

**EU NÃO SOU NADA, MAS POSSO VIR A SER
SOBRE A LUMINOSIDADE E A AFETAÇÃO, ENTRE A PINTURA E A PSICANÁLISE***Joel Birman**

1

Uma cosmologia do visual • Segundo uma longa tradição crítica iniciada no século XIX, Delacroix teria dito, durante a sua célebre viagem ao Marrocos nos anos 40,^{1,2} que a *luminosidade* que então descobrira lhe apresentava o mundo de forma inédita, absolutamente original. Delacroix habitava um mundo até então com suas regularidades, suas seqüências e colorações, quando, de um momento para o outro, num abrir e fechar de olhos, um mundo diferente se apresentou e lhe impactou na sua pregnância outra. O deslocamento da Europa para o Magreb provocou uma espantosa transformação do mundo, pois como num passe de mágica tudo se transmutou. Processou-se, então, uma alquimia do olhar pelo encantamento do mundo.

Uma experiência de morte e de nascimento para o pintor, marcada pela instantaneidade de um olhar, envolta certamente pela magia, dada a mudança radical que se operou no registro da experiência sensível. Desta maneira, um mundo outro que lhe era completamente desconhecido até então teve o poder encantatório de estabelecer um corte radical na sua percepção do mundo. Com esse corte radical na sua percepção do mundo, com esse corte radical no olhar de Delacroix, o mundo passou a se perfilar de uma outra maneira, marcando com traços indelévels o seu percurso posterior na pintura.

Assim, aos olhos do pintor, o mundo se descortinava de uma outra maneira, capturando o seu olhar com o seu charme escaldante, e que dirige ao mesmo tempo a evocação de coloridos originais pelo gesto do pintor. Parece que a luminosidade intensa que afetava as coisas, na sua dispersão espontânea pelo mundo, produzia em Delacroix a

* Psicanalista, professor do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

impressão emocionada de contemplar as coisas em estado nascente. Este mundo novo, que perfurava o seu olhar com sua intensidade cromática, lhe era anteriormente velado e vedado.

Porém, é preciso não se enganar sobre a descoberta de Delacroix, com uma interpretação antecipada e apressada sobre a forma de ser do mundo que se descortinava aos seus olhos. Evidentemente, o mundo árabe apresentava diferenças culturais flagrantes face ao mundo francês, que eram descobertas na existência cotidiana, nos menores gestos das práticas sociais dos marroquinos. As telas de Delacroix no Marrocos evidenciam a volúpia do pintor com estas descobertas e com estes contrastes, obviamente. Isso é evidente e não vale a pena insistir neste ponto. Contudo, não era isso que fundava e dirigia os comentários de Delacroix sobre a sua descoberta de uma outra forma de ser do mundo. É justamente este ponto específico, que ultrapassa uma leitura relativista das diferenças culturais, que confere ao comentário de Delacroix todo um outro alcance que o meramente antropológico e que caminha na direção de uma ontologia.

Com efeito, Delacroix não se referia *apenas* aos objetos novos que lhe afetavam, provenientes do universo erótico do Mediterrâneo e da cultura marroquina, bem diferentes evidentemente dos objetos presentes na cultura francesa, que constituíam a sua tradição e a sua memória, matéria-prima do seu mundo. Ao contrário, Delacroix se referia *principalmente* aos objetos mais triviais do cotidiano, aqueles que os homens cultivados vão encontrar em toda a parte, mesmo quando ultrapassavam as fronteiras geográficas do território europeu. No século XIX o mundo já se perfilava na sua dimensão cosmopolita. É justamente a percepção outra do trivial que nos impacta, nos comentários sempre parcimoniosos e econômicos de Delacroix. Além disso, é preciso enfatizar que estes comentários foram formulados sem qualquer pretensão filosofante, nos intervalos daquilo que lhe arrebatava como vocação: a pintura.

É preciso não se esquecer de que Delacroix estava interessado na pintura, em procurar apreender o mundo pelo olhar, para reinventá-lo com linhas e cores pelo pincel, sobre a tela vazia. Contudo, como para qualquer pintor, o mundo — como configuração de traços, consistências diferenciadas e tonalidades infinitas de cores — lhe seduzia como espetáculo generoso. Este espetáculo é oferecido de graça e pela magia da natureza, bastando para o seu desfrute o simples olhar desprevenido, o gesto trivial de abrir os olhos para ver. Daí a tentação da pintura de querer capturá-lo, se apossar deste espetáculo deslumbrante e infinito nas suas configurações. Tentação nunca realizada, certamente. Mas freneticamente recomçada a cada nova tela e a cada esboço rabiscado numa folha em branco. Assim, trata-se de um projeto impossível de ser satisfeito e completado, mas jamais abandonado como desejo, pois deixar de persegui-lo como *élan* implicaria não mais se seduzir pelo olhar e a perda

do fascínio pela pintura. Enfim, nos interstícios originários e silenciosos da pintura habita o desejo de mestria da visibilidade, da vivência e até mesmo da sensorialidade.

Nesta perspectiva, o comentário não tem tanta importância, pois a linguagem das palavras se ordena num outro registro, diferente certamente do registro do olhar. A pintura fala a linguagem das formas e das cores, habitando as palavras pela materialidade do olhar, maneira de dizer e de ser falado pelo mundo. Por isso mesmo, quando a linguagem do olhar se transforma em verbo, transgredindo mesmo o registro visual e se inscrevendo no registro da escuta, nos encontramos diante de algo crucial que afetou o artista na sua raiz, levando a compartilhar a sua descoberta com os outros, não iniciados nos segredos da vidência. Em contrapartida, devemos escutar atentamente o que é enunciado na sua literalidade sonora, pois algo de fundamental deste universo pictórico do olhar nos será revelado, seguramente. Vale dizer, devemos escutar esta modalidade de comentário como algo da ordem do sagrado, como uma revelação de um universo que desconhecemos, já que não falamos a sua linguagem visual e não exercemos a sua *poiesis*.

Assim, escutamos o comentário contido de Delacroix como a revelação de uma *cosmologia do visual*, como uma maneira de nos anunciar algo sobre a constituição originária do mundo, na sua materialidade visual. É justamente porque nos faz entrever algo sobre os segredos do mundo no registro do olhar que o comentário do pintor é rico e estimulante para a descoberta de um mundo que desconhecemos, cegos que somos para o apelo das configurações originárias das coisas.

É nesta direção, pois, que vamos empreender uma leitura breve do comentário de Delacroix, maneira nossa de habitar a cosmologia do visual que nos é transmitida, para retirar posteriormente as conseqüências disso para o saber psicanalítico. Isso porque, para nós, Delacroix coloca uma questão fundamental, qual seja, o *enigma da luminosidade*.

2

A luminosidade como operador do olhar • É a transformação do ser das coisas, ao seu estado originário, sob o impacto da luz, que foi sublinhado no comentário agudo de Delacroix. No contexto da luminosidade marroquina, as coisas se constituem em novas seqüências de estados de coisas, se inscrevendo na sua materialidade em novas seriaçãoes e arranjos de relações. Com isso, são entreabertos outros horizontes de *narratividade pictórica*. Conseqüentemente, o mundo se apresenta no seu existir como um outro mundo possível.

nascente pelo olhar privilegiado do artista, que sabe realizar como ninguém a fruição visual do mundo.

Os historiadores da arte, críticos e comentadores da obra de Delacroix são unânimes em reconhecer a transformação radical apresentada pela sua pintura após a travessia do artista pelo Marrocos. Transformação radical, seguramente, em que a luminosidade como *operador visual* permitiu não apenas uma outra apreensão, mais aguda do ser das coisas e das cenas do mundo, como também a sua transfiguração pictórica, mediante uma economia fantástica de recursos. Vale dizer, a luminosidade funciona como operador visual do mundo, pelo seu impacto transgressivo sobre a matéria bruta e o olhar. Portanto, o que a simples contemplação das telas marroquinas de Delacroix revela é o efeito da quase magia do olhar, que possibilita com a luminosidade a apreensão das coisas em ato, no processo mesmo de se constituírem como coisas, na sua simplicidade complexa e enigmática.

Seria Delacroix um precursor do Impressionismo? Uma experiência estética de antecipação do movimento impressionista, em que a afetação das coisas e do olhar pela luminosidade permite que o mundo se profile de uma outra forma? Talvez. Somente os historiadores da arte e os críticos da pintura, do Impressionismo e da obra de Delacroix poderão responder a esta questão crucial, decifrando de maneira rigorosa o enigma da transmutação pictórica da pintura de Delacroix. Esta questão é fundamental para a história da pintura, sem dúvida. Contudo, ela é secundária para a inflexão que pretendemos imprimir aos nossos comentários, que assumem uma direção decididamente psicanalítica sobre a pintura.

3

A luminosidade como enigma • Assim, o que nos interessa sublinhar é a relação íntima que existe entre a luminosidade e a possibilidade que isso funda para a pintura, para a captação da *singularidade* das coisas. É esta relação que nos interessa circunscrever de maneira inicial, relançando as coordenadas esboçadas pela cosmologia visual de Delacroix no registro da experiência psicanalítica. Isso porque pretendemos esboçar sumariamente alguns tópicos básicos do registro estético que se encontram indubitavelmente presentes no sujeito fundado pela psicanálise.

É o que se destaca para nós como problema fundamental, de modo que o comentário de Delacroix incide sobre nós de maneira penetrante, na medida em que nos remete para a *função da estesia* e para o lugar das *intensidades* nos processos primordiais de perlaboração do sujeito, cuja presença reconhecemos na experiência

psicanalítica. Neste contexto, é a *afetação* que está em questão, pois desempenha o papel de causa e de constituinte do sujeito.

Contudo, é bom que se diga que esta afetação, a que nos referimos, não se inscreve absolutamente nos registros da sentimentalidade e do emocionalismo vulgares. Pelo contrário. A afetação em pauta se inscreve nos registros da *força* e da *mobilidade*, nos reenviando imediatamente para o que se transforma em verdades ineqüívocas, nos processos de produção de crenças no sujeito. Em contrapartida, é a afetação também que é a condição de possibilidade para a produção de outras perspectivas de verdade para o sujeito, já que desestabiliza as verdades instituídas e enraizadas como crenças. Com isso, a afetação dissolve em nada as petrificações estabelecidas da veracidade e entreabre novas possibilidades para a produção do verdadeiro. Portanto, a afetação tem uma função de *desconstrução* dos sistemas de crenças instituídos no sujeito, pelo seu impacto estésico, de maneira a possibilitar outras enunciações.

Por isso mesmo, a alusão crítica à obra de Delacroix e os comentários sobre a sua pintura não pretendem ter um sentido retórico aqui, pois nos lança imediatamente no que é enigmático na experiência da luminosidade, para a pintura e para o sujeito. Deste modo, a luminosidade como enigma se constitui como uma problemática crucial. Como qualquer enigma, se impõe, então, um trabalho para o seu deciframento. Neste deciframento é necessário considerar os dois eixos constituintes da problemática em causa, isto é, a luminosidade se coloca como constituinte fundamental dos estudos de coisas do mundo e, ao mesmo tempo, como operador crucial do ato de olhar do sujeito.

4

Saber, verdade e ilusão • Nós sabemos que a luminosidade é o mais antigo símbolo do saber na tradição filosófica. Assim, poder aceder ao saber e à verdade implicavam, para a individualidade, em ser atravessada e marcada pela luminosidade. Poder ter acesso à verdade e ao conhecimento implicava a postura de *contemplação* da individualidade, sendo a contemplação *passiva* do indivíduo o contraponto do lugar fundamental ocupado pela coisa e pela luminosidade no conhecimento. Portanto, se na Antigüidade clássica diferentes formulações teóricas se realizaram sobre o conhecimento, em todas elas a verdade se inscreve no ser das coisas, no cosmos, a que a individualidade pode aceder, para a contemplação do conhecimento verdadeiro.

Assim, para os pré-socráticos a verdade se enuncia no registro da apresentação, não existindo pois qualquer diferença entre os registros do *ser* e do *aparecer*.⁴ Para Platão, a

oposição entre o ser e o aparecer se colocou como uma questão crucial para a filosofia, na medida em que, pela dialética, visava desarticular os argumentos dos sofistas que defendiam a consistência das aparências sem o ser. Esta foi a crítica fundamental que Heidegger lançou a Platão e à tradição metafísica posterior,⁵ que se fundou na leitura das filosofias de Platão e de Aristóteles.

Nesta perspectiva, para Platão e para o platonismo a luminosidade seria o caminho pelo qual poder-se-ia aceder ao ser das coisas, aprender a sua verdade, que estaria inscrita desde sempre no cosmos. Com a “alegoria da caverna”, Platão delinhou de maneira dramática e mítica os eixos fundamentais desta problemática ontológica,⁶ pela qual a oposição entre o ser e o aparecer marcou profundamente, até a modernidade, a tradição filosófica ocidental.⁷ Neste mito de construção da verdade, a luminosidade é a mediação essencial para que a individualidade possa ultrapassar o mundo das aparências enganosas, de forma a aceder de maneira decisiva ao mundo do ser e poder contemplar então as idéias verdadeiras.

Da mesma maneira, a luminosidade se inscreveu de modo decisivo na tradição religiosa da Antigüidade, marcando de formas diferentes o paganismo e o cristianismo. Neste, Deus se identifica com a luz, sendo ao mesmo tempo a fonte da luminosidade, da revelação e da graça. A rigor, não existiria nesta tradição cristã qualquer diferença entre conhecimento e revelação, pois Deus seria a fonte da luminosidade.

De qualquer forma, em todo o mundo da Antigüidade a verdade estaria inscrita no cosmos e na natureza, de maneira que no mundo hierárquico da Antigüidade não existiria qualquer possibilidade de se pensar no sujeito separado e destacado do mundo, submetido que era no seu ser às hierarquias do cosmos.⁸ Neste contexto, o sujeito ocupa uma posição passiva face aos influxos provenientes das coisas e que incidem sobre o seu ser, lhe possibilitando assim aceder à verdade do ser pela contemplação. A luminosidade seria então mediação e veículo essencial para o conhecimento das coisas, de maneira que se constituiria assim um saber sobre o mundo “sem sujeito”⁹ e a ótica se ordenou como “uma ciência das aparências visuais”.¹⁰

Com a revolução científica e filosófica do século XVII se desconstruíram as hierarquias do mundo da Antigüidade, que dominaram as tradições das culturas clássicas e do cristianismo. Por esta desconstrução, o sujeito foi colocado no centro do mundo e do saber, entreabrindo as fronteiras do mundo, que se transformou de finito em infinito.¹¹ Neste contexto, o sujeito se constituiu enquanto tal, se deslocando então de uma posição passiva para uma posição ativa face ao mundo. Com isso, a verdade não é algo mais que está inscrita no cosmos, mas algo que se produz pela *atividade* cognoscente do sujeito. Porém, posicionado agora no fundamento do conhecimento, como constituinte da verdade pelo

saber que pode produzir como ciência, o sujeito pode se iludir e se enganar, pois a falibilidade de suas faculdades lhe coloca face à possibilidade imanente do erro e da ilusão.

Neste contexto, a luminosidade passa a ocupar um lugar ambíguo, sendo ao mesmo tempo o que possibilita a visão e o ato de olhar, mas em contrapartida pode ser também o meio pelo qual se forjam as ilusões e os erros da razão. Assim, é preciso que a razão retifique as ilusões promovidas pelo olhar e pela luminosidade, possibilitando que o sujeito possa aceder à verdade e à ciência. Seria este o caminho pelo qual poder-se-ia distinguir o conhecimento verdadeiro e o conhecimento falso, retificando pela razão as ilusões produzidas pelo olhar e pela luminosidade. Enfim, instaurou-se aqui uma desconfiança essencial face ao olhar, a sensorialidade e a luminosidade, que deveriam ser retificadas pela razão, para que o sujeito pudesse aceder ao conhecimento verdadeiro.

A construção da ótica como ciência rigorosa e fundada na Matemática se inscreve neste contexto histórico e teórico, em que o engano e as ilusões do sujeito se fazem presentes no campo mesmo da constituição do conhecimento, como possibilidades virtuais, ao se atribuir ao sujeito como atividade a possibilidade de produzir conhecimento científico pela razão. Assim, se opuseram conhecimento verdadeiro e conhecimento falso, numa nova versão da oposição platônica entre o ser e o parecer. Porém, as problemáticas da ilusão e dos erros produzidos pelo olhar se inscrevem entre o verdadeiro e o falso, como catalisadores do engano.

É preciso recordar que se ordena aqui a constituição histórica de um discurso sobre os sentimentos e os afetos do sujeito,¹² contraponto no registro das paixões, das ilusões produzidas pelo olhar. Assim, a ótica e a psicologia da afetividade se constituíram, ao mesmo tempo, como dimensões de uma mesma problemática antropológica que constituiu o sujeito como atividade e como possibilidade de produção do saber científico. Evidentemente, esta dupla problemática marcada pela complementaridade se constituiu pelo gesto filosófico de Descartes, que separou os registros do corpo e do espírito,¹³ de maneira que as ilusões dos sentidos e das paixões do sujeito seriam provenientes de sua condição de carnalidade e de corporeidade. Portanto, como ser marcado pelo amor-próprio, pela vaidade e pelas paixões, o sujeito se engana e se ilude em função de sua pretensão e de seu orgulho,¹⁴ marcas infalíveis de sua carnalidade e de sua condição de queda, mas que deseja se igualar a Deus.

Neste contexto, a ontologia de Descartes, que colocou o sujeito no centro do processo de conhecimento como medida e valor do ato de conhecer, constituiu uma problemática teórica e ética que marcou indelevelmente a tradição filosófica posterior. A exigência epistemológica enunciada por Descartes, de se formularem idéias *simples* e *claras*, se

constituiu como fundamento do conhecimento verdadeiro e como possibilidade de se construir a ciência, maneira por excelência para se retificar as idéias confusas e obscuras, matéria-prima das ilusões do espírito.¹⁵ Desta maneira, a realização das operações intelectuais corretas, onde o complexo é reduzido ao simples pelo método da razão geométrica, tem como contrapartida a possibilidade de se produzirem as idéias claras.

Nesta perspectiva, a metáfora da luminosidade e da luz é retomada, se colocando pois de maneira óbvia como símbolo operador do conhecimento. Porém, a luminosidade se inscreve agora como forma de ser do sujeito, com possibilidade de que este possa atingir o conhecimento verdadeiro das coisas através da claridade simplificada das operações do pensamento. Contudo, para isso o sujeito tem que realizar a crítica metódica de suas ilusões e tem que desconfiar das evidências de seu olhar, desconstruindo o seu orgulho e a sua vaidade, para que o pensamento possa operar no limiar da claridade e o sujeito possa se apresentar como transparente a si mesmo, para poder aceder finalmente à certeza do conhecimento e do conhecimento de si: *penso, logo sou*.

De Platão a Descartes, contudo, uma transformação radical se realizou. Assim, se para Platão e para a tradição da Antigüidade a verdade se inscreve no cosmos e na natureza, de maneira que o sujeito ocupa uma posição passiva e contemplativa face à verdade inscrita desde sempre no ser das coisas, para Descartes e a modernidade o sujeito cognoscente é atividade por excelência, estando pois no fundamento do processo de produção da verdade e do saber. Nesta diferença radical de ontologias se transforma a representação da luminosidade e os regimes de sua operação.

Com efeito, na Antigüidade, a luminosidade é um operador teórico e um símbolo, mas que é ao mesmo tempo um meio e um existente do cosmos, sendo pois a *mediação* possível para que a individualidade possa ter acesso às verdades inscritas desde sempre no ser das coisas. Na modernidade, a luminosidade é um operador que tem uma inscrição ambígua, sendo ao mesmo tempo fonte de ilusão com o olhar e possibilidade de retificação pela razão das ilusões dos sentidos. Neste último sentido, a luminosidade seria uma marca das idéias simples, porque claras, podendo pois funcionar como retificadora das idéias confusas e complexas, pela desmontagem metódica do ser do complexo no ser do simples. Enfim, se a luminosidade pode ser a fonte das idéias confusas forjadas pela canalidade do olhar, ela pode funcionar também, no registro do pensamento, como um operador para a desconstrução das ilusões e dos erros dos sentidos, possibilitando ao sujeito a superação dos enganos e o acesso às idéias claras.

A modernidade foi marcada pelo gesto filosófico de Descartes, onde o sujeito foi posicionado como fundamento do saber, inscrito numa posição básica de atividade face às

coisas. A revolução científica do século XVII implicou a transformação radical da representação do sujeito e do mundo, que se transmutou de um cosmos finito da Antigüidade no universo infinito da física moderna. Com esta transformação, a luminosidade e a materialidade se transmutaram, se transformando nas suas formas de ser, pois agora o mundo na sua materialidade e na sua luminosidade foi colocado entre parênteses face à hegemonia da razão calculadora.

Não pretendemos dizer que a leitura de Descartes se manteve literalmente nas interpretações filosóficas que se sucederam nos séculos seguintes, o que seria falso e enganoso. O que queremos afirmar é que foi flanqueado, com Descartes, um limiar crucial na maneira pela qual o sujeito foi colocado no fundamento do saber e da construção do mundo, que rompeu com a representação da Antigüidade e que, nesta medida, a ontologia de Descartes foi modelar para a modernidade. Além disso, a filosofia de Descartes foi modelar porque construiu como problemática as questões da ilusão e do engano pelo sujeito.

Contudo, será preciso a intervenção crucial de Kant para reabrir novamente o sujeito para o pólo da sensorialidade e para indicar os limites da razão, de forma que a materialidade possa ter um outro lugar na tradição filosófica, na exterioridade da razão calculadora. Porém, foi esta reabertura para o universo do sensível que permitiu não apenas a elaboração de uma *crítica da razão pura*,¹⁶ como também de uma *crítica da razão prática*¹⁷ e de uma *crítica do juízo*,¹⁸ de maneira a fundar a inserção do sujeito na temporalidade e na História. É por este viés que a problemática da pluralidade dos mundos possíveis se enunciou e foi constitutiva da modernidade, tornando passível de existência outras formas de discursividade, como a de Delacroix e a de Freud.

Porém, a reabertura do sujeito para o pólo da sensorialidade implicou não apenas a relatividade da razão calculadora e geométrica, mas também a crítica do modelo mecanicista da ciência de Descartes e da oposição corpo/espírito que lhe servia de fundamento. Nestes termos, foram as questões do *organismo* e do *vivente* que se colocaram como problemas cruciais para possibilitar uma outra forma de pensar na materialidade do corpo e do mundo. Não vamos tematizar aqui estes tópicos, mas apenas recordar a sua pertinência temática, pois se encontram como fundamento teórico e histórico para a constituição do discurso psicanalítico.

5

A descontinuidade do desejo • Evidentemente, a psicanálise não é cartesiana. Porém, como toda a modernidade filosófica e científica, a psicanálise é herdeira de um

lugar do sujeito face ao saber, à verdade e ao conhecimento, que é tributário da revolução teórica empreendida por Descartes. Contudo, o discurso freudiano trabalhou na direção de superar a oposição fundamental estabelecida por Descartes, entre o corpo e o espírito, pela formulação do conceito de pulsão (*Trieb*).¹⁹ Pela formulação do conceito da pulsão, Freud pretendia superar a descontinuidade entre o registro da quantidade (corpo) e o registro da qualidade (espírito), construindo para isso uma linha de pesquisa que lhe acompanhou desde os primórdios de seu trabalho teórico.²⁰ Além disso, o discurso freudiano se fundou nos impasses e nas impossibilidades do sujeito em aceder às suas verdades primordiais, na medida em que este acesso é permeado pelo sofrimento, pela dor e morte. Isso porque os impasses são perpassados pelo desejo, pela dimensão desejante do sujeito. Estes dois eixos mencionados se articulam no enunciado de que o desejo é a fonte fundamental da ilusão e do engano,²¹ estando a distorção do universo das coisas e do eu fundada na dimensão desejante do inconsciente. Finalmente, o que é problemático para o sujeito do desejo não é a relação com o universo das coisas, mas o campo das relações conflitivas com o Outro. Enfim, é a incidência do Outro sobre o campo desejante do sujeito que se encontra no fundamento do discurso freudiano.

Assim, é pela marca da *descontinuidade* entre o discurso freudiano e a tradição da filosofia do sujeito que pretendemos retomar a questão da luminosidade em psicanálise. Deslocar-se do ser das coisas e das pressupostas dimensões de um sujeito transcendental para uma outra região, densa e trágica, onde o sujeito é marcado pelo Outro e se difunde sobre outros sujeitos, destaca devidamente a descontinuidade do sujeito em psicanálise face à tradição filosófica cartesiana.

A psicanálise herdou a problemática da ilusão da tradição inaugurada por Descartes, como, aliás, toda a modernidade. Porém, a ilusão foi enraizada no campo do *desejo*, sendo pois nos impasses e nas impossibilidades do sujeito em se defrontar com o desejo que podemos delinear as dimensões ilusória e enganosa do sujeito nas suas relações conflitiva e angustiante com as supostas verdades. Com isso, a questão do saber se desloca, estando agora fundada, como a verdade, no registro do desejo. As supostas idéias claras e confusas, simples e complexas, são imantadas pelo desejo, de maneira a transformá-las no seu estatuto mesmo, baseadas nas regras cognitivas deste sistema classificatório.

É neste contexto desejante e pulsional que podemos pensar na questão da luminosidade em psicanálise, procurando encontrar as suas equivalências e os seus operadores conceituais, naquilo que estes podem nos permitir uma reflexão sobre as certezas, as crenças e os impasses do sujeito.

Economia pulsional e estesia • *A estética psicanalítica* não se refere literalmente ao ser da luz e da luminosidade, não trabalhando então de maneira direta e inequívoca sobre as matizações da pintura. Como poderia? Como uma modalidade de saber fundado na escuta, as pinceladas da pintura e a ocupação formal da tela branca são bastantes distantes da experiência psicanalítica. Porém, é na medida mesmo que o sujeito é atravessado pelo *excesso*, nos seus processos de investimento psíquico, que podemos afirmar que existe uma *estesia* fundamental no sujeito que foi tematizado pelo discurso freudiano. É a existência desta *estesia* no sujeito que funda a possibilidade, de fato e de direito, de enunciarmos uma estética psicanalítica.

O discurso freudiano desenvolveu as dimensões do excesso e da intensidade dos investimentos psíquicos no contexto daquilo que se denominou de metapsicologia. Não na totalidade da metapsicologia, seguramente, constituída pelos registros tópico, dinâmico e econômico.²² Na estesia psicanalítica, o que está em pauta é o registro econômico da metapsicologia.

O registro econômico da metapsicologia somente ganhou volume teórico no discurso freudiano na famosa viragem dos anos 20, quando Freud enunciou a existência de um 'além do princípio do prazer'.²³ Até então a metapsicologia freudiana estava centrada nos registros tópico, inicialmente, e dinâmico, em seguida. Foi somente com a autonomia relativa conferida à força pulsional, face ao campo dos representantes,²⁴ e a sua consequência teórica imediata que foi o conceito de pulsão de morte, que o registro da economia pulsional passou a deter a dominância na metapsicologia freudiana face aos outros registros.

Desta maneira, é a economia pulsional que se encontra no fundamento dos desenvolvimentos tardios da teoria freudiana, matéria-prima por excelência da maturidade freudiana e de seus avanços conceituais. Mas, ao mesmo tempo, é a economia pulsional que indica os impasses da psicanálise e as impossibilidades da experiência da análise. Paradoxo da economia pulsional, que se acrescenta aos demais que se inscrevem no discurso freudiano. Porém, é ainda esta economia pulsional, perpassada pelo paradoxo, que funda a estesia no discurso freudiano e a possibilidade de pensarmos na existência de uma estética em psicanálise.

Afetação e incerteza na representação • Assim, a estesia em psicanálise se funda na economia das pulsões, nas suas dimensões de afeto e de intensidade. É por este viés que poderemos encontrar o operador teórico da luminosidade no sujeito, forma de desarticulação de suas certezas instituídas e enraizadas.

Desta maneira, a luminosidade se inscreve como *materialidade* no psiquismo, pois a luminosidade se articula com a questão do afeto pela mediação da percepção, como ainda veremos adiante. A luminosidade seria a forma de ser do afeto. Seria pelo afeto que as coisas se fazem presentes para o sujeito, forma de *presença* que subverte a coerência instituída das crenças e do sistema de representação. Em contrapartida, a afetação como forma de presença das coisas promove a possibilidade de outras formas de representação e de enunciados pelo sujeito. Enfim, a luminosidade encarna o afeto e a possibilidade de afetação pelo sujeito.

Com efeito, é a possibilidade de se afetar e principalmente de ser afetado que é a condição primordial para que o sujeito possa produzir a mobilidade psíquica, de maneira a ser permeado e atravessado literalmente pela mobilidade. Pela mediação da mobilidade, o sujeito pode ser retirado da petrificação e da morte psíquicas. A petrificação e a morte psíquicas implicam a impossibilidade de o sujeito colocar em ação novas possibilidades de interpretação, pela adesão viscosa a um sistema de crenças que impede qualquer modalidade de criatividade. Assim, poder se movimentar psiquicamente implica para o sujeito ser afetado pelos outros, de maneira a ser balançado nas suas certezas e ser lançado infalivelmente na inquietude sobre os seus valores primordiais. Vale dizer, a mobilidade psíquica implica a experiência da angústia, na medida em que as crenças se volatilizam momentaneamente, sendo o sujeito então marcado pela dúvida e principalmente pela incerteza.

Entretanto, é preciso dizer aqui que não basta ao sujeito a experiência da dúvida, se inquietar *apenas* pelo caminho do entendimento, se colocando pois face a um impasse intelectual e a uma impossibilidade lógica. Isso é pouco, evidentemente. Condição necessária, mas não suficiente. A se manter neste registro, o sujeito se inscreve num estilo obsessivo de pensamento, onde se restaura a petrificação psíquica. Ao contrário, é preciso desfalecer enquanto sujeito da representação, mesmo que seja momentaneamente, abolindo as certezas enraizadas em situações cruciais. É justamente esta vacilação abissal que se pretende produzir na experiência psicanalítica, que estamos descrevendo aqui nesta direção de leitura. Neste contexto, o desfalecimento do sujeito da certeza é a condição de possibilidade para que algo *a mais* se produza, tendo como fundo o *a menos* da elaboração racional.

Assim, na experiência da análise seria preciso perfurar o ser da representação e as certezas cognitivas, para que o sujeito possa volatilizar finalmente as crenças em que se encarna, de forma a desarrumar a sua modalidade de inserção no mundo e a forma metálica de habitar o seu corpo. Algo que possibilite ao indivíduo enunciar frases como: “Eu não sou quem eu pensava que era”. Ou, então, formular que “nada mais me resta”. Ou, ainda, dizer de forma mais radical que “eu não sou nada”.

Até então, tínhamos diante de nós um sujeito habitado pelas certezas e pleno de verdades. Plenitude de certezas e oráculo de verdades, que constitui o sujeito como uma fortaleza inatingível, inabalável como qualquer forma de crença. Porém, com a mobilidade da afetação, promovida pela experiência psicanalítica, o sujeito é lançado inapelavelmente ao abismo, para a fonte do que é primordial e originário. Abismo este que o coloca efetivamente diante do que vale a pena, do que é fundamental. Então, o que se impõe para o sujeito é pegar ou deixar cair, se é que face a esta solução-limite o sujeito tem ainda qualquer possibilidade de escolha.

Nesta perspectiva, não basta apenas ao sujeito empreender, pelo trabalho incansável do entendimento, o exame cauteloso e pormenorizado dos impasses que a sua existência lhe colocou. Este registro restringe a experiência psicanalítica aos campos da representação e da interpretação. Foi justamente com estes campos que o discurso freudiano teve que romper teoricamente quando descobriu a implacabilidade da repetição²⁵ no sujeito e a autonomia que passou a atribuir em seguida à força pulsional. Este remanejamento teórico foi a condição de possibilidade para o deslocamento da metapsicologia para o registro econômico, que assume a hegemonia face aos registros tópico e dinâmico.

Assim, ao se manter ainda no registro dubitativo do entendimento, o sujeito pode ainda nos falar de maneira entediante e repetitiva que “ele tem todos os elementos para pensar no que lhe acontece e lhe marcou na sua história, mas não consegue solucionar o enigma”. Dessa maneira o sujeito não sai do lugar, calado nas suas certezas. Condição necessária, mas não suficiente, como dissemos. O que indica, evidentemente, a ruptura freudiana com a racionalidade cartesiana, se ainda é necessário recordar isso e marcar a descontinuidade radical da psicanálise com esta tradição filosófica.

Portanto, não é possível aceder ao que funda o sujeito pelas miragens espetaculares que aquele forjou sobre si mesmo, por mais miserável e mesquinha que possa ser a sua existência psíquica. Podemos registrar, então, o ofuscamento da luminosidade do sujeito, pela falsificação estetizante promovida pelo espetáculo de seus gestos e pela *mise-en-scène* de seus impasses. Para reverter esta posição instituída é preciso balançar a pedreira do espetáculo e da especularidade, a escultura construída com a arrogância da alegria exces-

siva e mesmo — por que não — com a dor estetizada. Enfim, somente um sujeito petrificado até a medula na sua arrogância pode acreditar de fato na sua alegria infinita e mesmo na sua dor ilimitada e sem fronteiras.

Nesta perspectiva, podemos dizer sem vacilação e sem trejeitos que é preciso que a cerâmica estetizada deve ser dissolvida. É o único destino possível para as obras de arte falsificadas, marcadas pelo brilho fácil. Agora sim, condição necessária e suficiente. Podemos antever aqui um caminho possível para a reconstrução do sujeito, com os álbis dos enganos quase imperceptíveis, que se reiteram no ato mesmo de chorar e de gemer de dor.

Assim, é preciso transformar o regime do brilho fosco para decantar a possibilidade da luminosidade, remanejando para isso a moldagem dos materiais e das coisas. O brilho estetizante do espetáculo nos oferece como produto a pedreira do sujeito que pretende ser uma escultura, que se debruçando em lágrimas de prazer diante do espelho contempla a sua imagem grandiosa e radiante. Em contrapartida, a luminosidade perfurante permite desconstruir a modelagem, indicar os pontos de fratura, os desgastes na materialidade da argila e os descoloridos imanentes na tessitura das lantejoulas carnavalescas.

Neste contexto, a luminosidade pode incidir sobre o olhar, possibilitando a circulação do desejo, de maneira a construir outras formas. Com isso, o sujeito pode descobrir, como Delacroix, que existe uma pluralidade de mundos possíveis, isto é, uma multiplicidade de maneiras de compor os objetos e de ser sujeito a partir da materialidade bruta das coisas e dos estados de coisas. Enfim, a luminosidade como afetação é condição de possibilidade para a produção de obras, não sendo pois, por isso mesmo, um instrumento adicional e meramente complementar para a produção do sujeito.

8

Repetição, guerra e política • Nesta perspectiva, a afetação é o catalisador primordial da experiência psicanalítica, na medida em que é pela luminosidade do afeto que as crenças podem ser refundidas, para se inscrever então no corpo do sujeito de outra maneira. Freud já nos falava disso ao enunciar as possibilidades entreabertas para o sujeito pela experiência da transferência, tanto no que se refere aos seus impasses pela repetição quase infinita das marcas originárias, quanto no que permite levar sua intensidade máxima às crenças inscritas no registro dos fantasmas.

Somente quando Freud pôde realizar esta passagem crucial é que foi possível dar lugar em psicanálise a uma experiência generalizada da transferência,²⁶ pois até então a transferência tinha uma inserção restrita na análise. Com efeito, não obstante a autocrítica

que fez pela direção imprimida na cura de Dora²⁷, a transferência continuou a desempenhar uma dimensão restrita na experiência analítica, até que a repetição na análise se impôs como a dimensão crucial desta experiência.

Porém, para que esta transformação teórica tivesse lugar, Freud teve que se defrontar com a repetição em ato na análise, que colocou em questão evidentemente a concepção do psiquismo centrada na memória e principalmente na representação. Esta passagem crucial, no registro clínico, é o correlato, no registro metapsicológico, de uma concepção da pulsão onde inicialmente a força (*Drang*) se torna autônoma do campo da representação²⁸ e posteriormente ao enunciado radical da existência de uma modalidade de pulsão sem representação, isto é, a pulsão de morte.²⁹ Enfim, é este conjunto de transformações teóricas e clínicas que constituem as condições de possibilidade para enunciar o lugar dominante do registro econômico na metapsicologia freudiana, deslocando a dominância ocupada até então pelos registros tópico e dinâmico.

Assim, é neste quadro *trágico* em que o sujeito é figurado no discurso freudiano, na medida em que não pode mais contar com as certezas da representação, que a dimensão da intensidade se impõe na constituição do sujeito. Foi neste contexto teórico apenas que Freud pôde colocar da maneira mais radical, nunca como tinha enunciado até então, que o destino do sujeito na análise se desdobra inteiramente num confronto de forças, isto é, numa luta de titãs entre intensidades e que se desenrola na cena da transferência. Desta maneira, Freud se valeu de uma metáfora política, onde a *política* se tornou impossível, pois a *guerra* se tornou inevitável ou onde a guerra é figurada como sendo a continuação da política numa outra linguagem (Clausewitz, Hegel, Lenin), para afirmar decisivamente em “Análise com fim e análise sem fim” que na experiência analítica a batalha é vencida sempre “pelos batalhões mais fortes”.³⁰

Porém, é preciso dizer aqui que a oposição entre política e guerra remete para a oposição entre representação e força, entre representação e intensidade. Com efeito, enquanto a política representa ainda a possibilidade do bom entendimento pelas virtudes da palavra e do bem dizer, implicando pois a perspectiva da negociação entre os oponentes, a guerra indica a falência do diálogo e da persuasão, explicitando então o confronto decisivo das forças e das intensidades. Desta maneira, o deslocamento da metáfora da política para a metáfora da guerra, do *registro* da representação para o das intensidades, indica de maneira aguda e penetrante onde se trama agora o confronto crucial do sujeito na experiência psicanalítica, o seu cenário decisivo e a condição *sine qua non* do fim da análise. Enfim, é justamente aqui que a intensidade como afetação, como luminosidade básica do sujeito, revela todo o seu alcance na experiência psicanalítica.

Afetação e advento da visibilidade • Para compreendermos os fundamentos desta construção tardia do discurso freudiano, contudo, é preciso fazer um movimento de retorno na metapsicologia, para apreender em estado nascente as condições de possibilidade da constituição do conceito de afeto em psicanálise. Assim, na metapsicologia de 1915, o discurso freudiano já delineava de maneira esquemática o lugar crucial da afetação e das intensidades na experiência psicanalítica, quando justamente procurava circunscrever a questão do afeto em psicanálise.³¹

Neste contexto, o representante-representação da pulsão funcionava como sendo o Outro do afeto, constituindo ambos os pólos cruciais e os eixos que dinamizavam o psiquismo. Entretanto, se o representante-representação da pulsão se inscrevia indubitavelmente no registro da *qualidade*, para retomar a linguagem que Freud cunhou desde os primórdios da psicanálise,³² o representante afetivo da pulsão foi figurado de maneira contraditória, sendo enunciado como inscrito ao mesmo tempo nos registros da *qualidade* e da *quantidade*. Vale dizer, o afeto seria um dos representantes da pulsão, por um lado, mas seria muito mais do que isso e não se restringiria ao registro da *qualidade*, pois remeteria para o registro da *força*, pelo outro lado. Em qualquer uma destas possibilidades, entretanto, o afeto não se inscreveria no registro do inconsciente, estando situado pois *aquém* ou *além* do inconsciente.

Dessa maneira, o afeto se inscrevia num duplo registro metapsicológico. O que lhe conferia, por isso mesmo, um estatuto contraditório, pois estes registros não eram absolutamente superponíveis. Assim, o afeto era figurado, por um lado, como sendo uma experiência da consciência, sendo pois o afeto aquilo que o indivíduo sente, sendo então algo da ordem do sentimento. Mas, por outro lado, o afeto era figurado como algo de ordem quantitativa, como sendo pois *quantum* de afeto. Neste último registro, o afeto estaria além da consciência e do inconsciente, sendo reenviado então para o registro da pulsão. Como superar esta contradição e mesmo este paradoxo no discurso freudiano?

O discurso freudiano não resolveu de maneira clara esta contradição e este paradoxo na metapsicologia de 1915, justamente porque esta discursividade teórica se mantinha prisioneira da linguagem da representação e impossibilitada de superar, conseqüentemente, a oposição entre quantidade e qualidade. Porém, afirmar que o discurso freudiano não resolveu a contradição de maneira clara neste momento, não implica dizer que não tinha resolvido e indicado os eixos conceituais para a sua solução. Isso porque esta solução se apresenta de maneira coerente no corpo da escritura freudiana.

Contudo, para descobrir as indicações cruciais para a sua solução teórica é preciso retomar o texto sobre “As pulsões e seus destinos”. Porém, para isso é necessário retomá-lo na sua segunda parte, quando Freud desenvolveu uma *genealogia do sujeito*, a partir do impacto originário das pulsões. Nós sabemos que o discurso freudiano enunciou aqui a existência de três figuras do sujeito, que não se restringiriam a uma seqüência histórica e genético-evolutiva, já que se articulariam no registro de uma seqüência lógica, justamente porque a pulsão como força constante exigiria permanentemente a produção destas modalidades diferentes de subjetividade.

Com efeito, o discurso freudiano enunciou a existência do *eu real originário*, a que se seguiria a constituição do *eu do prazer/desprazer* e do *eu realidade definitivo*.³³ A grande novidade avançada aqui pelo discurso freudiano é a figura do eu real originário, pois as figuras do eu do prazer/desprazer e do eu realidade definitivo já tinham sido formuladas em 1911, no artigo intitulado “Formulações sobre os dois princípios dos acontecimentos psíquicos”.³⁴ Assim, enquanto o eu do prazer/desprazer seria regulado pelo princípio do prazer, o eu realidade definitivo seria regulado pelo princípio da realidade.³⁵ E o eu real originário, o que implicou o seu enunciado conceitual na genealogia freudiana do sujeito? Evidentemente, o discurso freudiano não nos disse neste momento do seu percurso teórico, pois o conceito não tinha sido ainda formulado em 1915, mas o eu real originário seria regulado pelo além do princípio do prazer. Porém, a problemática teórica, que exigiu em seguida a formulação de um além do princípio do prazer, foi construída na metapsicologia de 1915. Isso é o mais importante. Esta problemática se delineou pela autonomia conferida à força pulsional face ao campo dos representantes-representação da pulsão, como já dissemos. Dessa maneira, o que o discurso freudiano articula agora é a relação entre a força pulsional e o registro de sujeito, pela mediação da figura do eu real originário.

Assim, o eu real originário é a contrapartida no registro do sujeito da dimensão quantitativa da pulsão. Com isso, a pulsão como força constituiria uma figura originária do sujeito, que se caracterizaria pela *fugacidade*, pela *inconsistência substancial* e pela *temporalidade do instante*. Nestes termos, o eu real originário teria a possibilidade de exercer o trabalho de negatividade e de potência do negativo, face às estruturas substantivas do sujeito, justamente porque é permeada pela força constante.

Nesta perspectiva, quando o discurso freudiano nos fala da consciência do afeto, do afeto como sentimento (qualidade), e do *quantum* de afeto (quantidade), estes dois registros se articulam justamente no registro do eu real originário. Porém, é preciso considerar bem aqui o que o discurso freudiano quer dizer quando nos fala da dimensão da consciência no

afeto. A que registro da consciência se refere afinal o discurso freudiano? Responder a esta interrogação é essencial para superar definitivamente a contradição e o paradoxo do estatuto do afeto na metapsicologia freudiana.

Com efeito, a consciência a que se refere o discurso freudiano não é a consciência plena do ato de consciência e do sujeito se tornar consciente, isto é, a *consciência proposional* que articula a representação-coisa e a representação-palavra.³⁶ Esta é a questão crucial a ser refutada para a leitura do que Freud nos indica. O que está em pauta aqui é uma outra modalidade de consciência, isto é, a *consciência-percepção*, figura originária do sujeito, a que Freud se referiu em *A interpretação dos sonhos*.³⁷

Assim, em “As pulsões e seus destinos” e em *A interpretação dos sonhos*, a consciência-percepção é constituída de marcas originárias e de impressões que são a matéria-prima para a constituição do inconsciente e do ser da consciência. Porém, no seu estado bruto de materialidade psíquica, a consciência-percepção é articulada, no ensaio metapsicológico de 1915, à idéia de uma força constante e ao registro das intensidades, constituindo a figura do eu real originário. Portanto, o eu originário é a marca indelével da afetação e da força pulsional, que tem a potencialidade de desorganizar o sistema instituído de representações, pois, como força e exigência de trabalho imposta ao psiquismo, demanda no sujeito novas modalidades de simbolização.³⁸

Porém, o que isso indica também é como o sujeito, no registro do eu real originário, se constitui pela materialidade das marcas e das impressões que delineiam o corpo pulsional e os circuitos originários da pulsionalidade. Nesse registro, não existe a separação que se estabelecerá apenas em seguida entre sujeito e objeto, pois o sujeito é imediatamente objeto e o objeto é eminentemente sujeito. Para nos valermos de uma metáfora gramatical e lingüística, para figurar o eu real originário, o que se destaca é a figura do *verbo*, que transforma o objeto em sujeito e o sujeito em verbo, pois como ato por excelência o verbo nos remete para o circuito da pulsão como *ato*.

Além disso, como o eu real originário remete para o registro da consciência-percepção, podemos depreender aqui o caminho privilegiado pelo qual o sujeito se constitui pela sensorialidade e particularmente pelo registro visual. Assim, seria pela via da consciência-percepção que o corpo pulsional poderia aceder ao universo da luminosidade, sendo pois o sujeito marcado no seu fundamento pelas marcas visuais. Certamente, não é um acaso que Freud tenha sublinhado de maneira repetida que o registro visual seria o registro fundamental das representações-coisa,³⁹ justamente porque é o registro das imagens visuais que nos possibilita apreender em estado nascente o eu real originário, pelo registro da consciência-percepção. Não seria também um acaso, sem dúvida, que a psicanálise tenha se constituído originariamente como um saber sobre os

sonhos e tenha enunciado que os sonhos seriam a “via real” para o inconsciente,⁴⁰ pois os sonhos representariam as obras que o sujeito pode constituir, se valendo para tal dos resíduos de marcas visuais provenientes da experiência do eu real originário.

10

Desamparo e diferença • Assim, podemos afirmar agora que a aproximação inicial que realizamos entre a experiência da pintura e a experiência psicanalítica não era absolutamente arbitrária, pois pela mediação do afeto e da luminosidade não nos situamos apenas no registro metafórico, mas no registro da materialidade da pulsão, pelo qual o sujeito se constitui como eu real originário. Neste contexto, encontramos a articulação coerente entre a força pulsional, o afeto e o eu real originário, que marcando o fundamento e o eixo central da mobilidade do psiquismo constitui a condição de possibilidade da sua transformação. Isso porque rasura os sistemas de crenças instituídas pelo sujeito e lhe impõe, ao mesmo tempo, um trabalho constante de produção de outras crenças e de outros enunciados. Esta é a condição crucial para o sujeito trabalhar e fazer uma obra, se deslocando então das suas marcas petrificadas pela imobilidade e pela morte.

Na experiência analítica, é para este lugar psíquico originário que o sujeito é lançado, nos seus momentos mais cruciais. Este lugar é marcado pelo *desamparo*,⁴¹ pois como dissemos o sujeito não pode mais se valer de seu sistema de representações que foi rasgado, tendo pois que se defrontar com a assimetria radical entre a força pulsional e a representação, onde o fiel da balança pende para o pólo da força e da intensidade. Então, é aqui que se decide a possibilidade de um outro destino para o sujeito, que não seja marcado pela repetição do Mesmo e que implique uma abertura para o Outro. Portanto, se impõe aqui a possibilidade de uma abertura do sujeito para a alteridade e para a repetição diferencial, condição crucial para a singularidade do sujeito e para a sua diferença. É somente deste limiar originário que o sujeito pode constituir uma existência singularizada, inconfundível, inigualável, podendo aceder então à possibilidade de produzir uma obra propriamente dita.

11

Pensamento, vontade e desejo • Portanto, no contexto trágico do desamparo originário onde é lançado o sujeito pela afecção, esta indica ao mesmo tempo os rastros para a descoberta de outros estados de coisa possíveis, pela perfuração promovida pelo seu

corde e pela agudeza cortante de seu impacto. A luminosidade da afetação se direciona a novas possibilidades de olhar para o sujeito.

Com efeito, se o sujeito pode ser levado à situação-limite e enunciar que “não é nada”, ele pode se transformar por isso mesmo em “alguém”, isto é, numa singularidade e num sujeito diferenciado, impossível de se constituir no quadro anterior da escultura petrificada. Então, o sujeito pode continuar a sua frase, enunciando o seu desdobramento, onde se entreabre o horizonte do possível: “Eu não sou nada, mas posso vir a ser”. Isso porque agora o desejo pode operar na sua mobilidade, na sua fulgurância quase cromática, sendo pois o equivalente no sujeito da luminosidade na pintura. Uma janela se abre para o possível, para a existência de outros mundos possíveis. Foi isso que escutamos no comentário rico e penetrante de Delacroix sobre a luminosidade e a descoberta de outros mundos para o olhar.

Nesta perspectiva, é pelo caminho da afetação transferencial que podemos articular a experiência do sujeito na psicanálise e na pintura. Porém, podemos agora de maneira mais fina sublinhar as diferenças do sujeito na psicanálise de outras concepções do sujeito na tradição filosófica. Podemos esboçar aqui a diferença radical que existe entre o sujeito do pensamento e o sujeito da vontade, face ao sujeito da pulsão e do desejo.

Assim, o sujeito em psicanálise não se enuncia como “eu penso, logo sou” do *cogito* de Descartes,⁴² nem mesmo como “eu quero, logo sou” enunciado por Merleau-Ponty,⁴³ mas como “eu desejo, logo posso vir a existir”. Portanto, o discurso freudiano impôs um duplo deslocamento face à tradição da filosofia do sujeito, incidindo de maneira irruptiva nos registros da razão e da vontade, ao enunciar o lugar estratégico ocupado pelo desejo e pelas intensidades pulsionais.

Entretanto, é preciso dizer ainda de maneira frontal que não basta desejar para ser, condição necessária mas não suficiente. O discurso freudiano trabalhou este impasse e esta insuficiência do desejar para imediatamente ser, ao desenvolver o tema da “onipotência do pensamento”.⁴⁴ Com efeito, a partir do desejar é preciso construir a existência, remodelando-a com os fragmentos que permaneceram da ordenação anterior. Com isso, se indica que tudo está ainda por fazer, para recomeçar do nada, do grau zero da negatividade. Como na pintura, aliás, pois para pintar não basta apenas saber olhar a luminosidade e o talento para ocupar o nada no vazio da tela, mas é preciso trabalhar e obrar a partir disso. É aqui que se impõe a possibilidade de outros universos e de outros horizontes, para a construção de uma obra. Mas as condições estéticas da obra estão dadas e delineadas para o sujeito na pintura e na psicanálise.

Portanto, é preciso anunciar que existe indubitavelmente um abismo enorme entre Descartes e Merleau-Ponty, mas que, em contrapartida, Freud estabeleceu um outro abismo face à Merleau-Ponty. Assim, se o deslocamento do registro do entendimento para o registro da vontade indicou a emergência de um sujeito aberto para a intersubjetividade e para a sensorialidade, abertura indubitável para a linguagem e para a carnalidade, ainda é *logos*, contudo, que regula o processo em questão. Porém, com o desejo, o que se impõe é o descentramento de *logos*, pelos fluxos das intensidades e da estesia.

Nesta perspectiva, a temporalidade marca a *finitude* do sujeito, na medida em que o futuro como possibilidade (*eu posso vir a ser*) permite a ruptura com os impasses do presente e possibilita, ao mesmo tempo, que o sujeito se desarticule dos aprisionamentos do passado. O que está em pauta é a possibilidade de *antecipação* do sujeito, marcado que é pela dimensão desejante. Porém, para que a antecipação se enuncie como possível, no tempo do futuro anterior, como nos disse Lacan,⁴⁵ é preciso que o tempo originário da presença se instale, para que a afetação como luminosidade se enuncie na sua materialidade a mais brutal: *eu não sou nada*. Desse ponto originário, a temporalização reconstrutora da experiência pode operar o seu trabalho de retificação, regulada pelo pólo do vir a ser.

Com isso, podemos dizer que não obstante a existência de muitos traços e escrituras no psiquismo, que fundam as crenças básicas do sujeito, é possível ainda escrever muito mais. É sempre possível dizer que o fundamental ainda não foi escrito, pois não obstante a finitude do sujeito, a afetação lhe impõe um trabalho constante de traçar outras escrituras. Com a afetação, não apenas os traços existentes se inscrevem em novos arranjos de relação e novas combinatórias possíveis, em função das *ressonâncias* das intensidades em ação, como também são inventados outros traços, que funcionam como ícones para as novas escriturações do sujeito.

Desse modo, a experiência do sujeito na pintura e na psicanálise se reencontra, pois entre a luminosidade e o afeto as relações são cruciais, mediadas que são pelo registro do eu real originário, que permite então ao sujeito aceder à experiência da luminosidade. Com isso, outros mundos se tornam possíveis para o sujeito, de maneira que Delacroix e Freud podem se encontrar. Evidentemente, encontro marcado pelo destino e pela História, pois como filhos da modernidade que eram poderiam acreditar na possibilidade de criação de outros universos, concepção impossível para Leibniz na sua leitura da 'harmonia preestabelecida' e na idéia de que habitamos 'o melhor dos mundos possíveis'. Enfim, com a psicanálise e a arte moderna, o sujeito e o universo estão sempre prestes a ser reinventados, como possibilidades infinitas de recomeço, pois a afetação reabre permanentemente os horizontes do sujeito para as materialidades outras do seu corpo e para as coisas do mundo.

Notas

1. De outubro de 1994 a janeiro de 1995, o *Institut du Monde Arabe*, em Paris, realizou uma bela exposição das telas pintadas por Delacroix, quando de sua passagem pelo Marrocos, intitulada “Delacroix au Maroc”.
2. Sobre as pinturas e os desenhos de Delacroix, realizados no Marrocos, podem ser consultadas as seguintes obras, que apresentam excelentes comentários sobre a passagem de Delacroix pelo Marrocos: M. Arama, *Le Maroc de Delacroix*, Paris, Jaguar, 1987; E. Dumur, *Delacroix au Maroc*, Paris, Herscher, 1988.
3. Sobre isso, vide: G. W. Leibniz, *Le droit de la raison*, Paris, Vrim, 1994; G. Grua, *Jurisprudence Universelle et Théodisée selon Leibniz*, Paris, 1953.
4. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Volumes I e II. Cambridge, 1978.
5. M. Heidegger (1947), La doctrine platonicienne de la vérité, em *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968.
6. Platon, *La republique*, Livre VII, 514a, 517, 332 a-c. Paris, Flammarion, 1966, pp. 273-300.
7. V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Vrim, 1990.
8. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
9. G. Simon, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*, Capítulo III, Paris, Seuil, 1988.
10. Idem, capítulo IV.
11. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.
12. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Gallimard, 1988.
13. R. Descartes (1641), *Méditations. Objections et réponses*, em *Oeuvres et lettres de Descartes*, Paris, Gallimard (Pleiade), 1949.
14. Le Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maxims morales et réflexions diverses*, em *Moralistes du XVII siècle*, De Pibrac à Dufresny, Paris, Robert Lafont, 1992.
15. R. Descartes, “Discours de la méthode pour conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences”, 1933, Idem.
16. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

17. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
18. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1995.
19. S. Freud (1915), Pulsions et destins des pulsions, em S. Freud, *Métopsycholegie*, Paris, Gallimard, 1968.
20. S. Freud (1895), Esquisse d'une psychologie scientifique, em S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
21. S. Freud (1927), *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
22. S. Freud (1915), L'inconscient, em S. Freud, *Métopsycholegie*. Op. cit.
23. S. Freud (1920), Au-delà du principe du plaisir, em S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1981.
24. S. Freud (1915), Pulsions et destins des pulsions, em S. Freud, *Métopsycholegie*, Op. cit.
25. S. Freud (1914), Rémémoration, répétition et élaboration, em S. Freud, *La technique psychanalytique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
26. Idem.
27. S. Freud (1903), Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora), em S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 86-90.
28. S. Freud, Pulsions et destins des pulsions, em S. Freud, *Métopsycholegie*, Op. cit.
29. S. Freud, Au-delà du principe du plaisir, em S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Op. cit.
30. S. Freud (1937), L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, Capítulo V. em S. Freud, *Résultats, idées, problèmes*, Volume II, 1921-1938, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 255.
31. Sobre isso, vide: S. Freud (1915), Le refoulement, em S. Freud, *Métopsycholegie*, Op. cit.; S. Freud, L'inconscient, 1914, Idem.
32. Sobre isso, vide: S. Freud (1895), Esquisse d'une psychologie scientifique, em S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, Op. cit.; S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, 1905, 1^o ensaio, Paris, Gallimard, 1987.
33. S. Freud, Pulsions et destins des pulsions, em S. Freud, *Métopsycholegie*, Op. cit.
34. S. Freud, Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques, 1911, em S. Freud, *Résultats, idées, problèmes*, Volume I, 1890-1920, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 135-143.
35. Idem.
36. S. Freud, L'inconscient, Capítulo VIII, em S. Freud, *Métopsycholegie*, Op. cit.

37. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, 1900, Capítulo VII, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
38. Sobre isso, vide: O. Pacheco, *Onde estava, sujeito?* Rio de Janeiro, UFRJ, agosto de 1994.
39. S. Freud, Le moi et le ça, 1923, Capítulo II, em S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Op. cit.
40. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, Op. cit.
41. S. Freud, La malaise dans culture, 1930, em S. Freud, *Oeuvres complètes, Psychanalyse*. Volume XVIII, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
42. R. Descartes, Méditations. Objections et réponses, R. Descartes, *Oeuvres et lettres de Descartes*, Op. cit.
43. M. Merleau-Ponty (1959-1960), Nature et logos: le corps humain, em M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968; M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
44. S. Freud, Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (L'homme aux rats), em S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Op. cit., pp. 199-261.
45. J. Lacan (1953), onction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, em J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.