou, se o caracterizamos como limite à produção, logo nos deparamos com o fato de que o capital organiza a própria produção, é o mediador universal sem o qual os sujeitos isolados não se organizariam em comunidades produtivas, não produziram em comum.

O movimento teórico, neste sentido, deve ser capaz de acompanhar uma realidade que surge, não na teoria, mas no próprio objeto que a análise pretende descrever, isto é, para os próprios sujeitos engajados nos processos sociais de produção e troca, como contraditória, cindida ou, segundo o termo escolhido por Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* (1973), “esquizofrênica”. E de fato, não é

apenas a produção objetiva que, dentro do capitalismo, é contraditória, mas o próprio sujeito que é produzido pelo sistema. Trata-se do caráter irremediavelmente frágil de um sujeito que, se possui um trabalho estável, pode ser demitido no próximo dia, se vive em uma sociedade próspera, teme a qualquer momento encontrar-se em meio a uma crise devastadora, se é cidadão de um regime democrático, pode encontrar-se subitamente em uma ditadura militar - *sem que, com isto, deixe de estar dentro do capitalismo*.

Ora, a ideia básica que nos parece ser defendida por Negri é a de que tal cisão, tal contradição que é parte imanente não apenas da realidade, mas da própria subjetividade ou da relação social que, no capitalismo, produz subjetividade, é *inteiramente inerente à lógica do poder*. Neste sentido, mais uma vez, Negri concorda inteiramente com Deleuze e Guattari que, em *O anti-Édipo* (1973), pensam a *falta* como uma produção do próprio capital, como parte inerente a sua lógica contraditória. Lógica que, em uma sociedade de superprodução, produz artificialmente a escassez, como nas crises sistêmicas de superprodução. Mas também uma lógica que afeta o próprio sujeito, já que, *literalmente*, o *mutila* de sua *relação* com o ser social do qual é parte, produzindo-o como *dividido*: condenado a viver sua relação com a produção como uma alienação, uma expropriação sem a qual, entretanto, ele não poderia afirmar sua força produtiva, a expropriação da qual *depende* sua potência de criação. Ou seja, trata-se de uma subjetividade dividida entre liberdade e produção, entre seu reconhecimento social como produtor e sua liberdade em relação ao comando e à hierarquia social.

Ou seja, para Negri, e ao contrário daquilo que vimos em Zizek (2011), tal alienação não constitui um pressuposto fundamental que deveria ser plenamente assumido pelo sujeito, de forma que, através de um movimento de “negação da negação”, o sujeito se *identificasse* à perda de sua substância social positiva, de seu lugar fixo dentro de uma sociedade desterritorializada. De fato, vimos como em Zizek a única forma de identificação possível na sociedade moderna, na qual o sujeito vê-se confrontado com a crise de qualquer lugar estável dentro do universo sócio-simbólico, é com a própria perda. Zizek não recusa a identificação—recusa que é parte central na constituição do sujeito de classe que Negri e Hardt (2004) denominam “multidão”—mas, através do movimento dialético que é inerente a seu pensamento, aponta que o movimento de emancipação social, hoje, dá-se

através do movimento em que são os sujeitos que não tem qualquer identificação positiva na estrutura social que se constituem como o *universal* da própria sociedade. Movimento em que a exceção singular, que não se deixa subordinar ao universal, postula sua exceção como sendo o único universal, a singularidade universal dos “parte de nenhuma parte” (Rancière, *apud* Zizek, 2011).

E é justamente tal lógica, portanto, que Negri recusa. E isto por razões que, embora possuindo implicações diversas dentro do pensamento do filósofo italiano, nos parecem repousar em uma decisão teórica fundamental: a recusa do hegelianismo. Trata-se de uma recusa que fora fundamental a toda uma geração histórica de intelectuais que buscaram, no século XX, escapar à centralidade que o pensamento de Hegel havia adquirido como horizonte dos movimentos e do pensamento político de esquerda, ainda que estes tenham muitas vezes se estabelecido através da distância que tomaram em relação a Hegel. De fato, desde a constituição de um grupo dos chamados hegelianos de esquerda, composto por autores como Bruno Bauer, Max Stirner, Feuerbach e chegando a Marx, na geração imediatamente posterior àquela a qual Hegel pertencera, já se tratava da proposição de um pós-hegelianismo. Mas o que se percebe é que, mesmo em Marx, a ruptura em relação a Hegel se passa *dentro do território dialético*.

Que Marx tenha buscado extrair a “substância racional dentro do invólucro místico” (Marx, 2010, p. 28-29), conferindo concretude material ao idealismo hegeliano—movimento que, para Negri (2003), significa a aproximação de Marx a um método verdadeiramente materialista— não impede que a constituição de seu pensamento, na análise das inversões fetichistas da mercadoria, na exposição da lógica contraditória do capital e na compreensão do movimento revolucionário como de *negação* do estado de coisas atual (Marx e Engels, 2007), não se mova dentro de território hegeliano. Que Marx procure *radicalizar* Hegel, não significa que sua filosofia constituísse uma ruptura absoluta em relação ao terreno que havia sido aberto pelo próprio Hegel.

Sabemos que, ao interpretar o pensamento de Marx desta maneira, passamos por cima das inúmeras e fundamentais tentativas de grupos pós-marxistas que, do autonomismo italiano, do qual o próprio Negri é parte, até o grupo constituído em torno de Althusser, na França dos anos 50 e 60, buscou enxergar em Marx uma ruptura em relação á dialética (através, por exemplo, da distinção proposta por Althusser (1979) entre um Marx jovem e um maduro, anti-

hegeliano). Entretanto, a fronteira que gostaríamos de traçar, em nossa tentativa de compreensão da posição teórica de Žižek e de Negri, é justamente aquela entre as rupturas imanentes ao paradigma dialético e as rupturas *absolutas* em relação a este paradigma; fronteira que, como veremos, tem relação com a própria ideia, proposta por Negri (2003), de uma *negação não dialética*.

Podemos observar, neste sentido, que todo um movimento fundamental do pensamento da política da esquerda radical, no século XX, de Lenin a Lucács, da teoria crítica de Adorno a Mao (passando, entre os autores não diretamente relacionados ao campo da política, pela obra de Lacan), se move dentro do primeiro grupo que distinguimos: autores que, ainda que por vezes explicitamente críticos em relação a Hegel, constroem suas teorias tendo a dialética como referência subjacente. Mas nos parece que há um segundo grupo, que se forma a partir do pensamento de filósofos como Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger³³, se generalizando através da constituição do movimento pós-estruturalista francês, nas obras de autores como Foucault, Derrida, Lyotard e Deleuze, para os quais a questão da ruptura em relação ao modelo hegeliano de pensamento constitui uma das motivações fundamentais (e, como vimos no primeiro capítulo, explicitamente articulada, no caso da filosofia de Deleuze).

De fato, como colocou Michael Hardt (1996), os proponentes de um pensamento não apenas “pós” ou “anti”, mas absolutamente *não* hegeliano, de um pensamento que se constituísse em um elemento radicalmente distinto daquele que fora inaugurado por Hegel, se confrontam com o difícil problema de *como romper com o filósofo que fizera do rompimento o movimento central de seu pensamento*:

Se o hegelianismo é o primeiro problema do pós-estruturalismo, então o anti-hegelismo se apresenta como o segundo. Em muitos aspectos, o hegelianismo é o mais difícil de todos os adversários, porque possui essa capacidade tão extraordinária de recuperar a oposição. (...) Pode parecer, portanto, que, desse ponto de vista, ser anti-hegeliano mediante uma guinada dialética, vem a ser, mais que nunca, uma postura dialética; com efeito, pode-se argumentar que o esforço para ser um “outro” para Hegel pode redundar em seu um “outro” em Hegel. (...) (Hardt, 1996, p.12)

³³ E Espinosa, se concebermos, como o faz Pierre Macherey (1990), Espinosa como não hegeliano *avant la lettre*.

Neste sentido, para Hardt, se “Deleuze foi quem mais profundamente se desvencilhou dos problemas do anti-hegelianismo e construiu uma alternativa para o pensamento (...)”, é porque o filósofo francês fora capaz de pensar “dois elementos centrais (...): uma concepção não dialética da negação e uma teoria constitutiva da prática” (Hardt, 1999, p. 12). Ora, são justamente estes elementos aqueles que são enfatizados por Antonio Negri, em livros como *A anomalia Selvagem* (1991a) e *Marx além de Marx* (1991b), na constituição de um pensamento político não apenas pós ou anti-dialético, mas capaz de destituir a dialética.

Podemos definir estes dois elementos centrais a respeito dos quais fala Hardt como sendo, o primeiro, a elaboração de um método crítico que *não se reconhece naquilo que é criticado*, uma negação que não se identifica àquilo que ela nega; o que gera, automaticamente, o segundo elemento, ou a segunda característica desta elaboração de um método não dialético: uma *crítica da lógica do reconhecimento em geral* (e que, por isto, é incapaz de reconhecer-se no que ela critica, já que não tem absolutamente necessidade de reconhecer). Tal crítica radical da lógica do reconhecimento deve ser capaz, portanto, de fornecer outro fundamento, outra perspectiva a partir da qual recuar uma filosofia ou uma prática política sem que isto implique em sua *identificação* dialética com aquilo em relação ao qual ela se opõe.

Ora, tal fundamento apenas pode ser constituído através da ideia de uma filosofia *radicalmente não assentada sobre o princípio da identidade*. O que significa que, para tal filosofia, a crítica do princípio de identidade não significa pensá-lo como momento imanente da contradição, como é o caso em Hegel (1992). De fato, a dialética hegeliana, ao negar o princípio de identidade, deve conservá-lo como um momento essencial da contradição, já que esta nada mais é do que aquilo que Hegel chama de “identidade universal da identidade e da diferença” (Hegel, 1995, p.420). A única maneira de romper com Hegel, neste sentido, é através da constituição de uma filosofia para a qual a identidade, ao ser “superada” ou negada, não seja conservada como momento de uma diferença agora pensada não como oposição, mas como contradição. Tal negação da identidade pela diferença deve ser radical, justamente porque a diferença não deve constituir-se a partir de sua oposição a uma identidade que ela nega, mas sim— e somente— *a partir de si mesma*. A diferença, neste sentido, deve ser constituída

como o *sujeito* que expulsa de si a identidade, para o qual a identidade não é uma mediação através da qual reconhece a si mesma.

De fato, para Hegel (1995) o movimento dialético deve chegar ao reconhecimento da identidade da identidade e da diferença; deve ser capaz de pensar a oposição entre a identidade e a diferença, o universal e o particular, o um e o Outro, etc., como uma *contradição*. O que significa que a oposição que impede o Outro de se tornar o Um, a diferença de se tornar uma identidade, *já é uma oposição interior ao próprio Um*, isto é, a identidade mesma do Um ou do universal como diferença. Como coloca Hegel na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1995), o conceito “vazio” de identidade, simplesmente sendo diverso da diversidade, termina por produzir seu oposto, a diferença:

Essa é a identidade vazia a que permanecem firmemente ligados os que têm o costume de tomá-la como tal por algo de verdadeiro e de continuar a propor que a identidade não é a diversidade, mas que a identidade e a diversidade são diversas. Não veem que já aí eles mesmos dizem que *a identidade é algo diverso*, pois dizem que *a identidade é diversa* em relação à diversidade (Hegel, 1995, p. 41).

O que a perspectiva de um método não dialético busca, então, é uma *inversão não simétrica* desta relação entre identidade e diferença que é proposta por Hegel. A dialética é, de fato, capaz de reconhecer que “a identidade é diversa em relação à diversidade” (Hegel, 1995), isto é, que apenas há identidade na diversidade. Mas desta maneira, torna o movimento de reconhecimento da diferença subordinado à identidade: o sujeito do movimento, na própria sentença na qual Hegel busca criticar o princípio abstrato de identidade, é a própria identidade e, por isto, o primeiro movimento dialético é, inevitavelmente, o de oposição. Na crítica da dialética trata-se de se elaborar, portanto, um método que seja capaz de apreender a *diversidade ou a diferença como o sujeito*. Sujeito que não se opõe à identidade quando afirma a diferença, mas que, através de um movimento primeiro que constitui a afirmação de si mesma como diferença, é capaz de expulsar a identidade, negá-la de maneira absoluta.

Se é a diferença que se torna sujeito, sua “diversidade” em relação à identidade é radical. Em uma inversão não simétrica da lógica da contradição hegeliana, para este sujeito é a “*diversidade que é diversa em relação* (não à identidade, mas) *a si mesma*”. De forma que *o único sujeito é a própria diferença*, sujeito daquilo que Negri e Hardt (2000) denominam como sendo o de um

antagonismo irreconciliável, já que capaz de pensar a si mesmo não como oposto à identidade, mas como, através de sua diferença em relação a si, radicalmente distinto da identidade. Sujeito que não se opõe à identidade, portanto, mas que é capaz de *enxergar na identidade uma diferença*, de enxergar a identidade do ponto de vista da diferença.

Esta dupla afirmação da diversidade, este redobramento da diferença sobre si mesma, através do qual a diferença externa (pois apenas pensada como oposta à identidade) torna-se uma diferença interna, é aquilo que, engendrando a diferença como diferente dela mesma, enxergar a identidade do ponto de vista da diferença. Não uma “negação da negação”, portanto, mas, como na lógica da dupla afirmação do devir que Deleuze (1968) enxerga na concepção de um eterno retorno da diferença, em Nietzsche (1999), uma “afirmação da afirmação”, o movimento repetitivo e “impossível” de engendramento da diferença através da diferença, movimento que se torna capaz de expulsar o negativo da diferença pensada como oposição ou contradição.

O que Žizek não admite, portanto, é justamente este movimento de abolição da lógica do reconhecimento, ou de crítica absoluta da lógica dialética da negatividade que, de Deleuze e Guattari a Negri e Hardt, buscou pensar um conceito autônomo da diferença. De fato, como coloca Deleuze em seu livro sobre Bergson,

De que serve uma dialética que se acredita reunificada com o real, quando compensa pela inadequação de um conceito que é amplo demais ou por demais geral, invocando o conceito oposto, que não é menos amplo e geral? O concreto nunca será atingido pela combinação da inadequação de um conceito com a inadequação de seu oposto. O singular nunca será atingido pela correção de uma generalizada com outra generalidade (Deleuze *apud*. Hardt, 1996, p.44).

De fato, podemos ler neste trecho de Deleuze uma crítica *avant la lettre* até mesmo àqueles proponentes heterodoxos da dialética que, como Lacan e Žizek, buscaram pensar a negação fora de qualquer horizonte de reconciliação ou “síntese dos contrários” como, por exemplo, na ideia lacaniana de um “recobrimento entre duas faltas” (Lacan, 1964/1985) como constituindo o recobrimento da separação do sujeito em relação ao Outro como sendo a separação do Outro em relação a si mesmo. Ou, então, como na ideia de Žizek (2011) da inadequação do particular em relação ao universal como já sendo o

próprio universal como inadequação universalizada, naquele movimento que Zizek, como vimos, chama de “singularidade universal” (2011).

Traduzindo tal tese em termos políticos, podemos compreender por que, da perspectiva de Negri, a ideia de Zizek de que a inadequação do povo em relação ao Estado deve advir a inadequação do estado, na constituição de um “Estado dos inadequados”, não seria suficiente para o deslocamento radical do paradigma político atual. É que a constituição de um Estado representado por esta “classe de nenhuma parte”, pelo refugo ou pela singularidade que é continuamente excluída pelo universal político, não rompendo com a lógica da universalidade, terminaria por *reconstituir uma nova maioria*, que geraria, por sua vez, novas exclusões internas. No momento em que um determinado agente histórico—não importa se tal agente é identificado à classe excluída da própria história, recalcada da história—enuncia-se como a verdade da história, nesta própria enunciação, *ele transforma-se em uma nova maioria*. Sua “negação da negação” de uma sociedade que o nega não rompe com o princípio hegemônico que rege esta própria sociedade: o universal.

Por isto a lógica da autonomia da diferença ou da singularidade em relação ao universal é central ao pensamento de Negri. O sujeito singular não se constitui como sujeito negado, ele não se reconhece como não reconhecido; ele simplesmente não demanda qualquer reconhecimento, mas apenas goza de sua diferença. E se é nesta potência que ele “reconhece” residir *a causa do próprio universal*, não é porque ele demanda do universal qualquer reconhecimento; o que ele busca, antes, é a afirmação de sua própria diferença, indiferente ao reconhecimento ou ao não reconhecimento. E se no movimento imanente desta afirmação ele deve *destruir* o universal que insiste em excluir sua singularidade ao identificá-la, tal destruição é apenas um efeito, uma consequência, aquilo que Hardt chama de uma “negação não dialética” (1996, p.32). Negação que, no pensamento de Negri (2003), constitui o efeito da afirmação da potência do sujeito que não opõe sua força àquilo que lhe nega, mas abole, em ato, a lógica da diferença pensada como negação.

A contradição descoberta por Marx como constituindo o movimento fundamental mesmo do capital deve representar para Negri, então, um *índice crítico* capaz de denunciar uma determinada forma de relação social que pode—e deve— ser *inteiramente recusada*. Ela não constitui o motor de uma

reconciliação, o impulso para uma classe negada que deseja se reapropriar de seu ser social alienado, justamente porque este ser social alienado apenas pode existir dentro da relação de exploração em que ele se encontra alienado. Por isto Negri deve apostar na força de outra relação social, outra produção de subjetividade radicalmente distinta do poder, mas que se constitui, entretanto, como a causa mesma da produtividade histórica. Se é verdade que o capitalismo, para Negri, é um “trabalho morto” (2002, p.102), uma relação de dominação que apenas pode se realizar através da exploração da potência social, esta potência não depende, para o autor, da mediação do poder para se organizar enquanto força de produção.

Negri também endossa plenamente aquela passagem que já era pedida por Deleuze e Guattari, em o *Anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980), da desterritorialização relativa do capital à desterritorialização absoluta, na constituição de um novo sujeito político capaz de ultrapassar os limites impostos pelo capital à desterritorialização da vida social, no capitalismo tardio. Inclusive, este parece ser um dos sentidos da análise que o filósofo faz, junto a Michael Hardt, do novo paradigma de poder pós-moderno, chamado pelos autores de Imperial (Negri e Hardt, 2000): como radicalizar um movimento que, de qualquer maneira, já constitui a base que o poder atual busca capturar?

Segundo as análises de Negri e Hardt (2000), a passagem história da base industrial da economia para uma economia em que predomina a produção imaterial, dos estados nação imperialistas para um novo Império multicentrado, de uma subjetividade produzida conforme padrões rígidos de identidade para a um novo sujeito social que se torna progressivamente incapaz de se identificar a algum lugar preciso na ordem social, representa não apenas a explicitação da autonomia de uma nova potência social, mas do caráter radicalmente *antagônico* de duas forças que combatem. Antagonismo que significa, portanto, a impossibilidade de qualquer síntese, de qualquer reconciliação da potência constituinte com o poder que a limita.

A crescente complexidade das estruturas de cooperação no mundo do trabalho e a pulverização das identidades sociais são testemunhas, para os autores, da ação de uma força que é radicalmente autônoma em relação à captura do comando; força que não precisa da relação capitalista de exploração para ser organizada, que pode produzir aquilo que Negri (2003) chama de comum em radical independência em relação a um poder que deveria organizá-la. Tal

autonomia do agente, então, não implica a recusa de enxergar as distinções fundamentais que constituem uma determinada composição de classes histórica. Negri, como temos visto, não *nega* a contradição histórica, mas apenas não enxerga no movimento da contradição qualquer potencial emancipatório.

Se, para o autor de *Império* (2000) obviamente há uma diferença brutal entre o “cognitariado” que compõe as novas elites do capitalismo global e um “precariado” como sujeito explorado por esta mesma sociedade, tal diferença apenas significa que, não como sujeitos explorados, mas em sua própria descrença em relação ao poder, como sujeitos para o qual o poder perder qualquer legitimação e aparece cada vez mais como puro comando, como pura imposição violenta, eles já constituem, em sua própria descrença em relação ao poder, o movimento imanente do êxodo da multidão. São tais sujeitos que, incapazes de legitimar o poder como organização da produção, podem se tornar capazes de enxergar a potência produtiva que, de qualquer maneira, já é sua.

É a tal sujeito, portanto, que Negri e Hardt (2004) dão o nome de *multidão*. Como colocam os autores,

A carne da multidão é puro potencial, uma força informe de vida, e neste sentido um elemento do ser social, constantemente voltado para a plenitude de vida. Dessa perspectiva ontológica, a carne da multidão é uma força elementar que constantemente expande o ser social, produzindo além de qualquer medida do valor político-econômico tradicional. (...). Examinando nossa sociedade pós-moderna, como efeito, livres de qualquer nostalgia dos corpos sociais modernos que se dissolveram ou do povo que está faltando, podemos ver que o que estamos vivenciado é uma espécie de carne social, uma carne que não é um corpo, uma carne que é comum, substancia viva. Precisamos fazer o que esta carne pode fazer.(...) A carne social viva que não é um corpo pode facilmente parecer monstruosa. Para muitos, estas multidões que não são nem povos, nem nações, ou sequer comunidades, constituem mais um exemplo da insegurança e do caos que resultam do colapso da ordem social moderna. (...) O informe e o desordenado são assustadores. (Negri e Hardt, 2004, p.251)

Se para Negri a subjetividade capaz de transformar o estado de coisas existente é explorada, ela não se define, entretanto, como explorada; ou melhor, ela se torna uma subjetividade transformadora, ela participa da “multidão”, justamente quando deixa de se definir, de pensar a si mesma como explorada. Certamente, tal movimento implica não apenas em certa ideia de uma “conversão subjetiva”; mas trata-se de uma conversão subjetiva que é, imediatamente, uma conversão *política*, isto é: ela apenas pode ser realizar com os outros, em *comum*.

No pensamento de Antonio Negri, portanto, a recusa da perspectiva dialética significa a rejeição da ideia de que o movimento histórico se constitua através da contradição, já que o movimento da contradição depende, estruturalmente, da existência da oposição, isto é, de uma classe explorada por outra classe e, portanto, em oposição a esta. De fato, tal aposta teórica deve ser enfatizada, aqui, já que ela implica em uma avaliação radicalmente distinta da dinâmica social, da parte de Negri, do que aquela que é presente não apenas na obra de Slavoj Žižek.

A característica essencial de distinção parece-nos ser que Žižek endossa plenamente a ideia (dialética) de Marx de que o capitalismo é um avanço em relação a outros períodos históricos, enquanto, em Negri, o capitalismo representa *a pura captura do poder*; se ele é um avanço, ele constitui um avanço apenas no ponto em que “a multidão exigiu a construção do Império” (Negri e Hardt, 2000, p. 62), isto é, em que os deslocamentos do poder apenas podem ser compreendidos através do movimento de afirmação da diferença de um sujeito social que é radicalmente insubordinado ao poder.

Enquanto em Žižek a razão da superação histórica *repousa* no antagonismo e na divisão social, em Negri o antagonismo, embora central, não constitui um motor de superação, mas um puro confronto de duas perspectivas radicalmente distintas. O que o filósofo italiano chama de êxodo é, justamente, a *fuga* da multidão para *fora* da relação social capitalista. Fuga capaz de criar, portanto, aquilo em relação ao que Deleuze e Guattari (1973) se referiam como sendo uma “nova terra” e que, em Negri e Michael Hardt, constitui a criação de uma nova comunidade política; comunidade que, ainda que radicalmente nova, já é parte imanente do presente, a “ponta desterritorializada” ou a liberdade que constitui a *razão* mesma do presente.

Conclusão: a política entre a falta e o excesso

Que haja uma crise de representação nas democracias ocidentais parece ser um ponto de consenso entre diversos autores, e Antonio Negri e Slavoj Žižek não constituem uma exceção a esta regra. Desinteresse eleitoral generalizado e baixa porcentagem de eleitores nos países nos quais o voto é livre; redução do estado ao papel de administrador de conflitos entre interesses e direitos privados; corrupção generalizada do poder público e o consequente descrédito nas figuras de liderança política; dificuldade crescente em se distinguir entre esquerda e direita, com a exceção única, talvez, do bloco heterogêneo de governos de esquerda na América Latina que buscam apontar, de maneira tão frágil quanto sem dúvida importante, uma alternativa possível...

A crise do capitalismo global, expondo a impotência do poder político em administrá-la, enfraquece a legitimação do estado frente a uma população cada vez mais incrédula em relação a sua capacidade de propor soluções viáveis para problemas que vão da crise ambiental ao crescimento das desigualdades sociais, das altas taxas de desemprego até problemas de moradia e transporte nos grandes centros urbanos. População que, quando confrontada com problemas coletivos que exigem ações capazes de transcender a dimensão do enriquecimento e do consumo privado, dificilmente acredita que a dinâmica espontânea do mercado poderia oferecer respostas viáveis. Mas que, entretanto, também vai paulatinamente perdendo a crença na capacidade do estado em organizar saídas possíveis.

De autores que se propõe pensar as questões políticas esperamos, então, respostas concretas. Quais as soluções para a crise ambiental, o desemprego e a inflação? Como garantir educação e saúde, transporte e moradia universal? De fato, talvez seja esperado que a tarefa da política, neste sentido, seja a de administrar conflitos e fabricar consensos que, embora precários e sempre provisórios, permitam o fundamento mínimo para a tomada de decisões capazes de resolver os problemas materiais. E, certamente, este constitui um dos aspectos principais da política. Sem administração de conflitos e um mínimo de consenso,

parece ser impossível tomar decisões, não apenas na esfera da democracia representativa, mas também na dos movimentos sociais e mesmo revolucionários.

Mas talvez chegue uma hora em que se comece a desconfiar que as soluções fornecidas para problemas concretos, longe de contribuírem para a eliminação dos problemas, *são parte determinante destes mesmos problemas*; hora em que uma sociedade se depara com a possibilidade de que o que ela julga como sendo bom e justo é parte inerente à injustiça que ela procura combater. Não há dúvida que a questão política diz respeito aos homens reais e suas necessidades concretas, mas em determinados momentos uma sociedade pode chegar à constatação de que ela não apenas *não* sabe o que quer como *não quer saber o que quer*; que seu desejo de resolver problemas concretos e urgentes desconhece, de uma maneira fundamental, portanto, a forma como *ela mesma engendra estes problemas*.

Estes momentos em que uma sociedade depara-se com o fato de que ela não apenas *não* sabe o que quer, como também *quer não saber o que quer*, relacionam-se àquilo que Freud e Lacan descreveram como sendo o desconhecimento fundamental, pelo sujeito, dos móveis de suas ações e escolhas, desejos ou julgamentos. Uma “paixão de ignorância” (Lacan, 1972-1973/2003, p.210), tal como a chama Lacan, a respeito do ponto opaco do saber inconsciente que constitui, para o psicanalista francês, a verdade do próprio sujeito. Ponto em que aquilo que parece mais exterior ao sujeito, aquilo que ele busca eliminar como sendo um mau, constitui o que é mais interior, o “em ti mais que ti mesmo” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 180) que Lacan associa ao *objeto pequeno-a* como sendo a causa constitutivamente desconhecida do desejo, o “objeto causa do desejo”.

Vimos como tal objeto é desconhecido, para Lacan, não porque seja proibido pela Lei, mas sim por constituir o ponto em que o sujeito perde a ilusão de uma dimensão para além da Lei e passa a se identificar com a própria inconsistência do universo simbólico, a reconhecer na singularidade absoluta daquilo que lhe é mais estranho sua própria verdade. É o que vimos, no terceiro capítulo de nosso trabalho, como constituindo uma das características fundamentais daquele movimento que levou Lacan a relativizar o papel da interdição simbólica, a partir dos anos 60: o sujeito se reconhece ali aonde teve de permanecer para si mesmo desconhecido para que ele pudesse emergir como o

sujeito que agora ele é. Isto é, o sujeito perde a fantasia do Outro como interdição e passa a investir como um “objeto”, como a causa de seu desejo, o próprio buraco traumático que habita o Outro, o ponto de opacidade radical em que é o Outro mesmo que desconhece a si mesmo.

Da mesma maneira como Zizek enxerga, na frase dita por Cristo, “pai, porque me abandonaste”, o legado radical do cristianismo como o redobramento, através da “monstruosidade de cristo” (Zizek, 2014, p. 295), entre o universal divino e a singularidade de um homem comum condenado à morte por crimes contra o estado. Cristo é, para Zizek, esta singularidade que, através de sua ressurreição no Espírito santo, constitui a comunidade universal absolutamente imanente daqueles que creem em sua singularidade “monstruosa”. E, da mesma forma, na sentença de Cristo “perdoa, pai, pois eles não sabem o que fazem”, o que os romanos queriam não saber, para Zizek (2014), é que Deus morreu na cruz para poder viver como Espírito santo, como a comunidade militante que apenas tem como lei o amor à monstruosidade da singularidade radical que Cristo representa. Deus não morreu, portanto, para fundamentar um novo homem, ou um homem universal, mas *neste* homem, no Cristo como o “*ecce homo*”: um pária, membro do povo judeu oprimido, constituído de antigos escravos que apenas se tornaram livres para serem novamente submetidos a uma nova forma de dominação.

Cristo na cruz não é, para Zizek, apenas o abandono trágico do homem por Deus, mas o abandono do próprio Deus em relação a si mesmo (Zizek, 2014, p.261). Abandono que não significa a constituição nietzschiana de um super-homem, ou de um anti-cristo (Nietzsche, 1999), mas sim o reconhecimento de que o “divino” já é a divisão, não entre homem e Deus, mas do próprio homem. Trata-se do “recobrimento entre duas faltas” (Lacan, 1964/1985) que Lacan elabora em seu *seminário 11* como sendo o recobrimento ente a falta no sujeito e no Outro, encarnada no *objeto pequeno a* que, como objeto singular e “monstruoso”, constitui, ainda assim, toda a consistência do universo simbólico do sujeito. Assim como no cristianismo, no qual o universo passa a depender de um homem singular e frágil, de um mero conspirador morto entre dois ladrões comuns, o *objeto a*, apesar de aparecer como um excesso absolutamente supérfluo, um produto da fantasia do sujeito, é aquilo que estrutura o universo simbólico, aquilo sem o qual o sujeito desmoronaria.

De fato, se é no *objeto pequeno a* que Lacan pretendeu fundamentar a ideia de um discurso do analista (Lacan, 1969-1970/1992) como sendo a comunidade daqueles que se identificam ao ponto de exclusão que sustenta a universalidade da cadeia simbólica, também encontramos em Zizek (2011) a ideia de que a única classe universal dentro do capitalismo é a daqueles que são “parte de nenhuma parte”, a “singularidade universal” que o filósofo associa à constituição de um novo laço político. Laço que, como vimos, não deve temer questões como a do poder e a da representação, para Zizek. Que deve ser capaz de torcer o espaço do poder e da representação na direção de um reconhecimento que não reflete qualquer figura positiva do homem, mas justamente a divisão do homem em relação a si mesmo e, da mesma forma, *a divisão da sociedade em relação a si mesma*, a própria “monstruosidade” social.

Isto é o que nos pareceu significar a insistência em ideias como universalidade e verdade, tanto em Lacan como em Zizek: no contexto político atual, de contingência e relativismo generalizado, há um ponto *absoluto* que pode ser sustentado; não se trata, entretanto, de qualquer absoluto positivo, de qualquer transcendência pré-moderna, mas sim da negatividade representada por este ponto de exclusão dos que são “parte de nenhuma parte”. Ora, vimos ser exatamente esta resposta à questão da política, constituída pelo “núcleo radical” da teoria lacaniana e sua continuação na obra de Zizek, uma daquelas que Deleuze e Negri *recusam*. Deleuze e Negri assumem como sendo a única via constituinte possível, dentro da “crise de representação” e do domínio do capitalismo global, aquela representada pela *falência dos esquemas universais*, ainda que tal universalidade seja aquela “parte de nenhuma parte” da qual fala Zizek.

De fato, abordamos muitos pontos em comum que poderiam relacionar estas duas perspectivas. O caráter essencial que adquire, na teoria de Lacan, o não saber do sujeito sobre a verdade de seu desejo, a “paixão de ignorância” que constitui a relação entre o sujeito e a verdade, pode ser relacionada àquilo que Deleuze (1968) denomina como sendo a propensão do sujeito para a inverdade, a paixão dos simulacros e das máscaras. A crítica da representação como cópia de uma realidade primeira e, conseqüentemente, a crítica à distinção entre sujeito e objeto, também se encontra presente em ambas as perspectivas. Tanto Lacan como Deleuze procuraram pensar uma dimensão irreduzível à representação, seja esta a do real, em Lacan, ou a da diferença, em Deleuze. Da mesma forma, tanto a

teoria de Negri e Hardt (2002) como a de Žižek (2011) apostam que é justamente nas classes menores e nos grupos oprimidos que se encontra o potencial de subversão do capitalismo global e de resposta à crise contemporânea.

Entretanto, vimos que tais aproximações não deixam de revelar uma disparidade profunda. De fato, uma dos problemas que nos pareceram essenciais, dentro da questão que propusemos investigar da confrontação entre a política tal como esta aparece no eixo que vai de Lacan a Žižek e naquele que leva de Deleuze a Negri, foi o de saber quais as consequências, para o debate entre Deleuze e Lacan, das transformações imanentes à própria obra de Lacan. Trata-se daquele movimento que representou a crítica do complexo de Édipo e da Lei pensada como interdição e do desejo como falta, e que marcou a obra lacaniana a partir de meados dos anos 60. (Lacan, 1964/1985). Entretanto, mesmo procurando incluir este movimento em nossa análise, pudemos perceber como as diferenças, ao contrário de se dissiparem, pareceram se aprofundar.

Ainda que critique a ideia moderna de representação como adequação entre intelecto e mundo, Lacan *a crítica a partir de sua radicalização*, ou generalização. O problema para Lacan desta concepção, constitutiva do saber moderno, *é que ela ainda sustenta a presença de uma realidade que seria exterior à representação*. Não importa se tal realidade seja adequadamente representada, ou que a representação apenas possa abordá-la de maneira limitada, ou distorcida; não importa se o fosso ou a diferença entre o sujeito e o objeto possa ser garantido por um Deus veraz ou por uma dialética que reconciliasse substância e sujeito no final da história (em uma concepção da dialética que vimos como sendo essencialmente devedora da interpretação que Kojève (1980) realiza de Hegel); e não importa, também, se admitirmos, como na “virada crítica” de Kant, que, sendo tal realidade constitutivamente incognoscível, não há reconciliação entre sujeito e mundo, mas um limite fundamental.

De fato, tal nos pareceu constituir o movimento de Lacan quando, a partir dos anos 60, distancia-se do paradigma simbólico: a crítica da ideia de que, para além da representação, haveria alguma presença positiva do ser. Em seu ensino anterior, era o próprio Lacan quem mantinha a fantasia de um real que haveria sido anulado pela emergência da palavra, como “morte da coisa” (Lacan, 1951-1952/1991). Daí a hipóstase, neste momento de seu ensino, de temas como o da “falta a ser”, que buscou pensar o desejo como falta, e também o da Lei simbólica

caracterizada como instância de interdição do gozo não apenas imaginário, mas também real. De maneira que a conceituação do registro do real, no ensino de Lacan dos anos 60 em diante, não implicou na destituição da ideia de representação, mas, pelo contrário, em sua *generalização*: foi na “perda da perda”, na perda de uma realidade que seria perdida pelo advento da palavra, que Lacan pretendeu pensar uma dimensão para além da representação.

É tal movimento que, como vimos, levou Lacan a um “para além do complexo de Édipo” (Lacan, 1969-1970/1992), que destituía a ideia da Lei como interdição; a um “para além do falo” (Lacan, 1972-1973/2003), que pretendeu, através da elaboração da sexualidade feminina, criticar a fantasia masculina do gozo fálico; e, finalmente, a um “para além do desejo como falta”, na conceituação da pulsão (Lacan, 1964/1984). Ora, o que podemos perceber como constituindo um traço comum a estes três movimentos é que foi justamente na *universalização da própria representação*, na destituição da ideia de que haveria um objeto real do desejo, *ainda que fantasmaticamente perdido*, que Lacan buscou pensar o real como sendo uma fissura interna à própria representação, uma inconsistência fundamental no Outro simbólico. De maneira que a máxima singularidade do sujeito apenas poderia ser obtida através daquele movimento que Lacan (1972-1973/2003) chamou de destituição subjetiva: o reconhecimento, pelo sujeito, de não ser nada mais do que uma representação no Outro, *a destituição do ser do sujeito através da representação*. É através desta alienação extrema no universo da representação que pôde surgir aquele segundo momento que, no *seminário 11*, Lacan (1964/1984) pensou como sendo o de *separação* do sujeito em relação ao Outro.

Trata-se da constatação, não de uma simples falta no Outro que, sendo ainda uma falta, representaria ou simbolizaria necessariamente uma positividade anterior, mesmo que perdida. No movimento de separação do sujeito em relação ao Outro, o que Lacan busca pensar é, antes, a separação do Outro e do sujeito em relação a si mesmos. Separação através da qual emerge um “buraco”, e não uma falta, no Outro: um negativo que não é o negativo de alguma positividade determinada, mas sim uma *negatividade absoluta*. Emergência de uma diferença, portanto, que não é apenas a diferença entre o sujeito e o Outro, mas a diferença absoluta que divide o sujeito e o Outro em si mesmos, constituindo o cerne daquilo que Lacan passou a relacionar à dimensão da pulsão e do *objeto pequeno*

a. Paradoxalmente, o para além da representação de Lacan buscou generalizar a própria representação para chegar àquele núcleo real que, nos termos do *objeto pequeno a*, não é um objeto que escapa à mediação da representação, mas sim o objeto plenamente integrado, alienado, na representação simbólica.

É a partir deste movimento que nos parece ser possível compreender afirmações de Lacan, como aquela, realizada nos anos 60, de que o sujeito da psicanálise seria fundamentalmente o sujeito cartesiano (Lacan, 1964/1984). Para Lacan trata-se de apontar, no momento em que Descartes (2000) chega à redução do sujeito a uma pura forma de pensamento desprovido de qualquer conteúdo substancial aquele sujeito do significante que o psicanalista viu na obra de Freud. De maneira que apenas podemos concordar com interpretações como as de Žižek (1989) e Badiou (2000) que, de resto, encontram-se presentes não apenas em grande parte dos comentadores de Lacan e Freud, (Garcia rosa(1999); Baas(1991); Safatle (2008); Miller(2000)), mas também nos parecem constituir uma das razões fundamentais do rompimento Deleuze com a psicanálise freudiana e lacaniana, a partir de *O anti-Édipo*(1973): o pensamento de Lacan, mas também o de Freud, *não rompe com a tradição platônica*.

Se tal pensamento representa, de fato, como pensam Badiou e Žižek, uma *radicalização* desta tradição que, como pensava criticamente Nietzsche (1999), também constitui àquela na qual nasceu o cristianismo; se ele representa um dos pontos de formulação mais radicais e claros desta tradição, é porque *ele ainda se insere dentro daquilo que busca radicalizar*; de maneira que não é por acaso, então, que alguns dos interlocutores fundamentais de Lacan, na filosofia, tenham sido não apenas Platão, como também Aristóteles, Descartes, Kant e, finalmente, Hegel.

Ora, é exatamente esta tradição que é radicalmente criticada, tanto na obra de Deleuze como na de Antonio Negri (2002). De fato, o pensamento destes dois autores, conforme o estudamos nos capítulos anteriores, não se fundamenta na ideia de uma radicalização da tradição platônica, mas sim naquilo que Deleuze chamara de “anti-platonismo” (Deleuze, 1969) e que representa, não apenas em Deleuze como em Antonio Negri, também um “anti-hegelianismo” fundamental. Deleuze e Negri escolhem como sendo a sua uma tradição que não pretendeu radicalizar o platonismo, mas sim realizar aquilo que Deleuze, em seus primeiros trabalhos, buscava como sendo uma filosofia *radicalmente alternativa* ao

platonismo. Uma filosofia que assumisse a crítica da representação como sendo seu pressuposto fundamental e que, portanto, fosse capaz de elaborar o programa de um materialismo absoluto que significaria, essencialmente, a *reversão da própria filosofia* (e da política) *representativa*.

Trata-se de um materialismo que, como argumenta o filósofo Manuel de Landa, tem na premissa de um único plano de imanência e na expulsão de qualquer transcendência a asserção do *real* como sendo o único absoluto. De acordo com De Landa,

Para alguns filósofos, a realidade não tem existência independente da mente humana que a percebe, então sua ontologia é constituída por entidades mentais, não importa se estas são pensadas como objetos transcendentais ou, pelo contrário, como representações linguísticas ou convenções sociais (...). Finalmente, existem filósofos que garantem à realidade completa autonomia da mente humana, a despeito da diferença entre o observável e o não observável e o antropomorfismo que esta distinção implica. Estes filósofos são ditos realistas. Deleuze é um filósofo realista (De Landa, 2002, pp. 4-5. *Tradução nossa*).

O materialismo de Deleuze e Negri, portanto, é fundamentalmente distinto daquele de Lacan e Žižek. E suas concepções políticas, como consequência, apostam em dimensões que nos parecem—depois de havermos percorrido o trajeto que nos leva, agora, a concluí-lo—irreconciliáveis. Se Deleuze e Negri constroem um materialismo que deve criticar o princípio da representação em nome do movimento real da diferença, Lacan e Žižek pensam o materialismo como sendo a *perda* desta mesma realidade em um movimento de universalização da representação que teria, como consequência, a constituição da representação como sendo, de acordo com a lógica da sexualidade feminina constituída por Lacan em seu seminário XX, “não toda” (Lacan, 1972-1973/2003. p.41).

É a universalização da representação que significou, para Lacan, a emergência da singularidade absoluta do real como constituindo seu “sintoma”, aquilo que o psicanalista chama de sua “resposta sintomática” à descoberta freudiana do inconsciente (Lacan, 1975/76-2011, p.133). No caso de Deleuze, pelo contrário, não se trata de radicalizar a constituição platônica do pensamento como cisão (em Platão, entre o mundo das ideias e o das cópias ou simulacros), mas *de fundamentar a filosofia em bases radicalmente distintas daquelas em que Platão pretendeu assentá-las*.

E é tal novo fundamento que o filósofo (Deleuze, 1968) buscou, então, tanto no pensamento estoico, no contexto da filosofia Antiga, quanto em Duns Scott, naquele da escolástica medieval; tanto em Espinosa, no nascimento da modernidade, como em Nietzsche e Bergson, filósofos assentados no limiar de uma crise desta mesma modernidade; e, finalmente, também em autores como Michel Foucault, no contexto da filosofia contemporânea (Deleuze, 1991). De forma que Deleuze enxergou sua própria filosofia como inserida nesta linhagem minoritária da história da filosofia, uma linhagem radicalmente distinta daquela que o autor associa à filosofia da representação, desde seus começos, em Platão.

Neste sentido, no que diz respeito à questão política, a escolha entre Deleuze e Lacan e entre Žižek e Negri pareceu-nos se assentar sobre a possibilidade de se elaborar uma lógica radicalmente distinta àquela que Negri (2002) procurou criticar como sendo a que é constituída pela redução da política ao problema da representação. Por isto a proposta de Negri, ao contrário daquela que encontramos em Žižek, é a de que um laço político radicalmente autônomo em relação ao poder não apenas é possível, como já se encontra no cerne mesmo daquilo que compreendemos como sendo a crise de representação do poder global.

O movimento de êxodo, que Negri elabora em suas obras escritas junto a Michael Hardt (Negri e Hardt, 2000), não se constitui segundo aquele que, em Žižek, recebe o nome de “singularidade universal”. Assim como Deleuze e Guattari, Negri e Hardt buscaram antes apontar, no devir minoritário dos povos menores, dos explorados e das “raças impuras” e oprimidas uma “fuga ativa” em relação ao próprio universal. Fuga que implica, através da constituição de uma política radicalmente alternativa, a destituição da questão da representação no Estado como sendo a demanda fundamental, o horizonte absoluto, ao qual poderiam aspirar os grupos menores. Trata-se de uma política que, sendo alternativa, no entanto não constitui um desvio secundário em relação à crise do poder constituído, mas sim um novo princípio radicalmente autônomo em relação ao poder.

Tal princípio encontra, na necessidade do êxodo em relação à representação e ao universal, aquele movimento que Negri e Hardt chamam de “negação não dialética” (Hardt, 1996) e que, para criticar a lógica da representação, não precisa conservar aquilo que ele nega. É tal movimento que,

como vimos no segundo capítulo, Deleuze e Guattari (1980) pensaram como sendo o “devir minoritário de todo mundo”, e que em Negri e Hardt ganha o nome de “multidão” (2002). De fato, segundo a perspectiva dialética de Zizek (2011), o movimento de transformação real deve conservar aquilo que ele nega, realizando uma crítica ao poder atual que seja *interna* a este próprio poder. Já Negri e Hardt pensam o êxodo como *absolutamente exterior* à lógica do poder; como a constituição de outra comunidade política na qual a singularidade, para se constituir, não necessita de qualquer mediação do universal, esta que continua sendo pensada como necessária, tanto em Lacan como em Zizek.

Se um dos axiomas básicos da resistência contemporânea, para Negri e Hardt, é o de que “não há fora” (Negri e Hardt, 2000), de que não há nenhuma causa transcendente pela qual lutar, nenhuma dialética que, negando o estado atual de coisas, possa realizar um futuro utópico, é porque o movimento de êxodo, para os autores, já constitui a radicalização daquilo que é a causa mesma da ontologia histórica do *presente*. Não há mais fora porque aquilo que a ideia de revolução prometeu para o futuro constitui o próprio “futuro anterior” que habita o presente, aquilo que, no presente, sinaliza para o que ainda se espera de uma emancipação futura. Tal movimento real é o daquilo que, no presente, se apresenta como potência e não, como é o caso em Zizek ou Lacan, como falta. O movimento de êxodo da multidão, de acordo com as teses de Negri e Hardt, não parte da falta que acomete um sujeito pensado como menor; o êxodo constitui-se, antes, através da *potência* minoritária como sendo a única capaz de subverter a dialética do menor e do maior.

Desta maneira, pensamos que o eixo constituído pelo pensamento de Deleuze e Negri apresenta uma alternativa realmente radical, capaz de enfrentar um quadro social que, como Deleuze o descreveu em um de seus textos finais, *O esgotado*, caracteriza-se pelo *esgotamento dos possíveis*, tal como este é encenado pelo teatro de Beckett. Segundo Deleuze,

O esgotado é muito mais do que o cansado. “Não é apenas cansaço, não estou mais apenas cansado, apesar da subida”. O cansado não dispõe mais de qualquer possibilidade (subjativa): não pode, portanto, realizar a mínima possibilidade (objetiva). Mas esta última permanece, porque nunca se realiza todo o possível, faz-se, inclusive, nascê-lo, na medida em que não se realiza. O cansado apenas esgotou a realização, enquanto o esgotado esgota todo o possível. O cansado não pode mais realizar, mas o esgotado não pode mais possibilitar. (Deleuze, 1992)

É que, para chegarmos a este ponto em que uma escolha torna-se possível, nós tentamos, também, passar por um esgotamento, no que diz respeito ao confronto entre a obra de Deleuze e a de Lacan. De maneira que, olhando nosso percurso retrospectivamente, podemos ver que o que procuramos fazer, neste trabalho, foi esgotar todos aqueles temas demasiado gerais, aquelas oposições entre escolas que tem, como uma de suas características maiores, a necessidade de redução do outro a uma imagem caricatural que mais representa a incapacidade desta própria escola em compreender o autor ao qual se identifica do que a asserção de uma verdadeira fidelidade. Tratou-se, então, da tentativa de realizar o movimento *de se compreender para poder criticar, e não o de se criticar para poder compreender*. De forma que a crítica pudesse incidir sobre aquilo que em um determinado pensamento constituiu sua máxima radicalidade ou, como gosta de dizer Deleuze, sua máxima potência, e não sobre oposições conjunturais, estas que, se sempre marcam o contexto histórico, seja da filosofia, da psicanálise ou da própria política, talvez possam ser superadas quando a questão é produzir um trabalho teórico.

Foi assim, portanto, que tentamos reeditar alguns dos eixos da confrontação empreendida entre Deleuze e Guattari e a psicanálise, em *O anti-Édipo* (1973), atualizando-os para incluir o movimento fundamental no qual Lacan, a partir dos anos 60, radicaliza alguns de seus próprios pressupostos. E, da mesma forma, foi assim que pensamos a confrontação do pensamento de Deleuze e Negri com Hegel a partir da radicalização do hegelianismo tal como este aparece na obra de Žižek, para além de todas as imagens caricaturais de Hegel como filósofo da totalidade que “pretendeu conhecer a mente de Deus” (Žižek, 1989).

De maneira que apenas seria possível escolher quando, paradoxalmente, chegássemos ao ponto em que encontrássemos uma radical impossibilidade, um *esgotamento* nas justificativas “racionais” que podem constituir a defesa de um autor ou de outro. Pensamos que é justamente pela escolha de compreender, em sua radicalidade, *as razões* do outro, que pode surgir o momento em que *não há mais razão, a não ser a escolha da própria razão*; em que se esgotam todas as razões de uma escolha *possível* e, como no teatro de Beckett tal como o interpreta Deleuze, as escolhas passam a ser estritamente *necessárias*. Ponto em que, *compreendendo os melhores argumentos do outro*, reduzimos a escolha a uma

aposta fundamental, esta que Deleuze (1969) caracterizou como sendo a da crença no acontecimento.

Nossa aposta teórica, neste sentido, redobra também àquela aposta política fundamental que vimos se constituir através da filosofia de Deleuze e Negri: é apenas quando todos os possíveis encontram-se esgotados, quando “não há mais fora”, que a constituição de um movimento político radicalmente antagonista torna-se, não possível, mas *necessário*. De maneira que a chamada crise de representação do capitalismo global torna-se a oportunidade—aquilo que Negri descreve como sendo o *Kayròs* (2003b), o “momento oportuno”—de uma decisão coletiva *radicalmente antagonista* à decisão soberana; da decisão pela emancipação absoluta em relação ao poder. Talvez sejam nestes momentos, portanto, em que a crise parece não deixar outras saídas, em que emerge a impotência de todas as alternativas inerentes aos possíveis que constituem o presente, que uma subversão real possa ocorrer.

Ao contrário de Zizek, para o qual a alternativa absoluta emerge de dentro da própria história capitalista, como a negação da hegemonia do capital através da constituição de um Estado dos “parte de nenhuma parte”, tal alternativa que constitui a base da aposta de Negri é radicalmente antagônica em relação à história tal como esta é narrada pelo poder dominante. Do movimento dialético entre opressores e oprimidos, exploradores e explorados ou senhores e escravos ela apenas retira o índice absolutamente negativo de um movimento circular no qual os “parte de nenhuma parte”, ao tomarem o poder de Estado, *inevitavelmente constituíram uma nova maioria*. E é apenas constatando esta impossibilidade absoluta dos possíveis da política e radicalizando o movimento de crise que tal perspectiva é capaz de encontrar um novo princípio, um novo fundamento da ontologia histórica e política.

Tal princípio é *novo* apenas na medida em que é continuamente limitado ou, como diria Deleuze, seguindo Espinosa, “separado daquilo que ele pode” (Deleuze, 1968b)³⁴ pelo poder. Pois seu antagonismo não decorre de uma negação dialética que seria imanente a este próprio poder; sendo assim, ele não é

³⁴ Em *Espinosa e o problema da expressão* (1968) Deleuze relaciona esta separação à produção de afetos tristes que, para Espinosa, caracteriza um corpo que é separado de sua potência de agir ou de pensar: “É bem verdade que as afecções passivas que experimentamos preenchem nosso poder de ser afetado; mas, primeiramente, elas o reduziram ao mínimo, primeiramente, elas nos separaram daquilo que podíamos (potência de agir).” (Deleuze, 1968b p. 153).

reconhecível pelo poder, constituindo uma espécie de ponto cego ou, segundo a expressão de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (1980c), um “devir imperceptível”, um movimento constitutivamente invisível em relação ao olhar que apenas é capaz de reconhecer o que já conhece de antemão, ou de representar o que já sabia previamente. Um ponto de escuridão que, não podendo ser reconhecido por aqueles que apenas sabem reconhecer, é capaz, por esta razão mesma, de *abolir a própria lógica do reconhecimento* através da afirmação daquilo que, de qualquer maneira, já constitui o movimento real do presente. Um ponto cego para o poder que, para autores como Deleuze e Guattari e Negri e Hardt, constitui o próprio clarão do acontecimento.

Bibliografia

AGAMBEN, G. A imanência absoluta. In: *Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 1999.

———. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALTAMIRA, C. *Os marxismos do novo século*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ARISTÓTELES. *Metafísica: livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

———. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1994.

BADIOU, A. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1988.

———. *The Clamor of Being*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

———. *L'éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2010.

BATAILLE, G. (1949) *A parte maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, Arte e Política – Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BION, W.R. (1975). *Experiências com grupos*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: EDUSP.

BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

BOOTHBY, R. *Freud as philosopher*. New York: Routledge, 2011.

BUTLER, J. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York and London: Routledge, 1993.

CHAUÍ, M-H. *Introdução à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

CHEDIAK, K. *Introdução à filosofia de Deleuze: um estudo crítico sobre o conceito de diferença na filosofia da representação finita e infinita*. Londrina: UEL, 1999.

CHIESA, L. (2007) *Lacan and Subjectivity: A Philosophical Introduction*, Cambridge, MIT Press.

DELEUZE, G. (1953) *Empirismo e subjetividade*. São Paulo, Ed.34,2001.

———. (1964) *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

———. (1964) *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001.

———. (1965) *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1987.

———. (1966) *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999

———. (1967) *Apresentação de Sacher- masoch*. Rio de Janeiro: Taurus, 1983.

———. (1967) *Apresentação de Sacher- masoch*. Rio de Janeiro: Taurus, 1983.

———. (1968) *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

———. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Edition de Minuit, 1968.

———. (1969) *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectivas, 2007.

———. (1981) *Espinosa, filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

———. (1983) *Imagem-Movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

———. (1985) *Imagem-Tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

———. (1987) *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

———. (1972-1990) *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

———. (1975-1995) *Deux regimes de foux*. Paris: Éditions de Minuit, 2003.

———. (1993) *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997

———. “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?” In. *A Ilha Deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

———. & GUATTARI, F. (1972) *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.

———. (1980a) *Mil Platôs vol. 1*. São Paulo, Editora 34: 1995.

———. (1980b) *Mil Platôs vol.3*. São Paulo, Editora 34, 1996.

———. (1980c) *Mil Platôs vol. 5*. São Paulo, Editora 34, 1997.

———. (1991) *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, as paixões da alma, Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

DERRIDA, J. *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

———. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: perspectiva, 2009.

HENRICH, D. *Between Kant and Hegel: Lectures on German idealism*. Cambridge: Havard University Press, 2008.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: Biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010

DOISTOIEVSKY, F. *Os irmãos Karamazóv*. Rio de Janeiro: editora 34, 2009.

DUNKER, C. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica - uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: AnnaBlume, 2011.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault: Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.

ESCOBAR, C. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

ESPINOSA, B.(1677) *Ética*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2007.

———. (1670) *Tratado Teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

———. *Tratado político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

———. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Ed. Martin Clar/et, 2004.

———. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: ed. Unesp, 2005.

KEYNES, J.M. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Nova York: HBJ Book, 1964.

- KELH, M.R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.
- KOJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- FERENSZI, S. Thalassa. Ensaio sobre a teoria da genitalidade. In. *Psicanálise 3*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- FREGE, G. *Les fondements de l'arithmétique*. Paris: Seuil, 1969.
- FINK, B. *O sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- FOUCAULT, M. *A História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- . *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugalia, 1966.
- . *História da sexualidade I - A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- . *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- . *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. III. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- . (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- . (1911). O caso Schreber. In. *O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- . (1914). Totem e Tabu. In. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- . (1915a). O recalque. In. *A História do Movimento Psicanalítico - Artigos sobre a Metapsicologia - Outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

———. (1915b). Introdução ao narcisismo. In. *A História do Movimento Psicanalítico - Artigos sobre a Metapsicologia - Outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

———. (1915c). Pulsões e destinos da pulsão. In. *A História do Movimento Psicanalítico - Artigos sobre a Metapsicologia - Outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

———. (1920). *Além do princípio de prazer*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

———. (1923). O ego e o id. In. *O ego e o id, autobiografia e outros textos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

———. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. In. *O ego e o id, autobiografia e outros textos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

———. (1925). A negação. In. *O ego e o id, autobiografia e outros textos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

———. (1927) O futuro de uma ilusão. In. *O futuro de uma ilusão, mal estar da civilização e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

———. (1930). O mal estar na civilização. In. *O futuro de uma ilusão, mal estar da civilização e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

———. (1932/2006) Conferência XXXIII: feminilidade. In: *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GIL, J. *A lógica do excesso*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008.

GORZ, A. *Misérias do Presente, Riqueza do Possível*, Annablume, 2004.

GODDARD, J-C. Deleuze et le cinéma politique de Glauber Rocha. In. *Deleuze Politique. Revue Cités*. Presses Universitaires de France. N.40, 2009.

GUATTARI, F. *Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.

———. *Caosmose*. São Paulo: Editora 34, 1992.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* (parte I). Petrópolis: Vozes, 2002.

———. Discurso do reitorado. In: *Escritos políticos 1933 –1963*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

———. Carta sobre o humanismo. In. *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HARDT, M. *Gilles Deleuze- um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HEGEL. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

———. *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

———. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

———. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compendio*. São Paulo: Loyola, 1995.

HOULE, K. & VERON, J. (org.). *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*. Illinois: Northwestern University Press, 2013.

JAMESON, F. *Ensayos sobre el pos modernismo*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 1991.

———. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora ática, 1997.

———. *Modernidade Singular*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

———. *The seeds of time*. Columbia University Press, 1994.

JARCZYK, G. & LABARRIÉR. P-J. *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996.

JUNG, C-G. *O homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1977.

LACLAU, E. MOUFFE, C. *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*. London: Verso, 2014.

LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

———. (1954-1955). *O seminário livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

———. (1955-1956). *O Seminário, livro 3. As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

———. (1956-1957/1995). *O seminário, livro 4. A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar.

———. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escrito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

———. (1957) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

———. (1957-1958). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

———. (1959-1960) *O seminário, livro 6. O desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

———. (1959-1960). *O seminário, livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

———. (1962-1963). *O Seminário, livro 11. A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

———. (1964). *O seminário livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

———. (1968). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

———. (1967-1968). *O seminário, livro 15: o ato psicanalítico*. Versão anônima.

———. (1968-1969/2008). *O seminário, livro 16. De um Outro ao Outro*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar.

———. (1969-1970). *Seminário 17, O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

———. (1971-1972). *Seminário 18 – De um Discurso que não fosse do semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

———. (1972.1973). *O seminário, livro 19: Ou pior...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

———. (1972-1973). *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

———. (1973). O aturrito. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

———. 1972. *Conferência em Louvain*. [online]. Disponível em: <<http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Conference-a-Louvain-le-13-octobre-1972,013>>. Acesso em: 10 de setembro, 2014.

———. Du discours psychanalytique. In: *Lacan in Itália*. Milão: La Salamandra, 1978.

———. (1973-1974). *O seminário, livro 21: les non-dupes errent*. Inédito.

———. (1973-1974) *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

———. Vers un signifiant nouveau. In. *Ornicar?*, 17/18, p. 23-50, 1977.

———. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito—ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006

LÉVI-STRAUSS. Introdução à obra de Marcel Mauss. In. M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac&Naify, 2003.

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARCUSE, H. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MARKS, J. *Hegel in France: Alexandre Kojève*. Nottingham Trent University, 2000. Disponível em: <http://bbs.cenet.org.cn/uploadimages/20044622125610105.pdf>

MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La découverte, 1990.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo editorial, 2009.

———. *O capital. Crítica da economia política: livro I*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2010.

———. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

——— & ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. Boitempo editorial, 2007.

———. Manifesto comunista. In. *O leitor de Marx*. José Paulo Netto. (org.). Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2012.

MENARD, M-D. *Deleuze et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2005.

MEZAN, R. *Freud: A Trama dos Conceitos*, São Paulo, Perspectiva, 1987.

MILLER, J-A. A sutura. In. *Matemas II*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1990.

———. Os seis paradigmas do gozo. In. *Opção Lacaniana* n. 26/27, abril 2000.

———. *Silet, os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

———. *O sobrinho de Lacan*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005.

MILNER, J-C. *A obra clara*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

———. *Os nomes indistintos*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2006.

NEGRI, A. *Marx Beyond Marx – Lessons on the Grundrisse*. New York: Autonomedia, 1991a.

———. *The savage Anomaly. The power of Spinoza's metaphysics and politics*. Oxford: University of Minnesota press, 1991b.

———. *O Poder Constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

———. *Kairós, Alma Venus, Multidão. Nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

———. *5 Lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

——— & HARDT, M. *O trabalho de Dionísio*. Juiz de Fora: Editora UFJP, 1994.

———. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

———. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

NIETZSCHE, F. (1887) *A genealogia da moral*. São Paulo: companhia das letras, 1999.

PEIXOTO-JUNIOR, C. *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*. Rio de Janeiro: 7 letras/Editora PUC-Rio, 2008.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

RANCIÈRE, J. *The Hatred of Democracy*. Verso, 2006,

ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, História de um sistema de pensamento*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

REICH, W. *Análise do caráter*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

RUDA, F. *Hegel's Rabble, An investigation into Hegel's philosophy of righth*. New York: Continuum International Publishing Group, 2011.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2005.

———. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

———. *Grande hotel abismo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

TUPINAMBÁ, G. & YAO, Y. *Hegel, Lacan e Žizek*. New York: Atropos press, 2013.

ZIZEK, S. *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

———. O espectro da ideologia. In. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

———. *Arriscar o impossível*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

———. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo editorial, 2008.

———. *A monstruosidade de Cristo*. São Paulo: Três estrelas, 2014.

———. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

———. *Menos que nada—Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.

——— & BADIOU, A. *The ideia of comunism*. London: Verso, 2013.

ZOURABICHVILLI, F. *Deleuze, une philosophie de l'évenement*. Paris: PUF, 1992.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.