



CADERNOS DE  
*Subjetividade*

2<sup>a</sup> edição  
(1996)



NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS DA SUBJETIVIDADE  
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

## CADERNOS DE SUBJETIVIDADE

Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade  
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP

---

Cad. Subj. S. Paulo v. 1 n. 1 pp. 1-136 mar./ago. 1993

---

Catálogo na Fonte - Biblioteca Central / PUC-SP

---

Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. - v. 1, n. 1 (1993) -  
- São Paulo, 1993 -

Semestral

1. Psicologia - periódicos

I. Instituição.

ISSN 0104-1231

CDD 150.5

---

*Cadernos de Subjetividade* é uma publicação semestral do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

Revista financiada com a verba de apoio institucional da CAPES ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)

**Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica**

Coordenação

*Luís Cláudio Figueiredo*

Vice-Coordenação

*Murília Ancona Lopez Grisi*

**Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade**

Coordenação

*Suely Rolnik*

**Cadernos de Subjetividade**

Conselho Editorial

*Dany Al-Behy Kanaan, Inês R. B. Loureiro, Marian Ávila de Lima e Dias,  
Nelson Coelho Júnior, Patrícia Vianna Getlinger*

Produção Editorial

*Dany Al-Behy Kanaan*

Projeto Gráfico e Capa

*Ângela Mendes*

Produção Gráfica

*Fernanda do Val*

Composição de Texto

*Jussara Rodrigues Gomes*

**NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS DA SUBJETIVIDADE**

O Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, um dos quatro núcleos que compõem o Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, é uma proposta de curso de pós-graduação que nasceu como formalização de um movimento que vinha ocorrendo, há alguns anos, em nosso Programa: toda uma vida extracurricular, feita de seminários, conferências, cursos, grupos de estudo etc., que se organizavam para dar conta de demandas emergentes nos trabalhos desenvolvidos, tanto pelo corpo docente, quanto pelo corpo discente. A decisão de oficializar este modo de funcionamento, visou dar crédito àquilo que constituía o real trabalho de investigação que desenvolvíamos e eliminar aquilo que se transformara em mera obrigação formal, sem uma produtividade efetiva. Visávamos, com isso, incentivar o gosto pelo estudo, pela reflexão e a escrita, e funcionar como um suporte, o mais consistente possível, para o trabalho de todos, o que nossos primeiros anos de existência parecem ter confirmado. Nossa intenção é que cada um possa concentrar-se em torno de seus interesses, desde seu ingresso no Programa, visando com isso não só maximizar as oportunidades de avançar em seu trabalho, mas também encurtar o prazo para a defesa da dissertação e/ou tese.

Suely Rolnik

APRESENTAÇÃO	3
EDITORIAL	7
ENTREVISTAS	
Guattari na PUC	9
Guattari, o paradigma estético	29
DOSSIÊ: GUATTARI	
A morte de Félix Guattari <i>Suely Rolnik</i>	35
Um direito ao silêncio <i>Peter Pál Pelbart</i>	41
Félix Guattari e os relevos da realidade <i>Nelson Coelho Júnior</i>	49
Guattari e as filiações <i>Regina D. Benevides de Barros</i>	51
Sobre Félix Guattari <i>Leopoldo Pereira Fulgencio Junior</i>	53
Uma construção permanente <i>Jean Oury</i>	55
Até o fim... <i>Gilles Deleuze</i>	57
Uma terceira margem <i>Arthur Hyppólito de Moura</i>	58
Mares e mortes <i>Marian Ávila de Lima e Dias</i>	60
Bibliografia de Félix Guattari	61

## TEXTOS

Genealogia das neuroses  
*Alfredo Naffah Neto* 63

Sob o signo da multiplicidade  
*Luis Cláudio Figueiredo* 89

A santa e a outra: Teresa de Ávila e Clarice Lispector  
*Dany Al-Behy Kanaan* 97

## COMUNICAÇÕES

'Viagens' de uma psicanalista paulistana pela PUC de São Paulo  
em tempos de pós-psicologia  
*Maria Angela Santa Cruz* 115

## RESENHAS

A ferida aberta dos fundamentos: uma revolução por cumprir  
*Pedro Luiz Ribeiro de Santi* 121

Um inventivo encontro entre psicanálise e teatro  
*Helena Kon Rosenfeld* 123

INFORMES 127

*Cadernos de Subjetividade* reflete a produção do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, inserido no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. O trabalho no Núcleo tem sido pautado pelo constante questionamento das relações entre sujeito e conhecimento nos campos mais diversos (artes, filosofia, história, política, enfim, todas as esferas culturais). A universidade cumpre, nesse sentido, a importante função de viabilizar o intercâmbio de idéias e de propiciar uma produção fundada na diversidade.

A Subjetividade parece abrigar toda a gama de experiências que em sua variedade e intensidade caracterizam este final de século; ao mesmo tempo é um tema que permite novos entrecruzamentos entre as várias áreas do saber.

*Cadernos de Subjetividade* pretende ser um espaço de reflexão e foco de irradiação de todo tipo de produção que tenha como eixo a questão da subjetividade.

O primeiro número do *Cadernos de Subjetividade* foi surpreendido, em sua elaboração, pela morte do filósofo e psicanalista francês Félix Guattari. Em meio à surpresa e tristeza pela perda de um importante interlocutor do Núcleo, surgiu a idéia de dedicar-lhe algumas palavras, o que resultou no Dossiê Guattari. Seu material consiste em textos de amigos e colaboradores, assim como uma entrevista e o registro de um encontro recente ocorrido na PUC-SP; encerra o Dossiê, uma bibliografia com as principais publicações do autor.

Além dessa homenagem, o número compõe-se de outras seções, com diferentes propostas, cujo objetivo principal é a discussão de questões referentes à subjetividade.

Na seção de artigos, trazemos neste número três textos. O primeiro, de Alfredo Naffah Neto, apresenta uma nova maneira de pensar a neurose sob o prisma nietzschiano; o segundo, de Luís Cláudio Figueiredo, questiona a pertinência da noção de identidade profissional do psicólogo; e, por fim, o texto de Dany Kanaan, que estabelece um diálogo entre Clarice Lispector e santa Teresa de Ávila, partindo da experiência de ambas com os livros até o ato da escritura.

Temos também as resenhas do livro *La révolution copernicienne inachevée*, de Jean Laplanche, ainda inédito em língua portuguesa, e da dissertação de mestrado *Psicanálise e teatro: uma pulsionalidade especular*, de Mauro Meiches.

Na seção 'Comunicações', Maria Angela Santa Cruz conta uma experiência de 'abertura' no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Por fim, 'Informes' traz a explicação detalhada sobre o funcionamento do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, as atividades a serem realizadas durante o primeiro semestre de 1993 e as formas possíveis de participação.

Esperamos que este seja o primeiro de uma série de encontros nos quais possam circular livremente idéias e debates acerca dos modos de produção da subjetividade.

Conselho Editorial

**GUATTARI NA PUC**  
**Encontro de Félix Guattari com o Núcleo de Estudos**  
**e Pesquisas da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados**  
**em Psicologia Clínica da PUC-SP<sup>1</sup>**

*Nelson Coelho Jr. (N.C.):* Eu gostaria de retomar uma questão que surgiu muito, no nosso grupo das quartas-feiras de manhã<sup>2</sup>; uma questão que Renato Mezan havia colocado a você, há quase dez anos, referente à noção de conflito. Naquela ocasião, Renato fez uma pergunta lembrando uma passagem em que você afirmava que não se trata de pensar em termos de conflito, mas de 'ruptura de agenciamento', e então perguntou se não poderíamos fantasiar um pouco e colocar, muito freudianamente, que há um conflito a cada ruptura de agenciamento... Complementando, eu gostaria que você falasse um pouco de como você vê a proposição freudiana de que a dinâmica conflitiva é fundamental no entendimento de todo processo psíquico.

*Félix Guattari (F.G.):* Podemos observar que o paradoxo das dinâmicas conflitivas, no freudismo, veio como uma cartografia da subjetividade e das relações intersubjetivas, num segundo tempo. Num primeiro tempo da apreensão freudiana, a cartografia traçada em 'A

interpretação dos sonhos', precisamente, não engajava dinâmicas conflitivas. Com a noção de 'processo primário', há, exatamente, esta idéia de que não existe oposição negativa, de que pode haver sobredeterminação, de que uma coisa pode ser afirmação e negação, ao mesmo tempo. Talvez seja nesta direção que se deva fazer coexistir, simultaneamente, uma conflitualidade molar e uma não conflitualidade molecular. A partir do momento que queremos apreender as relações páticas, as relações de transferência e todas as intensidades de afeto, nos vemos tomados neste paradoxo. Por exemplo, a ambivalência da criança na sua relação com a mãe, marcada pelo amor e pelo ódio, ao mesmo tempo. Se pudéssemos traçar uma trajetória bem esquemática das cartografias freudianas, que iria desde aquele ponto de partida, que implica uma agregação de termos contrários, uma lógica na qual a contradição não entra em consideração, até o termo último de suas cartografias, que consiste na oposição maniqueísta entre as pulsões, sobretudo entre Eros e Tanatos, tenho

a impressão que constataríamos que a cartografia conflitiva, de certo modo, sempre entra como uma solução de facilidade, ela sempre entra no mundo das significações dominantes. Em compensação, há todo um problema das cartografias míticas, das cartografias neuróticas, das cartografias estéticas, que tendem a apreender este momento, no qual um objeto não é mais distinto de um outro objeto, no qual não há oposição distintiva, no qual não há linearidade discursiva, no qual não há, finalmente, coordenadas espaço-temporais extrínsecas e nem coordenadas energéticas.

Este questionamento das tópicas e dinâmicas freudianas implica, também, um questionamento do econômico freudiano, do econômico energético.

N.C.: Tudo o que você disse é muito interessante, mas eu ainda estou preso a uma construção que acompanha a obra freudiana inteira, que é a manutenção da dualidade, que pode não existir dentro do inconsciente, no processo primário, mas que existe entre consciente e inconsciente, entre as pulsões, nos vários modelos de pulsão que Freud constrói; e há uma certa dialética presente nesta construção. Para Freud, é impossível pensar a constituição do ser humano sem pensar a idéia de movimento a partir do conflito, que pode ser interno, ou o conflito entre o desejo e um impedimento à realização do desejo, que pode ser de fora.

F.G.: É certamente impossível pensar o ser humano fora de uma lógica do conflito. Mas a questão, talvez, seja a de pensar outra coisa, que não a subjetividade humana, pensar a subjetividade não humana. A questão é saber se queremos modelizar o inconsciente na base da subjetividade inter-relacional, ou se pretendemos fundar uma teoria do inconsciente, do 'inconsciente maquínico', na base de focos de subjetivação, que não são humanos, que só se tornarão humanos, antropológicos, num segundo tempo.

A partir do momento em que estamos engajados numa prática social, numa prática terapêutica, numa ordem profissional, numa formação, a tendência é recorreremos a uma referência discursiva, uma referência, exatamente, da ordem dos conflitos, ou da ordem sistêmica. O que eu me pergunto é o seguinte: se quisermos, realmente, nos manter ao alcance da subjetividade em estado emergente, daquilo que eu chamo de 'subjetividade maquínica', neste caso, não seria necessário instaurarmos uma espécie de exigência de conceitos reguladores, que nos levem a estar sempre recolocando a questão do que é este ponto umbilical da subjetividade, que escapa à conflitualidade? Encontramos este termo 'umbigo', exatamente, em 'A interpretação dos sonhos', no sonho da injeção feita a Irma, em que Freud chega a um termo último, quando ele não tem mais nada a dizer – essa espécie de matéria infectada, no fundo

da garganta: focos de sentido, e, ao mesmo tempo, um foco de *non-sens*. É um limiar intransponível.

**Regina Benevides de Barros (R.B.):** Em seus textos, encontramos, sistematicamente, o termo 'dialética', assim como o termo 'alienação', termos que encontramos em textos do marxismo e da psicanálise. Ao mesmo tempo, dialética e alienação são conceitos que você e Deleuze criticam. Então de que dialética e de que alienação vocês falam?

**F.G.:** É uma questão difícil, porque o fato de existirem relações conflitivas, relações dialéticas, em nível local e regional, não implica, necessariamente, que façamos a promoção de uma Dialética Universal, que subsuma todas as relações dialéticas locais. Por exemplo, em Hegel, há um movimento dialético, que atravessa todos os níveis considerados. Alguém poderia objetar que, quando proponho o conceito de 'máquina' – que vai desde as máquinas tecnológicas, materializadas, até as máquinas desejanças, que, precisamente, são desta ordem não dialética –, eu estaria, afinal das contas, propondo um substituto a um conceito transversal a todas as dialéticas. Em todo caso, o que eu tento fazer é retirar o máximo de características universais deste conceito de máquina; tento não fazer da máquina um deus *ex machina*, seria o caso de dizer... Em minha concepção de máquina, há uma idéia de fazer coe-

xistir níveis de maior complexidade dialética, com níveis de complexidade não dialética, de relações páticas, aquilo que eu chamo de 'mergulho caósmico'.

**Anônimo<sup>3</sup>:** O que é caosmose?

**F.G.:** Na palavra 'caosmose' há o cosmos, há o caos e há a osmose. Mas, retomando, afinal das contas, eu substituiria a idéia de dialética pela idéia de processo: o processo maquínico parcial, enquadrado em um universo de referência ontológico – aliás, é preferível dizer, aqui, 'posicionado em um universo de referência', para reservar o termo 'enquadramento' para o nível de encarnação em um território existencial.

Ou seja, não há necessidade da dialética, enquanto tal: pode haver dialética e pode não haver dialética. Consideremos, por exemplo, a pulsão oral: pois bem, a pulsão oral não implica, necessariamente, uma dialética dos investimentos, investimentos imaginários na mãe etc.; a pulsão oral pode, também, fazer uma implosão e não se engajar, absolutamente, numa construção dialética. É o que encontramos no que é descrito por Spitz sobre o hospitalismo, ou na anorexia mental. Não há uma necessidade dialética ligada à pulsão, mas, tomada como componente de um certo tipo de agenciamento, aí pode haver processualidade dialética.

**R.B.:** E a questão da alienação?

**F.G.:** É uma questão que está totalmente ligada àquilo que coloquei acerca da dialética, pois a alienação implica a posição de um objeto, a reificação de uma relação e, portanto, a entrada de uma certa estratificação de subjetivação. Então, a questão é menos a da entrada na alienação, que é muito geral, mas, sim, a dos procedimentos, das condições de possibilidade, para se extrair da alienação; a questão é a de encontrar aquilo que permita a revelação de linhas de fuga, de linhas de processualidade. Quando eu avanço noções deste tipo, não estou propondo descrições com pretensões científicas – repito sempre isto, e acho que vou repeti-lo até o fim de minha vida. Eu, apenas, tento ajustar, à minha maneira, os diferentes modos de cartografia existentes; assim, a cartografia marxista da alienação e a cartografia psicanalítica do conflito são, para mim, dados de fato. A questão, para mim, não é dizer se estas cartografias são falsas ou verdadeiras, mas como elas podem articular-se numa prática, como se pode dar um lugar, por exemplo, para aquilo que Freud chamou de ‘pulsão de morte’, a pulsão de repetição, esta espécie de recusa intensiva de entrada, um processo, que é, exatamente, dialético. Foi um incrível ato de violência da parte de Freud afirmar uma pulsão de morte: é um ato de coragem cartográfica, correndo o risco de se colocar em uma posição de incompreensão por parte de toda a população psicanalítica; mas, é a exigên-

cia, exatamente, de descrever esta espécie de sistema de engajamento implícito, no qual a pessoa recusa o bem, o bom, o belo, o ‘tudo vai melhorar’, e diz: “Não! Eu estou numa repetição neurótica e vou ficar nela! Vou morrer disso e isso não tem a menor importância, é nisso que estou”. É essa espécie de objeto estranho que chamei de cósmico, contra o qual Freud se chocou, durante toda a sua vida, e contra o qual chocam-se todos os terapeutas, efetivamente; num certo sentido, é um objeto impensável, mas que tem que poder ser pensado de alguma maneira. Lacan o tinha pensado com o termo ‘queda do objeto a’, que o analista, no fim de uma análise, é rejeitado como uma merda. É uma safada feliz.

**N.C.:** Se eu entendi bem, a passagem não é simplesmente de um pensamento que trabalha com a dualidade, para um pensamento que trabalha com a multiplicidade. A questão é poder trabalhar em diferentes níveis, em que a dualidade é um dos níveis: há momentos de monismo, outros de dualidade, e outros de pluralidade.

**F.G.:** Não há níveis de imanência, em si. O que há, são movimentos de imanência, a partir de pontos de transcendência, de pontos de dualismo, mas não há nunca uma acumulação de imanência, uma capitalização da imanência. Numa conversa, ontem à noite, com Paulo Cesar Lopes e Suely Rolnik, eu

dizia que, deste ponto de vista, há um movimento de imanência permanente, em qualquer relação terapêutica, que implica estar sempre colocando a impostura, a impostura analítica: se não se mostra essa impostura transcendente, o movimento de imanência se torna impossível.

*Suely Rolnik (S.R.):* Guattari dizia, nessa conversa, que a atitude do analista para ele, é um misto de empatia e impostura...

*Anônimo:* O analista enquanto lugar da transcendência, para que a imanência possa se dar?

*F.G.:* O analista ocupa o terreno.

*Anônimo:* ... A clínica seria algo que produziria uma imposição sistemática de sistemas...<sup>4?</sup>

*F.G.:* Não creio que se possa atribuir à clínica, 'A Clínica', com C, maiúsculo, esta descrição do processo de imanência. Precisamente porque não há 'uma' clínica: há estratificações clínicas, há estratificações 'personológicas', estratificações intersubjetivas, estratificações microsociais, estratificações institucionais. E cada uma delas tem seu próprio registro ecossistêmico, o que faz com que sempre se esteja tomado num papel, numa alienação (...) <sup>5</sup> que implica, principalmente, referências nosológicas e cartográficas, as quais sempre

arranjam um lugar para esta lógica – não sei como qualificá-la... esta lógica das intensidades, em relação à lógica do conflito –, o que implica atitudes perfeitamente contraditórias; isso faz com que, por exemplo, em relação a um paciente, se possa ter uma certa atitude diretiva, na instituição – dizer-lhe que tem de fazer isso ou aquilo, visitar seus pais, tomar um remédio etc. – e, ao mesmo tempo, arranjar um lugar para um outro nível de subjetivação, no qual não somente não se tem nenhuma diretiva 'a dar mas, no limite, não se tem absolutamente nada a dizer.

*Anônimo:* É por isso que se pode dizer qualquer coisa?

*F.G.:* Infelizmente não se trata de dizer qualquer coisa. É muito difícil dizer qualquer coisa. Os poetas podem trabalhar, às vezes, durante toda a sua vida, para conseguir dizer qualquer coisa, sem consegui-lo, os enunciados se encadeiam uns aos outros, se impõem uns aos outros. Eu gostaria de poder estar dizendo a vocês qualquer coisa, mas tenho a Suely a meu lado, e não sei o que estou respeitando, aqui... Talvez, vocês pudessem falar, um pouco, das diferentes posições que vocês ocupam, dos problemas que vocês se colocam...

*Edson Castro (E.C.):* Em seu texto 'Paradigma estético'<sup>6</sup>, há muitas colocações que parecem ter a ver com a análise existencial de Heidegger,

sobretudo considerações de Heidegger tomadas por Merleau-Ponty. Qual é a relação que se pode estabelecer entre elas?

F.G.: Você poderia desenvolver um pouco mais a tua pergunta?

N.C.: A gente estava conversando, aqui, sobre esta aproximação. Um primeiro aspecto, é uma certa disponibilidade do analista, para se colocar em relação ao paciente, que é diferente de uma postura analítica rígida. Um outro aspecto, é que a descrição que você fazia, há pouco, do sonho da injeção de Irma, referindo-se a um limiar intransponível, me faz lembrar a noção de *chair*, de carne, em Merleau-Ponty, em 'O visível e o invisível'. Aliás, na introdução que Marilena Chauf faz a alguns textos de Merleau-Ponty, para uma edição brasileira, ela diz que estes textos finais de Merleau-Ponty foram determinantes para o pensamento francês que viria a seguir, como o de Foucault, o de Deleuze e o seu. Isto é verdade?

F.G.: Não sei o que dizer. Eu gostava muito de Merleau-Ponty. Eu frequentava seus cursos. Eu tinha um sentimento, e acho que era verdade, que Merleau-Ponty me olhava. E, aí, uma vez, ele declarou: "Sabem, quando eu olho alguém na platéia, isso não tem nenhum sentido particular". Eu sempre me senti olhado por Merleau-Ponty... Bem, mas isto é uma anedota.

Há, talvez, um pudor fenomenológico, que pode, às vezes, confinar uma inibição. Me parece que na análise existencial, e também nas abordagens fenomenológicas da psicose, há sempre uma recusa a se arriscar – arriscar-se, por exemplo, na narrativa do outro. O que me faz ser um pouco distante, um pouco desconfiado, em relação aos analistas fenomenológicos, é que sempre temo que eles não vão até os pontos de artificialidade, que caracterizam os pontos de subjetivação. É muito difícil, por exemplo, fazer uma descrição fenomenológica de certos fenômenos de subjetivação extraordinários, como foram o nazismo, o maóismo ou o khomeinismo. Assim como nos sistemas neuróticos, temos acesso, aqui, a máquinas monstruosas, extraordinariamente artificiais, mas que constituem, efetivamente, pontos de subjetivação, pontos de heterogênese. E, se nos proibirmos o acesso a estas máquinas de subjetivação, às montagens perversas que encontramos, por exemplo, na infância, o papel das histórias em quadrinhos etc., estamos deixando de lado meios de acesso pragmáticos que permitiriam, precisamente, libertar linhas de fuga, de que eu falava anteriormente.

Se vocês considerarem o caráter realmente não fenomenológico das descrições das terapias sistêmicas, de que falei da última vez que estive aqui, o primeiro reflexo que vocês terão será o de dizer: isso é uma bobagem, não tem fundamento nenhum, é uma fabulação;

é este, freqüentemente, o primeiro movimento que se tem, quando se vê o vídeo, a simulação. E, no entanto, é por meio desta cena artificial, deste teatro mítico do sistemismo, que, efetivamente, podem advir bifurcações, remanejamentos, que não são remanejamentos estruturais, mas remanejamentos de agenciamentos. Resumindo, tenho sempre um pouco de medo de que o rigor fenomenológico sirva de barreira, de recusa, a se lançar nos movimentos de subjetivação, naquilo que eles têm de mais artificial, e, talvez, de ainda acabar fazendo reificações conceituais. Penso, por exemplo, nas categorias de Minkowski, aquelas de sua descrição da psicose, que, afinal das contas, não são tão operacionais.

E.C.: ... sobre a questão do sujeito e do entorno...<sup>7</sup>

F.G.: Eu faria uma ressalva em relação ao termo 'entorno', a não ser que em 'entorno' você coloque também 'intorno'<sup>8</sup>, aí tudo bem.

R.B.: Vou colocar uma questão sobre a transferência. Em um texto de 1974, 'Transferência institucional'<sup>9</sup>, você propunha que, no lugar de 'transferência', se usasse o conceito de 'transversalidade'. Em um texto do ano passado, 'A produção da subjetividade'<sup>10</sup>, você fala de 'transplante de transferência'. Por outro lado, você tem uma proposta de pensar a subjetividade como grupo

e sempre trabalhando em grupos também. Como você ligaria a questão da transferência, da multiplicidade e do grupo?

F.G.: Vou repetir o que estava dizendo, há pouco: há um nível de produção de subjetividade nos grupos, principalmente em grupos que se constituem como autopoieticos, ou grupos sujeitos, e que marca uma entrada possível, uma entrada necessária, em remanejamentos de agenciamentos de subjetivação. Mas não penso ter dito, alguma vez, que o grupo seria um componente absolutamente prioritário, uma mediação necessária; é um componente entre outros, entre os componentes estéticos, os componentes de sugestão, os quais eu relacionaria, no rastro dos trabalhos de Chertok e Stengers<sup>11</sup>, à hipnose, mas também à transferência. Não acho que dá para perseguir a sugestão e a transferência como se fossem um pecado original, o pecado da psicanálise. A partir do momento em que há esta relação de poder singular que se encarna entre alguém que trata e alguém que está sendo tratado, é evidente que há relações de transferência e de sugestão. O problema não é o de negá-lo, como fazem os psicanalistas estruturalistas, dizendo: "eu nunca toco na sugestão", pois de qualquer maneira, estamos dentro; o problema é saber o que fazemos com isto. Aí é que a questão da transversalidade se coloca, ou aquilo que eu chamava, no início, de 'movi-

mento de imanência?. Como é que podemos estar funcionando em diferentes quadros, ao mesmo tempo? Como é que podemos estar em várias cenas, ao mesmo tempo: uma cena de transferência, uma cena de grupo, uma cena da produção estética, no sentido amplo – por exemplo, a massa de modelagem da sra. Pankow –, e, além disso, algo que não é uma cena, que é a implosão da cena, aquilo que estou chamando de caosmose, que é a possibilidade de que um território existencial se constitua, por meio destes componentes heterogêneos?

*Felcia Knobloch (F.K.): ... poderíamos dizer que, no momento traumático, haveria duas possibilidades: a implosão da cena ou o seu congelamento? ...*<sup>12</sup>

**F.G.:** Eu colocaria o traumatismo mais do lado da 'reterritorialização', isto é, o momento, como você diz, em que a cena se congela, em que um ritornelo complexo se cristaliza, fazendo um trabalho que absorve toda a existência, que destrói toda a heterogênesse, que homogeneiza toda a subjetividade, pelo fato de não haver linhas processuais, de não haver, precisamente, linhas de expressão de heterogênesse que se proponham af. Sempre vejo o traumatismo mais como uma construção, do que como alguma coisa sofrida. Se vocês me permitem usar uma fórmula paradoxal, eu diria que 'cada um tem o traumatismo que merece'.

**S.R.:** Alguns de nós, no Núcleo, principalmente a Felcia, têm trabalhado com a questão do trauma, e uma das idéias é a de que o trauma seria uma construção defensiva contra o choque da heterogênesse...

**F.K.:** Não há processualidade porque o tempo é o da atualidade?

**F.G.:** É isto.

**F.K.:** ... pensando no trabalho com a psicose (...). O trabalho não seria, exatamente, o de entrar neste tempo, para retomar este outro tempo da heterogênesse?<sup>13</sup>

**F.G.:** O que faz esta temporalidade fechada sobre si mesma, esta homogeneidade, esta perda da diversidade dos sistemas de valorização, esta valorização furiosa de um fantasma, de uma representação, é uma perda geral de consistência do agenciamento: nos agarramos, por exemplo, num sistema repetitivo, para conjurar a angústia de uma perda de consistência. Mas, precisamente, este tempo de vibração da perda de consistência, que se reifica no trauma ou no sintoma, é também a marca, o índice, de uma caosmose possível. A este respeito, volto a algo que eu já havia proposto, há muito tempo, que é a recusa de uma palavra de ordem psicanalítica tradicional, que consiste em colocar o sintoma como algo de secundário, como algo que não se deve trabalhar.

Eu penso, ao contrário, que o sintoma ou o trauma podem constituir um foco a ser trabalhado.

F.K.: Num texto de Peter Pelbart, 'A nau do tempo-rei'<sup>14</sup>, ele coloca que se trata de retirar as barricadas colocadas contra o tempo e colocá-las no tempo.

F.G.: O Peter precisa me dar este artigo para ser publicado na *Chimères*<sup>15</sup>...

S.R.: Vou colocar uma questão que tem a ver com o que estamos conversando. Você propõe uma clínica que você chama, em alguns momentos, de uma 'psicanálise futurista' e/ou 'construtivista', na qual se trata, principalmente, de viabilizar a construção do futuro, o que passa por sair da reificação e possibilitar a heterogênesse: a atualização de linhas de virtualidade e a tomada de consistência de territórios existenciais. No quadro desta tua proposta, qual o estatuto do passado?

F.G.: Eu atribuo esta história de falar do passado a um inevitável compromisso cartográfico. Quando um analista está com um paciente, alguma coisa tem que acontecer, eles têm que falar de alguma coisa. Tanto o analista como o paciente tiram coisas do bolso: "Do que eu poderia falar? Poderia falar de minha infância, por exemplo, contar meus traumas...", isto alimenta a conversa, é essencial alimentar a conversa, e isto não é absolutamente formal, pois

desta exploração pode nascer muita coisa, mas, simplesmente não precisa fazer disso uma necessidade dialética, uma via de passagem obrigatória. Na psicoterapia da psicose, por exemplo, podem acontecer muitíssimas coisas, fora de qualquer elaboração de anamnese. É o mesmo com as neuroses. Na psicoterapia institucional, se pode muito bem evitar, até sistematicamente, voltar ao passado, retomar todas as histórias que aconteceram na família etc., e todas essas coisas... É uma outra via de passagem. Na terapia de família, ao invés de falar de passado...<sup>16</sup>

... como fazem os atores quando improvisam, que é também matéria de subjetivação, absolutamente importante. Não vejo nenhum inconveniente em que se encarne uma situação terapêutica em um registro ou em outro. Só não acho oportuno 'cientificar' as cartografias que se colocam. Por que? Porque podemos sempre dizer "se faço isto, se digo isto, é porque me sinto seguro, me sinto como uma espécie de sábio". Sempre me espantei com os psiquiatras que vestem um avental branco, nos hospitais psiquiátricos: eles põem o avental branco porque se sentem mais protegidos em seu avental. E tudo isso é possível, você pode também colocar um avental branco psicanalítico, desde que, simplesmente, este avental branco seja transparente e não impeça o movimento da caosmose, esse movimento de relação pática. É por isso que, voltando à questão de Suely, sobre o estatuto do

passado na análise, eu aceito inteiramente que se assumam procedimentos psicanalíticos clássicos – mais uma vez, é uma maneira de falar, de dizer coisas, de se interessar pelo outro... –, mas isso não pode virar um véu, que instaure uma relação de opacidade, que impeça de captar pontos de singularidade, pontos de *non-sens*, porque a anamnese, se ela vira explicativa, ‘causalista’, ela cria, de certo modo, uma relação de alienação.

S.R.: Se entendi bem, no quadro do que você coloca, estaria implicada uma redefinição do sintoma, em que, por um lado, você estaria revalorizando o trabalho com o sintoma e, por outro lado, apontando que este trabalho não passa, necessariamente, por aquilo que poderíamos chamar de uma anamnese. É isso?

F.G.: Sim, é que o sintoma freudiano está sempre ligado a esta dimensão de historicidade do sujeito. Efetivamente, talvez fosse preciso fazer uma outra descrição do sintoma, em termos de agenciamento perdendo consistência, em termos de ritornelo existencial, em termos de cristalização ontológica, que não está centrada no indivíduo, que se encontra no cruzamento de componentes, que podem ser transindividuais, que podem ser pré-individuais e que implicam a posicionalidade de universos incorporais. Portanto, se trata de colocar em possibilidade, de um

lado, o sintoma em sua função de conjuração caótica e, de outro lado, o sintoma como índice de campos de possibilidades.

S.R.: Lembro que quando fiz minha primeira sessão de análise, com Guattari, quando eu tinha uns vinte anos e morava na França, deitei no divã e comecei a falar de minha infância... Guattari me interrompeu e disse “Quem foi que te falou que isto me interessa?”... Estou contando essa historinha meio anedótica para dizer que, em minha experiência como analista, constato que o recurso ao passado, muitas vezes, entra como uma espécie de discurso oculto, que cumpre uma função defensiva. Claro que não dá para generalizar, falar do passado pode ter muitos sentidos...

F.G.: É, a anamnese não tem, necessariamente, esse sentido defensivo. Se ela funciona no sentido de uma pulsão ‘causalista’, aí entramos num sistema interpretativo, no qual tudo remete a papai-mamãe, à castração etc., e, afinal de contas, é como se vedássemos as portas e as janelas. Mas uma elucidação de anamnese pode, também, revelar intensidades poéticas, questões que ficaram suspensas desde a infância e que podem se tornar material heterogêneo.

S.R.: Como se passa, por exemplo, com Proust, com sua *Recherche du temps perdu*?

**F.G.:** Exatamente.

**Doralina Rodrigues Carvalho (D.C.):**

Quando se quer pensar a questão do sujeito, e se está habituado a pensar a constituição do sujeito, nos termos do encontro primeiro entre a mãe e o bebê, do Édipo, enquanto seguimento desta constituição, da oposição inconsciente *versus* consciente (...) <sup>17</sup> fica muito difícil, pelo menos para mim, pensar em termos do trabalho que você nos traz, enquanto uma percepção em relação ao sintoma, por exemplo, que não esteja caindo numa psicologia do ego. Talvez fosse o caso de você nos falar, um pouco, sobre o rompimento básico que você faz com esta concepção do trabalho psicanalítico.

**F.G.:** Não entendi direito... Ninguém é obrigado a romper... Se funciona assim, tudo bem. (Risos.)

**D.C.:** Não é tão simples assim, porque a gente tem se colocado questões, que para nós são muito importantes, e para as quais o teu trabalho parece trazer uma contribuição interessante; mas é preciso que a gente possa compreender, minimamente, o que você propõe, para que se possa divisar, ao longe, a possibilidade de uma nova prática.

**F.G.:** O problema não se coloca num nível especulativo.

**D.C.:** É que estou sofrendo em tentar entender, estou angustiada, aflita... (Risos.)

**F.G.:** Eu imagino, por exemplo, que se a gente se utilizar da cura-padrão da psicanálise, para lidar com drogados, psicóticos ou crianças desajustadas, com certeza, terá do que ficar muito angustiada, e aí, sem dúvida, deve valer a pena procurar outra coisa. O que é que te angustia na tua prática?

**D.C.:** Me angustiei, por exemplo, quando você trouxe esta tua concepção de sintoma. Como não ver aquilo que está por trás do sintoma se, do ponto de vista psicanalítico, o sintoma é entendido como uma formação do inconsciente, e é assim que ele é trabalhado? Que deslocamento é este que a questão do sintoma sofre na tua concepção, tanto do ponto de vista do analista, quanto do ponto de vista do paciente?

**F.G.:** É como se o analista se sentisse culpado, por não ver o que há atrás do sintoma. De um modo geral, ninguém sai ganhando, se o psicanalista ou o paciente se sentirem culpados. O que eu dizia, no início, é que, em primeiro lugar, não podemos nos impedir de ver coisas atrás das coisas. Em segundo lugar, temos que admitir que, geralmente, atrás da porta não há nada, ou mais exatamente, temos que partir de uma posição de que pode não haver nada atrás e, sobretudo, de que não há

uma cadeia inconsciente cristalizada no Grande Outro. Como disse Lacan, muito justamente: o inconsciente é um conceito e não uma coisa, não há um inconsciente atrás das coisas. Então, a questão é a de saber, em qual movimento se vai posicionar este conceito de inconsciente. Se tenho um sintoma – por exemplo, roer unhas, ou ter câimbras no estômago –, junto com isso, tenho também um ambiente deste sintoma – por exemplo, se tomo um Pernaud, me afasto deste meu sintoma, e então há um par que se forma com o Pernaud e o sintoma; ou se alguém entra na sala, tomo cuidado para não roer as unhas... O sintoma habita um território existencial. Sinceramente, acho que é só isso. E aí vou consultar um psiquiatra ou um psicanalista e, no seu olhar, algo diz “Ah, sim, isto é um problema, é interessante”. Com isso, já muda o território existencial do sintoma. É interessante que alguém ache interessante meu sintoma, mas até um certo ponto, senão não se sai mais disso, fica-se passando de um subúrbio para outro, incorpora-se o psicanalista ao sintoma, atribui-se isto à transferência – em última instância, o que acontece, é que o sintoma muda de cor. E daí?

Então, aquilo de que o sintoma é portador, ou mais fundamentalmente, aquilo que está atrás do sintoma, é nada, é o movimento do nada, é o movimento da caosmose, que faz com que se esteja, ao mesmo tempo, no tudo e no nada, na complexidade e no caos. Mas

isto é tão insuportável para o paciente quanto para o psicanalista – a rigor, é até mais insuportável para o psicanalista, porque o paciente vive com isso o tempo todo, e se ajeita com isso, enquanto o psicanalista tem um monte de distrações.

*Anônimo:* Você estabelece uma diferença entre o nada e a falta?

F.G.: Completamente. Primeiro, nunca digo ‘o nada’, estou dizendo isso, assim, porque é uma conversa, pois o nada é uma palavra que já é um a mais. Quanto à falta, ela é sempre falta de algo, a falta posiciona, em uma vaga, um objeto, ela sinaliza algo, relações de valorização... Neste movimento que chamo de caosmose, não há diferença entre um objeto e um outro objeto, entre o eu e o outro, entre o ‘signo’, o ‘representante’, e o ‘interpretante’, para retomar as categorias de Peirce. Aliás, precisamente, na descrição de Peirce, há a idéia de um certo nível, aquele primeiro nível de que ele fala, a ‘primeiridade’, no qual há esta apreensão cósmica. Mas, há algo de insuportável neste ponto de existencialização – insuportável, no sentido literal, de que não há nada a suportar –, não há suporte elementar da caosmose, só há expressões derivadas, expressões complexas, que tendem a posicioná-la em seu movimento e, ao mesmo tempo, a deformá-la radicalmente, a neutralizá-la, a conjurá-la. Esta experiência, nós a

temos, apesar de tudo, ela nos habita, permanentemente: é aquele abismo de perda de sentido, em traumatismos como o luto, a catástrofe esquizofrênica, o sentimento de perda de ligação, de perda de relação com o mundo. Então, os dispositivos psicoterapêuticos tenderão sempre a funcionar no sentido deste ritornelo complexo, como uma espécie de curativo na caomose; porém, neste movimento de 'curativo-pensamento'<sup>18</sup>, há também o risco de uma perda de eficiência-diagramática radical.

N.C.: Na leitura que fizemos, no Núcleo, de teu texto 'A produção de subjetividade', um dos pontos que discutimos é aquele em que você afirma que os movimentos de subjetivação não são sempre emancipatórios. O que eu gostaria de discutir é esta questão do que é o emancipatório, e de que forma podemos falar disto, sem cair numa posição idealista, como às vezes podemos ver em Sartre. Evocando novamente Merleau-Ponty, ele coloca a questão da liberdade, nos seguintes termos: a gente nunca está completamente perdido e, ao mesmo tempo, jamais completamente salvo. Então poderíamos discutir um pouco o que é 'emancipação', e o que seria o emancipatório, em tua filosofia?

S.R.: Quero agregar a esta pergunta, algo que me ocorreu, ao ler, recentemente, uma entrevista de Roudinesco, na qual ela diz que deveríamos 'incluir' na questão do inconsciente, a questão

da liberdade, tomando o conceito de liberdade em Sartre... Ora, esta proposta me parece questionável, primeiro, por aquilo que Nelson levantou, ou seja, de que a reivindicação da liberdade, dependendo da concepção que se tem disso, pode implicar uma posição idealizadora, e, exatamente, em Sartre, parece que isto acontece. Mas nem é isto o que me parece mais questionável nesta proposta, e sim o fato de que, a meu ver, o próprio conceito de inconsciente nos permite colocar este tipo de questão, o que não caberia desenvolver aqui, mas o que me interessa ressaltar é que ele nos permite fazê-lo, exatamente, rompendo com qualquer espécie de idealização. Este, aliás, me parece ser um dos efeitos mais disruptores da psicanálise, e talvez dê até para dizer que é nele que reside a sua condição de 'peste', de que nos falava Freud. Por isso, não me parece que se trate de colar ao conceito de inconsciente um pedaço que lhe estaria faltando, para que ele possa dar conta desse tipo de questão. Quando isto acontece, é porque, provavelmente, o conceito de inconsciente com o qual estamos trabalhando é que tem que ser revisto. Para mim, se trata de ter uma concepção de inconsciente que nos permita colocar este tipo de questão, como é o caso, por exemplo, da concepção trazida por você e Gilles Deleuze.

N.C.: E neste sentido, a palavra 'emancipatório' pode correr o mesmo risco

que acontece com a palavra 'liberdade', neste exemplo que Suely apontou...

*Anônimo:* Nesta mesma linha, eu gostaria de acrescentar uma outra pergunta: como você colocaria esta questão da emancipação, com relação ao trabalho que vocês desenvolvem em La Borde?

*Paulo Cesar Lopes (P.L.):* Me interessaria que você, se possível, falasse um pouco também da relação entre a questão da emancipação e o plano de imatência...

*F.G.:* É um pouco como uma cartografia pré-cristã, uma cartografia dos deuses gregos. Temos as nossas 'entidades'; a partir das quais tentamos reconstruir desde o que avaliamos como sendo o pior no mundo, até aquilo que nos parece constituir os valores aceitáveis. Se vocês tomam, por exemplo, os valores do século XVIII (...) <sup>19</sup>, por outro lado, vocês têm a máquina infernal de Sade; e ele tentava fazer com que tudo isso se mantivesse junto. Quanto às minhas entidades, no ponto em que estamos, parto da idéia de um movimento de desterritorialização irreversível, de uma aceleração incontrolável, cada vez mais disparada. Nesta aceleração, a gente sempre constrói prelúdios reterritorializadores, a gente se agarra nos galhos, e neste movimento de agarramento territorial, instaura-se tudo quanto é possibilidade de fascismo e de microfascismo, é o "Parem com isso!

Parem com isso! Aonde é que vamos chegar? Fiquemos com nossos valores transcendententes do passado!" etc.

Eu já fui muito sarreano, quando eu era jovem, quando eu era criança; para mim, o que faz a distinção entre a desterritorialização e a nadificação sarreana, é que o Nada, como a Falta, aparece como uma categoria universal, enquanto a desterritorialização é uma categoria muito mais processual, implicada na história natural, na história histórica, na história humana. As vicissitudes da história estão tomadas no movimento de desterritorialização, e eu postulo um motor desta desterritorialização, com o conceito de 'máquina', de 'máquina abstrata', o que não encontramos em Sartre, nem no conceito de *techné* heideggeriano.

Então, o que seria 'progressista', entre aspas? Seria levar as linhas de desterritorialização, até o limite do tolerável, assim como levar a construtividade, o barroquismo existencial, até seus limites de possibilidade. Hoje, assistimos ao desabamento de todas as antigas territorialidades existenciais, dos antigos enquadres ideológicos, e a ascensão de reterritorializações fanáticas, tais como a reterritorialização do mito do mercado mundial ou as reterritorializações religiosas - que, para mim, são uma só e mesma coisa, pois, de um lado, temos a homogeneidade de todos os valores e, de outro lado, temos a promoção de valores transcendententes arcaizantes, como conjuração deste movi-

mento de homogeneidade de valores. Então, como agenciar um progressivismo da desterritorialização? Isto não é da alçada de um programa geral – nem de um programa filosófico, como o de Hegel, nem de uma programação política e social, como a de Marx –, mas de uma instauração de máquinas específicas singularizantes, que trabalhem a desterritorialização, em cada um de seus níveis de consciência, o que faz com que, por exemplo, uma reterritorialização psicótica no delírio, na alucinação etc., possa estar numa posição de desterritorialização relativa num campo familiar, num campo social etc. Um outro exemplo: a reterritorialização reacionária de Céline, com seus temas racistas insuportáveis, funciona no quadro de uma máquina literária, que é fundamentalmente desterritorializante. Portanto, não temos um uso maniqueísta de uma boa reterritorialização progressista, oposta a uma reterritorialização reacionária malvada (há até uma dialética necessária entre os dois movimentos), mas sim a produção de máquinas existenciais, cuja única prova de ‘verdade’ – entre aspas, porque não é da verdade que se trata, aqui – é a prova da produção existencial, da produção ontológica, ou seja, que o movimento de desterritorialização encontre sua afirmação, suas relações de transversalidade, de fecundação mútua recíproca. É mais ou menos por aí.

Com respeito a La Borde, somos tomados, sem parar, por este tipo de con-

tradição, que desemboca em fórmulas esquemáticas, paradoxais e aproximativas, do tipo, por exemplo, de que quando um ateliê funciona bem, é que, provavelmente, ele não serve para nada, que ele, talvez, tenha sido tomado em um limiar de desterritorialização, e que isto esteja impedindo a emergência de algumas linhas de fuga...

*Anônimo:* ... uma pessoa que está internada em La Borde, pode ir ficando lá se ela quiser...? <sup>20</sup>

F.G.: Depende, não há fórmulas gerais, não há provas de verdade transcendente. É necessário apreciar, em cada tipo de agenciamento, o que é o movimento intensivo, específico, daquele agenciamento, com suas escaladas, suas paradas, suas implosões, suas retomadas. É isso que estou dizendo sobre La Borde, pode ser dito sobre uma cura psicanalítica: uma cura psicanalítica que fica ronronando, talvez não sirva para nada; também, uma organização política que vai indo muito bem, talvez não sirva para absolutamente nada.

*Maria Amália J. Penedo (M.P.):* Na linha do que estamos discutindo, eu gostaria que você falasse um pouco sobre o papel da mídia, como agenciamento de enunciação, de como ela estaria contribuindo para a homogeneização e não para a heterogeneidade; é preciso se colocar este tipo de questão, porque a mídia existe, é um fato cultural, que

não se trata aqui de qualificar como bom ou mau, mas que influi no processo de subjetivação, que pode ser tanto de emancipação e singularização, quanto de homogeneização...

F.G.: Eu tinha o hábito, quando vinha ao Brasil, de dizer as piores coisas a respeito da Rede Globo e coisas assim, e depois, recentemente, li em algum lugar, não me lembro bem em que lugar, um elogio extraordinário à Globo, dizendo que seus programas eram muito ricos etc.; bem, aí fiquei um pouco desorientado... Tudo deve depender do ponto de vista no qual a gente se coloca, e os pontos de vista são múltiplos: há, ao mesmo tempo, esta homogeneidade da subjetividade, operada pela televisão, este caráter de droga, o efeito de sugestão, mas, sem dúvida, há, também, em um nível inconsciente, processos transversalistas que se operam, máquinas abstratas que se veiculam, o que faz com que, talvez, o futuro das transformações sociais, o engajamento de milhares ou centenas de milhares de jovens, e não só de jovens, para modelar um outro tipo de sociedade, será talvez impossível, sem este instrumento veiculador que representa a televisão. Em todo caso, no atual estado de coisas, a mídia funciona como um temível instrumento de reterritorialização, a gente vê isso, constantemente, nos Estados Unidos, na Europa. Mas a mídia é, também, um instrumento maquínico, uma máquina de subjetivação e, en-

quanto tal, ela é tomada em *phylum* maquínicos. Então, não há só as diferenças de ponto de vista sobre a mídia, o uso psicológico e social que se faz dela, mas há também as mutações tecnológicas, que constantemente trabalham o instrumento da mídia. Tudo o que se passou nos países do Leste, a imensa mutação subjetiva que derrubou os regimes neo-stalinistas, seria incompreensível se não considerássemos a intervenção da mídia; mas, também, correlativamente, mutações tecnológicas permitiram esta difusão dos instrumentos de recepção da mídia. Regimes ditatoriais dos países do Leste implodiram, porque não acompanharam as transformações tecnológicas, relativas à mídia, à informática, à telemática etc. — em especial, o exército soviético, que estava num atraso considerável, em relação a todas estas mutações tecnológicas. Um outro exemplo, é uma indagação que se tem hoje, na França, principalmente em certos meios, acerca do falocratismo, da condição de alienação das mulheres, nos países do Magreb. Há uma inquietação por se imaginar que possa acontecer, novamente, um integrismo, do tipo iraniano, que vai submergir os países da África do Norte. Mas há, também, a difusão das televisões ocidentais, com as antenas parabólicas, que intervém nesta história, como componentes heterogênicos. E depois, podemos pensar que vai nascer um novo tipo de subjetividade — não só em nível cognitivo, em nível afetivo,

em nível sensível —, com a fusão, com a junção das telas da televisão, da informática e a da telemática, com possibilidades cada vez mais ricas de interatividade, e que isso vai mudar, inteiramente, o quadro da situação alienante da mídia. O *zapping* entre sessenta canais de televisão, com interatividades possíveis para a compra, para a encomenda de programas, muda a situação, e não de modo mecânico. Penso, por exemplo, nos CD interativos, que estão saindo: fiquei muito impressionado com as escolhas tecnológicas que foram feitas; pensar que os CD interativos autorizam, tecnologicamente, meios de interação inteiramente extraordinários, e a escolha foi a de utilizá-los unicamente para um certo tipo de jogo, um certo tipo de programa cognitivo, ligado a determinadas situações, para que o CD interativo tivesse o máximo de expansão no mercado. E a idéia de que um CD interativo pudesse ser utilizado, por exemplo, no Núcleo de vocês ou em La Borde, em coisas deste tipo, não passa, porque este não é um mercado promissor. Tudo isso para dizer que as mudanças tecnológicas são um componente importante, mas há também outros componentes, por exemplo, como grupos singulares podem se apropriar destas mudanças tecnológicas. Talvez, poderemos um dia imaginar psicanálises feitas com CD interativos: colocaremos os traumas, os sintomas, poderemos compô-los uns em relação aos outros, imaginar roteiros alternativos, enfim...

*Angela Santa Cruz (A.C.):* Tenho uma certa dificuldade para lidar com os teus conceitos...

F.G.: Eu também... (Risos.)

A.C.: ... mas vou tentar falar do meu jeito. Uma coisa que tem me preocupado muito, é tentar encontrar instrumentos adequados para a compreensão de coisas da realidade, da prática. Neste sentido, algumas colocações tuas e de Deleuze, às vezes, me parecem ser a possibilidade de radicalizar aquilo que Freud dizia, no começo, no texto 'Psicologia das massas e análise do ego'. Às vezes, me parece encontrar, no trabalho de vocês, alguns instrumentos importantes para pensar as montagens da subjetividade, possíveis em diferentes contextos. É o seguinte: o que tem me incomodado muito, é que tipo de territórios existenciais é possível construir hoje, num panorama como o do Brasil? Em que Brasil estou pensando? Penso num Brasil que se, por um lado, sempre se definiu como tendo aquilo que chamamos de 'jeitinho brasileiro', esse mesmo jeitinho brasileiro, hoje, é entendido como um traço perverso, o jeitinho brasileiro foi transformado naquilo que chamamos de 'lei do Gerson'. Uma matéria que eu li ontem, na *Folha de S. Paulo*, trazia um dado difícil de acreditar: 69% da população de São Paulo mora em cortiço, ou em favela, ou embaixo da ponte...

**S.R.:** Vale a pena esclarecer que este número, que inclui também moradias que não possuem as condições básicas, tal como luz, esgoto etc., foi obtido por uma pesquisa feita pela Secretaria de Planejamento, nesta gestão da prefeita Luiza Erundina. Esta pesquisa faz parte dos levantamentos que a equipe responsável pelo Plano Diretor está fazendo, para elaborar o novo plano da Cidade.

**A.C.:** Um outro aspecto do Brasil que estou pensando, é um fato que aconteceu, recentemente, que foi a demissão de mil trabalhadores da Brastemp, por conta de um momento recessivo da economia, que está sendo dramático (...) <sup>21</sup> e de uma coisa como o que fez Vicentinho, presidente do Sindicato dos Metalúrgicos (...) o que é cada vez mais raro no Brasil, hoje, pois parece que os laços de solidariedade estão frouxos. Então a questão que te colocou, e não sei se é bem uma questão, é que tipo de influência (...) é possível, numa situação como esta?

**F.G.:** Penso numa breve conversa que tive, hoje de manhã, cedinho, com Eduardo Suplicy, na qual ele me expôs um projeto que ele está defendendo no Senado, daquilo que chamamos, em francês, de Renda Mínima Garantida...

**Anônimo:** Como o Welfare, nos Estados Unidos?

**F.G.:** Não, é uma coisa mais elaborada, mais como o RMM francês, e até melhor do que o sistema francês, porque o sistema francês funciona para períodos de tempos limitados, enquanto que este, que Suplicy está propondo para o Brasil, é por tempo ilimitado. Dá para imaginar um pouco a perplexidade, não só das oligarquias, mas também dos militantes tradicionais do Partido dos Trabalhadores (PT), ainda mais que sua argumentação consiste em mostrar que este tipo de medida não irá, necessariamente, no sentido de produzir um aumento de inflação, mas, ao contrário, segundo ele, contribuirá para evitar toda uma série de desperdícios, toda uma série de coisas, que se gasta em vão, visando à pobreza. Bem, não vou desenvolver isso, aqui. O que me interessava, era ver a ótica de um líder do PT, sobre este tipo de problema, que, com certeza, coexiste com outros tipos de ótica, tradicionais, dogmáticos. Então, o Brasil é um país rico, um país que, de certo modo, e numa parte de sua economia, está tomado por um dinamismo similar ao do Japão...

## Notas

1. Encontro realizado e gravado na PUC-SP, em 21 de outubro de 1991, retranscrito, traduzido e editado por Sueli Rolnik.

2. Grupo formado por iniciativa de alguns alunos do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, cuja proposta é estudar a questão das formas de subjetivação em geral e examinar, particularmente, o tipo de subjetividade implicada na psicanálise. O grupo contou com a colaboração dos professores do Instituto de Medicina Social da UFRJ, Jurandir Freire Costa, Joel Birman e Benilton Bezerra, e teve uma duração de dois anos, com reuniões semanais. Em seu segundo semestre de existência, o grupo decidiu inserir-se no Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, fundado naquela ocasião, e se constituiu como modelo de um dos modos de organização dos trabalhos deste Núcleo.
3. Toda vez que aparecer 'anônimo', é porque não foi possível identificar quem está falando. Tendo o gravador ficado próximo a Guattari, em alguns momentos das falas de outras pessoas a audição fica dificultada.
4. A pergunta está incompleta, por deficiência de gravação (cf. nota 3).
5. Neste trecho, fica faltando uma passagem, que não pôde ser reconstituída, porque a gravação é interrompida, ao final de um dos lados da fita.
6. Original, na ocasião, do texto que, ampliado e transformado, foi inserido, posteriormente, no livro de Guattari *Caosmose – Um novo paradigma estético* (Rio de Janeiro, Editora 34, 1992), com o título 'O novo paradigma estético'.
7. Cf. nota 4.
8. Em francês, *entourage* e *interage*, neologismo que Guattari cria, aqui, utilizando-se de uma homofonia, que não existe na tradução destas palavras para o português, na intenção de ressaltar a idéia de que não há um dentro e um fora.
9. Texto publicado, no original, no livro *Psychoanalyse et transversalité* (Paris, Maspero, 1972), e que, no Brasil, integrou a coletânea de textos de Guattari, organizada por Suely Rolnik, intitulada *Revolução molecular, pulsações políticas do desejo* (3ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1986).
10. Cf. nota 6.
11. Guattari refere-se ao livro de Léon Chertok e Isabelle Stengers, *O coração e a razão – a hipnose de Lavoisier a Lacan* (Rio de Janeiro, Zahar, 1990).
12. Cf. nota 4.
13. Idem.
14. Texto que integra a coletânea do autor *A nau do tempo-rei: sete ensaios do tempo da loucura* (Rio de Janeiro, Imago, 1993).
15. *Chimères – revue de schizoanalyses*, é a uma revista trimestral, dirigida por Gilles Deleuze e Félix Guattari, publicada no início (1987) pela Éditions Dominique Bedou e, posteriormente, pela Éditions de la Passion, Paris.

16. Cf. nota 5.

17. Cf. nota 4.

18. Guattari joga, aqui, com um duplo sentido, utilizando-se de uma homofonia dos radicais das palavras *pansement* (curativo) e *pensée* (pensamento), em francês. Não foi possível encontrar, em português, uma fórmula de tradução que reproduzisse este duplo sentido.

19. Cf. nota 5.

20. Cf. nota 4.

21. Idem.

## GUATTARI, O PARADIGMA ESTÉTICO<sup>1</sup>

*Fernando Urribarri (F.U.):* O que é o novo paradigma estético?

*Félix Guattari (F.G.):* A idéia é que, na sociedade atual, todos os focos de singularização da existência são recobertos por uma valorização capitalística. O reino da equivalência geral, a semiótica reducionista, o mercado capitalístico tendem a achatam o sistema de valorização. Além disso, há uma assunção, uma aceitação deste achatamento. Digamos que é a passividade que caracteriza a atitude pós-modernista.

O paradigma estético de que falo se apresenta como uma alternativa em relação ao paradigma científico subjacente ao universo capitalístico. É o paradigma da criatividade. É evidente que o que estou querendo dizer com isso não é que se deva estetizar o mundo: primeiro, porque esta idéia de paradigma implica colocar entre parênteses a noção de obra de arte e, certamente, as instituições artísticas, os mercados artísticos; segundo, porque esta atitude de passividade pós-modernista intervém

também no gênero estético e, portanto, o paradigma estético não coincide com o mundo dos artistas.

Então, no âmbito da psicanálise, da psicoterapia institucional, das terapias familiares, apresenta-se como importante e politicamente significativa a proposta de um paradigma de criação estética, face ao paradigma científico, sistêmico, estruturalista, que encontramos freqüentemente nestas práticas.

*F.U.:* Quais são as principais idéias ou enunciados deste paradigma?

*F.G.:* A idéia principal consiste no fato de que a essência da criatividade estética reside na instauração de focos parciais de subjetivação, de uma subjetivação que se impõe fora das relações intersubjetivas, fora da subjetividade individual. Trata-se de uma criatividade existencial, ontológica.

Então, o paradigma estético nos dá a possibilidade de nos unirmos a outras produções de subjetividade parcial, no âmbito da psicanálise, da sociedade etc.

F.U.: Por que você utiliza a palavra 'paradigma'?

F.G.: Geralmente não falo em paradigma e, sim, em 'universo de referência', mas, se falo de universo de referência com pessoas que leram Khun... temo que não me entendam bem. Na verdade, não se trata de paradigma como o de Khun, mas de um universo, isto é, de uma textura ontológica que posiciona os existentes.

F.U.: Quais são os protagonistas e as fontes deste paradigma?

F.G.: Bem, vamos deixar de lado este termo paradigma. O 'objeto-sujeito' que está em jogo, aí, ou melhor ainda, aquilo que chamei de 'objeto ecosófico', não se dá só em coordenadas bidimensionais, tempo-espaco, sistemas maqúfnicos. Trata-se, antes, de um agenciamento de enunciação, que traz à luz esta produção que é estética mas, também, ética. Digamos, mais exatamente, que é criacionista em sua essência. Podemos dizer que se trata da possibilidade de refundar – não de reconstruir – utopias, mas sem nenhuma nostalgia, nem delírios paranóicos sobre o apocalipse tecnológico e, sim, com micropolíticas de intensificação das subjetividades, que são a única via capaz de combater o fascismo, em todas as suas dimensões.

Situo-me, então, em um plano que não tem somente dimensões discursi-

vas, e no qual se põe em funcionamento o autopoietico, em um duplo foco: o foco que se instaura em nível desterritorializado do universo de valores e um foco de existência, que denomino território existencial ou foco de singularidade.

Em relação a este novo paradigma, o que me parece importante é colocar a problemática da enunciação ontológica de algo que eu chamaria de 'caosmose', isto é, a relação de imanência entre a complexidade e o caos. O universo de valor se instaura como universo de complexificação, de desdobramento de sistemas de referência, de linhas de fuga, de linhas de posicionalidade específica, de repetição da complexidade. Porém, ele possui, ao mesmo tempo, uma autopertença, é autopoietico: trata-se de uma auto-afirmação ontológica em uma relação de captação da totalidade e de diferenciação, ao mesmo tempo.

O novo paradigma subverte a pseudo-unidade do mundo de valores capitalísticos, uma vez que abre a possibilidade de recuperar a pluralidade, a multiplicidade do mundo. Só isto é que permite recuperar a dimensão ética. Só a partir do reconhecimento da alteridade é que a ética é possível. E isto requer um reconhecimento da complexidade do universo, tanto em nível dos regimes políticos, como dos territórios existenciais e da vida afetiva.

Assim sendo, para sustentar esta imanência do caos e da complexidade, é necessário sair das categorias de

oposição distintiva entre um objeto e outro objeto, de discursividade e lógicas conjuntistas, e, então, 're-situar' um objeto-sujeito na relação de alteridade, que pressupõe este duplo foco enunciativo, este foco cósmico de enunciação.

**F.U.:** Que lugar ocupam estes paradigmas no conjunto de suas preocupações?

**F.G.:** Sempre procurei conceber relações de transversalidade entre práticas aparentemente antagônicas: relações de transversalidade entre a psicanálise, a psicoterapia institucional, a ação no campo social, em uma problemática estética. Mas hoje, face à queda das grandes ideologias – a crise do marxismo, do freudo-lacanismo, o triunfo do neoliberalismo e do pós-modernismo – mais do que nunca se coloca o problema de uma refundação das práticas: das práticas sociais, estéticas, psicanalíticas, políticas, aquilo que chamo de práticas ecosófica. A questão não é de se esconder em um ecletismo indiferenciado, mas a de afirmar tanto a singularidade destas práticas, quanto o seu caráter de transversalidade.

**F.U.:** Quais são, especificamente, as relações do paradigma estético e as questões da ética e da política?

**F.G.:** Quando se coloca a ênfase nas dimensões de sistema, nas dimensões de estrutura, nas referências científicas, para abordar um objeto, seja ele qual

for, coloca-se entre parênteses a dimensão de criatividade específica, de posicionalidade ontológica singular.

Então, o fato de insistir no caráter criacionista, autopoietico, autofundador, evidentemente recoloca o conceito de compromisso ético, de responsabilidade.

**F.U.:** Quais são as implicações desta perspectiva, qual é a pragmática no campo institucional ou terapêutico geral?

**F.G.:** Creio que, no campo das terapias, precisamos deste conceito de objeto ecosófico, para sair da idéia de que a ação da psicoterapia individual, da psicoterapia de grupo, da psicofarmacologia, das atividades sociais etc., são âmbitos separados. De minha perspectiva, há um agenciamento em rede dos componentes da terapia institucional, que faz com que, por exemplo, uma mutação subjetiva muito importante para um psicótico possa acontecer fora do campo que engloba as relações de palavra com um psiquiatra, com um saber etc. Abre-se, assim, uma gama de componentes, que não são hierarquizados. A categoria 'produção de subjetividade' substitui, para mim, a oposição entre o sujeito e o objeto. No estabelecimento de dispositivos que, eventualmente, produzem focos de subjetivação – há uma apreensão pática deste surgimento e, secundariamente, temos todo o sistema de metamodelização que vai

posicioná-la – não existe a oposição entre o mapa e o território.

F.U.: Você escreveu com Gilles Deleuze *O que é a filosofia?*. No marco do novo paradigma estético, gostaria de perguntar: o que é – para você – a psicanálise?

F.G.: (Rindo) Ah, muito bem. Que é a análise? Com certeza não é algo como o discurso da análise que estaria em relações estruturais com o discurso da histeria, com o discurso do Senhor, com o discurso universitário. É um discurso mutacional que pode deter-se ou morrer ou, ainda, deslocar-se por outras vias. Não é um discurso fundado sobre matemas do inconsciente, nem sobre universais da subjetividade. Então, o que caracteriza, afinal, o discurso da análise? É uma produção de subjetividade, uma produção de sentido, a partir de elementos de ruptura de sentido. Só que, hoje, surgiram outras mutações de agenciamento de enunciação. Por conseguinte, o problema que se coloca é o de reinventar dispositivos de produção de subjetividade que respondam a essa questão, não somente a partir de uma relação de cura individual mas, também, em todos os âmbitos da vida humana.

F.U.: Então, quais são as possibilidades de situar a psicanálise no interior deste novo paradigma estético?

F.G.: Temos que assinalar que as referências paradigmáticas da psicanálise, ainda que sejam fixas, evoluíram consideravelmente. O paradigma do discurso freudiano, a narrativa freudiana, não era só científica, ela era, também, romântica.

Com o que poderíamos chamar de ‘a reforma’, ‘o luteranismo lacaniano’, eliminou-se toda a dimensão de narrativa literária e científica para fundar uma topologia, uma espécie de matemática estranha. Em todo caso, é uma coisa muito mais purificada, que suja menos, mas muito fascinante, sobretudo na época da Aids, na qual os contatos são sempre perigosos!

O que proponho é uma modelização muito mais abstrata porque, quando falo de fluxo, de fenômenos maquínicos, de universo existencial, de universo incorporeal, de território existencial, já não cabe falar de falo, de eu, de grande outro etc. Trata-se de saber como as outras modelizações respondem a esta problemática específica. Mas, ao mesmo tempo, há um quarto nível, que é o retorno do imaginário, o retorno da narrativa.

No ponto em que o inconsciente estava marcado pela dinâmica do recalçamento, pelo escalonamento de níveis secretos, proponho algo que não se dirija ao passado e, sim, em direção à semiotização virtual; dizendo em outras palavras, ao futuro e ao pragmático. E a entidade, por exemplo, a fixação, o trauma, o fantasma, o sintoma estão em

contato direto e ativo com a repetição de um processo codificado no inconsciente, coberto como chave de criatividade pragmática.<sup>2</sup>

F.U.: Qual é a relação entre esta proposta estética e a esquizoanálise? Ou, se você prefere: qual o seu balanço do *Anti-Édipo*, vinte anos depois?

F.G.: A esquizoanálise, a ecosofia, a análise institucional – já que, lamentavelmente, fui eu quem introduziu essa expressão – estão marcadas pelas épocas. São, não me atrevera a dizer contrasenhadas, mas pontos de enlaçamento: justamente minifocos autopoiéticos conceituais. E, uma vez que estas máquinas são propulsionadas na atmosfera cultural, acontece o que acontece. Bem, a esquizoanálise, para mim, é um discurso conhecido no mundo *psi* de uma certa época, de uma certa geração. É a idéia de que se deve comportar-se com os neuróticos e as pessoas normais como com os psicóticos e vice-versa; que o mundo da psicose está implicado em entradas pragmáticas, entradas semióticas muito mais ricas e, finalmente, comprometido com uma responsabilidade ético-micropolítica muito maior. É evidente que esta história de esquizoanálise não quer fazer do psicótico um herói dos tempos modernos; acontece com o psicótico o mesmo que acontece com o artista, que se encontra em posição de problematizar dimensões do real, dimensões do universo, de modo essencial.

F.U.: Voltando à sua produção atual, me dá a impressão de que existem dois novos conceitos-chave: o de 'caosmose' – que implica uma série de enunciações ontológicas – e o de 'cartografia', mais ligado à práxis.

F.G.: Sim, está certo. Para mim, a cartografia está ligada à preocupação com a composição de novas práticas. O que me preocupa é o antagonismo entre a prática e a teoria. Há, para mim, uma prática que implica, de maneira imanente, a teoria. Há uma teoria que é produtora de práticas, produtora daquilo que chamo de 'focos existenciais'. Mas a cartografia não é uma palavra feliz; vemos que os sistêmicos a empregaram muito. Poderíamos falar de uma construção de um 'corpo sem órgãos', uma construção de um território existencial.

Quanto ao 'caosmose', creio que o termo 'caosmos' foi usado pela primeira vez por James Joyce e, depois, retomado por Deleuze; mas eu lhe acrescentei algo: o sufixo *ose*, porque quero conjugar as idéias de 'caos', 'cosmos' e 'osmose'. Quero dizer com isto que há uma relação osmótica, de imanência, entre a complexidade e o caos.

Temos, então, a problemática da enunciação individualizada, territorializada e, por outro lado, uma enunciação que se situa no plano do universo incorporeal, fora de toda coordenada extrínseca, energético-espacial-temporal. A questão que muito me preocupa, é a

seguinte: como a história se enuncia a partir de um indivíduo e, também, a partir de mutações de universos de valor.

F.U.: Você falou de uma nova suavidade. Daria para estabelecer alguma relação entre esta nova suavidade e o paradigma estético?

F.G.: Evidentemente que sim, porque no paradigma científico, das ciências humanas, sociais, jurídicas etc., há uma lógica da interação, do conflito, do dinamismo – a tensão, a resolução da tensão –, da entropia; como há conceitos como o de uma agressividade intrínseca ao *specimen*, com uma etologia reacionária.

Da perspectiva do novo paradigma estético, ou melhor, do novo paradigma ecosófico, existe esse mundo de relações de tensão, de antagonismos, da luta pela vida, do darwinismo. Mas há,

também, outro mundo, e é isto o que se deve dizer com respeito ao neoliberalismo: você tem este mundo, mas há outros possíveis! Não é a ciência, não é a essência das relações humanas que implica aquele tipo de lógica. Então, o problema da construção de um universo da suavidade se coloca em termos completamente diferentes: a suavidade não é uma sublimação em relação a uma agressividade que estaria sempre aí, latente; não provém da educação, não é um hábito, não provém da sublimação. A suavidade é um dado imediato da subjetividade coletiva. Ela pode consistir em amar o outro em sua diferença, em vez de tolerá-lo ou estabelecer códigos de leis para conviver com as diferenças de um modo tolerável. A nova suavidade é o acontecimento, o surgimento de algo que se produz e que não é eu, nem o outro mas, sim, o surgimento de um foco enunciativo.

## Notas

1. Entrevista realizada por Fernando Urribarri em novembro de 1991, na cidade de Buenos Aires, com a colaboração de Suely Rolnik, Paulo Cesar Lopes e Oswaldo Saidon na elaboração das perguntas. Originariamente publicada pela revista *Zona Erogena*, Buenos Aires, Argentina, 3(10), 1992. O texto foi traduzido por Arthur Hyppólito de Moura, revisado e reeditado por Suely Rolnik.
2. Esta última frase nos parece um tanto confusa. Como não dispomos do original em francês, optamos por mantê-la na tradução e por apresentar a versão da própria revista *Zona Erogena* (p. 38): “*Y la entidad, por ejemplo, la fijación, el trauma, el síntoma están en un contacto directo y activo con la repetición de un proceso codificado en el inconsciente cu-bierto como clave de creatividad pragmática*”.

A MORTE DE FÉLIX GUATTARI<sup>1</sup>

Sueley Rolnik\*

Na última vez que Guattari esteve conosco no Brasil, em maio de 1992, foi feito no Rio de Janeiro, um lançamento de seus dois últimos livros<sup>2</sup>, na forma de uma calorosa mesa-redonda<sup>3</sup>, na qual o combinado era que cada um de nós lhe dissesse algo, brevemente. O psicanalista Joel Birman, comenta, então, com Guattari, que ficara impactado com um estranho tom de despedida, que se insinuava através de páginas introdutórias de *O que é a filosofia?*<sup>4</sup>, e que gostaria, se possível, de ouvi-lo falar a este respeito. E aí Félix se pôs a falar longamente, e as coisas que ia dizendo, e, talvez mais ainda, o jeito de dizê-las, foi nos envolvendo e criando uma atmosfera cada vez mais densa. Lembro-me, especialmente, de algumas passagens: a primeira coisa que nos contou é que, quando menino, presenciou a morte de seu avô, de quem gostava muito; comentou que o choque deste encontro com a morte tinha sido um marco fundamental em sua vida e, também, que, a partir daí, ele costumava ser arrebatado por intensas crises de angústia, que irrompiam principalmente à noite; recordou ainda que, muitos anos depois, quando conheceu Oury<sup>5</sup>, lhe falou dessas crises, e o amigo sugeriu que virasse a cabeça no travesseiro, para o outro lado, conselho que seguiu e deu certo.

Estas histórias que Félix nos contou, naquela ocasião, voltaram à minha memória, logo depois de sua morte, quando li, num belo artigo de Maggiori, no número de *Libération* que homenageou nosso amigo, que durante um certo período de sua infância, por volta dos seis ou sete anos, Guattari tinha um pesadelo, que se repetia todas as noites. Assim nos descreve seu pesadelo, o próprio Félix: "Uma dama de negro. Ela se aproximava da cama. Eu ficava com muito medo. Isto me acordava. Eu não queria mais voltar a dormir". E Maggiori conta

---

\*Psicanalista, coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. Autora dos livros *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo* (São Paulo, Estação Liberdade, 1989) e *Micropolítica: cartografias do desejo*, em co-autoria com Félix Guattari (Petrópolis, Vozes, 1986).

que Guattari falou deste pesadelo a seu irmão, como anos depois, como vimos, falará algo semelhante a Oury. O irmão lhe empresta, então, um fusil, sugerindo que atirasse na dama, caso um dia ela voltasse. Como mais tarde com Oury, ele segue o conselho e dá certo: a dama nunca mais voltou. Maggiori chama a atenção para o fato de que o que deixou Guattari mais intrigado, nessa história toda, é que ele não tinha armado o fusil, e encerra esta parte de seu artigo, dizendo que ele devia ter sido mais desconfiado, e armado seu fusil, porque um dia, com certeza, a dama voltaria, como de fato acabou voltando, na noite do 29 de agosto de 1992.

Mas se misturarmos este pesadelo com as histórias que Félix nos contou aquela noite, como se fossem partes de um mesmo sonho, talvez possamos pensar de um outro jeito. Se é verdade que foi de noite que ele morreu, e de repente, como se a dama o tivesse pego de surpresa, não me parece que Félix tenha sido tão ingênuo assim ou tão pouco cauteloso. Tenho a impressão que, ao contrário, ele desconfiou tanto, ele tentou bancar a tal ponto o desafio que se apresentou a ele, por ocasião deste seu primeiro embate com a morte que, desde o susto que tomou nesta vez inaugural, até o fim de sua vida, penso que ele praticamente não parou de armar este fusil, um só minuto. Arriscaria até afirmar que toda sua obra filosófica, política e clínica – e, também, sua existência – foi se construindo através de um jogo perigoso e sutil que consistia em ultrapassar o terror provocado pelo impacto da morte (aquelas violentas crises de angústia e seu efeito impotencializador), sem afastar-se, no entanto, do próprio impacto. É que provavelmente, desde aquele susto inaugural, algo nele foi aos poucos descobrindo que quanto mais conseguisse enfrentar a morte, maior seria seu acesso à nascente das formas de existência – ou seja, mais próximo estaria da vida em sua dimensão criadora. E, de fato, sua obra e sua existência foram pautadas por esta invenção incessante de estratégias de aproximação da morte, que eram também estratégias de criação da existência, invenção de uma criatividade surpreendente, dando muitas vezes a impressão de uma vitalidade incansável, mas também, de vez em quando, a impressão de ter exaurido todas as forças. Talvez seja isto o que dava à sua vida o brilho e a velocidade de um meteoro; talvez seja isto também que lhe trouxe uma morte igualmente meteórica. Talvez...

Como ele próprio escreveu, num texto citado no mesmo artigo de Maggiori, sua vontade era “trabalhar o luto por si mesmo como o pianista trabalha suas escalas”. Esse exercício constante de tocar a morte em todas as suas escalas, esta prudente astúcia para dela aproximar-se, sem se aniquilar, esta máquina de guerra armando e rearmando seu fusil, parece ter culminado com a idéia de

*caosmose* e seus quatro *funtores ontológicos*. Digo “culminado”, porque ficou como o último *round*, a última jogada ou a última melodia, mas também porque este ‘conceito’ parece conter uma espécie de serenidade trágica, num momento em que, como ele escreve com Deleuze, na mesma introdução de *O que é a filosofia?*, ele se encontra naquela “... agitação discreta, à meia-noite, quando não se tem mais demanda nenhuma (...) quando se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir, um dardo que atravessasse as eras”.

O dardo que Guattari envia ao porvir é a *caosmose* e os *funtores ontológicos*, esta apreensão da existência em seu construtivismo. Um tipo de apreensão que só se torna possível, imagino, quando já não nos aterrorizam tanto as rupturas de sentido – esta espécie de ‘estranho-em-nós’, que o efeito do inelutável embate com a alteridade nos faz experimentar em nossa subjetividade; quando conseguimos ir experimentado-descobrimo um aliado neste estranho-em-nós, já que escutá-lo é o que nos permite estar captando as linhas de virtualidade que se apresentam e inventando territórios de existência que sejam a sua encarnação: E se considerarmos que a essência da vida consiste em diferenciarse, podemos dizer que conquistar uma certa capacidade de acolher o estranho, ou seja, de apreender-viver a existência em seu construtivismo, é uma condição fundamental para a efetuação da vida. Da amplitude desta capacidade de acolher o estranho-em-nós, depende o vigor com que a vida se afirma em nossa existência.

Ora, tudo leva a crer que o estranho se apresentou a Félix de modo precoce e intempestivo, convocando um enfrentamento que ele procurou bancar durante toda a sua vida. E parece que neste momento, que ele chamou de “velhice”, estaria encontrando, como ele mesmo diz naquela introdução, uma espécie de “soberana liberdade” – deve ser isto o que lhe dava, nos últimos tempos, um ar de suavidade sóbria. Era um estado, segundo ele, em que passara a “... importar pouco ter conseguido dizer bem ou ter sido convincente, já que de qualquer maneira agora era isto”. E o que vinha a ser “isto”? “Isto” era a apreensão do ser em seu movimento construtivista, esta máquina do ser, esta heterogênesse, aquilo que ele chamou de *ontologia construtivista*. “Isto” é a *caosmose*: a experiência da ruptura de sentido, da desterritorialização, do estranho-em-nós, deixando de ser inteiramente vivida e entendida como portadora de destruição, para ser vivida e entendida, na medida do possível, como portadora de linhas de virtualidade e, portanto, inseparável da vida em suas formas de organização. Quando um território existencial não faz mais sentido, caotiza, desaba, é que uma máquina desmanchou, e isto significa que os fluxos

que o compunham se conectaram com outros fluxos, operando outros cortes, agenciando-se em outras máquinas, produzindo outras linhas de virtualidade, que poderão vir a tomar consistência em novos territórios existenciais. Em suma, agora para Guattari era “isto”: há *cosmos* no *caos*, o caos é portador de complexificação; há uma relação de *osmose* ou de *imanência* entre o caos e a complexidade. E a maneira que ele encontrou para cartografar isto, foi criando seus quatro funtores (fluxos, máquina, universos incorporais ou linhas de virtualidade e territórios existenciais).

E fico imaginando que, de fato, nos últimos tempos, a dama de negro já não assustava tanto Félix; que ele teria conseguido, de algum modo, ultrapassar o terror e recebê-la... Mas sei que é preciso tomar cuidado para não cair na idéia ingênua de que ele teria conseguido ficar inteiramente preparado para recebê-la, idéia tão ilusória quanto imaginar que ele poderia ter se preparado para despistá-la para sempre, matá-la com seu fuzil quando ela reaparecesse, como quis Maggiori, sob o impacto da morte repentina do amigo. Suponho que jamais seja possível receber a dama, tranqüilamente, e, muito menos, despistá-la, definitivamente: penso que a dama só dê sossego mesmo na morte, quando com ela nos fundimos. Provavelmente, não dá para ser de outro jeito e, aliás, nem é para esperar que desse, se pensarmos que aquele jogo perigoso e sutil de aproximá-la sem deixar-se aniquilar pelo terror, é o próprio motor da vida: quando pára aquele jogo, é que a vida se acabou. E se é assim, armar o fuzil não implica livrar-se deste jogo, mas apenas conseguir jogá-lo: ir ampliando a capacidade de enfrentar a angústia e de acolher o estranho. Fico imaginando que o que se alcança com isto é, simplesmente, poder sentir o gosto raro de uma certa suavidade...

Algo assim, é o que Guattari parecia estar vivendo nos últimos tempos... Exatamente por ter podido ampliar, ao longo dos anos, esta capacidade de acolher o estranho em sua própria subjetividade, Félix era – e foi sendo, cada vez mais – um *amigo intercessor*. Amigo intercessor, como eu o entendo, é algo ou alguém que funciona como aliado do estranho-em-nós, este porta-voz da heterogênese em nossa subjetividade. Ora, a oportunidade de sermos acolhidos no estranho-em-nós é uma das chaves que pode nos abrir o acesso à capacidade de jogar aquele jogo, já que, em geral, tal acesso costuma estar bastante obstruído, o que faz com que esta capacidade seja insípida – pelo menos, é o que acontece no modo de subjetivação predominante em nosso mundo, o sujeito-moderno-em-nós, esta subjetividade neurótica ou *capitalística*, como costumava chamá-la Guattari. Pois o que define fundamentalmente este modo é o terror ao outro e, portanto, ao devir e à morte, e a instauração de uma utopia da unidade,

uma ilusão de completude, mantida pela tutela que este terror exerce sobre a subjetividade e que tende a sabotar todo e qualquer movimento de criação da existência. Em suma, a operação básica deste modo de subjetivação, dominante em nosso mundo, é o racismo contra tudo aquilo que não repõe o idêntico – ou seja, um racismo contra o estranho-em-nós. É que a voz do estranho é ouvida por este tipo de subjetividade, como voz da carência e não do caráter intrinsecamente processual, heterogenético do ser. Muito, ao nosso redor, conspira contra o estranho, e é tão forte este racismo, que necessitamos de intercessores para combatê-lo, senão fica difícil, e, em alguns casos, até impossível. Deleuze e Guattari não param de nos alertar para isto, ao longo de toda sua obra: por exemplo, quando escrevem “precisamos de aliados”, de “inconscientes que protestam”, ou quando falam em *revolução molecular*, esta espécie de conspiração a favor do estranho-em-nós; ou em *dispositivos catalizadores de existencialização* ou de *singularização*, ou ainda, lá no começo, em *grupos-sujeito*, *analísadores* e assim por diante.

Ter um intercessor da qualidade e da força de Guattari é um privilégio, e isto continua, mesmo após sua morte, pois sua obra encarna o intercessor, com a mesma radicalidade com que ele procurou encarná-lo, durante sua vida. É por isso, talvez, que é comum acontecer de pessoas que o lêem pela primeira vez, comentarem que não entendem quase nada e que, no entanto, experimentam como que um entendimento de uma outra ordem, como se estivessem ouvindo ali algo que sempre haviam sabido sem saber, e que o fato de alguém dizê-lo, traz uma espécie de força inusitada.

Guattari foi e é um intercessor para muitos de nós, no Brasil, mas é bom lembrar que o Brasil também foi um intercessor privilegiado de Guattari. Em uma carta que Félix escreveu, em 1991, para mim e para Paulo, meu companheiro, depois que voltara de mais uma de suas viagens ao Brasil<sup>6</sup>, ele conta que tinha visto uns trapezistas chineses na televisão francesa, que ficara fascinado com as piruetas que eles faziam no ar e, mais fascinado ainda, com o instante em que se agarravam à barra do lado de lá; dizia que estas imagens lhe fizeram pensar muito nos dias que havíamos passado juntos. Ele dava a entender que aquele nosso encontro tinha tido o efeito de um possível de existencialização, uma barra do lado de lá do mergulho cósmico em que ele se encontrava naquele momento, num quase afogamento.

Estendo esta carta a todos os amigos brasileiros de Félix Guattari – os que o conheceram pessoalmente ou publicamente, de perto ou de longe, como Félix ou como Guattari –, como se fôssemos todos nós o seu destinatário; primeiro, porque ele tinha esta generosa capacidade de atribuir a cada amizade uma

importância fundamental; e depois porque sei que o Brasil, e todos os amigos brasileiros, éramos, para ele, de algum modo, este amigo intercessor, capaz de suscitar e ressuscitar sua confiança na travessia da caosmose, capaz de espantar o pavor da aproximação da dama.

## Notas

1. Texto apresentado no Brasil, em uma homenagem a Guattari, organizada pelo Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares, no Rio de Janeiro, em 8.10.1992. E, posteriormente, na Argentina, no Primer Encuentro en el Marco del Pensamiento de Deleuze-Guattari en Nuestra Actualidad, promovido por Plexus, CISEG (Centro de Investigaciones Sociales, Estéticas y Grupales) e revista *Zona Erógena*, em Buenos Aires, em 30 e 31.10.1992.
2. *Caosmose – Um novo paradigma estético*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1992; e, em co-autoria com Gilles Deleuze, *O que é a filosofia?*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.
3. Mesa-redonda promovida pela Editora 34 e o Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares, em 21.5.1992, com a participação dos franceses Pierre Lévy, Gilles Châtelet, Eric Alliez e o próprio Guattari e dos brasileiros Chaim Katz, Joel Birman, Peter Pelbart e Suely Rolnik.
4. Loc. cit.
5. O psiquiatra Jean Oury é proprietário e fundador da Clínica de La Borde, onde Guattari trabalhou, de 1953 até o final de sua vida, e onde aliás faleceu. Oury foi o principal parceiro de Guattari no campo da clínica, como o foi Deleuze, na filosofia.
6. Nesta viagem, Guattari fez uma série de conferências, que vieram a constituir, com algumas modificações, o livro *Caosmose – Um novo paradigma estético*, loc. cit.

## UM DIREITO AO SILÊNCIO

Peter Pál Pelbart\*

Numa conversa informal com Guattari, ocorrida antes de um périplo de conferências suas em São Paulo, alguém sugeriu gentilmente que nas aparições públicas ele nuançasse o hermetismo; por exemplo, evitando o excesso de neologismos que dificultavam a compreensão. Foi-lhe dito que ele corria o risco, pelo caráter sibilino de sua fala, de ser confundido com uma das 'seitas' locais. Guattari foi sereno na resposta. Disse que inventar conceitos era uma aventura, e que os conceitos que vinha fabricando (que chamou de "*mes petits machins*" – meus trocinhos) eram a sua aventura pessoal, e não uma operação de marketing qualquer, nem de comunicação. Acrescentou que uma trajetória assim soberana muitas vezes é solitária, com poucos amigos. Às vezes tinha-se eco, outras não. O que valeria a vida, perguntou então, se não tivéssemos o direito de inventar palavras? E além disso, completou, numa fala pública há muito mais do que as palavras, há os tons, a intensidade, as expressões, os gestos, os afectos, um monte de coisas que não passam pelo compreender, nem pela significação.

Nesta entrevista em vídeo que acabamos de assistir<sup>1</sup>, é particularmente marcante todo esse plano, da atmosfera, do ritmo, das expressões, dos timbres, da críspação, da profusão... Um vídeo assim solicita do espectador uma atenção distinta, uma apreensão pática, caso este se disponha a captar o que está além das palavras, da significação, neste outro plano extradiscursivo. É neste nível que corre a gesticulação musical de Guattari, como quem vai catando no ar montinhos de invisível para depois recompô-los numa dispersão provocativa. Ou um traço minúsculo na expressão do rosto, insinuando uma petrificação, depois uma lassidão, a boca se contraindo naquele biquinho tão francês como a

---

\* Filósofo, autor dos livros *Da clausura do fora ao fora da clausura* (São Paulo, Brasiliense, 1989) e *A nau do tempo-rei: sete ensaios do tempo da loucura* (Rio de Janeiro, Imago, 1993).

querer dizer: “tantas coisas ignoramos, a morte, outras tantas, sabe-se lá”, e aí, de repente, o corpo todo se empina para orquestrar, de um fôlego só, uma nova visibilidade, um arabesco inédito no ar. Ou a lenta ritmação na hora em que fala do jazz, ou ainda o borramento das manchas numa superfície inexistente ao referir-se à caomose, ou a abundância alternada de balanceamentos para descrever a percepção extraordinariamente complexa dos bebês.

E não sabemos bem por quê, mas subitamente tudo parece mais suave e mais complexo, o mundo vira uma mistura discernível de múltiplos tons, cores, ritmos, intensidades, reverberações, cadências, qualidades, acontecimentos... O que era Um vira muitos, o que estava subsumido a uma Plano vira um folheado, o que parecia hierarquizado torna-se ramificado, uma pulverização, reagrupamentos, novas dimensões, proliferações... Não é o milagre da multiplicação dos peixes, mas das espécies, dos mundos, de seres: multiplicação ontológica.

Isso por um lado. Por outro, ali vem Guattari lançando em nossa cara conceitos maciços, como um pedreiro atira a argamassa sobre o tijolo fresco, com a precisão rústica de um construtor. E então nos atrapalhamos com os ‘funtores’, ‘Phylum maquínico’, ‘fluxos’, ‘universos incorporais’, ‘territórios existenciais’ etc., e nos perguntamos se o que vemos e o que ouvimos procedem de uma mesma pessoa, se a alegria dos signos-Guattari corresponde ou não à *secura* dos conceitos-Guattari.

Como conciliar aquele primeiro plano da apreensão pática, em que o mundo parece tornar-se mais encantado, mais rico, mais polifônico, e este outro plano em que enxergamos atônitos, vindo em nossa direção, uma maquinaria conceitual pesada, acachapante?

Difícil deixar de pensar numa inadequação originária, em Guattari, entre aquilo que ele encarna e suscita nos outros, por um lado, e a linguagem turbilhona e indigesta para certos estômagos despreparados ou delicados, como é o caso de alguns amigos seus e outros tantos admiradores. Creio que enquanto essa defasagem não for pensada todos os mal-entendidos serão possíveis. Cabe-ria, então, instalar-se de chofre nesse interstício, ao invés de fingir ignorá-lo ou tentar tamponá-lo. Lembro da franqueza de Maria Rita Kehl ao dizer-lhe: “Gosto do que você diz, não gosto de como o diz, é duro”. E ele respondendo: “Ah, pudera fosse um poeta!”. Tentar ler, ver e ouvir a partir desse interstício, desse ‘entre’, eis o pequeno exercício a que me proponho aqui, em vez de apenas aceitar a hipótese, não improvável, de resto, de que ele dizia coisas interessantes por vias deselegantes.

Instalar-se de sola nessa defasagem, nessa inadequação entre o plano pático e o cognitivo, para tentar extrair daí uma lição. A começar pela constatação

de que saímos dessa disjunção sempre perturbados, como que um pouco esquizofrenizados. Talvez porque estejamos por demais acostumados a supor entre a imagem e a legenda uma correspondência, uma adequação, uma redundância, ou uma sobredeterminação: a imagem ilustra a legenda, ou o contrário. Não é à toa que Deleuze elogia esses descolamentos entre o som e a imagem em Syberberg, em que parece que cada uma dessas instâncias acaba ganhando independência, autonomia, e evolui numa direção própria, acentuando a disjunção e fraturando nossa experiência estética.

Isso tudo para dizer que essa disjunção que alguns possam ter experimentado com o vídeo, que com frequência era sentida em Guattari ao vivo, é igualmente, a meu ver, um indício relevante de um dos eixos essenciais de seu projeto teórico e de seu trajeto pragmático. Então é por aí que pretendo começar. Não comentarei diretamente as coisas ditas nesse vídeo, e sim este eixo que talvez ajude a iluminar o sentido da mencionada disjunção, e sua importância.

Minha hipótese, que para todos os efeitos não passa de uma hipótese – e portanto perfeitamente discutível –, é a seguinte. O entroncamento teórico que obrigou Guattari a inventar uma saída original, que resultou nessa sua “aventura pessoal”, e que, claro, não é só pessoal, poderia ser resumido, bem grosseiramente, da seguinte forma: como sair de um estruturalismo generalizado sem recair num naturalismo energético, cuja ingenuidade este mesmo estruturalismo havia ajudado a revelar e a denunciar?; como escapar ao despotismo do Significante sem retornar à inocência materialista?; como recusar a idéia de uma instância determinante, fosse ela material ou discursiva, a fim de evitar todos os malefícios redutores daí decorrentes, tanto políticos, históricos como subjetivos?; como pensar este “entre”, que está no interstício entre a ordem material e a discursiva, sem atrelá-lo a uma instância fundadora?; como pensar esses objetos mentais, esses incorporais, sem atrelá-los seja a uma cadeia significativa, seja a coordenadas científicas do mundo natural, já que essas duas maneiras de algum modo sobredeterminariam a especificidade e a autonomia daquele nível incorporeal? Afinal, se for submetido às coordenadas espaço-temporais-energéticas postuladas pela ciência, tomadas como um substrato infra-estrutural, esse domínio incorporeal se ofusca. Por outro lado, submetido à transcendência do simbólico, ele é desrealizado, tornado resto, sombra ou impossível.

Nessa linha, então, como desfazer-se da idéia de infra-estrutura e de superestrutura? Como desvencilhar-se de um platonismo, ou, o que dá no mesmo, de um platonismo às avessas? Recusar a prevalência de uma instância ou de outra, acarreta a rejeição de uma série de dicotomias: infra-estrutura e superestrutura, Natureza e Cultura, produção e desejo, história e estrutura etc.

Percebe-se que há aí muita coisa em jogo. Para 'dar nome aos bois', a recusa de um certo lacanismo e, por extensão, de um certo estruturalismo, de um certo marxismo, de um certo reichianismo etc. Mas para além destas recusas, que Guattari entendia como impasses políticos, importa a saída que ele inventou para este *enjeu*, saída própria, original, sob cujo efeito alguns de nós ainda nos movemos, tanto em nossos jogos teóricos como em nossas aflições práticas.

Creio que o primeiro passo dado por Guattari para desbloquear esses impasses foi lançar a idéia de *máquina*, em substituição à noção de *estrutura*. Não pretendo entrar na definição deste operador extravagante, basta assinalar que o maquínico (que é o contrário do mecânico) é processual, produtivo, produtor de singularidades, de irreversibilidades, e temporal. Neste sentido, ele se opõe, termo a termo, à idéia de estrutura, de intercambialidade, de homologia, de equilíbrio, de reversibilidade, de a-historicidade etc. Mas o que importa é o fato de que essa concepção maquínica, nada 'naturalista' (já que faz do Universo uma grande fábrica, estendendo a produção engendrante para todos os níveis), serviu de base para apreender de um modo novo o domínio não discursivo. O não discursivo, ao deixar de ser uma matéria informe à espera de uma estruturação significativa, ganhou uma potência infinita. O resultado foi um mundo material e imaterial sem centro, sem instância determinante, sem transcendências despóticas nem equilíbrios reasseguradores. O diabolismo filosófico.

Um parêntese. Alguém poderia argumentar: sim, ele abole as instâncias determinantes, mas forja quatro pólos genéricos que são quatro novas instâncias: os Fluxos materiais e semióticos, as Máquinas abstratas, os Universos incorporais de valor e os Territórios existenciais. Como este é um modelo complexo, difícil, não vai dar para entrar nessa discussão aqui. Vou responder apenas em nível anedótico. Guattari pergunta-se: por que quatro? E responde: dois é dicotômico, três leva a uma dialética fechada, e apenas um quarto elemento representa uma abertura para o infinito. Fecho o parêntese.

O diabolismo filosófico tem duas faces: consiste em estender a idéia de produção, essencial na máquina, para todos os níveis, inclusive do desejo, do inconsciente, da existência como um todo, mas, por outro lado, também amplia a noção de produção; produção não é só produção de coisas materiais e imateriais no interior de um campo de possíveis, mas também produção de novos possíveis, quer dizer, produção de produções, de bifurcações, de desequilíbrios criadores, de engendramentos a partir de singularidades, chegando até, finalmente, à idéia de auto-engendramento a partir de singularidades, autoposicionamentos, autopoiese. Pela autopoiese algo se desdobra, ganhando consistência, autonomia, um movimento próprio, formando um universo a partir de seus

componentes, se existencializando e até, no limite, tecendo uma subjetivação própria. Como esses objetos-sujeitos e 'subjetidades' de que Guattari fala no vídeo, que soam como uma aberração conceitual. É a produção levada à sua radicalidade demiúrgica.

Por isso, quando Guattari diz que a pulsão na verdade é uma máquina de existência, uma construção de existência, a heterogênesse dos componentes da existência, percebemos que ele está longe de um território estritamente psicanalítico no sentido clássico (é o mínimo que se pode dizer), e que derivou para uma espécie de política da existência, de práxis ontológica. É curioso, fala-se muito da ética do analista, da ética na política, nas condutas, mas Guattari está falando de uma ética em relação ao ser. Não à maneira heideggeriana, em que o ser-af viraria o pastor do Ser. Não existe o *Ser* como equivalente ontológico geral, mas os seres, e, neste sentido, a ética ontológica não tem nada de sagrado, ao contrário, ela é diabólica. Trata-se de diabolicamente intensificar a multiplicação das instâncias, a constituição de universos, de processos de singularização, de diferenciações, de criação de possíveis. Num plano mais prático, significa optar pelas cartografias que enriqueçam, diversifiquem e multipliquem os modos de subjetivação, as maneiras de existir, de estar no mundo, de fabricar mundos. O grande inimigo é sempre a laminação homogeneizante provocada pelo Capital, que torna tudo equivalente ou indiferente, ou a laminação provocada pelo Significante, que subsume sob seu filtro a totalidade do real, com todas as suas intensidades, dimensões, variedades, ou a laminação oriunda da idéia de Ser, ou de Razão, ou de Energia, ou de Informação, ou de Comunicação, e assim por diante. É a destruição de todas as maiúsculas, isto é, de todos os despotismos reterritorializantes. A ética guattariana é de opor a isso um construtivismo ontológico, um engajamento ontológico, em todos os planos, seja no caso da apreensão dos níveis etológicos no bebê, conforme o exemplo de Stern, da função existencializante do *rock* para os jovens, da apreensão pática na psicose, que inclui componentes semióticos os mais diversos, da incorporação da ciência, ou da mídia, como elementos do romance familiar moderno etc. Para isso, é preciso aceitar que a psique é resultante de componentes múltiplos, heterogêneos. Ela envolve, como diz Guattari, o registro da fala, mas também meios de comunicação não verbais, relações com o espaço arquitetônico, comportamentos etológicos, estatutos econômicos, aspirações estéticas, éticas etc. Isto tudo implica não tomar a subjetividade como dada, configurada por estruturas universais da psique, mas supor engendramentos diferenciados de subjetivações. Por isso, o inconsciente para Guattari não é estrutural, mas processual, não pode ser voltado apenas para o romance familiar, mas também para

as máquinas técnicas e sociais, não pode estar voltado só para o passado, mas igualmente para o futuro. Eis algumas conseqüências deste produtivismo radical.

Toda essa problemática atravessa os últimos livros de Guattari, e diz respeito a esses limiares de consistência a partir dos quais alguma coisa nova ganha existência, vem a ser. O tema da passagem ao ser tem às vezes, na sua obra, uma tonalidade estranhamente visceral. É como se Guattari estivesse exclamando, como o fez Deleuze num outro contexto, “Um pouco de possível, senão eu sufoco”. Nesta exclamação, creio que está condensada toda uma ética, uma estética, uma política, uma ontologia, uma tragicidade também. Eis, então, uma pequena lista de algumas dessas coisas inéditas encontradas, mencionadas ou apenas buscadas por Guattari, ultimamente, conforme escritos recentes (os termos listados são todos de Guattari, o grifo é meu): uma *estranheza de ser*, tentada pelo dramaturgo polonês Witkiewicz, e que lhe escapava das mãos; a *asperza de ser*, rara hoje em dia; um *nomadismo existencial* que fosse tão intenso quanto o dos índios da América pré-colombiana, em vez do falso nomadismo de nossas viagens modernas, em que estamos sempre no mesmo lugar; as rupturas de simetria do arquiteto japonês Tadao Ando, que reinventa, assim, novas intensidades de *mistério*; a consigna de produzir *novos infinitos*, a partir de um mergulho na finitude sensível; um novo *amor pelo desconhecido*; um *reencantamento* das modalidades expressivas da subjetivação; focos de *eternidade* aninhados entre os instantes; *magia*, *mistério* e *demoníaco*, que não mais emanarão de uma mesma aura totêmica; e por aí a fora. Há, também, certas sugestões mais fortes: passar pela *báscula cósmica*, ponto umbilical, para tornar a dar, enfim, o infinito a um mundo que ameaçava sufocar; engendrar as condições de criação e de desenvolvimento de formações de subjetividade inusitadas, *jamaís vistas, jamaís sentidas*.

Chamo a atenção para alguns dos termos mencionados: estranheza e asperza do ser, mistério, infinito, desconhecido, reencantamento, eternidade, magia, demoníaco. Nessa profusão pinçada ao acaso, há mais do que uma evocação aleatória de extravagâncias a respeito de uma concepção ‘animista’ do mundo; há todo um programa. O programa de um criacionismo ontológico complexo, para o qual Guattari não parou de inventar novas armas e ferramentas inusuais. Claro, algumas delas são palavras estranhas que, num primeiro momento, numa primeira leitura, funcionam apenas como propulsores de um movimento conceitual, mas cujo sentido preciso fica claro depois de algum tempo. Por exemplo, o que vem a ser uma ‘ontologia fractal’? Ou ‘atratores de possível’? Ou mesmo essas ‘básculas cósmicas’? E depois, há as idéias as mais estranhas, como por exemplo esta sobre as ‘entidades intensivas’, que nada tem a ver com a discursividade de uma cadeia significante ou das coordenadas

energético-espaciais-temporais. Daí resulta que essas entidades intensivas, que estão no entroncamento de elementos muito heterogêneos, exigem, para serem apreendidas, uma outra lógica, lógica das intensidades não discursivas. Portanto, solicitam uma apreensão pática, que é aquela que apreende, por exemplo, um 'clima' de uma festa, a 'atmosfera' de uma manifestação, ou de um psicótico, ou de uma obra de arte. Essas entidades intensivas, diz Guattari, são focos autopoieticos, transversais etc.

Bem, devo ter abusado da paciência de vocês ao aglomerar nesse ritmo denso parte dos neologismos de Guattari. Mas creio que deveriam ser vistos não como desvios repulsivos de um psicanalista herege, e sim como desdobramentos múltiplos de um certo diabolismo demiúrgico. É natural que os psicanalistas se sintam incomodados com essa profusão de operadores, que os expulsam de um território teórico conhecido. A entrevistadora pergunta o que é pulsão, ele fala em heterogênese; ela pergunta sobre ordem representacional e desordem pulsional, ele responde com caosmose; ela pergunta sobre a linguagem, ele responde com a etologia na infância e na psicose... E assim vai. Ele mesmo começa falando em sedução e a faz derivar para objeto-sujeito; a cena primitiva se transforma na máquina de representação; e, por último, pasmem, a castração desemboca em autopoiese. Se intensifico essa lista, não é para assustar nem dificultar, mas para dizer que isso tudo poderia ficar mais claro se inscrevêssemos esse movimento geral nesse projeto ontológico mais amplo, mais radical, e que necessariamente transborda a psicanálise, embora a atravesse e a implique, de ponta a ponta, já que, segundo o próprio Guattari, os objetos mentais, incorpóreos, componentes essenciais de subjetivação, foram inventados (ou descobertos) pela psicanálise.

Para finalizar, duas observações circunstanciais. Um texto de Deleuze sobre Guattari fala em dois 'Guattaris', um Pierre e outro Félix (ele se chamava Pierre-Félix Guattari). Segundo as palavras de Deleuze, um era "... como uma cabeça catatônica, corpo cego e endurecido que se impregna de morte quando tira os óculos"; o outro, "... um brilho deslumbrante, cheio de múltiplas vidas, assim que opera, ri, pensa, ataca". São as duas potências esquizofrênicas de um anti-Eu. A petrificação e o brilho.

Talvez eu não devesse terminar essa exposição, que afinal deveria ser apenas o comentário do vídeo, com uma anedota pessoal. Mas a gente acaba fazendo muitas coisas que não deve, ao longo de uma vida, sobretudo quando se defronta com uma morte extemporânea. Então aí vai, em pouquíssimas palavras. Em 1990, eu estava de visita à França e fui com Guattari conhecer a Clínica de La Borde. Safmos de Paris de carro. Ele pediu que eu guiasse, enquanto

dormia, assim, sem óculos, petrificado, conforme a descrição de Deleuze. Mas muita gente no sono vira pedra. Só que, no dia seguinte, ele não estava diferente, mesmo acordado, mesmo comendo sobre a mesa longuíssima e monacal, mesmo estatelado sobre um sofá diante da televisão, mesmo oferecendo uma cadeira para Jean Oury. Eu jamais o havia visto assim. Já um pouco aflito com a situação, resolvi sair com minha companheira para um passeio. Guattari quis vir conosco. Andamos em silêncio, fim de tarde, ouviam-se os passos, rumores longínquos, a noite chegando, um vizinho cumprimentando, tudo bucólico até que topamos com um chiqueiro. Ali ficamos, com os porcos. Primeiro em silêncio, depois comecei com eles uma conversa, no pouco que sei grunhir. O diálogo, recíproco, foi se intensificando. Por fim, Guattari entrou na conversa, rindo muito e grunhindo também. Acho que nessa estadia de um dia e meio em La Borde foi a única conversa que tivemos, grunhida, no chiqueiro, com um coletivo de porcos, num verdadeiro devir-animal. No dia seguinte, fui embora, intrigado. Eu me dizia que um pensador tem o direito de ficar catatônico, de ficar morto, de grunhir de vez em quando, se é isso que lhe dá na telha. Na verdade, desde então, sempre invejei aquele estado catatônico e, às vezes, à minha revelia, me vejo assim, para infortúnio dos que me cercam. Na época, lembro de ter tido a fantasia de que, quando Guattari morresse, eu escreveria um texto chamado “Um direito ao silêncio”. Pena que esse momento tenha chegado tão logo e que esse silêncio, hoje, é irreversível. Mas, relendo alguns textos dele, entendi que aquele silêncio de La Borde não era só petrificação, mas também imersão numa espécie de caosmose, esse misto de caos e complexidade, de dissolução na qual se engendra o que está por vir. Talvez o silêncio que Guattari deixa com sua morte também devesse ser tomado como uma espécie de balsa cósmica. Quiçá pudéssemos, a partir dele, deste silêncio, desta morte, desta balsa cósmica em que ficamos com o choque surdo de sua morte, fazer isto que ele propugnou e realizou tantas vezes, e que ele chamou do jeito mais bonito, de a potência do eterno retorno do estado nascente.

## Nota

1. Trata-se de entrevista gravada com Félix Guattari poucos dias antes de sua morte, e concedida em sua casa em Paris a Rogério da Costa e Josaida Gondar, especialmente para o seminário *As pulsões e seus conceitos*, promovido pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

## FÉLIX GUATTARI E OS RELEVOS DA REALIDADE

*Nelson Coelho Júnior*

– Surpreendente!

– Mas o que você esperava?

– Ah, mais um militante descabelado, barricadas de maio de 1968, algo clandestino, conferências exageradamente polêmicas e um certo aroma de confronto ultrapassado.

– E o que foi que você viu?

– Alguém com uma serenidade ativa, olhar inquietantemente tranqüilo e uma fala envolvente pelo conhecimento e não pela militância; ou melhor, por uma militância que se transformou em conhecimento, sem perder sua ação.

O tema era Psicanálise e Subjetividade, o local São Paulo, o ano 1991. Fui encarregado das primeiras perguntas. Questões sobre o conflito, se ele é ou não estruturante no ser humano e se é possível descartar completamente o pensamento dialético. Não sei até que ponto essas eram de fato questões importantes naquele momento. Mas eu as fiz. Alguém tinha que quebrar o gelo, romper o incômodo. Ele, muito tranqüilo, respondendo com habilidade, conhecimento e acima de tudo com a força de um pensamento que trazia muitas marcas próprias. Ali, nessas respostas, a psicanálise já não tinha muita importância. E talvez nem a subjetividade. Acrescentava, aos planos circunscritos de uma certa teoria sobre o psíquico, diferentes planos de existência. Aberturas, passagens, 'agenciamentos'.

E aqui eu pulo do personagem-Guattari para as idéias-Guattari, tentando fugir um pouco das inevitáveis canonizações de textos-homenagem. Tenho que confessar que as idéias-Guattari só me interessaram a partir do contato com o personagem-Guattari, já que seus textos parecem ser propositalmente anti-sedutores. Mas acho que Guattari não se queria como autor póstumo. Buscava gerar movimentos que pudessem gerar novos movimentos. As idéias são principais; os textos são secundários.

### **A realidade e seus territórios**

Guattari insiste numa marca profunda do ser humano contemporâneo: sua desterritorialização. "A subjetividade entrou no reino de um nomadismo generalizado." (*Caosmose*, p. 169)

Mas Guattari sempre afasta qualquer pessimismo ingênuo, reintroduzindo a cada fala, publicada ou simplesmente ouvida, a certeza de que sempre é possível reverter movimentos aniquilantes em movimentos vitais:

“Re-singularizar as finalidades da atividade humana, fazê-la reconquistar o nomadismo existencial tão intenso quanto o dos índios da América pré-colombiana! Destacar-se então de um falso nomadismo que na realidade nos deixa no mesmo lugar, no vazio de uma modernidade exangue, para ceder às verdadeiras errâncias do desejo, às quais as desterritorializações técnico-científicas, urbanas, estéticas, maquínicas de todas as formas, nos incitam.” (*Caosmose*, p. 170)

E é inegável que as idéias de Guattari introduzem desejo no lugar em que antes havia uma certa conformidade respeitosa por uma realidade que cada vez mais determina ‘aplainamentos’ de diferenças e supostas impossibilidades de desejo. Talvez aqui esteja a grande força do pensamento-ação de Guattari: gerar movimentos que criam relevos na realidade, ou melhor, que criam uma realidade com relevos, com altos e baixos, verdadeiros territórios de criatividade social, muito distantes da plana e amorfa realidade imposta em uma sociedade que se viu no sossego do não desejar.

Explorando um pouco mais essa minha metáfora (e será que é só uma metáfora?) da realidade com relevos, eu penso na circulação dos fluxos, impossível em uma realidade ‘aplainada’. A economia dos fluxos é o próprio movimento do desejo, para Guattari. Um desejo que não é propriedade nem de um sujeito, nem de um objeto. Desejo que é fluxo incessante, e por isso mesmo, aquém e além das imaginárias fronteiras de uma realidade ‘aplainada’, habitada regularmente por objetos e sujeitos. Desejo que cria os relevos da realidade, mas que simultaneamente é criado por esses relevos. Há aqui o movimento da mútua-constituição, da simultaneidade do engendramento criativo, tão bem descrita por Merleau-Ponty em sua ‘Ontologia do ser bruto’ apresentada em *O visível e o invisível*. Merleau-Ponty afirma que somos feitos do mesmo estofado que o mundo, somos *carne* (*chair*): “Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas fazendo-me mundo e fazendo-as ‘carne’”. (*Le visible et l’invisible*, p. 178)

Sem exagerar nos parentescos, nunca pude deixar de reconhecer afinidades entre o pensamento de Merleau-Ponty e o de Guattari. E quando perguntei a Guattari o que tinha a dizer sobre essa afinidade, ouvi como resposta: “Eu assistia às aulas de Merleau-Ponty no Collège de France e sempre tinha certeza que ele ficava olhando para mim. Mas um dia, no começo de uma aula, Merleau-Ponty avisou: sempre escolho, ao acaso, alguém para ficar olhando enquanto falo”.

## GUATTARI E AS 'FILIAÇÕES'

*Regina D. Benevides de Barros*

Deleuze, em seu texto 'Pensamento nômade', afirma que nômades "... não são aqueles que se movem à maneira dos migrantes, ao contrário são aqueles que não se movem e que se põem a nomadizar para permanecer no mesmo lugar escapando aos códigos."

O texto refere-se a Nietzsche e sua filosofia e Deleuze, ao final, ressalta que talvez o mais importante em Nietzsche é ele "... ter feito do pensamento uma máquina de guerra, ter feito do pensamento uma potência nômade".

Em outro de seus textos Deleuze fala de seu encontro com Guattari dizendo que este havia mudado sua vida. Aponta justamente para o nomadismo de Guattari, sua inquietude e força criadora.

Havia, com Félix, descoberto como era trabalhar 'entre'. Cada um deixava de ser autor, deixava de ser 'um' e 'devinha' muitos outros. Desenhavam rizomas que resistiam às máquinas binárias, percorrendo linhas que se cruzavam a todo momento.

Pensar rizomas é lidar com as fissuras, rupturas. É ousar dar o 'mergulho caósmico' para que máquinas se desmanchem e outras se constituam.

O rizoma, como bem sabemos, se opõe às árvores que possuem uma estrutura, têm raízes, galhos, cujo ponto de origem é o tronco-centro, com ramos perpetuamente reproduzidos e repartidos.

Essa diferença me parece fundamental quando pensamos nas 'filiações' que muitos querem ter com este tipo de pensamento. As filiações são do tipo arborescente, elas fazem escolas. As escolas têm 'um papa' – que pode ser pai, chefe, mestre –, têm representantes, que falam em nome dos outros, têm discípulos, que almejam chegar a ocupar o lugar de representantes. As escolas marcam territórios, mas, mais do que isso, desqualificam o que é expulso deles. As escolas esterilizam os discípulos, destroem tudo o que de vida e de potência possa acontecer.

As filiações são preocupantes, elas estabelecem rituais mumificados, elas produzem modos de subjetivação serializados garantidos pela identidade entre os membros e pela identificação com o líder. As filiações produzem demanda por mais filiações, elas produzem mercado de bens subjetivos, mas também financeiros, de poder-saber. Elas são expulsivas e reativas, elas estimulam o separatismo e estão apoiadas no ressentimento.

Guattari nos convida não a filiações, mas a 'derivadas'. Algo que possa nos fortalecer no enfrentamento contra os movimentos homogeneizantes que as 'escolas' insistem em fazer.

Não é à toa que 'o partido', 'a psicanálise', 'a psiquiatria', 'a política' foram por ele recusados em suas clausuras totalizantes. Seguir as vias de diferenciação, da heterogênesse foi o desafio que ele sempre se impôs. A luta revolucionária deveria, segundo ele, se ocupar da dicotomia entre produção social e produção desejante. As fronteiras que separam em campos do saber-poder as falas dos especialistas deveriam ser explodidas posto que o inconsciente é agenciamento social e desconhece, portanto, a propriedade privada dos enunciados.

O processo do conhecimento não é feito de objetos que são oferecidos a um sujeito pré-existente. Em cada montagem forja-se o objeto e o sujeito. Este plano de consistência assim constituído se abre aos traços de singularização e às iniciativas criadoras.

Não às filiações, já que elas se assentam nos territórios das verdades cristalizadas, daqueles que falam em 'nome-do-pai'.

Podemos dizer que fundamentalmente a marca de Guattari é o compromisso com as trajetórias singulares e vivas de cada encontro.

Analista, militante, pensador, inquieto ser no mundo, ele sempre se pôs longe dos ancoradouros apaziguantes das certezas científicas ou morais. Ao contrário, sua proposta de um paradigma ético-estético afirmava a diferença, a alteridade, a multiplicidade.

Suas contribuições não se restringem, portanto, a certas especialidades e, muito menos, a certos especialistas. A psicanálise, a análise institucional, a literatura, as artes de forma geral, a ecologia, os movimentos político-sociais, enfim, todos têm muito a aprender com o que Guattari deixou.

Aliás, essas esferas tão comumente separadas em nosso mundo produtor de subjetividades capitalísticas, individualizantes e despotencializadas, sob sua ótica misturavam-se como fragmentos que a cada girada do caleidoscópio compunham novas figuras, novos acontecimentos.

Manter vivo Guattari não é falar em nome dele, é falar através dele, e principalmente derivar a partir dele.

## SOBRE FÉLIX GUATTARI

*Leopoldo Pereira Fulgencio Junior*

*Perderás de mim  
Todas as horas  
Porque só me terás  
A uma determinada hora.  
(Hilda Hilst, Poema sobre a morte)*

Para nós Guattari é um estilo de pensar e viver. Ele fez de tudo para afirmar sua existência: às vezes muito barulho e noutras silêncio. Essa afirmação existencial nada tem a ver com um prazer narcísico de contemplar um espelho, ou ver-se projetado no mundo.

Há um tipo de pensador que afirma, erguido por seu orgulho: 'eu penso o mundo'. Ele segue um método com rigor e não se engana. Em primeiro lugar faz questão de mostrar, sem nenhuma sombra de dúvida, que é ele o autor do pensamento, e que isto não é fácil, que exige muita esperteza, erudição. Que ninguém se atreva a fazer o mesmo sem ter feito penitência intelectual, sem ter lido tudo isso e mais aquilo, sem falar grego, inglês, francês e principalmente o alemão. Se, mesmo assim, há um outro que pensa apesar desse 'eu', ele só terá existência significativa se for um espelho-eu, senão será ruído a ser estirpado ou ignorado: a guerra com desejo de destruição.

Além disso, há o predicado 'mundo'. Separado tanto quanto possível desse 'eu' (que já não é tão bobo para se apresentar asséptico com seu avental branco), o 'mundo' é um objeto a ser alcançado, descoberto, desvendado, já que ele se vela. O 'mundo' se torna uma histórica que seduz e não se entrega, sempre incompleto, nunca gozando e sempre erotizando. Não há nenhum erro em colocar Eros como um deus que procura pela sabedoria. O problema está em esquecer Vênus e Afrodite, esquecer que a sabedoria é a potência ativa dos *corpos*. No entanto, a fidelidade do amor contemplativo de Eros coloca o 'eu' e o 'mundo' casados e separados: 'eu' sempre olho, vejo muito mais do que os

outros, e o 'mundo' sempre se esconde. 'Eu' sempre em falta, querendo um mundo que se esquivava. Ser *the best*, mas sempre melancólico pela incompletude.

Que não haja engano *cara pálida*. Há um outro tipo de pensador (que Guattari e Deleuze propagam com suas 'máquinas nômades') que enuncia: *pensamundo*. Onde 'eu' sou um acidente. A atividade criadora do pensamento não procura nada, mas afirma uma tendência. O ponto de origem não é esse 'eu', nem esse 'mundo', mas é a própria atividade de pensar que inventa um modo de ser para o 'eu' e para o 'mundo'. São efeitos. Longe de nós o niilismo, criar e sustentar *pensamundo* requer um existencialismo radical, um existencialismo inconsciente, um compromisso com o que se é, com os problemas que se tem, com os resultados políticos que tudo isso implica, enfim, requer ser totalmente responsável pela vida (inconscientemente responsável, mas animados por uma alegre irresponsabilidade).

Como dizia Félix, os 'fluxos maquínicos' do desejo ignoram essa interioridade do nome próprio. Um nome é um estilo, não tem nada a ver com um centro psíquico que fica se reconhecendo em outrem.

Por uma 'intercessão' mundial o preto do luto tornou-se, momentaneamente, um signo que milhões de brasileiros usaram como símbolo de sua potência, como uma manifestação de recusa à dominação. Um preto Félix, sambista espinozista.

A morte é seca e dura. Nós que amávamos Félix Guattari o temos em nossa carne. Lembro de um pequeno verso que coloca a morte como um acontecimento ordinário, simples, um fato comum:

*Morreu meu pai,  
Choramos muito e etc.*

Olhar assim para o futuro implica alegrar-se faustosamente com o passado. O estilo Félix já teve outros nomes ao longo da história: Espinoza, um certo Freud, Deleuze, os sofistas, La Borde, maio de 1968, a sonata de Vinteuil, Suely Rólnik, Peter Pál Pelbart, Claudio Ulpiano, Itajiba, e quantos ainda já 'pensamundo hádevir'.

*A existência não é dialética, não é representável. Mal se consegue vivê-la!  
(Félix Guattari, Caosmose)*

*Parece idiota ter que repetir tamanhas obviedades, e no entanto é preciso denunciar sem parar esse gênero de falcatura: não existe estrutura universal do espírito humano e da libido!  
(Félix Guattari, Revolução molecular)*

## UMA CONSTRUÇÃO PERMANENTE

Jean Oury

*O psiquiatra Jean Oury havia levado Guattari consigo, desde 1953, na aventura da clínica de La Borde.*

Fundador em 1953, da clínica de La Borde, perto de Blois, o psiquiatra Jean Oury conhecia Félix Guattari há mais de 45 anos. Quase meio século de amizade e colaboração profissional, cujo epílogo teve lugar no sábado de manhã, na própria clínica, quando Jean Oury descobriu o corpo inanimado de Félix Guattari em seu quarto.

*Testemunho:* Conheci Félix Guattari em 1945 por intermédio de meu irmão Fernand, professor primário de quem Félix havia sido aluno. Félix tinha 15 anos e eu 21. Ele militava em um movimento nascido logo após a guerra, a favor dos albergues da juventude. Era, já, um rapaz curioso com relação a tudo, imaginativo, cujas idéias políticas eram engajadas, e que se interessava tanto pela ciência quanto pela música. Alguns anos mais tarde, no fim do ano de 1950, quando eu trabalhava em uma clínica psiquiátrica de Loir-et-Cher, ele veio me ver, bastante desorientado. Sua família o havia compelido a empreender estudos de farmácia, o que não o agradava nem um pouco. Ele continuou comigo, nós conversamos bastante, eu o encorajei a mudar de via.

Minha concepção de psiquiatria, enraizada no social e no político, o interessava muito, mas eu não podia estar por inteiro no social e, por conseguinte, propus-lhe ocupar essa função. O que nós fizemos foi firmar uma espécie de contrato. Ele respeitou esse contrato até o seu último dia. Tivemos desacordos, mas isso fazia parte do contrato. Ele se instalou em La Borde em 1955, mas já estava lá desde 1953. Félix era um 'animador'<sup>1</sup> incansável. Tinha muitos amigos e trouxe aqui uma população incrível, etnólogos, psicólogos, filósofos, como Lucian Sebag, François Châtelet, Michel Cartry, do Hautes Études ou, ainda,

Pierre Clastres. Ele viajava sem cessar. Era um *passeur*<sup>2</sup>, um verdadeiro entrecruzamento<sup>3</sup>.

Ele tinha uma forma muito particular de intervenção. Levava muito em conta, no seu trabalho, problemas de alienação e de inserção social. O inconsciente, no sentido freudiano, parecia-lhe muito fechado ao social e sua prática o havia reforçado na convicção de que essa palavra recobria bem mais que a sua tradicional acepção psicanalítica.

Aos sessenta anos ele era o mesmo que aos 15. Nunca mudou: aparentemente sonhador, mas extremamente atento, retendo tudo com uma falsa discrição e de uma presença extraordinária. E sempre a mesma simplicidade adolescente. Ele nunca se tornou 'senhor isto' ou 'senhor aquilo'. Não dava a mínima bola para isso. O que lhe interessava era a pesquisa. Era muito obstinado, sempre pronto, sempre aberto. Era como uma construção permanente, que havia dado e iria dar coisas magníficas.

## Notas

1. No original, *animateur*. O termo refere-se a 'coordenador de grupos', como também a alguém que 'faz acontecer', que 'fustiga' atividades etc., além dos significados usuais.
2. No original, que significa: barqueiro que se encarrega da passagem de pessoas e coisas de uma margem para outra de um rio.
3. *Carrefour*, no original.

Até o fim, meu trabalho com Félix foi para mim fonte de descobertas e de alegrias. Não quero, entretanto, falar dos livros que fizemos juntos, mas daqueles que ele escreveu sozinho. Pois eles me parecem de uma riqueza inesgotável. Eles atravessam três domínios, em que abrem caminhos de criação.

Em primeiro lugar, no domínio psiquiátrico, Félix introduz do ponto de vista da análise institucional duas noções principais: os 'grupos-sujeito' e as 'relações transversais' (não hierarquizadas). Observa-se que estas noções são tão políticas quanto psiquiátricas. É que o delírio como realidade psicótica é uma potência que habita imediatamente o campo social e político: longe de se ater ao pai-mãe da psicanálise, o delírio deriva os continentes, as raças e as tribos. Ele é, ao mesmo tempo, processo patológico a ser trabalhado mas, também, fator que trata a ser determinado politicamente.

Em segundo lugar, de um modo geral, Félix sonhava talvez com um sistema do qual alguns segmentos teriam sido científicos, outros filosóficos, outros vividos, ou artísticos etc. Félix se eleva a um estranho nível, que conteria a possibilidade de funções científicas, de conceitos filosóficos, de experiências vividas, de criação artística. É esta possibilidade que é homogênea, enquanto os possíveis são heterogêneos. Assim, o maravilhoso sistema a quatro cabeças nas Cartografias: os territórios, os fluxos, as máquinas e os universos.

Enfim, em terceiro lugar, como não ser sensível precisamente a certas análises artísticas de Félix, sobre Balthus, sobre Fromanger, ou análises literárias, como o texto essencial sobre o papel dos ritornelos em Proust (do grito das vendedoras à pequena frase de Venteuil), ou o texto patético sobre Genet e *Le captif amoureux*.

A obra de Félix está para ser descoberta e redescoberta. É uma das mais belas maneiras de manter Félix vivo. O que há de dilacerante na lembrança de um amigo morto, são os gestos e os olhares que ainda nos atingem, que nos chegam ainda quando ele se foi. A obra de Félix dá a estes gestos e a estes olhares uma nova substância, um novo objeto, capazes de nos transmitir suas forças.

---

\* Este texto foi escrito por Gilles Deleuze para ser lido por Jean Oury, por ocasião do sepultamento de Félix Guattari, ocorrido em 4.9.1992. Tradução de Arthur Hyppólito de Moura. Revisão de Suely Rolnik.

## UMA TERCEIRA MARGEM

Arthur Hyppólito de Moura

Hoje, quatro domingos após ter sabido da morte de Félix Guattari, ocorrida na noite de 28 para 29 de agosto passado, estou terminando de traduzir dois textos escritos, respectivamente, por Gilles Deleuze e Jean Oury para serem lidos por ocasião do sepultamento do amigo – mas não da amizade – que se foi.

Enquanto trabalho nisso, ouço pela enésima vez um disco de Chet Baker, *Let's get lost*. Nele há jóias preciosas como: 'The thrill is gone', 'My funny Valentine', 'Just friends', 'I remember you', 'But not for me', 'My buddy'... Chet Baker – há quem diga que sua influência foi até João Gilberto – é uma figura cujo trabalho no *jazz* é, diríamos, excepcionalmente afetante. O seu *feeling* é indescritível, assim como os signos que nos deixa. Quase sempre à margem do musical-social, como o próprio *jazz* em seus primórdios, acabou sucumbindo a ela, mas deixou seu trabalho af, para quem quer ver/ouvir. Para aqueles que conhecem mais ou menos sua história, não se sabe se ele morreu, se morreu ou foi morrido há, mais ou menos, quatro anos. Mas isto é uma conversa para outra ocasião.

Volto a Guattari (não o conheci pessoalmente o bastante para chamá-lo de Félix). Penso em sua margem. Era, seguramente, de outro tipo: exercitava-se até o ponto em que pudesse intervir de dentro – embora muitos quisessem mantê-lo fora – na margem do senso comum. A sua margem era a da solidão de estar dentro, navegando no fluxo, a arte da margem. Talvez ele, ao morrer, não tenha ido a lugar nenhum e tenha permanecido justamente em uma terceira margem. Talvez tenha entrado em uma "... canoinha de nada, nessa água que não pára, de longas beiras..." e tenha executado "... a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar nunca mais."

A propósito, embora use aspas neste fragmento de 'A terceira margem do rio', de Guimarães Rosa, não pretendo estar fazendo uma citação e, sim,

contando. Conto para deixar registrado aquilo que me toca e que não posso – só eu? – descrever. Descrever, interpretar podem ser como explicar uma piada: tira a sua graça. Contar é certamente diferente de citar: é o último passo de um movimento de colher-reunir-trabalhar-dispor aquilo que se maquina em nós. Não é por acaso que, por duas vezes, eu já havia pensado em falar com Guattari sobre Guimarães Rosa, justamente por achá-los tão próximos, cada um em seu respectivo âmbito, no tempestuoso exercício da margem.

São Paulo, 20.9.1992

## MARES E MORTES

*Marian Ávila de Lima e Dias*

Muitos têm morrido por aqui. Muito tem se falado de morte. Morrem pessoas e idéias. Simplesmente param de engendrar encontros e saem de cena. Já não são mais nossos solidários intercessores. Já não podemos mais contar com eles. Que descansem em paz.

O que ocorre com as redes desses encontros tão arduamente tecidos em vida? Transformam-se nos tais buracos, nas faltas? O que sobram são as linhas que teciam esses encontros, continuando a afetar e serem afetadas pela vida e também pela morte. Profusão de mortes, profusão de encontros e desencontros. Redes soltas, desfeitas, arrebentadas por um mar em ressaca.

Morrem os homens porque morreu 'aquilo' que os fazia transitar pelo mundo. Aquilo – o refrão da nossa canção em vida que faz do movimento ritmado de retornar/avançar uma onda em direção a novos encontros. Morrem os homens, ensurdecidos pelo canto da sereia, sem mais poder ouvir o seu próprio canto. Renascem idéias sobre punir e matar os que sobrevivem por encontrarem um mar propício à temporada de caça transmitida 'ao vivo' em via satélite.

Alguns desses mares também estão morrendo. Esse *mare nostrum* dos modos de existir poluídos pelo cargueiro 'eu', pelo petroleiro 'Outro', pelos portos de chegada, seus detritos e seu gosto de sangue. Resgata-se o mar sem rotas, e embora não se consiga resgatar um de seus marinheiros mortos, criador de tantas redes, esse mar caótico passa a ter vazão entre nós quando sepultamos o mar da modernidade, tão esquartejado pelas rotas do colonizador. É um mar silencioso que traz em si também a morte, no qual esta é apenas uma parte da vida; um dentre os vários acidentes geográficos que o mar possui.

Que descansem em paz os mortos de todos esses mares, que o mar nômade se espalhe na descoberta de novos territórios e novos marinheiros possam mergulhar em suas águas.

## BIBLIOGRAFIA DE FÉLIX GUATTARI

Fonte: Suely Rolnik

Esta bibliografia não é exaustiva, uma vez que não estão relacionadas as várias revistas que Félix Guattari fundou e dirigiu, os inúmeros artigos e registros de intervenções, tanto na França, quanto nos Estados Unidos, Itália, Brasil, Japão e outros países.

*Psychanalyse et transversalité.* Paris, Maspero, 1972.

(Trad. esp.: *Psicoanálisis y transversalidad.* Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1976.)

*La révolution moléculaire.* Fontenay-Sous-Bois, Recherches, 1977.

*La révolution moléculaire* (ed. transformada). Paris, 10/18, 1977.

*L'inconscient machinique.* Fontenay-Sous-Bois, Recherches, 1979.

(Trad. bras.: *O inconsciente maquínico – ensaios de esquizo-análise.* Campinas, Papirus, 1988.)

*Les années d'Hiver, 1980-1985.* Paris, Bernard Barrault, 1986.

*Cartographies schizoanalytiques.* Paris, Galilée, 1989.

*Les trois écologies.* Paris, Galilée, 1989.

(Trad. bras.: *As três ecologias.* Campinas, Papirus, 1990.)

*Chaosmose.* Paris, Galilée, 1992.

(Trad. bras.: *Chaosmose - um novo paradigma estético.* Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.)

Em colaboração com Gilles Deleuze:

*L'anti-Oedipe – capitalisme et schizophrénie.* Paris, Minuit, 1972.

(Trad. bras.: *O anti-Édipo.* Rio de Janeiro, Imago, 1976.)

*Kafka, pour une littérature mineure.* Paris, Minuit, 1975.

(Trad. bras.: *Kafka, por uma literatura menor.* Rio de Janeiro, Imago, 1975.)

*Rhizome*. Paris, Minuit, 1976.

*Mille Plateaux – capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit, 1979.

(Trad. esp.: *Mil mesetas*. Valencia, Pre-texto, 1988; trad. bras.: *Mil platôs*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993 - no prelo.)

*Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris, Minuit, 1991.

(Trad. bras.: *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.)

Em colaboração com Toni Negri:

*Les nouveaux espaces de liberté*. Paris, Dominique Bedoux, 1985.

Livros publicados exclusivamente no Brasil:

*Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo, Brasiliense, 1981 (3ª edição em 1987). Coletânea de textos, publicados e inéditos, de Félix Guattari, organizada, traduzida, prefaciada e comentada por Suely Rolnik.

*Lula/Guattari – entrevista*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

Em colaboração com Suely Rolnik

*Micropolítica – cartografias do desejo*. Petrópolis, Vozes, 1985. (2ª edição em 1987)

## GENEALOGIA DAS NEUROSES\*

Alfredo Naffah Neto \*\*

## I

A **nobreza salutar** • O *nobre* corresponde, dentro da tipologia nietzschiana, à forma de vida afirmativa e criadora de valores, o que significa que a nobreza é, por definição, *salutar*. Nenhum outro conceito se presta, entretanto, a tantos malentendidos, na filosofia nietzschiana, quanto este de *nobreza* e o seu par oposto, *escravidão*. Talvez porque o filósofo tenha, de fato, se inspirado em diferentes culturas e até aponte uma origem histórica para a formação desses dois tipos<sup>1</sup>, o *nobre* e o *escravo* acabam, dentro da interpretação popularizada de Nietzsche, bastante confundidos com as classes sociais que lhes deram origem. É importante deixar claro, pois, mais uma vez, que eles designam, antes de tudo *formas de vida* ou *tipos de moral*<sup>2</sup> que, à parte sua suposta origem histórica, não se confundem com classes sociais, grupos ou mesmo indivíduos: "... acrescento desde logo que, em todas as culturas superiores e mais mistas, aparecem também tentativas de mediação entre ambas as morais, e ainda mais freqüentemente a mescla das mesmas e seu recíproco malentendido, e até mesmo, às vezes, seu duro lado-a-lado – até no mesmo homem, no interior de uma única alma."<sup>3</sup> Assim, pois, se o *nobre* e o *escravo* podem – nas palavras de Nietzsche – habitar o interior de uma única alma, fica, de uma vez por todas, desfeito o equívoco: eles designam, antes de tudo, *formas de viver* que se alternam, se misturam ou se sobrepõem na constituição de uma subjetividade. Eu costume

\* Este texto é parte do capítulo "Psicopatologias" – que aborda, além das neuroses, as perversões e as psicoses –, do livro *A psicoterapia em busca de Dioniso. Nietzsche visita Freud* (São Paulo, Escuta, 1993; no prelo).

\*\* Psicoterapeuta, professor do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e doutor em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Autor dos livros *O inconsciente como potência subversiva* (ed. Escuta), *Paixões e questões de um terapeuta* (ed. Ágora) e *Inconsciente – um estudo crítico* (ed. Ática).

designá-las como *circuitos de vida*. O *circuito-nobre* define-se por uma *composição de forças ativas e de forças reativas, com o predomínio das primeiras sobre as segundas ou, como já o defini num outro texto, com o predomínio do inconsciente ativo sobre o inconsciente reativo*<sup>4</sup>. Mas o que significa isso de fato? Significa que as forças ativas – que são as forças fortes, em completa posse da sua potência – controlam as forças reativas – que são as forças fracas, separadas do seu potencial para finalidades adaptativas<sup>5</sup>. Por exemplo, quando eu como um prato de comida, um conjunto de forças ativas, que a consciência traduz no seu código utilitário como *apetite*<sup>6</sup>, controla as forças reativas envolvidas nos movimentos de tronco, boca, braço, mão e dedos; se estas últimas não fossem separadas das suas potências totais, reduzidas em suas potências para compor a *força necessária à produção do movimento global*, jamais o ato de comer seria possível. Dito de outra forma, as forças ativas representam a *vontade de potência em plena potência*, controlando as forças reativas que são *vontade de potência domesticada*, disponível sob a forma de *traços mnêmicos articulados a movimentos corporais e/ou mentais*. Um outro exemplo: se sou agredido, imediatamente as forças ativas acionam as forças reativas, catalizando lembranças e produzindo atos motores e/ou verbais de defesa. O que possibilita esse controle das forças ativas sobre as reativas é um mecanismo que Nietzsche denomina *esquecimento* e que separa a *consciência* desse *inconsciente reativo*, formado de marcas mnêmicas; não fosse o esquecimento, a consciência se veria invadida por lembranças e sentimentos do passado, incapacitada de operar em sintonia com o presente-em-devir e as forças reativas tomariam o controle das forças ativas (que é o que define justamente o *circuito-escravo*). O *esquecimento*, por sua vez, tem o seu funcionamento garantido pela capacidade de o corpo e o espírito 'digerirem', metabolizarem os acontecimentos passados, o que significa que sempre que isso não acontece esses acontecimentos passados permanecem, sob a forma de lembranças e de sentimentos, como fantasmas, invadindo o presente e subvertendo o controle das forças ativas<sup>7</sup>. Isso posto, posso agora tentar caracterizar mais precisamente o que vem a ser essa *saúde*, própria ao funcionamento do *circuito-nobre*. *Quando uma subjetividade está comandada por um circuito-nobre isso significa, em primeiro lugar, que ela tem sua referência vital na afirmação da sua vida enquanto devir*. Assume a própria força e, por isso, jamais vai buscar justificativa para as suas alegrias e infelicidades nas ações dos outros. O outro é apenas *outrem*, um outro ser diferente de si, com quem é possível entrar em ressonância, trocar amor ou agressão, dependendo dos afetos gerados nos encontros. Mas a agressividade que brota de si é uma agressividade salutar, que afirma e demarca as diferenças e, mesmo na

cólera, é capaz de reconhecer e respeitar a força do inimigo; não é jamais uma agressividade defensiva e ressentida que, quando emerge é justamente sinal de que o circuito-nobre foi suplantado por um circuito-escravo. Na agressividade nobre impera, em geral, uma serenidade de quem se sabe em posse dos seus recursos, de quem afirma a própria força como fundamentalmente produtora de realidade, construtora de valores, onde a destruição é parte integrante do movimento transfigurador, criador. As raivas, os ódios, são geralmente passageiros, na medida em que o *esquecimento* é aí uma função ativa. Quando o amor acontece ele traz, por sua vez, uma expansão mútua das subjetividades envolvidas, através de suas ressonâncias como intensidades vibráteis. Às vezes é inevitável que essa expansão gere possessividade e desejo de domínio – desembocando, então, em conflitos e disputas – mas aprende-se logo que a autonomia de cada um é a fonte de riquezas da relação. Quando o amor degenera em pura dependência, indiferenciação e mesmice, isso significa que um circuito-escravo assumiu o controle das subjetividades. Enquanto ativo, o amor nobre propicia, também, a vivência de momentos únicos e raros, onde o que nos toma conta é um movimento de exaltação à vida, com tudo o que ela tem de bom e ruim, de perfeito ou de imperfeito, de prazer ou de dor. Puro amor de viver, coragem grande de dizer sim, momentos que valem a eternidade. Através dessa exaltação à vida, desse *amor fati*, sentimo-nos capazes de ‘digerir’, metabolizar os acontecimentos, extraindo deles o que têm de melhor: seu brilho, seu fulgor, aprendendo, assim, a crescer com a experiência. “Viver – isso significa para nós: transmutar constantemente tudo o que somos em luz e chama; e também tudo o que os atinge”, dizia Nietzsche<sup>8</sup>. Mas tudo isso pode cheirar a idealização se nos esquecermos de que o homem não é feito só desses ingredientes e que esta descrição é a da *hegemonia de uma certa conjuntura de forças, portanto, de um modus vivendi típico*, não de uma subjetividade tomada no seu devir mundano, onde circuitos-nobres e escravos normalmente disputam a supremacia da *psykhé*<sup>9</sup>. Trata-se, pois, da descrição de um *tipo*, o *tipo nobre*, hoje bastante raro, na medida em que atrofiado ou suplantado pelo *tipo escravo* na maior parte da humanidade. Pois a civilização, em seu *progresso*, é o oposto disso: a *proliferação da moral e da culpa, a doença disseminada e posta como norma*<sup>10</sup>.

2

**A escravidão como aprisionamento pelo Outro** • Dentro da tipologia nietzschiana, a *escravidão define-se como um circuito-de-vida composto de forças ativas e de forças reativas, com o predomínio das segundas sobre as*

*primeiras ou, melhor dizendo, com a sobrepujança do inconsciente reativo sobre o inconsciente ativo*<sup>11</sup>. O processo que conduz a esta conjuntura tem a sua gênese nos *acontecimentos*, na luta entre campos de força, em que o vencedor torna o vencido *impotente, incapaz de reação, separando-o da sua potência e marcando-o com o código vitorioso*. Retomo aqui um exemplo já usado anteriormente<sup>12</sup>: uma menina, adotada por pais brancos ainda recém-nascida e quando se pensava ser ela também branca, revelou-se, com o crescimento, ser de cor parda e cabelos encarapinhados, sendo então, imediatamente desqualificada e tachada de 'feia'. Despotencializada na sua diferença, na sua singularidade; tendo tido um acolhimento afetivo mais forjado do que real, ela era, aos nove anos, um poço de ressentimento e de ódio. Na gênese desse ressentimento temos, pois, dois campos de forças estético-morais em confronto: valores da raça negra e da raça branca, com a vitória dos segundos sobre os primeiros. A partir daí, a criança, como expressão da raça desqualificada, é destituída das suas qualidades, ou seja, separada da sua potência pela marca do código vencedor: 'feia'. *Separada da sua potência na medida em que qualquer ação sua é impotente frente à força interpretante: qualquer coisa que ela faça, será sempre 'feia'*. Essa *impotência*, circunstacialmente produzida – fossem os pais negros ou menos racistas, o resultado seria outro – é a gênese do *circuito-escravo*: seu impacto é tal que ela inverte o domínio das forças naquele circuito. Doravante ele será rígido pelos *efeitos de reação a essa marca*, ou seja, *por forças reativas, na sua luta impotente frente ao acontecido*. Isso quer dizer que as forças dominantes no circuito são, agora, aquelas despotencializadas pela marca escravizante – *forças reativas* – ou, em outros termos, *que quem domina no circuito é a impotência*. A dinâmica que se segue é a luta inglória dessas forças: *elas tentam reagir à marca mas estão, ao mesmo tempo, regidas pela marca: qualquer expansão bélica empreendida significa não só o fracasso de não conseguir destruir a marca mas, ainda, o efeito de propagá-la a outros circuitos-de-forças da personalidade, separando-os da sua potência, escravizando-os*. Num universo humano no qual dominam valores morais, *sofrimento passivo, autopiedade etc.*, as forças ativas acabam progressivamente despotencializadas pelas forças reativas, que tendem a controlar a personalidade. Ao ser possuído pela impotência generalizada, o ser humano não tem alternativa: "... privado de si, só pode tomar o outro como fonte de referência; castrado, só pode invejar e culpabilizar a potência do outro; impossibilitado de ação presente, só pode *re-sentir* o passado, eternizando o que era contingente e fortuito"<sup>13</sup>. O *ressentimento* designa, como a etimologia do termo revela (*re-sentimento*), uma *reiteração do sentimento passado* que, enquanto *vivência passiva*, toma o lugar da *atividade presente*. Esta está muito dificultada porque as forças

subjetivas que, em épocas normais, articulam e conformam as ações (*forças ativas*), foram despotencializadas, rebaixadas pelas forças reativas; e também devido à *dupla inscrição temporal* do circuito-escravo: o passado invadindo o presente, torna qualquer ação atual necessariamente inoperante: é impossível lutar contra o que já aconteceu e que só persiste através das mudanças que produziu, da marca que deixou. Assim, pois, o escravo define-se por um aprisionamento pelo Outro: outro-imaginário no qual ele busca a própria potência castrada, que pensa que o outro detém como um troféu, dirigindo-lhe, então, seu ódio, culpabilização e inveja; Outro-simbólico que designa o próprio código com que foi marcado, como com ferro-em-brasa. Mas a chave da cadeia do escravo não está com o outro-imaginário e sim com o Outro-simbólico: *ela é chave da gênese e produção dessa marca que o aprisiona e o castra, genealogia da construção desse valor, desse código. O que quer dizer, também: genealogia da sua desconstrução possível*<sup>14</sup>.

### Neurose, escravidão, sonhos e forças marginais

#### 3

**Escravidão e neurose** • O termo *neurose* é formado por duas palavras gregas: *neûron*, que significa *nervo* e *ose*, que significa *ação*, remetendo, pois, a uma suposta ação envolvendo os nervos. Sua origem remonta ao século XIX, quando a medicina supunha que as neuroses tinham sua etiologia numa disfunção do sistema nervoso, concepção da qual Freud chegou a partilhar, embora não completamente – vide o famoso ‘Projeto de uma psicologia para neurólogos’ que escreveu, mas não quis publicar enquanto vivo. Essa linha de investigação continua tendo desenvolvimentos ainda hoje, principalmente por meio das pesquisas bioquímicas, mas não é isso que interessa aqui, dado que o tema desta reflexão é a psicoterapia e não a psicofarmacologia<sup>15</sup>. O que interessa é que a etimologia do termo fala de *uma ação afetando os nervos e produzindo mudanças nervosas que se exprimem, então, nos sintomas neuróticos*; ora, a mesma interpretação neurofisiológica pode ser transposta para um nível psicológico: uma ação afetando uma *psykhé* e produzindo mudanças afetivas (*páthos*), que se expressam num conjunto de sintomas, o que, sem dúvida, define a neurose como uma *psicopatia*. Essa ação, conforme, já defini anteriormente, é sempre um *encontro afetivo*, na medida em que tem a capacidade de *afetar e produzir mudanças*. Se for possível interpretar essa afecção e essa

mudança como *produção de impotência* (a força afetada sendo separada da sua potência), esse encontro, portanto, como uma *luta entre campos de força*, no qual o vencedor marca o vencido com o seu código, será possível identificar escravidão e neurose como sinônimos. Resta investigar até que ponto essa sinonímia pode fazer justiça a ambas as noções.

4

**Neurose, escravidão e angústia** • Uma das primeiras noções de que Freud lança mão para entender a gênese da histeria é a de *trauma* posto como: "... acontecimento da vida do indivíduo que se define pela sua intensidade, pela *incapacidade em que se acha o indivíduo de lhe responder de forma adequada*, pelo transtorno e pelos efeitos patogênicos duradouros que provoca na organização psíquica. Em termos econômicos, o traumatismo caracteriza-se por *um afluxo de excitações que é excessivo, relativamente à tolerância do indivíduo e à sua capacidade de dominar e de elaborar psiquicamente essas excitações*<sup>16</sup>". Isso poderia nos levar, prematuramente, a pensar em algo como um *trauma* na gênese do ressentimento e do circuito-escravo. Afinal, como diz Assoun, "... tudo procede, na verdade, do fato de que o efeito não se descarregou imediatamente, pela atividade. A partir daí se desencadeia um mecanismo *tóxico*. É em termos de envenenamento que Nietzsche evoca justamente este efeito pelo qual o que não pode descarregar-se como reação motora cria um verdadeiro foco de infecção que ganha o conjunto do psiquismo. Assim é a doença do ressentimento, que age à maneira de um 'parasita' e 'se instala permanentemente'<sup>17</sup>". Assim, poderíamos pensar que a impossibilidade de *ab-reação* da afecção traumática, devida à *incapacidade* do indivíduo, ao *estado de desamparo* em que se encontra – que também lhe impede *de dominar e elaborar as excitações* – estaria tanto na gênese da histeria quanto do circuito-escravo (do ressentimento); poderíamos, inclusive, a partir daí, procurar relações entre tal neurose e tal estado afetivo. Entretanto, convém não caminhar tão apressadamente. Em primeiro lugar, porque a noção de *estado de desamparo* (*motorische Hilflosigkeit*) designa, na perspectiva freudiana, mais o estado de *impotência* característico da total dependência do lactente<sup>18</sup> do que um *acontecimento produzido pela luta entre campos de força*; ou seja a *impotência* aí é um estado dado, característico da imaturidade biológica e não produto de um afrontamento através do qual um campo de forças é separado da sua potência por outro. Quase como se Freud, nesse momento, se contentasse com uma gênese da neurose

mais biológica, considerando pouco as forças interpretantes e a dimensão simbólica presente nelas. Mais tarde, a noção de *trauma* perdeu, relativamente, a sua importância, no desenvolvimento da teoria freudiana, para outras como: *fantasia, desejo, recalque, superego*, em que a dimensão simbólica era mais levada em conta. Por isso, também, é preciso caminhar com mais cuidado e menos pressa. De qualquer forma, com Nietzsche somos levados a pensar na gênese do escravo considerando a importância do *efeito interpretante* das forças vencedoras na produção da *impotência* das forças vencidas; é frente a essa *codificação doadora de sentido* que o outro – incapaz de dominar o código *estrangeiro* – torna-se impotente. Essa impotência não é, pois, a impotência pura e simples de uma reação motora, mas a impossibilidade de *qualquer* reação motora alterar a *marca imposta* e as consequências afetivas que advêm dela. O envenenamento, o efeito tóxico, não decorre da impossibilidade de reações motoras, mas da sua *inutilidade*. *A proliferação passiva das forças, cuja descarga torna-se impossível devido à impotência das reações motoras, define justamente a angústia, um dos principais sintomas da neurose*<sup>19</sup>.

5

**Histeria: escravidão sem recalque** • Quando Freud descreve o caso de *Elizabeth von R.*<sup>20</sup> – cujos sintomas histéricos eram as dores nas pernas que lhe impediam de caminhar bem, associadas a uma sensação de frio<sup>21</sup> – ele termina, ao longo da análise, por apontar como gênese da histeria um conflito desencadeado na época em que a paciente cuidava do pai doente, ao mesmo tempo em que safa com um rapaz por quem se enamorara. Freud supõe, então, que o caráter inconciliável – perante a sua consciência moral – entre o estado de beatitude vivido nos passeios em companhia do rapaz e a miséria em que estava seu pai doente produziu um recalque da representação erótica, sendo o afeto a ela aderido aplicado para reanimar uma dor, de origem reumática, então presente<sup>22</sup>. Indo mais além na análise, ele descobre que o lugar da perna direita que doía era onde a paciente apoiava a perna doente do pai para trocar as ataduras. “Sem dúvida, deve ter sido decisiva para o rumo que tomou a conversão a outra modalidade do enlace associativo: a circunstância de que durante uma série de dias uma de suas pernas doloridas entrava em contato com a perna inchada do pai, tendo como origem a troca de ataduras. O lugar da perna direita *marcado por esse contato* permaneceu desde então como o foco e o ponto de partida das dores, a zona histerógena artificial cuja gênese pude penetrar com clareza nesse caso<sup>23</sup>”. *Temos, pois, aí, um encontro de corpos e afecções/afetos sendo*

*gerados nesse encontro, pelas marcas produzidas por um corpo sobre o outro: a partir daí, um dos sujeitos tem a sua potência corporal/espiritual diminuída.* Embora esta seja a origem da histeria, ela não é, nos conta Freud, a origem dos sintomas histéricos de Elisabeth von R.; na verdade, os sintomas só começam mais tarde, por um efeito retardado, quando a enferma reproduziu essas impressões em seus pensamentos<sup>24</sup>. O segundo período da doença é descrito por Freud como ligado a um segundo conflito, da mesma modalidade que o primeiro: o caráter inconciliável entre o amor/desejo que Elisabeth sente pelo cunhado e o amor/respeito que sente pela irmã. A representação amorosa é então, segundo ele, recalcada e o afeto ligado a ela convertido em dor física, tomando a perna esquerda, na medida justamente em que a dor psíquica é evitada pelo recalca-mento. A segunda conversão apóia-se na escolha anatômica já delimitada pela primeira conversão, constituindo-se numa ampliação e num reforço da mesma. De todas essas análises, que Freud realiza entre 1893 e 1895, é possível que pelo menos uma delas tivesse sido reformulada se ele tivesse reinterpretado o caso mais tarde, quando o *complexo de Édipo* tornou-se nuclear na sua teoria. Ele teria, provavelmente, descrito o conflito originário da histeria de Elisabeth von R. como a condição inconciliável entre o desejo incestuoso, produzido pelo contato entre a sua perna e a do pai, e as exigências morais do seu superego; teria ainda perseguido ramificações mais precoces desse conflito na vida da paciente. Para as considerações que quero realizar aqui, tanto faz tomar a primeira como a segunda (possível) interpretação, dado que o que pretendo questionar não é o desejo incestuoso mas a idéia de recalque<sup>25</sup>. Tomo, pois, a segunda interpretação como ponto de partida. O contato entre a perna do pai e a perna de Elisabeth pode ser descrito como colocando em ação três campos de força: o primeiro deles é um campo de forças conjuntivas envolvendo amor, carinho, sensualidade, quiçá sentimento de posse – afinal, Elisabeth não dedica toda a sua vida ao pai e à sua doença? Não se culpa pelo prazer que sente na companhia de outro homem? Quando a sua perna entra em contato com a perna do pai é como que *possuída* por essa onda de afetos. O segundo campo de forças aparece como um campo disjuntivo: é o conjunto de regras, normas, prescrições morais já incorporado aos hábitos motores de Elisabeth e que articulam os modos de lidar com o corpo paterno; no mesmo instante em que a perna sente-se aconchegada, envolvida, seduzida pelo contato da outra perna, ela reconhece nesse envolvimento a perna *do pai*, sendo como que paralisada nas suas sensações. O terceiro campo, também de forças disjuntivas, é a presença da morte que já se anuncia pelo inchaço da perna, pela atadura que deve ser trocada e que corta o calor e o aconchego com a sensação do frio. Nesse confronto entre

os três campos, o segundo e o terceiro, disjuntivos, unem-se para capturar o primeiro, conjuntivo, e separar as suas forças – de sensualidade, aconchego, amor – de suas potências. Ou seja, se a inscrição erógena produzida pelo contato entre as pernas seria, em princípio, um signo de sensualidade, a sua forma final, resultante do confronto das forças é a de *sensualidade paralisada, envolta em morte*, cuja expressão é *dor e frieza*. Dor e frio são, pois, as sensações que a perna em questão experimenta algum tempo depois. Com esse processo a consciência não tem nada a ver, nem a nível do sentir, nem a nível do codificar e decodificar, muito menos, portanto, a nível do recalcar. Freud supõe que a consciência já experimentou esse desejo e o recalcou baseado no pressuposto de que só a consciência é capaz de interpretar, de dar sentido aos acontecimentos<sup>26</sup>. A segunda etapa da formação da neurose pode ter seguido um caminho análogo ao anterior: frente ao envolvimento também proibido com o cunhado, o contraste entre a sua solidão e a felicidade conjugal da irmã lhe gera dor<sup>27</sup> e essa dor se expressa nas pernas, ao caminhar, como se elas dissessem, nos seus signos próprios, de pernas, que *não conseguem avançar um passo* na construção de uma vida afetiva<sup>28</sup>. Aqui, também, a dor nas pernas não substitui, necessariamente, uma dor expulsa da consciência, nem expressa um sentido simbólico recalçado; pelo menos esta interpretação não é a única possível, se se considerar que o corpo tem uma semiótica própria que não é, evidentemente, a da linguagem da consciência, nem tampouco um arremedo dela. Que a consciência permanece *dissociada* de todo esse processo parece-me uma hipótese plausível. Por que? Simplesmente porque o seu código moral não lhe permite representar os envoltimentos afetivos em questão, nem com o pai, nem com o cunhado. Assim, pois, quando Freud comunica a Elisabeth sua construção verbal interpretativa, ela a rejeita de todos os modos possíveis; pode-se, sem dúvida, chamar isso de *resistência*, mas é a resistência de um código a uma interpretação que não cabe dentro dele. Ela só caberá por meio de uma espécie de ampliação, *transmutação* do código, que é o que acontece quando a interpretação é bem sucedida. Mas, então, poder-se-ia perguntar: por que é fundamental que a experiência das pernas ganhe o espaço da consciência? Afinal, não é isso que produz a cura? A resposta é uma só: a experiência das pernas poderia ter-se desenrolado à margem e até a despeito da consciência se ela não tivesse sido paralisada numa marca e numa dor, ou seja, se as circunstâncias não envolvessem uma sensualidade proibida e ela pudesse ter-se realizado como desejo, no nível do corpo, da sensibilidade e do entendimento que lhe são próprios. Pois, na perspectiva nietzschiana, “... não só o querer, mas também o sentir e o pensar estariam disseminados pelo organismo; e a relação entre eles seria de tal

ordem que, no querer, já estariam embutidos o sentir e o pensar. Entendendo que pensamentos, sentimentos e impulsos já se acham presentes nas células, tecidos e órgãos, Nietzsche não se limita a afirmar que os processos psicológicos teriam base neurofisiológica, mas, mais do que isso, procura suprimir a distinção entre físico e psíquico (...); no seu entender, não é todo pensamento que se dá em palavras; apenas aquele que se torna consciente. Se a vontade da potência se exerce nos numerosos seres vivos que constituem o organismo e se, no querer, já se acham embutidos o sentir e o pensar, o pensamento está disseminado por todo o corpo. Nessa medida, ele é totalmente autônomo em relação à consciência, mesmo porque esta não passa de 'um órgão de direção', 'um meio de comunicabilidade'<sup>29</sup>". Entretanto, quando a experiência afetiva e o movimento das forças nos espaços marginais à consciência são paralisados no circuito que lhes é próprio e nele não podem encontrar expressão possível senão numa dor e num congelamento – testemunhas do seu aprisionamento por um Outro –, a consciência é o circuito alternativo que resta. Como órgão central, de direção e de comunicação, ela é capaz de *traduzir* a experiência marginal num signo verbal comunicável e colocar novamente em movimento, na esfera intersubjetiva, o que estava paralisado, aprisionado, no circuito originário. Mas essa tradução é sempre uma *construção*, dado que não se trata, de fato, de qualquer sentido latente, encoberto, que se deva descobrir, mas de construir uma ponte possível entre dois circuitos diferentes, ligados a experiências e códigos originalmente incomunicáveis, intradutíveis um pelo outro. A psicoterapia genealógica não trata, pois, de tornar o inconsciente consciente – visto que, para ela, o inconsciente não designa o recalcado, mas o próprio jogo das forças, produtor de vida e de neurose. A tarefa aqui é libertar circuitos para que, justamente, as suas forças inconscientes possam reencontrar a função que lhes é própria: a eterna desconstrução-reconstrução da vida, a produção de um devir possível, que para o neurótico está comprometido.

## 6

**A fobia e a dissociação da consciência** • Os circuitos marginais à consciência não estão sempre ancorados numa *dimensão corporal*, como na *histeria dita conversiva*. Na *histeria de angústia* ou *neurose fóbica*, por exemplo, a experiência marginal apóia-se numa dimensão mais *mental, abstrata*: são *construções interpretativas* dissociadas da consciência porque envolvem uma *mentalidade* diferente, desnivelada da funcionalidade adaptativa que lhe é própria. Às

vezes são circuitos infantis, onipotentes, totalmente dominados pelas *formas de interpretação do mundo* características da criança que um dia se foi e que persistem, lado a lado com as formas adultas, seus códigos, seus valores. Freud partia sempre da idéia de *recalque*. Para ele, a angústia da fobia originava-se da separação da carga afetiva da representação recalçada; esse afeto, em vez de ser convertido num sintoma somático era transformado em angústia livre, que precisava, então, ser religada a algum objeto, como mecanismo da defesa do ego, para que a angústia pudesse ser evitada por meio da fuga. Assim Freud explicava, por exemplo, a fobia de cavalos do pequeno Hans e todas as outras. Eu continuo pensando que a hipótese do recalque é desnecessária. Gostaria de dizer por que, contando o caso de uma cliente que apresentava fobia de lugares altos – como prédios ou aviões – ou de qualquer lugar fechado cuja saída se encontrasse distante. A fantasia era sempre a de que, num incêndio ou qualquer outra eventualidade, não teria como sair dali. A fantasia envolvia, pois, a vivência de uma *impotência de locomoção*. Ora, essa paciente tinha um irmão que havia sido paralisado pela poliomielite (só andava de muletas e com grande dificuldade) numa época em que ela, menina sapeca, vivia trepada nas árvores e andando pelos muros. Por alguma razão, surgiu na época a idéia de que *ela* passara o vírus para o irmão – ela ‘se lembrava’ de os pais dizerem isso! – advindo daí intensa sensação de culpa. Havia, pois, aí, um circuito onipotente-culpado que, dominado por crenças religiosas, esperava um castigo, que só poderia vir via espelho: ela também se tornando *impotente na locomoção*. Evitar lugares altos ou lugares fechados, de saída distante, era apenas uma forma de se proteger dessa angústia. Essa *fantasia de castigo* era produzida num circuito-escravo, dominado por valores morais e totalmente *dissociado* da consciência, mas nem por isso recalçado. A dissociação era devida ao tipo de *interpretação de realidade* dominante no circuito e que era totalmente dissonante dos valores ‘adultos’, conscientes, que ela exibia para o mundo e para si mesma. Com o desenvolvimento da psicoterapia, veio a articular mais tarde a esse mapeamento de forças uma *inveja* (que sentia do irmão) que – como sentimento *pecaminoso* – poderia estar na gênese da culpa. Inveja porque ela o percebia como o filho querido, o que nos levou à suposição de que a *fantasia de castigo* era, *ao mesmo tempo, também, desejo* de ser igual ao irmão e receber as mesmas atenções. Desejo que, dado o seu caráter, reforçava a hipótese da existência de um circuito infantil, dissociado da consciência.

A consciência e as defesas contra a escravidão • A idéia do *recalque* está apoiada, filosoficamente falando, em dois preconceitos. O primeiro deles, *idealista*, pressupõe que há uma *representação fechada, conclusiva*, dos acontecimentos, que a consciência não pode modificar a não ser expulsando-a para fora de si; tornada marginal, ela permaneceria *intacta*, como testemunha do evento: desejo ou trama. Como se o significado dos acontecimentos não fosse algo continuamente construído e reconstruído pela consciência ou como se cada acontecimento não comportasse sempre uma multiplicidade de interpretações, uma diversidade de ângulos de visão, intercambiáveis e transmutáveis, mesmo que se trate do que a psicanálise nomeou *realidade interna*<sup>30</sup>. Freud sempre insiste em que, quando a situação angustiante é externa, o ser humano pode lançar mão da fuga, mas que quando ela é interna, o *recalque* seria a única defesa possível do organismo. Esta forma de interpretação poderia levar-nos a pensar o *recalque primordial* como desencadeado pela incapacidade de o bebê suportar a intensidade da excitação gerada pelo contato seio-boca – que aplacaria a fome mas não a pulsão sexual aí desencadeada. Essa excitação, impossível de ser descarregada, seria a angústia geradora do recalque da representação excitante. Com isso, a pulsão se fixaria na representação-seio, recalcada, e logo buscaria o substituto-dedo, como forma de presentificar, alucinar o seio ausente. Mas não podemos simplesmente pensar que o bebê usa o seio e o dedo como equivalentes e que essa *equivalência* é possibilitada pela polivalência do corpo e do mundo? Ou seja, que a criança *reinterpreta a realidade e transforma dedo em seio* para acalmar a angústia e simular a presença da mãe? Dentro desta perspectiva, pensaríamos na própria formação da consciência como se dando na aprendizagem dessas táticas de interpretação e simulação da realidade, capazes de protegê-la da angústia. Sem que, para isso tenha sido preciso recalcar nada, dado que, na polivalência das coisas próprias e do mundo, os acontecimentos são móveis, deslocantes, reinterpretáveis – mesmo que o universo adulto já tenha, desde o início, inserido a criança num espaço simbólico predeterminado, pois a consciência se forma, justamente, nesse espaço gregário, com suas regras e seus princípios. E é justamente pela absorção do *código vigente* nesse espaço que ela se torna um órgão de adaptação. Isso não quer dizer entretanto que, em espaços marginais à consciência, não existam circuitos comandados por *outros códigos* que, ao assumirem dominâncias locais, possam ter passado a controlar a dinâmica do circuito e até se generalizado. *Mas isso não é consequência de qualquer significado traumático, absolutizado e mantido inalterado via recalque*

e sim do domínio despótico e arbitrário de um código estranho, num campo alheio à consciência<sup>31</sup>. O problema é todo este: a consciência não abarca todo o psiquismo; existem circuitos marginais produtores de angústia e envolvendo experiências que escapam à consciência por todos os lados. São circuitos-escravos articulados por códigos estrangeiros, cujas semióticas são intradutíveis na linguagem vulgar da consciência. E aqui chegamos ao segundo preconceito filosófico presente na idéia de *recalque* – originário da tradição racionalista –: o que outorga à consciência uma função central e necessária nos processos de interpretação da realidade. Frente a este postulado – mesmo que se conceba a formação de sentidos marginais, no interior do psiquismo – a consciência designa, sempre, uma espécie de sede na qual todos os sentidos buscam acesso e reconhecimento. A partir de diferentes ângulos, já mostrei que, da perspectiva nietzschiana, isso não faz o menor sentido<sup>32</sup>. Mas, então, poder-se-ia perguntar, como é que a consciência se protege desses circuitos marginais, das forças impotentes nele aprisionadas sob a forma de angústia? A primeira forma de proteção é a *dissociação*: a consciência tenta manter-se afastada do circuito em questão e do que acontece nele, agindo como uma avestruz que enfia a cabeça no buraco de areia. Entretanto, nem sempre o consegue: as forças reativas tendem a se disseminar e a controlar cada vez mais o psiquismo. Ela pode, então, tentar transformar a interpretação do que acontece no interior do circuito, para tornar a angústia mais suportável ou fazer com que os acontecimentos fiquem mais consoantes com os seus valores morais<sup>33</sup>. Mas tudo isso pode não funcionar e as forças reativas podem invadir a consciência, obrigando-a a lançar mão de uma série de malabarismos interpretativos, como a *denegação*, a *formação reativa*, a *projeção*, a *identificação projetiva*, entre outros. Todos esses *mecanismos de defesa* podem ser vistos como *construções interpretativas*, maneiras de transformar o sentido das coisas para tentar eliminar a angústia<sup>34</sup>. Por fim, quando todos os malabarismos fracassam, a consciência é, então, possuída pelo circuito-escravo: torna-se prisioneira das lembranças e, impotente para qualquer ação efetiva, busca saídas fantasiosas: a *vingança imaginária do Outro* – transformado, então, em outro –, o *ódio à realidade e à vida*, a *inveja*, a *culpa* – que pode ser projetada no outro ou interiorizar-se sob a forma de *má-consciência*. Através da busca de culpados, da inveja e do ódio, a consciência alimenta alguma forma de vingança ou constrói outras saídas imaginárias para a impotência que a domina.<sup>35</sup>

**O sonho** • Esse foi o sonho que eu tive na noite passada, logo após terminar de escrever o sétimo aforismo, numa dessas noites agitadas, como sempre fico quando estou escrevendo alguma coisa importante e que exige fôlego. Sonhei que meu filho Henrique, de cinco anos, estava trepado numa árvore bem alta, brincando com uma corda. A forma como ele havia disposto a corda não me aparece até agora muito clara, mas é como se ela devesse sustentá-lo lá em cima e não o fizesse. Então, de repente, com aquela sua carinha marota e, ao mesmo tempo inocente, de quem faz uma arte, ele pula lá de cima e se estatela no chão. Eu só ouço o ruído do corpo batendo e vejo minha mulher correndo, aflita, para ver o que houve. Então, tomado de pavor e angústia, penso: “Ele deve ter, no mínimo, quebrado a espinha”. E acordo. Passei o resto da noite bastante agitado e ainda era assim que eu me encontrava quando entrei na sessão de análise, deitei no divã e relatei o sonho ao analista. O que ele me disse, logo de cara, é que tanto o Henrique quanto a minha mulher representavam, provavelmente, partes minhas e que embora eu figurasse tudo sob a forma de acontecimentos externos, o sonho provavelmente, falava de acontecimentos internos. E que era possível que uma parte minha mais sensata, de maior contato com a realidade, tivesse muito medo de outra parte, mais infantil e onipotente, cometer atos insensatos e se esborrachar. Minha resposta eclodiu tentando recuperar ‘o externo’: “Mas algumas coisa deve estar acontecendo também externamente para fazer eclodir esse medo, essa angústia...”. E antes de terminar a frase, fui imediatamente levado para os meus escritos, o estado de agitação que me toma no período em que estou escrevendo, as noites mal-dormidas dos últimos dias. E disse: “Se pensar nos meus escritos, talvez tudo isso que você falou faça sentido; acho que tenho mesmo medo de que, quando estou escrevendo, não esteja suficiente seguro e possa despencar lá de cima”. Ao que ele replicou: “Se você estiver querendo forçar as coisas e não deixar que elas amadureçam em você, corre mesmo o risco de perder contato com a realidade, ficar sem chão”. Então me lembrei de que tenho tentado forçar o ritmo da minha produção em função dos prazos da minha bolsa de pesquisa e do medo de não conseguir cumpri-los. E uma grande paz de espírito me tomou, como se um grande peso tivesse saído do meu peito. “Então era só isso?...” (o dragão é sempre menor e menos perigoso do que a gente fantasia...). O restante das associações foram vindo aos poucos: o medo de quebrar a espinha tem a ver com o fato de eu estar questionando a noção de *recalque*, espinha/dorsal do pensamento de Freud, como se, questionando essa noção eu corresse o risco de ficar

sem eixo nas minhas formulações teóricas. E o fato de me apresentar como uma criança pequena, arteira, brincando, é um pouco como me sinto no processo de criação: jogando o meu laço, pescando coisas e juntando todas elas em novos arranjos, novas arrumações, tão ousado e tão afoito, às vezes, como meu filho Henrique quando brinca. Meu sonho representou tudo isso na *semiótica própria ao circuito* que o produziu: lá eu sou mesmo uma criança atrevida, e escrever quer, mesmo, dizer galgar alturas e correr perigo; também a queda será mesmo inevitável se eu não souber enlaçar meus argumentos e me sustentar lá, na posição em que me coloquei. Af nenhuma imagem substitui qualquer representação recalçada; o que supostamente estaria recalçado está presente nas próprias imagens e nas relações de equivalências que se *condensam* ou se *deslocam* por meio delas. Assim, a imagem Henrique *condensa*: criança-escritor (criador); inocente-atrevida(o)-afoita(o); isso quer dizer que ela remete a todos esses sentidos sem substituir nenhum pelo outro. Da mesma maneira, a imagem da corda *se desloca* por várias formas sem se fechar em nenhuma delas – na memória ela se insinua ora como laço, ora como nó, ora como aquelas armadilhas que levantam o animal pela perna. Mas esse *deslocamento*, que mantém a forma sempre em suspenso, não significa, de forma alguma, que exista, af, um significante encoberto e aludido; ele é a própria possibilidade de o sonho expressar o medo da falta de sustentação. O projeto-de-laço-que-não-se-torna-laço-e-nem-nó-e-nem-armadilha representa, justamente, a hesitação, a insegurança, a falta de assertividade que impedem uma escolha mais clara e segura de um caminho e que estão na raiz do medo: a pressa como a armadilha na qual ficam suspensas todas as formas. Se pudéssemos falar, af, de *conteúdo manifesto* e de *conteúdo latente*, teríamos que dizer que eles se interpenetram, o que significa dizer que essas categorias não são mais distintas de nada. Talvez a melhor descrição do sentido do sonho seja afirmar que ele está em constante *devir*, que não se conclui em nenhuma imagem, não se fecha em nenhuma forma, e que ele é, também, um *devir múltiplo*, abrindo-se em inúmeras redes associativas, constituindo-se por várias linhas de força. Em que a *interpretação* do psicoterapeuta representa sempre uma tentativa de *traduzir, reconstruir em palavras*, esse movimento originalmente imagético. Nietzsche vê nas imagens do sonho a *forma de raciocínio* do homem primitivo, que ainda subsiste em nós: “A nitidez perfeita de todas as representações oníricas, que resulta da crença absoluta na realidade delas, lembra-nos, por sua vez, certos estados da humanidade primitiva, nos quais a alucinação era extremamente freqüente e se apoderava, muitas vezes ao mesmo tempo, de comunidades, de povos inteiros. Assim, pois, nós refazemos de lado a lado, no sono e no sonho, a lição de um estado anterior de humanidade<sup>36</sup>.” “É essa parte arcaica da humanidade que, no sonho, continua a agir em

nós, pois *ela é o fundamento sobre o qual a razão superior se desenvolveu e se desenvolve ainda em todo homem*: o sonho nos leva de volta a estados recuados da civilização humana e nos fornece um meio de compreendê-los melhor”<sup>37</sup>. A partir daí – e de vários outros argumentos – pode dizer: “Nada te é *mais* próprio que o teu sonho! Nada é *mais tua* que essa obra! Matéria, forma, duração, atores, espectadores – nessas comédias és completamente tu-mesmo! E é precisamente lá que tens medo e vergonha de ti, e já Édipo, o sábio Édipo, sabia tirar um consolo da idéia de que nós não podemos nada sobre o que sonhamos! Concluo, daí, que a maior parte dos homens deve ser consciente de ter sonhos abomináveis. Se fosse de outra forma, como o homem teria sabido explorar a sua noturna fantasia poética para nutrir o seu orgulho! Devo acrescentar que o sábio Édipo tinha razão, que nós não somos realmente responsáveis por nossos sonhos – mas, tampouco, aliás, por nossa vigília – e que a doutrina do livre-arbítrio tem por pai e mãe o orgulho dos homens e o seu sentimento de potência”<sup>38</sup>. Dentro do mesmo espírito, Zaratrusta falará do seu sonho com carinho e devoção: “Mensurável para quem tem tempo, pesável para o bom pesador, sobrevoável para asas fortes, decifrável para divinos quebra-nozes: assim meu sonho encontrou o mundo. Meu sonho, navegante audaz, meio barco, meio borrasca, silencioso como as borboletas, impaciente como os falcões-reais: como, hoje, entretanto, tinha paciência e tempo para pesar o mundo!”<sup>39</sup>. Pois a função do sonho, situada na própria gênese e constituição da razão civilizada, será *pesar* o mundo, avaliá-lo: para além dos nossos preceitos morais, quiçá reencontrando um pouco da inocência perdida da criança<sup>40</sup>.

9

**Neurose obsessiva: a escravidão levada às últimas conseqüências** • A neurose obsessiva pode, sem dúvida, ser considerada a *mais intelectual* de todas as neuroses, na medida em que os seus sintomas característicos giram em torno de *idéias* ou de *rituais* que dominam o psiquismo e que expressam os imperativos de uma *ordem superior*, arbitrária e despótica, à qual o obsessivo vive escravizado e à qual obedece realmente como um escravo ao seu senhor. Essa *ordem* é, sem dúvida, a forma *mais abstrata* que pode assumir o Outro: *marca simbólica* do campo de forças vencedor, codificador da neurose. Devemos supor, pois, que, na gênese da neurose obsessiva essa marca se fez num registro menos corpóreo, mais intelectual? Isto não é impossível, mas também podemos pensar que ela seja um tipo de marca cuja característica seja o *deslocamento*

interminável da afecção para regiões sempre mais distantes e abstratas do psiquismo<sup>41</sup>. Esta é, penso eu, a hipótese do próprio Freud<sup>42</sup>. E não é muito difícil imaginar exemplos desse tipo de marca: um código moral que, ao se impor, *desloque* as normas de um domínio mais imediato para Deus ou para outros registros *mais* poderosos, incognoscíveis e distantes da experiência cotidiana e que opere, *reiteradamente* por meio desse *deslocamento*, pode, frente à mentalidade primitiva da criança, funcionar como algo do gênero<sup>43</sup>. Mas não penso que as questões etiológicas devam tomar muito espaço, na medida em que elas são sempre muito relativas, produzidas pelos destinos do *acaso*, mesmo que se considere a importância de predisposições hereditárias na composição das forças produtoras. Ter nascido numa certa família e estar sujeito ao devir daquelas forças e ao seu intercâmbio com outras forças sociais, políticas e econômicas, características de uma certa época histórica, ou mesmo ser portador de certas predisposições hereditárias são *casualidades*, nada mais. Estar bem ou mal equipado para enfrentar essas circunstâncias no momento em que os confrontos se dão, decorre de outras *casualidades*. O importante aqui, pois, é evidenciar as características *escravas* do circuito-obsessivo, as *forças morais, despóticas* que estão na sua gênese e a *forma abstrata, intelectiva* dos sintomas, gerada pelo tipo de código envolvido na produção da neurose. Isso explica, evidentemente, o fato de o obsessivo estar sempre perdido num labirinto de idéias, fadado à ruminação mental, à dúvida, aos escrúpulos, quando não aos rituais arbitrários que ele realiza de forma mecânica e sem nunca entender, de fato, o que está envolvido ali. Sintomas da sua escravidão a uma ordem imaginária que ele cria e recria a todo instante, na tentativa impotente e desesperada de tentar dominar um código que lhe *escapa* por todos os lados, e frente ao qual se sente *culpado, recriminado, infrator*. A neurose obsessiva constitui, assim, um dos exemplos mais típicos do que Nietzsche descreveu como *má-consciência* e que Assoun sintetiza bastante bem: “ ‘Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se (*wenden*) para dentro – isto é o que eu chamo de interiorização (*verinnerlichung*) do homem’. Esta é a transformação (*veränderung*) radical que vai criar uma doença aguda e crônica ao mesmo tempo: ‘O homem doente do homem, doente de si mesmo’. Esta doença procede de um entrave ao ‘instinto de liberdade’: este é submetido a um tratamento durante o qual ele se tornou ‘latente à força (...), reprimido, recuado, encarcerado no íntimo (*zurückgedrängte, zurückgetretene, ins innere eingekerkertre*), por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo’. A crueldade, expressa na vingança, no ressentimento, converte-se, a partir de então, em ‘vontade de torturar a si próprio’. Daí o surgimento de um novo registro – desinteresse, abnegação, auto-sacrifício – onde

o Si é carrasco e vítima. A culpa é, enfim, o que traduz esse sofrimento paradoxal ministrado a si mesmo”<sup>44</sup>. Entretanto, mesmo tendo se tornado carrasco e vítima de si-mesmo, o obsessivo sabe que obedece a desígnios que o transcendem de ponta a ponta, pois habita os vestígios do Outro e reconhece, plenamente, sua condição de seu escravo.

10

**O circuito-neurótico e as forças marginais** • É preciso dizer que, quando se constrói um circuito-neurótico, nem todas as forças do campo dominado são aprisionadas e marcadas pelo código do Outro. Algumas escapam a essa captura e conseguem, assim, manter sua potência, continuando a existir como forças-ativas. Tornam-se, entretanto, forças marginais ao circuito, na medida em que não têm lugar possível no seu interior. Mas por que isso acontece assim? A explicação está no fato de que não existe *código absoluto*, capaz de abarcar a diversidade e a polivalência das forças vivas; em outros termos, a vida é sempre mais múltipla e mais rica do que a possibilidade de qualquer código de capturá-la nas suas malhas e nos seus filtros. Desta forma, um circuito-histérico ou circuito-obsessivo sempre comportam – mesmo quando aparentam um total fechamento e uma total captura – forças ativas marginais, funcionando nas suas bordas e buscando subverter o *estatus quo* e prosseguir a luta<sup>45</sup>. Constituem, nesse sentido, um poderoso aliado do terapeuta-genealogista; via de regra, grande parte do trabalho terapêutico consiste, justamente, em mapear o campo para detectar os pontos nos quais essas forças estão atuando e em conseguir, de alguma forma, instrumentá-las em seu movimento subversivo. Esse trabalho envolve, necessariamente, *as consciências*, na medida em que qualquer terapia pressupõe, de alguma maneira, uma possibilidade de *comunicação* e de *linguagem* e que, no humano, essa função é realizada pela consciência. *Isso significa, entretanto, que é fundamental à função terapêutica ter ultrapassado – pelo menos em grande parte – os valores morais próprios à consciência. Essa é, sem dúvida, uma tarefa difícil e infinita, na medida em que o humano define-se justamente por essa consciência moral. O que equivale a dizer que a função terapêutica pressupõe, em algum nível, o além-do-homem.* Caso contrário, ao se tentar instrumentar as forças marginais do circuito-neurótico, pode-se estar simplesmente recodificando-as pelos valores morais da consciência, o que quer dizer, tornando-as *reativas, impotentes*. De qualquer forma, com ou sem a instrumentação de um processo terapêutico, essas forças cumprem a sua função de

prosseguir a luta, o que quer dizer que a escravidão neurótica está constantemente sofrendo subversões e mobilizando recapturas. Uma boa forma de descrevê-las é usando a perspectiva heraclitiana de pensar o real: como uma constante luta entre qualidades opostas que disputam o controle e a supremacia do ente considerado, onde as vitórias, sempre provisórias, determinam os caracteres, também provisórios, do ente<sup>46</sup>. Se multiplicarmos essas qualidades-em-oposição e considerarmos as articulações conjuntivas e disjuntivas na sua relação entre si, teremos uma descrição aproximada do processo. Assim, seja no *lapsos*, no *chiste*, no *sonho*, ou em qualquer outra abertura que sejam capazes de produzir, as forças marginais estão sempre *insistindo*; nesses atos de resistência buscam, dentro do possível, *embaralhar o código dominante e reconstituir o movimento característico das forças vivas, restaurar a multiplicidade, o acaso, o devir. Essa luta é o que melhor descreve, nas neuroses, o movimento subversivo, restaurador, do inconsciente. Mas disso já falei o bastante alhures*<sup>47</sup>.

#### Notas

1. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1982; seção nona, aforismos 257, 258, 259, 260, pp. 219-226.
2. Idem, *ibidem*; aforismo 260.
3. Idem, *ibidem*.
4. Cf. A. Naffah Neto, *O inconsciente como potência subversiva*, São Paulo, Escuta, 1992; aforismo 10, pp. 57-60. Grosso modo, o *inconsciente ativo* designa o conjunto das forças ativas em seu caráter múltiplo, polivalente e em constante devir, portanto sempre aquém e além de uma representação possível por parte da consciência. O *inconsciente reativo* designa, por sua vez, um reservatório de marcas mnêmicas, sempre à disposição para fins adaptativos, cujo funcionamento associado à *consciência* forma o conjunto do aparelho reativo.
5. Para uma elucidação mais completa das noções de *força ativa* e *força reativa* cf. G. Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, Rio de Janeiro, Rio, 1976; seção 2, 'Ativo e reativo'.
6. As forças ativas que compõem um *desejo* têm sempre a ver com movimentos de expansão, apropriação, transformação, na medida em que a *vontade de potência* tende sempre a aumentar a sua potência. Não cabe, pois, pensar no *desejo*, nesta acepção teórica, como fundado em qualquer negatividade de tipo *carência* ou *falta*; ele é sempre positivo. Por outro lado, a multiplicidade, a polivalência e a constante transmutação que caracterizam esse estado de forças tornam o *desejo* muito precariamente representável pelos códigos constitutivos da consciência. Quando a consciência

traduz esse estado de desejo, *originariamente inconsciente*, é reduzido-o a uma representação que o torne decodificável ao nível do circuito utilitário do mundo circundante. Assim, quando começo a comer, por exemplo, nem sempre sei, de início, o que me levou à geladeira. Mas no momento em que surge a pergunta no meu espírito, a consciência já oferece uma resposta: *é apetite, é fome*. Aí continuo a comer mais sossegado; o nome como que referencia a minha ação.

7. Do *circuito-escravo* e dessa perpetuação do passado sob a forma de *ressentimento* falei mais adiante.
8. F. Nietzsche, *Le gai savoir*, em *Oeuvres philosophiques complètes*, textes et variantes établis par G. Golli et M. Montinari, préface à la deuxième édition, Paris, Gallimard, 1975; aforismo 3, p. 25.
9. Convém não confundir, também, esta descrição com a do *modus vivendi* de uma raça guerreira, nobre, tal qual Nietzsche realiza no *Tratado primeiro da Genealogia da moral*. O circuito-nobre de que aqui se fala descreve um *tipo*, um *modus vivendi*, inscrito nas *virtualidades* do ser humano ou, pelo menos, das suas *transmutações* (em direção ao além-do-homem). Enquanto tal, portanto, bastante discriminado das raças guerreiras que possam tê-lo encarnado no passado.
10. Na história da civilização ocidental, a constituição da *consciência moral* veio legitimar, institucionalizar, normalizar, disseminar o que antes era apenas circunstancial: a *culpa*. A origem da *culpa*, em tempos primordiais, esteve associada – geneologicamente falando – à relação entre *credor* e *devedor* (culpa, em alemão é *Schuld*; ter dívidas é *Schulden*). Inicialmente foi, pois, *vontade de potência* interiorizada, voltada contra o próprio ego, força impotente do *devedor* que só podia desviar-se para dentro. Posteriormente, generalizou-se em formas religiosas: dívidas com os ancestrais, dívidas com Deus. Com o advento do cristianismo, alimentou-se da noção de *pecado* e do *auto-sacrifício* de Cristo.
11. Conforme já salientei num outro texto (*O inconsciente como potência subversiva*, loc. cit.; aforismo 10, pp. 57-60), dentro da perspectiva nietzschiana, nunca é a *consciência* que comanda a situação, mas um dos dois *inconscientes*, o *ativo* ou o *reativo*. A *consciência*, dentro da sua função basicamente gregária, como *órgão de comunicação*, está sempre a serviço de um dos dois *inconscientes*. Quando a serviço do *inconsciente ativo*, no desencadeamento das *funções adaptativas*, funciona como mediação com o mundo, discriminada do *inconsciente reativo* por meio do *esquecimento*. Quando a serviço do *inconsciente ativo*, na *função criativa*, fica em *estado de suspensão*, permitindo a criação de novos códigos, novas formas, com os quais pode, posteriormente, ampliar o seu repertório. Finalmente, quando a serviço do *inconsciente reativo*, no *circuito-escravo*, fica tomada por lembranças e sentimentos do passado, interpretando a realidade e atuando a partir dos mesmos.

12. A. Naffah Neto, op. cit.; nota 1, p. 61.
13. Idem, ibidem; aforismo 11, p. 61.
14. Quando opto, aqui, por distinguir um Outro-simbólico de um outro-imaginário, grafando o primeiro com maiúscula, estou, sem dúvida, retomando, em algum nível, a tradição lacaniana que, por sua vez, é uma retomada da tradição hegeliana. Cabem, pois, algumas observações a respeito. A primeira delas é a necessidade de tal distinção visto que, em última instância, *o escravo é prisioneiro de um código que o castra e o desqualifica* e não dos inúmeros outros-imaginários nos quais projeta a culpa pela sua impotência. Em segundo lugar porque esse ‘outro’ que aprisiona o escravo é elevado, por ele, à categoria universal e absoluta, ocupando, dentro de seu circuito, a dimensão de *Outro*. Assim, pois, o Outro (com maiúscula) não designa aqui – como em Hegel – uma dimensão ontológica do ser, ponto necessário de passagem da dialética, nem – como em Lacan – o lugar do discurso inconsciente. *Designa, apenas, a alteridade elevada à categoria universal pela impotência do escravo e tendo uma dimensão, ao mesmo tempo, simbólica e imaginária (diferenciadas pela grafia com maiúscula e minúscula). Privilegiar a dimensão simbólica, como força ativa nesses processos de luta e dominação significa, por outro lado, postular um mundo interpretado por valores e códigos, no qual as convenções ocupam um lugar fundamental.* Basta lembrar a famosa frase de Nietzsche: “... não há fatos, somente interpretações” (*Fragments posthumes: automne 1885 - automne 1887, an Oeuvres philosophiques complètes*, loc. cit.; aforismo 7 (60), p. 304).
15. As pesquisas de cunho neurofisiológico, bioquímicas ou não, esbarram na mesma dificuldade experimental: quando descobrem alguma disfunção neurofisiológica em alguma neurose, nunca podem afirmar se essa disfunção produziu a neurose ou é decorrente dela. De qualquer modo, muita coisa importante já se descobriu e continua sendo descoberta nesse campo, cujo desenvolvimento é da maior importância para o tratamento das neuroses. A medicação de pacientes, concomitante ao processo psicoterapêutico, chega a ser, muitas vezes, fundamental para reduzir o nível do sofrimento psíquico e até mesmo favorecer uma maior capacidade de elaboração e de *insight* dos pacientes em questão.
16. J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Vocabulário da psicanálise*, Lisboa, Moraes Editores, 1970; p. 678.
17. P.L. Assoun, *Freud & Nietzsche*, São Paulo, Brasiliense, 1989; p. 230.
18. J. Laplanche & J.-B. Pontalis, op. cit.; p. 156.
19. Idem, ibidem. Cf. verbete ‘*Angústia automática*’: “... reação do indivíduo sempre que se encontra numa situação traumática, isto é, submetido a um afluxo de excitações, de origem externa ou interna, que é incapaz de dominar”; p. 60.

20. S. Freud, *Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)* em *Obras completas*, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1985; vol. II, pp. 151-194.
21. Idem, *ibidem*; p. 162.
22. Idem, *ibidem*; pp. 161-162.
23. Idem, *ibidem*; p. 188 – grifos meus.
24. S. Freud, *Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)*, em op. cit.; p. 182.
25. O conflito que envolve um *desejo incestuoso* não é algo que deve ser negado, *em si*, como *possibilidade* na gênese de uma neurose, especialmente se se considerar o espaço interiorizado da família burguesa e o confinamento da sexualidade da criança a esse espaço humano e simbólico. Nesta questão, o que é problemático é tomar o conflito produzido por esta circunstância histórica, datada, como um conflito universal e natural; como se a família tivesse tido sempre essa forma fechada e circunscrita e o desejo sexual da criança tivesse, desde sempre, sido confinado a esse beco-sem-saída. A história mostra que não, que o próprio sentido de maternidade/paternidade/filiação transformou-se ao longo do tempo, que a família burguesa é apenas *uma* forma de família, entre as inúmeras que já existiram e outras que ainda existirão e que mesmo essa forma não é homogênea mas sofre transmutações contínuas – haja vista, por exemplo, a recente interferência da televisão e todas as mudanças que vem produzindo nos níveis de subjetivação da família.
26. Na verdade, essa sua suposição poderia ser corroborada pelo aparecimento retardado dos sintomas, como se eles só tivessem aparecido quando a *consciência*, retroativamente, tivesse *interpretado* o sentido do conflito e, então, imediatamente *recalcado* a representação erótica. Entretanto as coisas não precisam, necessariamente, ser interpretadas dessa forma. A luta entre os campos de força e a inscrição da marca na perna de Elisabeth ocorre numa *dimensão incorporal* que não se confunde, necessariamente, com o tempo cronológico e o acontecimento empírico dos contatos corporais. Se o contato corporal põe em ação uma luta e impõe uma marca, o *efeito* que se produz, a partir daí, pode envolver um processo mais longo, mais penoso e que não tem, efetivamente, a ver com a consciência.
27. S. Freud, *Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)*, em op. cit.; p. 166.
28. Idem, *ibidem*; p. 167. Evidentemente a semiótica das pernas envolve uma série de outras vertentes associativas muito bem descritas por Freud no texto citado e que têm a ver com o 'estar de pé', o 'caminhar' e o 'estar deitado', todas envolvendo recordações de cenas importantes e fundamentais na determinação dos sintomas. A simplificação explicativa pela qual optei no meu texto tem mais a finalidade de abreviar uma série de descrições que o leitor pode encontrar muito bem realizadas pelo próprio Freud, no artigo acima citado.

29. S. Marton, Nietzsche: "Consciência e inconsciente", em F. Knobloch (org.), *O inconsciente – várias leituras*, São Paulo, Escuta, 1991; pp. 34 e 40. É pouco provável que a neurofisiologia atual referendasse essas colocações de Nietzsche, justamente na medida em que considera o *sistema nervoso central* como responsável, em última instância, por essas funções e, portanto, não poderia considerá-las como disseminadas pelo corpo e pelo órgãos. Sem querer entrar na discussão neurofisiológica, dada a minha incompetência no assunto, gostaria de ressaltar que, mesmo que as colocações nietzschianas estejam ultrapassadas, cientificamente falando, isso não significa, entretanto, que a *psyché* – nas suas vertentes tanto mais corporais quanto mais simbólicas – não possa ter circuitos de experiência envolvendo formas de afetividade, entendimento e semiotização *completamente distintos* dos códigos e circuitos da consciência. Mesmo que sob o comando do *sistema nervoso central*. Pesquisas mais recentes sobre o funcionamento *diferenciado* dos dois hemisférios cerebrais mostram, aliás, que o cérebro é um órgão suficientemente múltiplo para envolver e coordenar as mais diferentes formas de relação com o mundo. Isso tem levado, inclusive, à criação de técnicas que visam à transmutação das formas mais habituais de interpretação da realidade – as mais referendadas pela cultura – pelo desenvolvimento das funções do hemisfério direito cerebral. Cf. nesse sentido, B. Edwards, *Desenhando com o lado direito do cérebro*, São Paulo, Ediouro, 1984.
30. Na perspectiva nietzschiana perde sentido essa oposição rígida: *realidade externa/realidade interna*, na medida em que as forças não estão fora ou dentro, mas fora e dentro, melhor dizendo, *constituindo o fora e o dentro*, em que o *dentro* é apenas *uma dobra subjetivada, codificada* do fora, *o fora apenas um desdobramento, uma interpretação do dentro*. Gilles Deleuze, partindo de Foucault (G. Deleuze, *Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1988) e chegando a Leibniz (G. Deleuze, *Le Pli-Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988), vem desenvolvendo essa noção de *dobra* ou *prega*, de forma rica e multifacetada.
31. A perspectiva lacaniana – ao deslocar a ênfase do *significado* para o *significante* – assinala, de forma análoga, a produção de neurose como efeito de um *código sujeitante*. Mas comete dois enganos: a) remete tudo a um único significante: *o falô* (e af a noção de código se achata); e b) dependura as múltiplas semióticas que constituem a subjetividade nas formações verbais. Para uma maior compreensão da importância do *código* na produção da neurose, cf. aforismo 2 deste texto.
32. Nos dizeres de Freud, o *representante psíquico* da pulsão estaria sempre buscando acesso à consciência, sendo que a própria noção de *recalque originário* é, então, descrita como a consciência negando esse acesso e isso produzindo uma fixação do representante à pulsão (cf. J. Laplanche & J.-B. Pontalis, op. cit.; p. 561). Tudo se passa, pois, como se a consciência fosse a grande governanta, que controla tudo o que acontece dentro da casa e por cuja vitória tudo devesse passar. Da perspectiva

nietzschiana, as coisas não são vistas dessa forma. Em primeiro lugar, porque a consciência não comanda nada de fato. Conforme já salientei, esta está sempre *a serviço* de um dos dois *inconscientes*, o *ativo* ou o *reativo* (cf. nota 11 deste texto). Por outro lado, se não vivêssemos atrelados à necessidade de comunicação, Nietzsche acredita que “... poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar e, da mesma forma, ‘agir’ em todo o sentido do termo: tudo isso, contudo, não teria nenhuma necessidade de ‘entrar em nossa consciência’ (...). A vida inteira seria possível sem, para tanto, se ver refletida: *é efetivamente, assim aliás, que a maior parte da vida, para nós, continua a escoar: sem tal reflexão – compreendidas al mesmo a nossa vida pensante, sensível, desejante...* (F. Nietzsche, *Le gai savoir*, em op. cit.; aforismo 354, p. 253 – grifos meus). É claro que grande parte das moções psíquicas da nossa vida pede comunicação, necessita entrar no circuito gregário para poder se efetivar como ação; entretanto, há uma grande parte, também, que funciona *numa absoluta indiferença* em relação a esse circuito, suas regras, seus princípios, seus valores. Nesse caso, quem precisa de consciência e para quê?

33. Nietzsche, aliás, mostra um exemplo desse mecanismo quando descreve a forma como a consciência transforma *valores egotistas* em *valores altruístas*, como forma de possibilitar a aceitação moral. Assim, ele nos diz: “O soldado deseja tombar no campo de batalha pela pátria vitoriosa: pois na vitória da pátria, é a sua suprema aspiração que também triunfa. A boa mãe dá a seu filho aquilo de que ela mesma se priva, o sono, a melhor nutrição (...). Mas todos esses traços são disposições altruístas? (...). Não é claro que, em todos esses casos, o homem ama *uma parte de si mesmo*, idéia, desejo, criação, mais do que *uma outra parte de si mesmo*; que, assim, ele divide o seu ser e sacrifica uma parte à outra?” (*Humain, trop humain*, op. cit.; v. 1, aforismo 57, pp. 76-77). Entretanto, tanto o soldado quanto a mãe acreditam, de fato, nas suas disposições altruístas, pois a consciência mantém-se dissociada desse processo de divisão do ser e do confronto narcísico nele envolvido; mantém, assim, intacta, a interpretação altruísta, o que impede o surgimento de angústia e possibilita a aceitação moral da conduta em questão.
34. Afirmar que as forças reativas tendem a invadir a consciência, após ter defendido que a consciência *não* é um lugar de passagem *necessário*, e ter-me distanciado do Freud que a postula enquanto tal, pode parecer incoerente. O que acontece é que, na minha descrição, as forças reativas tendem a invadir a consciência porque não encontram resolução possível dentro do circuito próprio e buscam, por esta razão, circuitos alternativos nos quais possam encontrar uma saída: o circuito da consciência entre eles. Isso é totalmente diferente de postular que o *representante psíquico da pulsão* busca acesso à consciência para se fazer representar dentro dela e assim conseguir acesso à motricidade e a uma descarga possível. *Só a segunda descrição pressupõe a consciência – ou o ego-consciente, o que é o mesmo – como ponto de passagem necessário.* Conforme assinalam Laplanche e Pontais, falando das mudanças produzidas pela

segunda tópica: “A consciência, no primeiro modelo metapsicológico, constitua um verdadeiro sistema autônomo (...); agora ela vê a sua situação tópica determinada: é o ‘núcleo do ego’ (...)”. Por outro lado, ao ego “... são atribuídas na segunda tópica as mais diversas funções: *controle da motilidade e da percepção, prova da realidade, antecipação, ordenação temporal dos processos mentais, pensamento racional etc.*, mas igualmente preterição, racionalização, defesa compulsiva contra as reivindicações pulsionais” (J. Laplanche & J.-B. Pontalis, op. cit.; p. 183 – grifos meus).

35. Após todas essas discussões, que fecham a polêmica sobre o *recalque*, é tempo de assinalar que a minha posição teórica sobre este conceito mudou consideravelmente desde o último ensaio publicado (*O inconsciente como potência subversiva*, loc. cit.). Lá, tal mecanismo ainda não havia sido totalmente descartado como hipótese explicativa, mas apenas despojado da sua importância funcional.
36. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, em op. cit.; v. 1, aforismo 12 (‘Sonho e civilização’), p. 39.
37. Idem, ibidem; aforismo 13 (‘Lógica do sonho’), p. 40 – grifos meus.
38. F. Nietzsche, *Aurore*, em op. cit.; aforismo 128 (‘O sonho e a responsabilidade’), p. 104.
39. F. Nietzsche, *Asi habló Zarathustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1981; (‘Des los tres males’), p. 262.
40. A teoria do sonho, em Nietzsche, é bastante complexa e sofreu transformações ao longo de sua obra. Para uma visão mais abrangente dessa questão, cf. P. L. Assoun, op. cit.; livro segundo, item 3 (‘O sonho e o simbolismo’).
41. Volto a frisar que, quando falo em *regiões do psiquismo*, ou mesmo simplesmente em *psiquismo*, não estou pensando num espaço fechado, regido por leis de homeostase ou de equilíbrio energético – como em Freud, mas num espaço aberto, no qual o *dentro* constitui sempre uma *dobrada de fora*, no qual a *interioridade* é uma construção, uma montagem articulada por códigos singulares.
42. Laplanche e Pontalis destacam entre os mecanismos da *neurose obsessiva*: “... deslocamento do afeto para representações mais ou menos distantes do conflito original, isolamento, anulação retroativa...” (op. cit.: p. 396).
43. É claro que, tanto quanto a psicanálise, penso que as neuroses têm melhor condição de se instalarem na infância, dado o *estado de desamparo* da criança, descrito pelo próprio Freud. Entretanto, conforme já salientei, não é o *estado de desamparo* que produz a neurose, mas a *luta entre campos de força* e a *potência relativa a cada campo no momento em que o confronto se dá*. Entretanto, esse *estado de desamparo de criança*, biológico e simbólico, pode entrar na composição de forças, tornando um dos

campos *menos potente* com relação ao outro. Por exemplo, o menor domínio dos códigos morais, sua gênese etc. pode tornar a mentalidade infantil mais susceptível de ser escravizada por eles. Não penso que seja impossível, entretanto, que uma neurose se instale na fase adulta, dependendo dos campos de forças em questão; uma situação de tortura, por exemplo, pode, *mais* diretamente produzir neurose, num adulto, do que inúmeras outras experiências menos traumáticas numa criança. O próprio Freud sabia disso e a denominava *neurose traumática*.

44. P.L. Assoun, op. cit.; p. 232. Os textos assinalados no interior da citação são todos de Nietzsche, da *Genealogia da moral*; aforismos 16 e 17.
45. Convém distinguir aqui a luta das *forças ativas, marginais*, da luta impotente das *forças reativas*. Como mostrarei a seguir, as forças ativas operam não propagando o código escravizante, mas *embaralhando-o, subvertendo-o*.
46. Nietzsche comenta, a esse respeito: “O mel, segundo Heraclito, é a um tempo amargo e doce e o próprio mundo é um vaso de mistura que tem que ser continuamente agitado. Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como durando, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade” (F. Nietzsche, *A filosofia na época da tragédia grega*, em *Pré-Socráticos*, São Paulo, Abril, 1978; p. 104. (Os pensadores)
47. A. Naffah Neto, *O inconsciente como potência subversiva*, loc. cit.

## SOB O SIGNO DA MULTIPLICIDADE\*

Luis Cláudio Figueiredo\*\*

Este artigo pretende colocar em discussão algumas das minhas preocupações e, em particular, algumas que dizem respeito às atividades profissionais do psicólogo. Fundamentalmente, tratarei de pôr em questão a idéia de que vale a pena nos preocuparmos com a 'identidade profissional' do psicólogo; em decorrência deste primeiro questionamento, colocarei em discussão a existência de uma 'categoria profissional' de psicólogos; finalmente, será a própria viabilidade de uma *representação* desta suposta categoria que estará sendo problematizada. Estou certo de que estas posições são algo polêmicas e que os argumentos que tentarei articular são discutíveis; contudo, estou também seguro de que ninguém tem mais capacidade e interesse do que os próprios psicólogos em dar respostas a estas colocações e fazê-las render, mesmo que para serem eventualmente contestadas.

### 1

Começarei tratando do que chamo de 'multiplicidade oficial da psicologia'. São aspectos e dimensões dos nossos saberes e de nossas práticas como psicólogos em que a multiplicidade está claramente presente e é perfeitamente reconhecida, mesmo que não se tirem dela todas as suas conseqüências.

Uma primeira dimensão da multiplicidade diz respeito às áreas de atuação dos psicólogos; às áreas antigas e convencionais vêm sendo acrescentadas a

---

\* Originalmente, este texto foi apresentado sob a forma de palestra, proferida em 12 de dezembro de 1992 no Conselho Federal de Psicologia, Brasília.

\*\* Professor Livre Docente em 'Psicologia geral' da Universidade de São Paulo (USP), Coordenador dos cursos de Mestrado e Doutorado em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Chefe do Departamento de Psicologia da Universidade Paulista (UNIP).

cada dia inúmeras áreas novas em que o processo de implantação dos psicólogos está em pleno andamento. Em cada uma destas áreas, novas e velhas, os psicólogos entram em contato com novas populações e com novas demandas, estabelecem relações com diferentes profissionais, adquirem diferentes conhecimentos específicos, aprendem e criam diferentes linguagens, elaboram diferentes estilos de atuação; em suma, as diferentes interfaces da psicologia geram profissionais com saberes, práticas, destinações, linguagens, alianças e limites muito específicos. Creio que já seja hoje perfeitamente lícito perguntar: trata-se de um único *ser psicólogo* que se apresenta em diferentes versões, ou já caberia mais falar numa diversidade constitutiva? Em outras palavras, apesar de uma formação, até certo ponto, comum, haverá uma identidade profissional múltipla, ou será que a diferenciação se impõe como intrínseca às atividades deste profissional nos seus variadíssimos contextos de atuação?

Uma segunda dimensão de multiplicidade é, ninguém o desconhece, a que diz respeito às correntes teóricas e metodológicas da psicologia contemporânea, cuja variedade eu procurei tornar inteligível mediante uma análise das *matrizes do pensamento psicológico* (Figueiredo, 1991). Não creio ser aqui necessário me estender sobre esta questão; que fique porém registrado um dos principais resultados do estudo acima mencionado: não há entre as diversas correntes consenso acerca de questões básicas; suas compreensões prévias, seus *pressupostos* do que sejam os objetos da psicologia, do que seja o 'psicológico' e de como produzir sobre ele um conhecimento válido são muito diversos; de fato, não há entre nós muito acordo acerca do que poderiam ser os 'critérios de cientificidade' com base nos quais deveríamos avaliar nossos conhecimentos e nem mesmo se esta é realmente uma questão decisiva da validação de nossas crenças e justificação de nossas práticas. Ora, cada uma das correntes ou 'famílias teóricas' em psicologia, engendrada por uma matriz ou combinação de matrizes, mantém relações privilegiadas com diferentes áreas afins, sente-se como pertencendo a diferentes enquadres disciplinares, desenvolve diferentes dialetos de acordo com as necessidades dos intercâmbios que lhe parece mais fecundos etc. Novamente aqui caberia perguntar: trata-se de uma psicologia com diferentes versões ou tratam-se efetivamente de múltiplas psicologias? Em diferentes oportunidades tenho defendido esta segunda alternativa (Figueiredo, 1991, 1991a, 1992, 1992a, 1992b e 1992c).

Até agora me detive na multiplicidade oficialmente reconhecida. Ocorre, porém, que há outras multiplicidades muito mais difíceis de detectar, de representar e de reconhecer. Por exemplo, como tive a oportunidade de desenvolver em outro lugar (Figueiredo, 1992a), a atividade profissional do psicólogo requer uma *incorporação* dos saberes psicológicos às suas habilidades práticas de tal forma que mesmo o conhecimento explícito e expresso como *teoria* só funciona enquanto *conhecimento tácito*; o conhecimento tácito do psicólogo é o seu saber de ofício, no qual as teorias estão impregnadas pela experiência pessoal e as estão impregnando numa mescla indissociável; este saber de ofício é radicalmente pessoal, em grande medida intransferível e dificilmente comunicável. O resultado é que a adesão explícita e assumida a uma 'escola' diz muito pouco da efetiva atuação profissional; na verdade creio que quanto mais conta a experiência, quanto mais tempo no exercício da profissão, mais as variáveis pessoais vão pesando na definição das práticas e das crenças dos psicólogos. Há, portanto, muito mais variedade do que pareceria a quem se ativesse às adesões teóricas explicitadas.

Finalmente, gostaria de chamar a atenção para um fenômeno muitíssimo comum mas que, ao que eu saiba, jamais foi considerado em profundidade. Refiro-me às ocorrências de transição e mudança de rumo nas trajetórias profissionais e pessoais dos psicólogos. Muitas vezes estas transições são dramáticas e públicas: por exemplo, transições entre posições comportamentalistas e existenciais, ou entre posições psicanalíticas e psicodramatistas etc. Muitas outras vezes as transições ocorrem entre versões de uma mesma 'escola', embora entre estas versões possam haver distâncias tão grandes quanto entre escolas; é o que ocorre, por exemplo, no campo da psicanálise quando se transita de Freud para Kohut, ou de Melanie Klein para Lacan etc. Estas transições, contudo, podem ficar menos expostas, pelo menos para os que não pertencem à comunidade psicanalítica. Mesmo, porém, que não ocorram transições desta natureza, penso que não estaria exagerando se afirmasse que, ao menos na clínica, os psicólogos estão sempre, ou quase sempre, transitando, quando mais não seja na medida em que o processo de elaboração – não consciente e não programado – do conhecimento tácito lhes impõe um movimento contínuo de metabolização: metabolização de experiências, metabolização de informações teóricas... Estas metabolizações engendram um fluxo permanente de diferenciações: não só são af engendradas diferenças *entre* psicólogos, mas, principalmente, *diferenças de cada um para consigo mesmo* ao longo do tempo.

A multiplicidade mais ou menos dissimulada nos conhecimentos tácitos e nas transições e mudanças de rumo tornam, naturalmente, ainda mais precária a nossa 'identidade profissional'. Na verdade, para falar em identidade precisaríamos, em primeiro lugar, de limites razoavelmente claros que distinguíssem as variações que pertencem ao campo de possibilidades do 'idêntico' daquelas que já não pertencem a este campo; em segundo lugar, seria preciso que houvesse um mínimo de permanência ao longo do tempo. Pois bem, nem limites claros nem permanência.

São exatamente as nossas dificuldades na construção e definição de uma identidade profissional que, simultaneamente, nos conduzem a uma busca, às vezes desesperada e grotesca, de legitimação e a impasses intransponíveis nesta empreitada. É bem compreensível que quanto mais difícil seja para nós nos apresentarmos aos outros e à nós mesmos mediante uma identidade clara e distinta, mais nos pareçam atraentes algumas estratégias de autolegitimação. Infelizmente, muitos de nós não têm conseguido resistir a esta tentação e enveredam por formas primitivas de construção de identidade, como as que se baseiam em processos de *exclusão do mal*. É assim que vemos muita gente, a partir de conhecimentos e reflexões elementares, promovendo ou patrocinando a exclusão do que 'não é científico' e/ou do que 'não é psicológico'. O que há de errado com esta estratégia ficaria muito rapidamente exposto se pedíssemos que nos esclarecessem acerca do que entendem por 'cientificidade' e por 'psicológico'. Neste momento, seguramente, veríamos se desfazerem as alianças que reúnem muitos psicólogos nesta mesma cruzada contra o mal e veríamos emergirem todas as incompatibilidades entre pressupostos ontológicos e epistemológicos a que fiz referência acima. Em outras palavras: as estratégias de autolegitimação baseadas em processos de exclusão geram alianças totalmente espúrias e insustentáveis. Isso para não entrarmos no mérito da estratégia em si mesma e do que ela revela do modo de funcionamento mental de quem a adota...

### 3

Até aqui, abordei a multiplicidade num plano meramente descritivo. Neste plano, porém, embora já estivéssemos problematizando a idéia de uma identidade profissional, ainda não estaríamos em condições de avaliar todo o alcance da questão.

Gostaria de prosseguir propondo, em primeiro lugar, algumas alternativas de interpretações da origem das diversas multiplicidades a que venho me referindo.

Começarei sugerindo que pensemos no psicólogo como um 'profissional do encontro'. Há, como se sabe, toda uma fala de extração humanista acerca do 'encontro'. Trata-se lá de um discurso eminentemente ideológico e saturado de ficções românticas e idílicas. Não é disso, porém, que se trata aqui. Quando proponho caracterizar o psicólogo, em qualquer contexto em que trabalhe, como 'profissional do encontro' estou apenas assinalando o fato de que o lidar com o *outro (indivíduo, grupo ou instituição) na sua alteridade* faz parte da nossa atividade cotidiana. Mesmo que cheguemos a este encontro com a relativa e muito precária segurança de nossas teorias e técnicas, o que sempre importa é a nossa disponibilidade para a alteridade nas suas dimensões de algo *desconhecido, desafiante e diferente*; algo que no outro nos obriga a um *trabalho* afetivo e intelectual; algo que no outro nos propulsiona e nos alcança; algo que do outro se *impõe* a nós e nos contesta, *fazendo-nos efetivamente outros que nós mesmos*.

Eis-nos, assim, reconhecendo um primeiro lugar para a alteridade: a alteridade do outro como motor de diferenciação. No entanto, é preciso avançar da alteridade do outro para a alteridade do próprio para que a nossa condição de 'profissionais do encontro' fique plenamente esclarecida.

De qual lugar se abre o espaço para a alteridade do outro senão *das alteridades de que cada um de nós é feito*? Se não fôssemos cada um de nós constituídos multiplamente, se não fôssemos, pelos descentramentos contínuos, capazes de tirar partido desta multiplicidade constitutiva, se não fôssemos capazes de deixar a alteridade do outro *ressoar* nas nossas próprias alteridades estaríamos totalmente incapacitados para o exercício de nossa profissão.

Em um trabalho recentemente publicado (Figueiredo, 1992) propus uma interpretação do espaço existencial contemporâneo como um espaço formado por três pólos em constantes conflitos e alianças: o pólo do Liberalismo, o pólo do Romantismo e o pólo das Disciplinas. Sugiro, então, que todos os processos de subjetivação se efetuem neste contexto múltiplo e que os diferentes *lugares* deste território constituem-se como diferentes combinações e compromissos entre aqueles modos de subjetivação. As identidades elaboradas em cada um destes lugares implicarão sempre, em maior ou menor medida, a exclusão de algo que, no entanto, pertence àquela subjetividade na condição de 'o seu outro'. É nesta medida que caracterizo o 'psicológico' como o lugar dos excluídos, em outras palavras, como o lugar das alteridades próprias do sujeito.

Pois bem, todos nós, psicólogos ou não, trazemos conosco estas sombras, os nossos outros. Só que para nós psicólogos esta multiplicidade se converte na condição mesma do nosso trabalho. É no contato com as alteridades do outro e

com nossas próprias alteridades que transcorre e se efetua toda a nossa experiência; é daí que se pode originar nossa eficácia. É, enfim, este contato com o múltiplo que gera todos aqueles fenômenos de multiplicidade oficial e oficiosa pelos quais comecei minha exposição.

Antes de me encaminhar para o que serão meus questionamentos finais, gostaria de tecer duas considerações. Em primeiro lugar, penso que vale a pena ressaltar o que poderia ser o uso legítimo de teorias e técnicas no campo da psicologia. Em geral pensamos nestes recursos, a partir de uma perspectiva pragmática, como orientadores de nossas práticas; numa outra oportunidade, defendi a idéia alternativa de que eles podem ser mais úteis como dispositivos de descentramento, instaurando no curso da ação os espaços da indecisão, os espaços do desconhecimento nos quais podem então ser acolhidas as alteridades emergentes (Figueiredo, 1992a).

Uma outra observação é a seguinte: de todas as teorias psicológicas disponíveis, as psicanálises parecem se notabilizar não apenas por terem emergido no terreno da dissolução das ilusões de unidade e identidade do sujeito moderno, como por terem feito da multiplicidade e da fragmentação do indivíduo *seu tema e seu método*. Não se trata aqui de defender a psicanálise em qualquer tribunal epistemológico como a 'mais verdadeira' das psicologias. Trata-se apenas de reconhecer a sua visceral pertinência à problemática contemporânea da subjetivação (a bem da verdade, cabe acrescentar que muito freqüentemente os psicanalistas não souberam corresponder plenamente às exigências desta condição, renunciando de uma forma ou de outra ao potencial verdadeiramente *analítico* da psicanálise (cf. Laplanche, 1992).

4

Para finalizar, retomarei agora a minha questão original. Que sentido tem, para nós psicólogos, a questão de nossa 'identidade profissional'? Será que o reconhecimento das diversas dimensões da multiplicidade nos deveria conduzir a um mero plural: em vez de falar em 'identidade', falaríamos em 'identidades'? Se nos mantivéssemos num nível puramente descritivo, talvez pudesse ser esta uma solução simpática e pouco comprometedora. No entanto, se estou certo de minha análise das funções constitutivas das alteridades (as alheias e as do próprio) na nossa atividade profissional, não nos bastará falar em 'identidades' profissionais; será então necessário pensar a psicologia e os psicólogos renunciando definitivamente a esta noção e, provocativamente, colocarmos em

questão exatamente as nossas alteridades. E não para contê-las sob qualquer forma de representação teórica, mas para *usá-las*, para delas tirar todo o partido, para fazer delas a condição de nossos fazeres com tudo que isto implica em termos de *multiplicação das multiplicidades*.

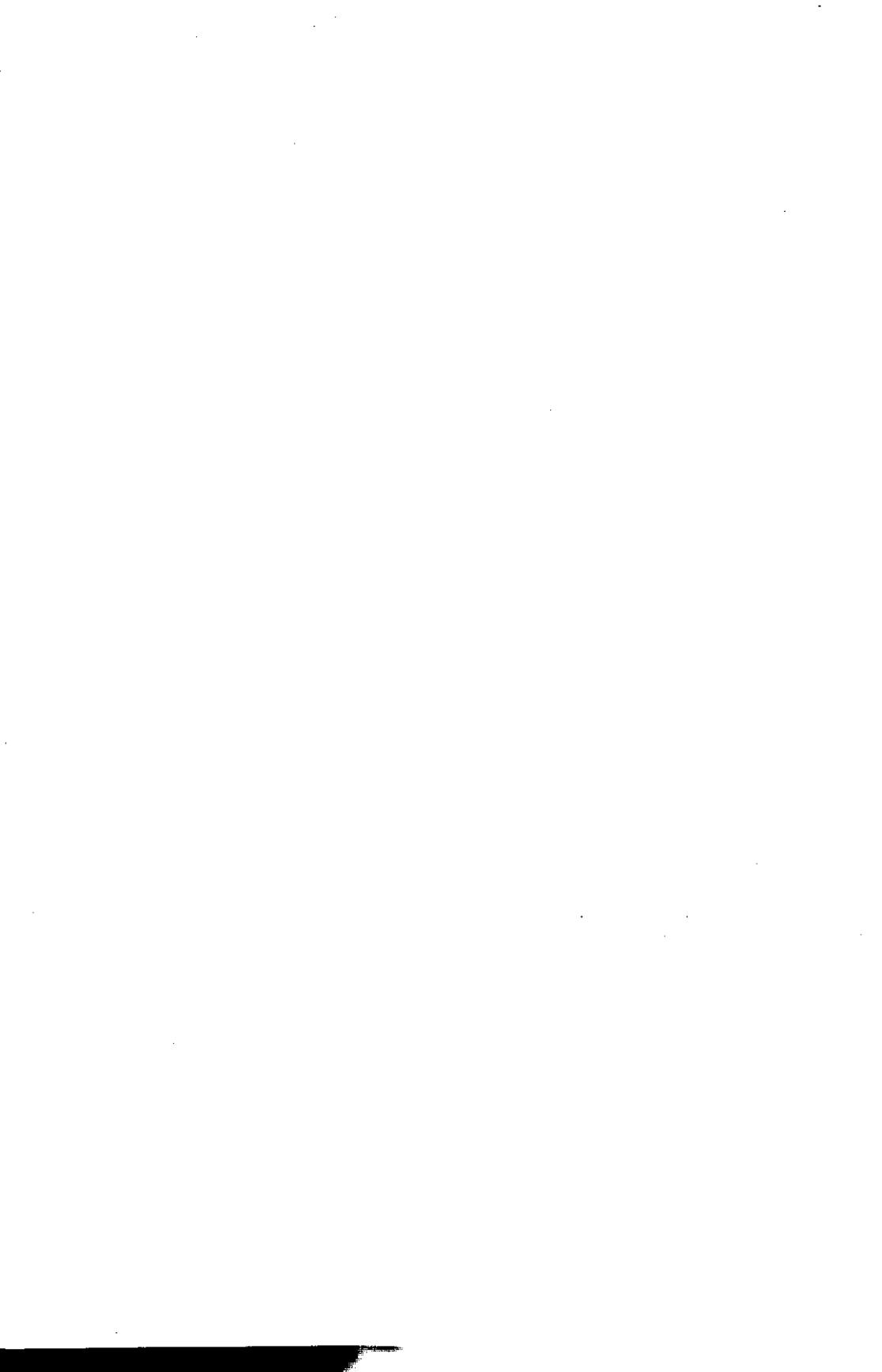
Mas agora cabe a pergunta: em que medida a noção de 'categoria profissional' pode sobreviver se abrimos mão, como estou sugerindo que se faça, da questão da indentidade? Desconfio seriamente que nos concebermos como uma categoria profissional não faz justiça ao que já somos e muito menos ao que nossa 'vocação' nos exige: a convivência com a alteridade.

E, finalmente: se não formos uma categoria poderemos ser representados? Podemos, com nossas multiplicidades intrínsecas, nos fazer representar?

Supondo-se que haja algum sentido em toda a minha argumentação, quais poderiam ser então as funções legítimas dos Conselhos e, muito particularmente, deste Conselho Federal de Psicologia que tão gentilmente me deu a oportunidade de expôr estas idéias?

### Referências bibliográficas

- FIGUEIREDO, Luís Cláudio (1991). *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis, Vozes.
- (1991a). *Psicologia. Uma visão histórica*. São Paulo, Educ. (Série Trilhas)
- (1992). *A invenção do psicológico. Quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo, Escuta-Educ. (Linhas de Fuga)
- (1992a). O estatuto dos discursos teóricos na psicologia clínica. Palestra apresentada na Reunião Anual da ANPEPP, Brasília.
- (1992b). Um método para o pensamento débil. Há seriedade nisso? Palestra apresentada na Reunião da ABRAPSO. São Paulo.
- (1992c). Novas demandas de atendimento psicológico. Como pensar e como lidar? Palestra apresentada em Mesa-Redonda promovida pelo CRP de São Paulo. São Paulo.
- LAPLANCHE, Jean (1992). *La révolution copernicienne inachevée*. Paris, Aubier.



A SANTA E A OUTRA:  
TERESA DE ÁVILA E CLARICE LISPECTOR

*Dany Al-Behy Kanaan\**

Alma, buscar-te-ás em Mim,  
a Mim, buscar-me-ás em ti.

.....  
*Porque és o meu aposento,  
és minha casa e morada,  
e assim chamo em qualquer tempo,  
se acho no teu pensamento  
estar a porta fechada.*

Teresa de Ávila

*Eu, que entendo o corpo. E suas  
cruéis exigências. Sempre conheci o  
corpo. O seu vórtice estonteante.  
O corpo grave.*

Clarice Lispector

Quando pensei este trabalho, não imaginava o rumo que acabou por tomar. Na verdade, parodiando – mais uma vez – Clarice Lispector na introdução de um livro seu, ele me “pediu uma liberdade maior que tive” de dar. Ele poderia se restringir à última parte, ‘Diálogo de carmelitas’, mas a tentação foi maior. Acabei pecando, por excesso, talvez, mesmo quando este pode ser traduzido por ‘omissão’. Este texto acabou se tornando um ‘ensaio’ (sem orquestra) no qual procuro pontuar alguns elementos marcantes e semelhantes na vida da ‘santa’ e da ‘outra’; a interpretação fica por conta do interlocutor eventual. “O que resta é ler, distraidamente...”

---

\* Psicólogo clínico. Mestrando do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

Clarice Lispector, desde pequena, teve os livros por paixão. Paixão, às vezes, dispersa, disfarçada sob a forma de conto. Como na história da menina que viveu dias na iminência de ter nas mãos *As reinações de Narizinho*, de Monteiro Lobato; momento sempre adiado pelo “sadismo” da colega, filha do dono de uma livraria no Recife que, prometendo emprestar-lhe, alega, continuamente, tê-lo emprestado a uma outra colega. “Até que um dia (...), estranhando a aparição muda e diária daquela menina à porta de sua casa...”, a mãe da perversa e “sardenta” criatura descobre a trama. Acaba-se o martírio, *As reinações* chegam, por tempo indeterminado, à paciente espectadora da crueldade que lhe era diariamente infligida.

Encantada, a protagonista cria um verdadeiro ritual em torno do livro, como ler apenas uma página por dia, para não terminar logo. “Criava as mais falsas dificuldades para aquela coisa clandestina que era a felicidade”. Acrescentando em seguida: “A felicidade sempre iria ser clandestina para mim”. ‘Felicidade clandestina’ é também o nome desta história.

Este episódio também aparece sob a forma de um relato de Clarice, no qual confessa que *As reinações de Narizinho* foi a obra que mais a encantou, até pelas dificuldades em consegui-la, a título de empréstimo, junto a uma livraria (do Recife, onde morava, poder-se-ia acrescentar, sem susto; e, de fato, mais tarde, em *A descoberta do mundo*, ela confirmaria a veracidade do fato).

Neste momento vida e obra se misturam, ficção e realidade, Autor e obra. Mas isto não é tudo. Conta Clarice:

Em menina jamais imaginei que livro fosse feito por alguém. Nunca me havia passado pela cabeça que livro tivesse autor. Pensava que era coisa que a gente não perguntava: “Quem fez?” Devia ser uma coisa assim como a pedra ou a flor. Existia, simplesmente. Quando descobri que alguém fazia os livros... eu também quis.

Este fato marcará o início da via-crúcis daquela que seria a representante maior do gênero literário ‘introspectivo’ na literatura brasileira.

Aos sete anos, com a descoberta de que os livros eram escritos por autores, passa a enviar histórias para o *Diário da Tarde*, na esperança de vê-las publicadas; isto nunca ocorreu. Aos nove anos, escreve uma peça de três atos, escondendo-a durante certo tempo atrás de um armário, com medo de que alguém descobrisse; mais tarde, queimou-a: “era uma história de amor”.

Seu projeto de ser autora só é realizado mais tarde, aos 17 anos, com a publicação, pela editora A Noite, da história de Joana, protagonista de *Perto do coração selvagem*. Escrito em ‘dois atos’ (infância e maturidade de Joana),

parece recuperar a peça destruída; e como esta, não deixa de ser “uma história de amor”.

“Não era mais uma menina com um livro: era uma mulher com o seu amante.”

Clarice nunca mais encontrou dificuldades para publicar suas histórias.

Além da herança do nome (nome da bisavó paterna e avó materna), Teresa herda dos pais o gosto pelos livros. Livros que contam histórias de santos, como aquelas contadas pelo pai, à noite, à cabeceira dos filhos; histórias de cavaleiros medievais, como a do “belo e moreno Amadis de Gaula”, herói que habitava os sonhos da mãe, que, à revelia do pai, lia para os filhos às escondidas.

Contemplava, o pai, o céu com suas leituras sagradas; a mãe contemplava um mundo de aventuras arrepiantes e sedutoras, cheias de perigos e conflitos de amor.

Arrebatada pelas histórias ouvidas, pelo desejo dos pais, inscrito naqueles livros em que passa a ser um personagem, um capítulo, uma página... Teresa, aos sete anos, empreende uma fuga, acompanhada do irmão mais novo, Rodrigo – com quem, conta-se, escreveu na infância um romance de cavalaria –, para “imitar a vida dos santos” (aqueles do pai) e dos cavaleiros (aqueles da mãe). (Cf. Figueiredo, 1992) Foi sua primeira tentativa de fuga, ‘por amor’, frustrada pela interferência, casual, de um tio; aos dez anos, Teresa deseja ser freira e servir a Deus, ‘por amor’, ao Pai, mas o pai se oporá. “Oh! Pai, por que me abandonastes?”; aos 14 anos, cortejada e admirada, deseja agradecer ao mundo, da mãe, já falecida, na ‘flor da idade’, por amor, é certo.

Este fascínio pelos livros que povoou a infância de Teresa com promessas de felicidade, aos 15 anos, converte-se em ataques, repletos de dor: promessa de uma felicidade eterna, compreenderá mais tarde. Os livros não são mais fuga para um mundo mágico de aventuras, são um meio de apaziguar as dores lancinantes: são livros sagrados, como o *Terceiro abecedário*, que “ensinava a oração de recolhimento”, presente de um tio paterno; o mesmo tio que a presenteou com o livro de São Jerônimo, com descrições dos castigos reservados aos pecadores, como Teresa julgava ser.

Se na infância os livros são um vício que desviam Teresa do “caminho da perfeição”, posteriormente são eles que a restituirão ao mesmo caminho, não deixando-a “cair em tentação”, livrando-a “de todo o mal”.

Mais tarde, escreve sua autobiografia, confessa seus pecados, aconselha... e escapa de ser queimada pela Inquisição. “Seja feita a Vossa vontade, assim na terra como no céu.” O livro falava de amor. Do amor de Deus. De seu amor por Deus. Um amor que ‘abalaria’ a Igreja, e o mundo.

“Não era mais uma menina com um livro: era uma mulher com o seu amante”. Perdão! Uma santa com o seu Amado. “Para sempre”.

### “Que me perdoem...”

Em *A mulher que matou os peixes*, livro ‘infantil’ seu de 1969, já na primeira página, primeira linha, Clarice confessa: “Essa mulher que matou os peixes infelizmente sou eu”. A história toda, a partir daí, consiste em ‘provar sua inocência’, por meio de depoimentos-histórias de como gosta de bichos, daqueles que já possuiu, possui etc.

O objetivo destas histórias paralelas é também adiar o relato do ‘assassinato’: “Não tenho coragem ainda de contar agora mesmo como aconteceu”. No entanto, a autora (do livro e do ‘crime’) promete, até o final de seu relato, contar como tudo ocorreu, deixando claro, desde o início, sua inocência: “Mas juro a vocês que foi sem querer”.

Esta forma de relato não é exclusiva deste livro; toda a obra da autora segue, mais ou menos explicitamente, esta linha. Descreve-se os personagens, o espaço físico, psicológico e seus tormentos, os ‘crimes’ cometidos em suas jornadas diárias, e pela descrição-confissão exaustiva das ações e emoções pretende-se, ao final, uma absolvição, um perdão, a ‘redenção’. Cada livro seu é a descrição de uma via-crúcis; em todos, o mesmo desejo: repousar, enfim.

As vozes que compõem os relatos de Clarice são múltiplas, mas ecoam uma única voz: a sua. Os personagens entoam, em uníssono, esta voz única, emitida em tom cortante, agravado por um problema, ‘confesso’, de língua presa, resultando numa pronúncia característica do ‘erre’ (r), e que denuncia sua origem judaica. Um ‘detalhe’ na longa ‘cadeia de sentido’ que é sua obra – e sua vida –, em que cada peça é fundamental, insubstituível, imprescindível.

Todos os livros de Clarice têm fortes marcas autobiográficas, comprovadas por seus depoimentos pessoais. Não chega a espantar, assim, que seu discurso literário tenha muito do gênero autobiográfico, privilegiando tudo aquilo respeitante ao cotidiano e à forma de vivê-lo.

O gênero autobiográfico mescla-se com outro gênero, com o qual ecoa: o confessional. Apesar da mescla, traduzindo a impossibilidade de separação dos gêneros, é a via do confessional que traduz melhor a obra clariceana. A voz que desta emana é lamuriosa, o discurso ‘queixoso’, a escrita veículo de uma demanda. Como o é o discurso amoroso. Sim, há um pedido transparente na péssima caligrafia, resultado de uma mão contorcida pelas chamas de um incêndio

'acidental' provocado por um cigarro aceso. Mas se este corpo abriga uma alma contorcida, por que não haveria de sê-lo, também, contorcido? "O corpo é a sombra de minha alma" ... Outro 'detalhe' nesta 'cadeia de sentido'.

A voz arrastando erres, a mão queimada: episódios da Paixão. Clamores de uma alma atormentada. E para os sofrimentos da alma, a confissão: "Mas ju-ro a vocês..."

Confessar é, sobretudo, 'declarar-se', 'reconhecer-se', no caso de Clarice. (Cf. *Dicionário Aurélio*) Na confissão há o exercício de uma consciência individual, em que o sujeito é único, insubstituível. (Delumeau, 1991) No momento da confissão, o sujeito não depara-se apenas com uma falta (real ou imaginária, religiosa ou psicanalítica), mas com sua história, com dados desta sua história, percorrendo um trajeto de auto(re)conhecimento.

Recordar seus 'pecados', declará-los a um outro, envolver-se com seu próprio relato é "refinar a consciência", interiorizar-se: "Não tem pessoas que cosem para fora? Eu coso para dentro", explica Clarice. Semelhantemente ao processo psicanalítico, aponta Delumeau, ao afirmar que a confissão católica possibilita um tipo de conhecimento similar àquele em Freud e Sócrates.

Mas confessar exige todo um ritual, como no episódio literário-autobiográfico de Clarice Lispector. Este ritual é parte do que garante a eficácia da confissão: dá-se voltas, justifica-se, pede-se compreensão, da parte do confitente; mostra-se paciente, carinhoso, inquiridor, compreensivo, da parte do confessor. "Escrevo com amor e atenção e ternura e dor e pesquisa, e queria de volta, como mínimo, uma atenção e um interesse." 'Dar voltas' é também uma maneira de interiorizar-se... e arrepende-se, o perdão podendo ser alcançado com o fato apenas do arrependimento, da 'dor', 'pesquisa' pessoal. "E como precisamos de perdão. Porque a própria vida já vem mesclada ao erro."

No caso de Clarice, qual o 'pecado' a ser confessado e para o qual busca perdão? Não há pecado, não há perdão. Escrever para Clarice é um modo de subjetivação. Os livros testemunham este processo. Escrevendo ela se conhece, se reconhece e se faz conhecer. "Estou lendo bastante, estou procurando através do livros chegar a uma conclusão sobre as coisas que me parecem tão confusas como nunca." Por meio dos livros ela instaura interlocutores, aqueles para os quais pede perdão, pede compreensão. Sejam eles os críticos literários, amigos, leitores. Todos alvos de uma demanda que os ultrapassa.

Clarice quer, de fato, compreensão, 'perdão'. "Meu futuro é a noite escura e eterna. Mas vibrando em elétrons, prótons, nêutrons, mésons - e para mais não sei, porém, que é no perdão que eu me acho". Quer ser amada. Mas o seu único interlocutor é, na verdade, a linguagem, é ela mesma: é Deus. "Só escrevo

quando a coisa vem. (...) Inspiração não é loucura. É Deus.” O Deus que a encontra feliz, “... andando pelo mundo sem pedir nada, sem precisar de nada, amando de puro amor inocente...” e põe-lhe um rato morto no caminho, este animal parte de seus medos mais primordiais. Clarice, a princípio, toma este gesto de Deus como insulto, quer vingança. Compreende, depois, ser este gesto uma das provações de Deus, que quer saber sobre a autenticidade de seu amor: “... pensava que, somando as compreensões eu amava. Não sabia que, somando as incompreensões é que se ama verdadeiramente”. Clarice submete-se à Paixão: “Enquanto eu inventar Deus, Ele não existe”, e segue seu caminho, ‘perdoando Deus’, ‘descobrimdo o mundo’, de amor difícil.

É, também, para Deus que endereça *Um sopro de vida*, seu último, último livro – concluído às vésperas de sua morte, por ela denominado de “malogrado, afoito e brincalhão livro de vida” – e, com ele, sua alma.

“Não ler o que escrevo como se fosse um leitor. A menos que esse leitor trabalhasse, ele também, nos solilóquios do escuro irracional. (...) Que a paz esteja entre nós, entre vós e entre mim. Estou caindo no discurso? que me perdoem os fiéis do templo, eu escrevo e assim me livro de mim e posso então descansar.” Assim seja!

“Eu te absolvo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Vá em Paz.”

“... por minha culpa, minha máxima culpa...”

A conselho do prior Pedro Ibáñez, Teresa escreve seu livro (da) *Vida*, ‘endereçoado à Inquisição’, como defesa contra acusações de bruxaria. A *Vida* de Teresa livra-a de ser queimada. Sua confissão alcança a absolvição e é recomendada como “leitura de fé e edificação”.

Acontece que Teresa, “isto era segredo dela, também tinha seus caprichos”. Seu relato na *Vida*, todo intercalado com auto-acusações e pedidos de perdão, endereçava-se a quem? Aos inquisidores? A seus acusadores? Aos fiéis? O único interlocutor de Teresa, seu único absolvidor é Deus. Teresa de Ávila, ávida por confessar-se, não acredita no julgamento, e absolvição, dos homens, que não sabem ouvir-lhe a demanda. Absolviam-na dos pecados, considerados ‘veniais’. Mas ela falava de ‘faltas’. E sua falta era enorme.

Teresa pede, pede... e a falta continua... sem perdão. Teresa sofre. Encontra alívio provisório nos livros de oração e, mais tarde, nas confissões com “... um padre dominicano, virtuoso e temente a Deus (...). Porque me confessei com ele e se empenhou em fazer bem à minha alma, demonstrando-me a perdição

em que vivia”. Teresa rejubila-se. Sua ‘falta’ é ouvida. “Fazia-me comungar de quinze em quinze dias (...). Levava vida penosíssima, porque durante a oração compreendia minhas faltas”. Agradecida, ora.

‘Orar’ é pedir, suplicar, rogar (cf. *Dicionário Aurélio*), “... durante a oração compreendia minhas faltas”. Conhecia(-se), reconhecia-se, pode-se acrescentar.

A jornada era longa, a via-crúcis... Assim, o perdão só poderia ser alcançado com muitas voltas, às duras penas, com muitas quedas. “Teresinha de Jesus, de uma queda foi ao chão”. Como Cristo, o eleito do Pai.

Em sua Paixão pelo Pai, um dia, com os pés sangrando pelas pedras pontiagudas do árido caminho, um empurrão de Deus faz Teresa “cair de cara no chão”. Deus então fala: “É assim que trato meus amigos”. Teresa sabe que este ato de Deus é mais uma das tantas provações necessárias. Provações cada vez maiores, quanto maior a proximidade do ‘fim do caminho’; do calvário, caso se queira; ou da descoberta de si, morada do Criador. Teresa responde: “Ah! Meu Senhor, é por isto que tendes tão poucos”. (Cf. Suassuna, 1973; e Senra, 1983)

“Muitos são os chamados e poucos os escolhidos”, poderia retrucar Deus. Mas não era preciso: “Quero padecer, Senhor, pois Vós padecestes; cumpra-se em mim a Vossa vontade de todas as maneiras”. Teresa levanta-se. A mesma mão que a fez cair, ajuda-a a levantar-se. Prossegue seu ‘caminho de perfeição’.

De mim, sei dizer que se o Senhor não me descobrisse essa verdade e não me concedesse meios para tratar constantemente com pessoas que usam de oração, eu caindo e me levantando acabaria dando de cara com o inferno. Porque para cair tinha muitos amigos que me ajudassem; mas para levantar-me via-me tão só que agora me espanto ao ver que nem sempre estava por terra e louvo a misericórdia de Deus, pois só Ele me estendia a mão.

A oração é o meio para se alcançar Deus. E Deus habita muito além do céu: Deus habita a alma de Teresa. E dos fiéis? Assim, a oração é uma forma de interiorização, de interiorizar-se, de autoconhecimento. Do Verdadeiro conhecimento. Teresa se reconhece pecadora, má, infiel... arrependida, submissa, eleita de Deus. “Somos tão parcos e tardos em nos entregarmos de todo a Deus que, como Sua Majestade não quer que gozemos de coisa tão preciosa sem ser por alto preço, jamais nos acabamos de preparar.”

Conhecer(-se), reconhecer(-se) exige muitas quedas, provações, desconfianças... A jornada é longa. O fim, uma ilusão. O importante é o ‘trajeto’: de

(auto)conhecimento, de subjetivação. É a Paixão. “No começo do conhecimento há sempre uma desconfiança e no fim há sempre uma decepção”. (Cf. Figueireto, 1991; p. 29) Teresa concorda: “De mim é que desconfiava muitas vezes”. Clarice reitera: “Minha aparência me engana”.

Se a jornada de Teresa tem um fim, este é parcial, manifesto com o fim do corpo. A jornada da alma, esta jamais termina. A morte do corpo é para Teresa o encontro da alma com Deus. Da sua alma.

Teresa, no leito de morte, reúne suas freiras e diz: “Pelo amor de Deus, rogo-vos que tenhais grande cuidado no conservar a Regra e Constituições e não presteis atenção ao mau exemplo que esta mísera monja vos tem dado e perdoai-me por isso”. Em seguida, vira-se para Deus e diz: “Oh! Meu Senhor, a hora há tanto almejada chegou afinal, e minha alma rejubila-se por abrigar-se em Vós, para sempre.” (Cf. Fülöp-Miller, 1990; p. 378) Amém!

Teresa recupera, neste momento, seu sonho de menina, de fugir com o irmão rumo às terras mouras, para morrer como mártir, como nas histórias de santos que lia, “pelo amor de Deus”.

“Seja feita a Vossa vontade”.

### **A santa e a outra: corpo e alma da escritura**

Há um conceito que traduz com pertinência as obras de Clarice Lispector e santa Teresa. Trata-se do conceito de ‘conversão’. Ainda mais se, para além do sentido estritamente religioso, for entendido “... para falar de todos os fenômenos de ‘torção’ que podiam ocorrer tanto no campo das crenças (religiosas, políticas, científicas) como no das práticas e situações existenciais dos indivíduos e grupos”. (Cf. Figueiredo, 1992; p. 41) As conversões podem ser entendidas, ainda, como experiências que abalam os indivíduos nos planos físico, moral e psicológico, podendo ser desejadas ou não por eles, controladas ou não. De qualquer forma, são experiências que exigem dos indivíduos todo um trabalho a fim de reconduzi-los a um certo ‘equilíbrio’, trabalho de restituição de um lugar no qual possam se reconhecer.

A cronologia biográfica de Clarice Lispector, se confrontada com a bibliográfica, é exemplar destas conversões.

Aos 17 anos, Clarice publica *Perto do coração selvagem*; no ano seguinte, casa-se com um diplomata de carreira; torna-se mãe. A carreira diplomática do marido entra em conflito com seus planos literários: queixa-se das mudanças (conversões) frequentes de país, da variedade de línguas (vozes) a dominar, do

excesso de compromissos, jantares, visitas de cortesia intermináveis etc. A escritura, como a oração, exigia recolhimento, dedicação, entrega. “Tudo o que (...) escrevo é forjado no meu silêncio e penumbra. Vejo pouco, ouço quase nada. Mergulho enfim em mim até o nascedouro do espírito que me habita.” Clarice não resiste a tantos chamados; a saudade da família, dos amigos, de seu país se tornam prementes. Termina seu casamento. Como havia terminado o da personagem Joana, de *Perto do coração selvagem*.

Destas ‘conversões’, nasce *Laços de família*. Nele fala dos laços aprisionantes do amor, fala do ódio, da renúncia (submissão), da liberdade (e da loucura), da infância, da maternidade... da rotina.

A este livro, segue-se *A legião estrangeira*, *A maçã no escuro* e *A paixão segundo G.H.* Neste, conta a história de G.H., uma mulher sozinha, ‘distraída’, que defronta-se, ao acaso, num fim de semana, no quarto de empregada de seu apartamento, onde nunca ia, com o mais primitivo de seu ser: uma barata. Assim começa a Paixão. Deus, desde o título, já é presença nesta ‘obra’ de Clarice.

‘Distraída’, fumando antes de dormir, Clarice ‘cai no sono’ (em tentação, poder-se-ia pensar). Acorda com a cama em chamas. “Pai, onde estás que não responde?” “Deus não deve ser pensado jamais senão Ele foge ou eu fujo.” Passa três dias em estado grave (de graça? sou tentado a pensar) no hospital. Deus não aceita distrações, cochilos.

Recuperada, nunca mais foi a mesma. Esta ‘queda’ parece ser determinante em sua conversão. “E desta queda é que começo a fazer minha vida”. As chamas do incêndio purificam seu corpo. Deus almejava sua alma. As chamas (deste amor) alvejam seu coração, bem no meio do peito. “Lispector: flor-de-lis no peito”, explica ela; símbolo da iluminação (Clarice, de Clara: brilhante, luzente, monja fundadora da ordem das clarissas) e atributo do Senhor; flor que simboliza o abandono místico às graças de Deus, à vontade de Deus – “Sou um objeto querido por Deus. E isso me faz nascerem flores no peito. (...) Lírios brancos encostados à nudez do peito. (...) ... junto ao calor de meu corpo as pétalas dos lírios crestariam” –, à Providência: “Olhai os lírios do campo, como eles crescem; não trabalham nem fiam”. Clarice entrega-se, ‘abandonada’.

A partir do episódio do incêndio, Deus é Presença constante em sua obra: escreve *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*, *A imitação da rosa*, *Água viva*, *A via crucis do corpo*, *De corpo inteiro*, *Visão do esplendor*, *A hora da estrela... Um sopro de vida...* O fim da Paixão?

No ano anterior a sua morte, participa, como convidada oficial, do Congresso Mundial de Bruxaria, em Bogotá, Colômbia. De novo as chamas? Clarice

limita sua participação à leitura de seu conto 'O ovo e a galinha'. A alma já fora purificada.

As conversões nunca abandonaram Clarice.

Tudo aquilo para o qual não encontrava resposta, ou necessitava refletir, ou buscava conhecer, convertia em escritura: "Escrever é procurar entender, é procurar reproduzir o irreproduzível, é sentir até o último fim o sentimento que permaneceria apenas vago e sufocador". Em Verbo. O que não conseguia expressar por meio da escrita, convertia em dor, angústia, insônia, em chamas. Em Carne.

A escritura clariceana, como a de santa Teresa, é típica da escrita feminina: o corpo ocupa lugar privilegiado, o discurso é 'queixoso', autobiográfico, é sintoma. A escrita feminina (e não da mulher), não havendo nada de pejorativo nisto, é histórica, uterina. Semelhante ao 'discurso' místico, "... busca uma fala amorosa, uma adoração exaustiva de alguma coisa que, de tão íntima, de tão singular (...) não cabe em palavras": Deus. (Cf. Castelo Branco, 1991; p. 71) Mas não se pode calar. Então, repete-se. Entoa sempre a mesma melodia: a falta. Ecoa sempre uma busca, uma desilusão: "Quanto ao ato de escrever, digo – se interessa a alguém – que estou desiludida. É que escrever não trouxe o que eu queria, isto é, a paz"; uma insistência: "... todas as vezes que fui tentada a deixar de escrever, não consegui. Não tenho vocação para o suicídio"; mas nunca uma realização: "Não, eu não sei por que escrevo".

Os livros sempre acenaram para Clarice com a possibilidade de, em não podendo calar esta falta (e nem querendo, pois isto seria a morte), dar-lhe voz. O livro acenava, para ela, como um dos lugares no qual esta voz poderia ser expressa, e ouvida. "Está me faltando um aviso, um sinal. Virá como intuição? Virá ao abrir um livro?" A palavra procura burlar a falta. A palavra de Deus. O Verbo. Assim, quem sabe, poderia encontrar o 'perdão', ou melhor dizendo, a 'cura': "... eu escrevo e assim *me livro* de mim". (Grifo meu.)

Se na vida, e obra, de Clarice Lispector as conversões foram muitas, não menos o foram na vida de santa Teresa.

"Teresa passou por várias conversões; defrontou-se pessoalmente com a dispersão do catolicismo na figura de confessores e mentores díspares e mutuamente contraditórios; esteve sob a suspeita da Inquisição, foi denunciada, marginalizada; escreveu uma autobiografia..." (Cf. Figueiredo, 1992; pp. 70-71)

Aos sete anos, Teresa desejou uma morte de mártir; aos dez, queria ser freira e servir a Deus; aos 14 anos, cortejada e admirada, quis servir ao mundo,

atraída pelos *caballeros*. Teresa não resiste ao fruto ‘proibido’; não a maçã, mas a exótica, e rara na Espanha da época, laranja. Teresa morde o fruto, a cor laranja brilha nos seus olhos, nos seus lábios, ilumina seus vestidos.

Cafda em tentação, em pecado, aos 15 anos tem seu primeiro ataque, de uma longa série. A cor laranja, pressente, deve ser também a das chamas do inferno. Recuperada, Teresa quer ir para o convento, onde o pai a ‘internara’, contra a sua vontade, após a morte da mãe e casamento da irmã. O pai se opõe. Teresa foge, desta vez com um outro irmão. O pai consegue resgatar o filho, mas o chamado do Pai fora mais forte, a filha já não lhe pertencia mais.

No convento, Teresa reza, pede e tem suas primeiras visões de Cristo. As paredes do convento, no entanto, não são suficientes para abafar as vozes do mundo. E o mundo quer o corpo esbelto de Teresa. Ela vacila.

No parlatório do convento, as visitas eram muitas, propiciavam a dispersão: “Pai, afasta de mim este cálice”. Teresa recebe, não mais no pátio da casa do pai, mas no parlatório. Anseia pelas visitas do primo que lhe cortejava. Sente prazer em agradar, em ser admirada. Dia após dia, descia as escadas que separavam sua cela do parlatório. Pouco a pouco, as escadas se transformaram em ‘quedas’: Cristo no céu, digo, cela e o primo no parlatório. Teresa “Tornara-se presa da vaidade das palavras”. ‘Distraía-se’. O mundo a chamava, o amado a esperava no parlatório.

Um dia, nas conversas com o primo, Teresa fica “grandemente atônita e perturbada”. O Amado, na sua distração, a havia seguido e a encarava, “... severo e grave, dando (...) a entender o que na [sua] conduta O ofendia”. Entre dois amores, não sabe o que fazer. Ao fim da hora de visita, Teresa estava “no espaço vazio, rígida e imóvel”. A percepção de que o convento ainda estava aberto ao mundo faz ressurgir nela o medo do inferno. Voltam-lhe as dúvidas, as dores. Sofre outro ataque.

Recuperada, ainda cobiça as coisas do mundo; mas a voz do Amado ecoa forte: “Não quero que converses com homens, mas com anjos!” A oração, como a escritura, exigia recolhimento, dedicação, entrega. Presa na cela, longe do mundo, descobre-se livre. Teresa obedece, submissa. Converte-se definitivamente, não tem mais olhos para as coisas mundanas. “A clausura garante a privacidade de uma experiência que é da ordem da intimidade inviolável”. (Cf. Figueiredo, 1992; p. 75) “Minha resolução de abandonar tudo por causa d’Ele tornou-se inabalável”, diz ela. Fim da paixão! Começa a via-crúcis.

Os padres desconfiam das visões de Teresa, tiram-lhe os livros de oração: “... o Senhor apareceu e disse: ‘Não te aflijas, minha filha. Dar-te-ei um livro vivo’. Contrariados, os padres proibem-lhe a oração espiritual: “Então o

Senhor apareceu de novo e disse num colérico tom de voz: 'Isto é por certo tirania' ”.

Alvarez, encarregado do caso de Teresa, após estes episódios, convencido da legitimidade das visões, converte-se em testemunha: “Seja feita a Vossa vontade”.

No entanto, a conversão de Teresa, a conversão de Alvarez, não foram suficientes. Ávila, agora, convertera-se no algoz de Teresa... e Alvarez. Desesperada, Teresa chora: “Pai, onde estás que não responde?” O Senhor lhe aparece e diz: “Não tenhas medo minha filha. Eu não te abandonarei”.

Mas as calúnias continuam. Deus, então, cumpre Sua promessa: “Farei que a verdade seja entendida!” Assim seja!

A conselho de Ibáñez, Teresa escreve sua *Vida*. “Apertava o pergaminho de encontro ao peito e escrevia folha após folha, noite após noite”, comenta ela. As mãos ‘crispadas’ pela doença (incêndio?), pelas chamas da Paixão. Apenas um dedo a segurar ‘a pena’. O livro é recomendado como leitura de fé e edificação. “Eu não te abandonarei”. Teresa abandona-se aos braços do Amado... Por pouco tempo.

Dos ‘inquisidores’, recebe a missão de fundar novos conventos, de acordo com a ‘regra primitiva’. Teresa obedece. Tira os sapatos, deixa a alma descalça. E assim caminha para Deus. Os sapatos para Teresa eram símbolo da conversa com o mundo, da mundaneidade. Descalça, serve-se melhor a Deus, a devoção é maior. “A minha alma está quebrantada pelo Teu desejo.”

Apesar de ter sido monja durante longos anos, a conversão definitiva de Teresa só “... ocorreu associada e como resultado de episódios místicos em que Teresa se sentia em comunicação direta com Jesus. Havia diferentes níveis de comunicação e foi aos poucos que a comunicação se tornou mais completa e perfeita. A conversão lhe trouxe muita alegria e muita aflição”. (Cf. Figueiredo, 1992; p. 73)

Mas a aflição (e as doenças) cessa quando percebe que tudo não passava de provações. Era o Senhor a chamá-la. E o Senhor a queria pura, por isto seu corpo teria que ser purgado de todas as contaminações do mundo. Só então estaria pronto a receber uma alma pura. “Este é o meu corpo que é dado por Vós”. Os sofrimentos são pré-requisitos para se alcançar Deus. Do mesmo modo que só na “escuridão é que se dá a santidade”, e a escritura; “coser para dentro”?

Teresa conhece-se, reconhece-se, e “... o autoconhecimento só se completa com o conhecimento de Deus”. Daí a “... vontade da união perfeita, de absoluta paz, de alegria ilimitada que só se satisfaz no amor de Deus”. (Cf. *ibid.*; p. 76)

Clarice Lispector não conheceu santa Teresa, mas sabia "... que a melhor parte de si mesma está em outro lugar". (Cf. *ibid.*) "O meu coração está em Deus". Ambas testemunham esta falta, esta busca. São alvos de uma mesma subjetividade, da mesma Paixão. Seguem a mesma via-crúcis ao encontro de Deus. "A via crucis não é um descaminho, é a passagem única, não se chega senão através dela e com ela. A insistência é o nosso esforço, a desistência é o prêmio", ensina Clarice.

Quando Teresa funda seu último convento, uma hemorragia dos pulmões a obriga descansar. Aproveita o tempo para pensar no 'passo' seguinte. Para Deus, porém, sua via-crúcis terminara. A voz do Senhor interrompe-lhe os pensamentos: "Em que pensas? Isto aqui está concluído. *Bien te puedes ir.*" Mais uma vez, obediente, Teresa vai. "Para sempre".

Desde o começo os livros haviam desempenhado na vida de Teresa o papel de marcos indicadores, na sua peregrinação para Deus. Um livro mostrara à moça, mergulhada nos prazeres da vida, o caminho para o convento. Um livro conduziu a freira, enredada nos gestos da devoção formal, para a estrada da contemplação. Um livro revelou à paciente, dominada pela dor, a estrada salvadora do padecimento que Jó havia palmilhado. E agora, iria ser de novo um livro que a guiaria. Por acaso deu com as *Confissões* de S. Agostinho e lendo-as, pensou, como o exprimiu mais tarde, que se estava vendo a si própria. Este santo que havia vagado e andado sem norte, ao longo de seu caminho para Deus, e que, contudo, havia atingido o seu alvo, revelou a Teresa a estrada de seu destino." (Cf. Fülöp-Miller, 1990; p. 334)

### **Diálogo de carmelitas**

*Clarice Lispector* (C.L.): Teresa, quando você me visitou no hospital, viu-me enfaixada e imobilizada. Hoje você me veria mais imobilizada ainda. Hoje sou a paraplégica e a muda.

*Santa Teresa* (S.T.): Com efeito, nada há de comum entre a origem dos prazeres da terra e dos contentamentos divinos. (...) é como se uns atingissem a superfície grosseira do corpo e os outros chegassem até a medula dos ossos.

C.L.: A vida sempre superexigiu de mim.

S.T.: A vida terrena é estar sempre triste.

C.L.: Ter nascido me estragou a saúde.

S.T.: A vida é longa e as penas nela se encontram em grande número.

C.L.: Oh Deus, eu já fui muito ferida.

S.T.: Nunca acabamos de fazer a Deus o dom absoluto de nós mesmos.

C.L.: Eu estou sempre incompleta.

S.T.: Toda falta está em nós... Não imaginamos que todo nosso interior é vazio...

C.L.: Que é que eu faço? Não estou agüentando viver. A vida é tão curta, e eu não estou agüentando viver.

S.T.: Ah! Como tudo o que fazemos é nada!

C.L.: Eu não creio em nada. E contraditoriamente creio em tudo.

S.T.: Não é pequena lástima e confusão não nos entendermos a nós mesmos, por nossa culpa, nem sabermos quem somos.

C.L.: Talvez este tenha sido o meu maior esforço na vida: para compreender minha não inteligência fui obrigada a me tornar inteligente.

S.T.: Pois o Senhor não me deu talento de discorrer com inteligência nem fazer uso da imaginação que tenho por demais rude.

C.L.: Depois que descobri em mim mesma como é que se pensa, nunca mais pude acreditar no pensamento dos outros.

S.T.: ... é muito bom, sumamente bom entrar primeiro no aposento do conhecimento próprio, antes de voar aos outros.

C.L.: Penso e sei que vou ao encontro do que existe dentro de mim, vou a esse encontro nua e descalça e com as mãos vazias, à mercê de mim mesma.

S.T.: Há dentro de nós alguma coisa incomparavelmente mais preciosa que o que vemos fora pelos sentidos.

C.L.: Deve-se ter contacto com o Desconhecido sem uma palavra, nem sequer palavra apenas mental, assim como um mudo 'fala' com a intensidade do olhar.

- S.T.: Recolhida dentro de si mesma, pode-se meditar na paixão, reproduzir mentalmente a imagem do Filho de Deus e oferecê-lo ao Pai celeste...
- C.L.: Quando eu fico sem nenhuma palavra no pensamento e sem imagem visual interna – eu chamo isso de meditar. O silêncio é tal que nem o pensamento pensa.
- S.T.: O corpo fica despedaçado, incapaz de mover os pés e os braços (...). Nem o peito pode respirar à vontade.
- C.L.: ... come-lhe o fogo, e o fogo doce arde, arde, flameja.
- S.T.: Quem é que teme a morte do corpo, se com ela alcança um imenso gozo?
- C.L.: Morrer deve ser como uma muda explosão interna. O corpo não agüenta mais ser corpo.
- S.T.: Oh morte benigna, socorre meus males! Teus golpes são doces, libertam minha alma.
- C.L.: Era assim que eu queria morrer: perfumando de amor. Morta e exalando a alma viva.
- S.T.: E, que melhor companhia podeis encontrar que a do mesmo Jesus?!...
- C.L.: O clímax de minha vida será a morte. Diariamente morro por vosso perfume.
- S.T.: A minha alma aflita geme e desfalece.
- C.L.: ... nada começa e nada termina! Mas eu morro.
- S.T.: Por que não evocar (...) os gostos e as delícias que resultam desta renúncia, tudo o que aí ganha desde esta vida?
- C.L.: Que o Deus venha: por favor. Mesmo que eu não mereça. Estou cansada.
- S.T.: Mas não Dono amado: que é justo eu padeça: que expie meus erros, minha culpa imensa.
- C.L.: Passei minha vida tentando corrigir os erros que cometi na minha ânsia de acertar. Ao tentar corrigir um erro, eu cometia outro. Sou uma culpada inocente.
- S.T.: Essas pessoas não se entendem a si mesmas.
- C.L.: Mas é que o erro das pessoas inteligentes é tão mais grave: elas têm os argumentos que provam.
- S.T.: Eu me exprimo mal. Se eu estivesse a par das propriedades das coisas, conseguiria melhor explicar-me.
- C.L.: Acho que sim.
- S.T.: Ai, que longa é esta vida!, que duro estes desterrros!
- C.L.: Não sei o que fazer de mim, já nascida, senão isto. Tu, Deus, que eu amo como quem cai no nada.

- S.T.: Não sei como queremos viver, pois tudo é tão incerto.
- C.L.: Eu tenho medo de ser quem sou.
- S.T.: Sua Majestade quer e é amigo de almas animosas, contanto que andem com humildade e pouca confiança em si.
- C.L.: Minha aparência me engana.
- S.T.: De mim é que desconfiava muitas vezes.
- C.L.: Mas sei de uma coisa: meu caminho não sou eu, é outro, é os outros. Quando eu puder sentir plenamente o outro estarei salva e pensarei: eis o meu porto de chegada.
- S.T.: A nós, o Senhor só pede duas coisas: que o amemos e que amemos nosso próximo.
- C.L.: O que acontece é que a gente procura os outros para se livrar de si mesma.
- S.T.: Por que não queremos nós mesmos?
- C.L.: Psicologicamente parece-me que fui muito condicionada. Preciso dos outros para não chegar àquele ponto altamente intolerável do encontro comigo. Eu sou exatamente: zero. Mas sou livre: minha liberdade é escrever.
- S.T.: ... escrevo com liberdade. De outra maneira sentiria grandes escrúpulos, afora no que diz respeito ao contar meus pecados, que para isto nenhum tenho.
- C.L.: Já estou com preguiça de mim. Eu, podendo não escrever, não escrevia.
- S.T.: Escrevendo por obediência sobre a contemplação, não tenho outra intenção que a de atrair as almas...
- C.L.: Eu me refugiei em escrever.
- S.T.: Se eu fosse pessoa que tivesse autoridade de escrever, de bom grado me estenderia, dizendo por miúdo as mercês que fez este glorioso Santo, a mim e a outras pessoas.
- C.L.: Eu não escrevo para a posteridade. (...) há mais sentimento que palavras. Ao que se sente não há modo de dizer. Pode-se misteriosamente aludi-los.
- S.T.: Quero me declarar melhor, pois creio que me meto em muitas coisas. Sempre tive esta falta (...): não me sei dar a entender senão à custa de muitas palavras.
- C.L.: Se eu pudesse escrever por intermédio de desenhar na madeira ou de alisar uma cabeça de menino ou de passear pelo campo, jamais teria entrado pelo caminho da palavra.
- S.T.: ... por que me mandaram escrever? Escrevam os teólogos. Eles estudaram, ao passo que eu sou uma ignorante. Deixem-me, por amor de Deus

fiar na minha roca, ir ao meu coro, cumprir a Regra como os demais. Eu não nasci para escrever, não tenho saúde nem inteligência para isso.

C.L.: Ah viver é tão desconfortável. Tudo apertada: o corpo exige, o espírito não pára, viver parece ter sono e não poder dormir – viver é incômodo. Não se pode andar nu nem de corpo nem de espírito. Estou com tanta saudade de Deus. E agora vou morrer um pouquinho. Estou tão precisada.

S.T.: Oh, valha-me Deus, que vida esta tão miserável! Não há nela contentamento seguro nem coisa sem mudança. Ai, que vida tão amarga, sem se gozar o Senhor. Quero morrendo alcançá-lo, pois só dele é meu querer: que morro por não morrer.

C.L.: ...

S.T.: ...

### **Bibliografia citada e consultada**

ÁVILA, Teresa de (1984). *Vida de santa Teresa de Jesus escrita por ela própria*. Trad. Rachel de Queiroz. São Paulo, Loyola.

\_\_\_\_\_ (1989). *Seta de fogo*. Trad., prólogo e notas de José Bento. Lisboa, Assírio & Alvim. (Gato Maltês, 23)

BORELLI, Olga (1981). *Clarice Lispector, esboço para um possível retrato*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

CASTELO BRANCO, Lúcia (1991). *O que é escrita feminina*. São Paulo, Brasiliense. (Primeiros Passos, 251)

DELUMEAU, Jean (1991). *A confissão e o perdão*. São Paulo, Companhia das Letras.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio (1991). *Psicologia, uma introdução*. São Paulo, Educ. (Série Trilhas)

\_\_\_\_\_ (1992). *A invenção do psicológico. Quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo, Escuta-Educ. (Linhas de Fuga)

FÜLLÖP-MILLER, René (1990). *Os santos que abalaram o mundo*. 9ª ed., 2ª reimpressão. Rio de Janeiro, José Olympio.

LISPECTOR, Clarice (1978). *Um sopro de vida (pulsações)*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

\_\_\_\_\_ (1979). *Para não esquecer*. 2ª ed. São Paulo, Ática.

\_\_\_\_\_ (1981). *Felicidade clandestina*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

- \_\_\_\_\_ (1983). *A mulher que matou os peixes*. 6ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- \_\_\_\_\_ (1984). *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- SANTA MARIA MADALENA, Frei Gabriel de (1986). *Santa Teresa de Jesus, mestra de vida espiritual*. São Paulo, Paulinas. (Série Espiritualidade)
- SEMANA DE SANTA TERESA (1973). *Semana de Santa Teresa*. Recife, Instituto de Letras, Universidade Federal de Pernambuco.
- SENRA, Ângela (1983). *Santa Teresa de Ávila. Caminho de perdição*. São Paulo, Brasiliense. (Encanto Radical, 29)
- SUASSUNA, Ariano (1973). Santa Teresa e eu. In: *Semana de Santa Teresa*. Op. cit. pp. 53-74.
- WALDMAN, Berta (1983). *Clarice Lispector. A paixão segundo C.L.* São Paulo, Brasiliense. (Encanto Radical, 33)

**'VIAGENS' DE UMA PSICANALISTA PAULISTANA PELA PUC DE SÃO PAULO  
EM TEMPOS DE PÓS-PSICOLOGIA**

Maria Angela Santa Cruz

(Obs.: Estas 'viagens' dispensaram o uso de veículos tais como ônibus ou aviões. Os veículos privilegiados foram o tempo, o imaginário, a memória e o desejo.)

Falava-se, no final da década de 1980, que a universidade brasileira, especificamente no que se referia aos programas de pós-graduação em psicologia, havia chegado a tal ponto de esclerose, fragmentação e improdutividade, que poderia ser entendido até como heresia um candidato ao 'pós' se apresentar pleiteando um espaço de pesquisa – já que tanto os programas de mestrado como doutorado, sabidamente, tinham sua existência voltada quase que exclusivamente para a carreira acadêmica. Essa estranha deformação das funções da universidade, suas possibilidades criativas reduzidas à atribuição de conferir títulos acadêmicos, atendia a uma demanda de um mercado de trabalho saturado que, produzindo suas próprias perversões, empurrava muita gente para o pós-graduação, para a manutenção de seus mal remunerados empregos de professores. Ainda assim, a universidade continuava sendo um espaço no qual, eventualmente, se poderia encontrar um ou outro professor e um ou outro aluno interessados na produção de conhecimento novo, tudo muito casual, isolado e personalizado. Ainda era via universidade que poderia se abrir possibilidades de bolsas que bancassem, mesmo que precariamente, tempo de estudo mais intenso.

O que se falava era verdade, ou uma parte dela.

O que se vivia era o tempo muitas vezes morto, a inércia que um individualismo e uma solidão extremados produziam.

Individualismo, isolamento e desenraizamento: pais do totalitarismo, como dizia Hanna Arendt.

O que parecia ser totalitário no espaço do 'pós' naqueles tempos? A forma de gestão? A circulação do poder? Talvez não. Vivia-se em seus corredores e salas de aula algo como um liberalismo *laissez-faire*, um alheamento e distanciamento muito grandes de qualquer prática ou discurso sobre ou a partir de um coletivo. Mas algo muito claro saltava aos olhos: alunos e professores, com uma ou outra exceção, como que encarnávamos, cada qual à sua maneira, a ideologia máxima do individualismo: a igualdade do isolamento, a fraternidade do silêncio, a liberdade da produção de discursos mais ou menos prepotentes e fechados. E era isto que parecia ser totalitário! O saber incrustado, encastelado em cada cabeça, produzido *por indivíduos e para indivíduos*, mônadas especulares dos anônimos em massa da cidade grande.

Tempos estranhos aqueles. Escuros e narcísicos. Escuros a ponto de terem produzido um presidente 'collorido' para este país das universidades paralisadas pela "cultura da incompetência" (cf. revista *Veja* – 8.5.1991; p. 66).

No país dos 'medalhões', nada como sair do anonimato produzido pela igualdade entre indivíduos, para se fazer 'pessoa' (na acepção que Roberto da Matta confere a este termo em *Carnavais, malandros e heróis*), alguém de destaque, seja pela demonstração de um saber construído dogmaticamente, seja pela apresentação de insígnias do poder e do saber.

A mediocridade do dogmatismo é a outra face do saber totalitário, despótico, produtor e produzido por corações e mentes paralisados.

*Maio de 1991.* É o tempo de constatar as "barricadas no tempo" (segundo uma feliz expressão de Virílio, citada por Peter Pál Pelbart em seu artigo 'A nau do tempo-rei'), que pudemos produzir no circuito infernal do tempo inerte da improdutividade *versus* o tempo acelerado, histórico, do ter que responder às infinitas demandas de acumulação de insígnias do poder do saber.

'A universidade' mudou? Impossível e indesejável pensar em mudanças totais, globais, universais. Prefiro tentar deixar que se esculpa o esboço do que vejo se formar como forças 'pluriversais' ou 'multiversais'. Talvez até pudéssemos falar em 'pluriversalidade' nestes tempos que são outros.

*Primeiro semestre de 1990.* Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica. Acontece uma mudança na coordenação do programa e, simultaneamente, um pedido-incitamento, por parte da coordenação, de uma maior participação dos alunos no espaço acadêmico.

*Agosto de 1990.* A partir de felizes, produtivos, mas ainda desconfiados encontros, cria-se um espaço novo no 'pós': alguns alunos, alguns professores e algumas pessoas 'de fora' do circuito da universidade passam a se encontrar sistematicamente para estudar juntos. Forma e conteúdos novos. A questão que nos movia era a de pensar a constituição do sujeito moderno, historicamente produzido (e como pensar essa produção histórica?), na sua articulação com o sujeito tal como formulado pela psicanálise (qual psicanálise?). Ao menos era este o móvel explicitado, socialmente compartilhado.

Chegávamos ariscos, defendidos, cada qual empunhando sua bandeira, falando em nome de alguém ou de alguma Idéia ou sistema de idéias. Éramos ou os psicanalistas, ou os lacanianos (interessante a existência dessa categoria à parte dentre os psicanalistas) ou os foucaultianos, deleuzianos, ou ainda, em algumas vezes, os 'suelianos' (os que encarnavam o discurso de Suely Rolnik). Mas chegávamos, também, em nome de ninguém, na nossa curiosidade corajosa, na nossa ignorância intimamente reconhecida, mas só muito depois publicamente assumida, no nosso desejo de ver nossas inquietações ainda difusas tomarem forma.

Nosso primeiro encontro com um 'cara do Rio' – Benilton Bezerra Jr. – parece que foi um marco. Benilton vinha para apresentar uma sugestão de bibliografia que pudesse nos servir de referência para a pesquisa da questão que nos tocava. Assim fez... E algo

mais: o encontro com ele parece ter sido fundante de algumas características que o grupo passou a reconhecer e desenvolver. Como se o grupo, nesse encontro, pudesse se olhar composto por gente de diferentes origens, diferentes papéis na universidade, diferentes idades e tempo de experiência profissional, diferentes inserções profissionais. Ao mesmo tempo, como se pudéssemos nos ver mais 'igualados' numa posição de 'não saber' diante de um percurso de um conhecimento encarnado no texto do Benilton, na bibliografia trazida pelo Benilton, na figura do Benilton. Afinal, Benilton não era nem o psicanalista, nem o foucaultiano-deleuziano, nem o antropólogo, nem o historiador. Era o veículo de um conhecimento tornado possível por todos esses saberes. Mas algo dizia que não era só por esses saberes: havia uma *produção coletiva* de um saber, que naquele momento Benilton encarnava. Acho que foi isso que nos comoveu.

Estávamos co-movidos, nos tocando devagar desde a própria iniciativa daquele trabalho. Mas como que, a presença do Benilton precipitou uma forma antes apenas virtual.

O ímpeto com que nos atiramos ao estudo de Hanna Arendt, anterior mesmo à capacidade de mobilização do próprio texto, parece querer falar disso: de como estávamos movidos de nossas posições originais, conjuntamente.

A força-pulsão produzida (ou liberada?) a partir daí foi intensa.

Afinal, estávamos criando um espaço público da "palavra viva" e da "ação vivida" (Hanna Arendt) dentro da uni-versidade, que a transformava, de dentro, em pluri-versidade. O isolamento e desenraizamento anteriormente vividos por todos nós, em maior ou menor medida, espatifavam-se na "barricada no tempo" que o grupo se permitiu configurar naquele momento. Era um momento de uma profusão de produções: intelectuais, emocionais, de novos relacionamentos e relações, de produção e re-organização de novas posições.

Penso que este foi o momento inaugural, o primeiro.

O segundo momento parece ter sido de contrafluxo, de ressaca: algumas pessoas deixaram de participar das reuniões, outras apareciam e desapareciam, outras ainda não conseguiam sustentar o compromisso grupal de leitura dos textos. As diferenças voltaram a aparecer como desigualdades, ganchos para uma hierarquização dentro do grupo. Como se voltar ao porto-seguro das posições originais pudesse garantir um freio para as mudanças que se delineavam. O primeiro encontro com Jurandir Freire Costa serviu de palco, entre outras coisas, para uma discussão entre Renato Mezan e Suely Rolnik, que naquele momento pareciam representar o discurso da psicanálise *versus* o discurso da esquizo-análise. Isto, a meu ver, acabou servindo de pretexto para a marcação das diferenças como desigualdades, e para precipitar a 'cizânia' em gestação.

Estávamos nós, de novo: os psicanalistas, os lacanianos, os deleuzianos-foucaultianos, cada qual com sua 'bibliazinha' a lhes garantir, seguramente, a superioridade. A preocupação com a "excelência" (Hanna Arendt), com o movimento de ser visto e ouvido por outros para ser legitimamente reconhecido em cada singularidade, novamente havia perdido a batalha contra as forças narcísicas, territorialistas, invejosas. Ganha esta batalha pelo

lado da 'superioridade', o tempo no grupo fez-se mais moroso e improdutivo. O tema de discussão era 'Família, sociabilidade e transformação social'. O individualismo tomava de assalto, novamente, o espaço do público.

Foi no curso desse movimento que começamos a ler Foucault – *História da sexualidade. A vontade do saber*. Penso que o encontro disparador de um novo movimento – o terceiro – neste caso aconteceu com o próprio texto. A excitação voltou a modular as vozes. A novidade, no que ela tem de gosto de vida nova, voltou a mexer com as sensibilidades. Aprumados para um novo rumo, o grupo ainda se fez palco de um ou outro enfrentamento entre posições; enfrentamentos mais explícitos, mais marcados: entre aquelas posições sintonizadas com o novo grupo e aquelas que se mantinham atadas às formas iniciais. Falo de posições, e não de pessoas, porque me parece que as pessoas rodiziaram em diferentes posições, em diferentes momentos do processo grupal.

Na ocasião da conferência de Joel Birman, encontrou-se um grupo com rota nova, ainda indefinida, meio à deriva, mas nova. Parece ter sido um novo marco, a produção de um outro momento. Daí algo fecundou. Penso que a gestação ainda está sendo feita. O novo rumo ficou mais claro. A direção que indicava foi seguida. Penso que o grupo terminou 1990 com essa indicação, apesar da segunda visita de Jurandir Freire Costa, posterior a esse movimento, também ter trazido novos elementos a serem metabolizados pelo grupo. Mas não cabia mais nada. Já estávamos prenhes, fecundados por nossos múltiplos encontros, entre nós, entre nós e os textos, entre nós – textos – Benilton – Joel – Jurandir.

O ano de 1991 nos encontra nesse 'estado interessante'. Ao retomar os trabalhos com o grupo, vivemos um momento de descuido e atropelamento desse 'estado interessante': queríamos incluir mais coisas novas. Desta vez, pessoas novas. Isto, sem nos darmos conta de que o que estávamos era e é de uma força e dificuldade assustadoras. Nós 'apenas' queríamos (e acredito que ainda queiramos):

- 1) articular Freud e Foucault;
- 2) processar e preservar a liberdade que conquistamos e exercemos no espaço que se fez público;
- 3) suportar que a "nossa transferência principal é com o trabalho e não com as estrelas ou com o grupo legal" (expressão de Felficia Knobloch na reunião de 'avaliação' de 3.4.1991). E reconhecer que suportar 'isso' é permitir que um novo circuito libidinal se instaure em nós: o circuito do 'prazer do saber';
- 4) exercitar nossa singularidade e reconhecer a singularidade do outro;
- 5) cuidar para que o 'tempo que tudo devora' possa se abrir para o 'tempo que tudo cria'. Nossa memória e o registro da nossa história me parecem importantes como marcos dessa criação.

O Programa de 'pós-psicologia' também é outro. Esse 1991 não encontrou 'A Psicologia' no pós da PUC, muito menos 'A Psicologia para acadêmicos'. Hoje existem núcleos de pesquisa que falam de diversas 'psicologias'. E existe pesquisa! Existem multiplicidades de produções, mais ou menos conhecidas, mais ou menos divulgadas, e parece estar existindo trabalho. E só existe trabalho produtivo onde a força de uma pulsão

disruptora encontrou passagem. Aí, no encontro do múltiplo e do singular, é que talvez esteja a capacidade criativa da universidade.

O que isto tem a ver com o nosso 'grupo de estudos da subjetividade moderna e sua articulação com o sujeito da psicanálise', com seu 'estado interessante', com sua conformação de espaço público?

Prefiro deixar indicado o que talvez Hanna Arendt responderia (via Celso Lafer, página 2 da *Condição humana*): "A liberdade só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, *no contexto de uma comunidade política criativa e criadora*". (O grifo é meu.)



**A FERIDA ABERTA DOS FUNDAMENTOS: UMA REVOLUÇÃO POR CUMPRIR**

Pedro Luiz Ribeiro de Santi

*La révolution copernicienne inachevée*, Jean Laplanche  
France, Aubier, 1992, 486 pp.

O livro contém uma coletânea de artigos escritos entre 1967 e 1992, publicados anteriormente em diversas revistas. Oito de seus 29 trabalhos estão incluídos numa coletânea editada no Brasil com o título de *Teoria da sedução generalizada* (Porto Alegre, Artes Médicas, 1988).

Na apresentação, Laplanche diz que estes artigos constituem um contraponto a seus livros publicados no período; ele evoca a imagem da espiral, sempre presente em seu pensamento, ou seja, retomar determinados pontos problemáticos em níveis diferenciados. A tentativa, através dos textos, é sempre a reabertura da brecha original, sem a qual a psicanálise se tornaria "uma pobre e obsoleta engenharia da alma".

A quantidade, variedade e densidade dos artigos são tais, que uma resenha cuidadosa acabaria por se transformar em dissertação – o que não deixa de ser uma idéia sedutora, mas não neste momento. Os temas passam pela apresentação da teoria da sedução generalizada e por explorações do masoquismo na constituição da subjetividade; por reflexões bastante originais sobre a pena de morte, articulando a pulsão, a lei, a angústia e a culpabilidade; por questões epistemológicas da psicanálise, tratando

quer de temas teóricos, quer de debates clássicos com o estruturalismo ou da eterna discussão sobre a hermenêutica. Os temas mais novos e instigantes, no entanto, giram em torno das relações entre psicanálise e história e de questões referentes à temporalidade e à tradução.

O trabalho recente que dá o nome à coletânea, 'A revolução copernicana inacabada', abre o livro (de resto organizado cronologicamente) e fornece uma espécie de fio condutor da reflexão de Laplanche.

O ponto inicial é a afirmação de Freud de que a psicanálise teria infligido uma ferida narcísica ao homem quando aponta a dimensão inconsciente de sua alma, da mesma forma que Copérnico o teria feito postulando o heliocentrismo ao invés do geocentrismo.

Laplanche se propõe a refletir sobre esta afirmação. Em primeiro lugar, discute o sentido da revolução copernicana: o alcance do deslocamento operado por ela não se restringe à astronomia, o que está em jogo é uma questão epistemológica, a da 'centração'. O heliocentrismo conduziria à percepção da imensidão e infinitude do universo e, em última instância, à idéia de ausência de centro. Isto teria um efeito arrasador em

qualquer forma de pensamento que tomasse o homem como centro pois "... afirma implicitamente que o homem de forma alguma é a medida de todas as coisas" – e levaria à concepção de que o progresso do conhecimento seria indefinido. Levar esta revolução às últimas conseqüências seria uma tarefa talvez impossível; Laplanche faz uma breve exposição recapitulando como a questão do centramento aparece em autores como Kant, Husserl, Merleau-Ponty e Marr, um lingüista russo.

Volta-se então para a revolução copernicana de Freud. A idéia básica é a de que há de fato uma revolução copernicana, mas que esta sofre diversos e constantes recuos ou desvios na psicanálise: Freud seria seu próprio Copérnico, mas também seu próprio Ptolomeu.

A dimensão copernicana seria a descoberta do inconsciente e da sedução. A importância do inconsciente é a de que, justamente, ele não seria nosso centro, mas centro excentrado (*excentré*); a teoria da sedução seria parte essencial deste movimento, pois constitui o inconsciente em sua *estranheiridade (étrangèreté)*.

A dimensão ptolomaica estaria expressa nas tentativas de 'recentramento' e de abafar a radicalidade da descoberta: o centramento do sujeito sobre o id, compreendido como origem.

Estas duas dimensões estariam expressas no episódio, clássico na história da psicanálise, do abandono da teoria da sedução em 1897. Retorna aqui a imagem da espiral, haveria uma alternância entre as visões copernicanas e ptolomaicas, muitas vezes trazendo aprofundamentos.

Desenvolvendo mais a questão, Laplanche trabalha a idéia de que durante boa parte da

obra de Freud o inconsciente teria sido considerado como idêntico ao reprimido, não sendo assim originário em si, mas tornado originário. O conteúdo do inconsciente é sexual e o sentido mais expressivo disto seria o de que a sexualidade remeteria diretamente à questão do outro. A questão essencial é que o descentramento é duplo: a *outra-coisa (das Andere)* que é o inconsciente remete, em sua alteridade, à *outra-pessoa (der Andere)*. Esta seria a articulação com a sedução, entendida como o confronto da criança com o universo do adulto, em sua *estranheiridade*; o trauma seria o agente provocador, que implanta um corpo estranho interno – a reminiscência –, neste sentido o inconsciente seria 'o estranho em mim'.

Segundo Laplanche, Freud não levou às últimas conseqüências o problema colocado pela existência da outra pessoa, pois teria lhe faltado a noção de mensagem. Diante desta dificuldade e da impossibilidade clínica de reintegrar totalmente o inconsciente, ele passou a procurar a fonte das fantasias em outro lugar: pela categoria de posterioridade, colocou-se a idéia da *fantasia re-ativa*; e pela de anterioridade, voltou-se à idéia da *transmissão hereditária*.

A questão da hereditariedade (filogênese) leva Laplanche a lembrar que o trabalho de Darwin também é considerado por Freud como uma revolução copernicana, produzindo igualmente uma ferida narcísica no homem. Porém, o que parece ser uma revolução acaba por se mostrar uma *restituição*: ligar o homem à linhagem biológica não representaria uma humilhação ou descentramento, pelo contrário, seria lhe propiciar um solo mais seguro, centrando-o sobre 'o vivo'.

No campo da clínica, igualmente, haveria um movimento de centramento e enfraquecimento da ação do outro. A procura seria a da apropriação do inconsciente, de reintegração do estranho, tomando-o como algo separado pela pessoa, que lhe pertence e deve ser assimilado por seu ego.

Laplanche se coloca por fim a questão da possibilidade de dar um acabamento à revolução copernicana e procura indicar a necessidade de se prosseguir num trabalho em direção aos fundamentos da psicanálise para levar adiante este movimento. Articulado a dimensão epistemológica à constituição da subjetividade, diz que a grande resistência a isto seria justamente o narcisismo (noutro artigo Laplanche explicita que, ao contrário do trabalho psicanalítico, o trabalho do ego é sempre este, o de ligar, acomodar, centrar). Em vez da fórmula clássica, “a ontogênese repete a filogênese”, deveríamos dizer, “a teoreticogênese repete a ontogênese”: o bebê partiria de uma etapa ‘copernicana’, gravitando em torno do outro e recebendo passivamente suas mensagens; a seguir haveria uma etapa

‘ptolomaica’, representando o ‘recentramento’ narcísico do psiquismo.

A situação analítica recoloca esta situação original na transferência e sua função, longe de ser a de uma apropriação do id pelo ego, deveria ser a possibilitação da permanência do inconsciente e da abertura para o outro.

Para concluir, vale a pena lembrar que no final de 1992 a editora Martins Fontes lançou dois livros de Laplanche: *Traduzir Freud*, em co-autoria com Pierre Cotet e André Bourguignon, que trata dos estudos e critérios para a nova edição das obras completas de Freud em francês e *O inconsciente e o id*, quarto volume da série ‘Problemáticas’, que trata, entre outras, das questões que levantamos nesta resenha; em 1993, a mesma editora lançou *Novos fundamentos para a psicanálise*. Resta esperar que em breve possamos contar com a edição em nossa língua dos artigos desta coletânea e do quinto volume da série ‘Problemáticas’, *Le baquet/transcendance du transfert*, editado pela PUF em 1987.

## UM INVENTIVO ENCONTRO ENTRE PSICANÁLISE E TEATRO

Helena Kon Rosenfeld

*Psicanálise e teatro: uma pulsionalidade especular*, Mauro Meiches  
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social,  
PUC-SP, 1992, Dissertação de Mestrado.

Psicanálise e teatro. O próprio título já marca uma intenção – trabalhar com dois campos conceituais – e nos envia a esse fascinante mas problemático terreno.

A psicanálise pode e deve se aproximar de outros setores do fazer humano – filosofia, história, arte, medicina, entre outros – e a questão é como o faz. Nesta dissertação,

Mauro Meiches realiza uma aproximação em que não há uma hierarquização de um campo sobre o outro e nem qualquer tipo de rivalidade. Trata-se sim de buscar afinidades e propor um diálogo em que cada campo possa fazer o outro pensar. A idéia é usar a teoria das pulsões e do desejo construída por Freud e reinterpretada por Lacan para pensar a trajetória e o ideário artístico do grupo Uzyna-Uzona (sucessor do Teatro Oficina), dirigido por José Celso Martínez Correa. Tal trajetória, por ter características diferentes das encenações teatrais tradicionais, exige que a psicanálise lance mão de uma teorização diferente daquela usada para obras de arte mais clássicas.

A interpretação psicanalítica que o autor constrói permite uma compreensão original dessas manifestações contemporâneas da arte teatral, manifestações que muitas vezes têm a aparência de obras acéfalas e não realizadas. O estudo mostra que tais obras não só aconteceram (embora com outro tipo de visibilidade) como que há um alto grau de coerência ao longo da trajetória configurada por elas. Ao mesmo tempo, a penetração detalhada em tais manifestações – e aqui está outra contribuição valiosa ao campo do teatro, na medida em que pesquisou e elaborou material inédito e ainda não trabalhado – possibilitou o desenvolvimento de uma teorização também original, em que a explicação psicanalítica clássica da arte pela sublimação sofre um deslocamento.

Nesse ponto abro parêntese para apontar um dos muitos momentos de inteligência e criatividade desse trabalho: a ausência do livro *A sublimação*, que foi anunciado mas nunca publicado por Freud, é comparada ao livro sobre a comédia, perdido na

biblioteca da abadia no romance *O nome da rosa*, de Umberto Eco. Ambos seriam perigosos e ameaçariam a civilização.

Para a psicanálise, a arte é o resultado final de uma corrente de transformação energética: os impulsos sexuais são sublimados, a satisfação sexual da pulsão é trocada por outra, dessexualizada. A pulsionalidade se transforma em arte e é a partir das obras de arte 'prontas' que as teorizações geralmente se dão. No entanto, os impulsos sexuais temem a sublimação e tentam escapar de sua sedimentação em obras. Aqui começa a novidade: o autor escolheu pensar justamente um tipo de obra marcado por essa impaciência, por essa impossibilidade de suportar o adiamento exigido pelo princípio da realidade, por essa urgência. Obras que berram, que jorram e que não chegam a constituir produções com uma forma ou duração que permitam uma contemplação. Obras que ao simples enunciar-se passam a existir, pois já expressam um desejo e uma satisfação. São irrupções que têm que ser captadas como "... trajetória, sucessão temporal que obedece a uma lógica desejante". Estão próximas do pulsional antes de sua transformação pela sublimação e, portanto, tornam transparente a pulsionalidade que é motor da criação artística.

O autor mostra que essa trajetória artística tem um movimento análogo ao da onda pulsional e percorre cada segmento dela com uma lente de aumento, levando o leitor a acompanhar de perto cada momento: o seu detonar, o contorno do objeto, a aproximação assintótica ao fim, o engate numa representação, a descarga. O trabalho é "... tirar a máscara do objeto que resultou do desvio realizado pela sublimação, desvesti-lo e assim revelar suas sucessivas

camadas pulsionais...” e também, “... a cada berro, a cada aparição, averiguar e interpretar o desejo de que se trata”.

Cabe notar a maneira particular com que o autor pensa a arte via psicanálise. Não se trata de interpretar uma obra acabada e muito menos de psicanalisar o artista, um personagem ou um conteúdo temático. Trata-se sim de pensar o processo criativo, o caminho percorrido do impulso até a obra, bem como buscar o desejo que sustenta a trajetória resultante desse processo.

O método, oportuníssimo, é psicanalítico por excelência: é a significação retroativa, na qual o que vem depois ‘resignifica’ o que veio antes. Trabalha-se com fragmentos e significantes que são aproximados por similitude e não por cronologia.

Na primeira parte, a encenação de *Ensaio geral para o carnaval do povo* (1979-1980) é o momento inicial do *après-coup* que vai ‘resignificar’ elementos que já estavam presentes nos espetáculos *Galileu Galilei* (1968), *Na selva das cidades* (1969) e *Gracias señor* (1970-1971). A partir de dois significantes que se repetem – coro e Galileu Galilei – chega-se a um primeiro desejo que sustenta o ideário do grupo: situar-se *fora* da linguagem teatral, realizar um ‘te-ato’, uma ‘apresentação’, um ato não intermediado por representação (o coro vira protagonista, surgem ‘atuadores’ no lugar de atores, abole-se a divisão palcos-platêa, não há mais espectadores). Beco sem saída, destino de qualquer desejo. “A linguagem, embora se possa romper sistematicamente com as sintaxes estabelecidas, é a única possibilidade de comunicação... Não há corpo que não esteja vestido, podendo mesmo estar nu. A camuflagem do corpo que o grupo quer de qualquer ma-

neira eliminar tem ardis que não permitem que o corpo exista sem elas para nomeá-lo” (p. 105).

Na segunda parte, *As bacantes* é o ponto de ‘resignificação’ de *Acords* (1986), *Roda-viva*, *O rei da vela* e *O homem e o cavalo* (leituras dramáticas de 1985) e *Os sertões* (1989), o primeiro e o último projetos que não foram encenados. Aqui, o desejo é o de situar-se *antes* da origem do teatro, momento mítico em que a “... separação entre arte e vida, representação e coisa, cede rumo a um indivisível uno primordial, revelador de uma essência dada como perdida pelo advento da mediação significativa” (p. 111). A idéia é recuperar a função que o teatro desempenhou na sua origem, ou seja, na Tragédia Grega. Outro tropeço do desejo: supor uma essência que permaneceria encoberta à espera de uma recuperação que a revele, uma essência inalterada pela história.

O texto alterna passagens contendo teorizações altamente densas e refinadas, com momentos leves e bastante interessantes em que os projetos, as encenações e aparições são relatadas. A descrição da presença de Zé Celso num programa de tevê, em que a câmera tinha que correr atrás dele e a presença do grupo diante de Paulo Maluf intimando-o a ler um trecho de *As bacantes* contracenando com a atriz Elke Maravilha, são hilariantes. A apresentação do projeto de reforma do espaço físico do teatro da rua Jaceguai e a luta para conseguir realizá-la (mais um projeto ainda não realizado) é fascinante: a destruição das paredes, o contato com a rua, o chão de terra.

Há uma profusão de metáforas que são verdadeiros achados e vale destacar o uso

do termo *fervura*, em vez do congelamento usado por Freud, para qualificar o estado das representações no inconsciente: "... trata-se de processos de alto teor energético, de muito movimento e conflito (...) o inconsciente é quente" (p. 14).

O trabalho tem como eixo central a comparação entre uma trajetória artística e o movimento pulsional, e desse eixo saem muitos fios que aqui só é possível apontar: a tão atual questão apresentação-representação, a analogia entre pulsão e paixão, o caráter amoroso e passional da relação com o público (objeto de desejo do sujeito da criação), reflexões sobre a origem da tragédia a partir de Nietzsche (o elemento dionísíaco), e outros.

A conclusão é brilhante: num novo movimento de 'retroação', a segunda parte 'resignifica' a primeira e o autor mostra

como o antes temporal prevalece no desenho de desejo sobre o fora espacial: "Se há, no entanto, algo generalizável no percurso de José Celso, que poderia ser imputado a todo artista, e talvez a todo sujeito, habitante do simbólico, é essa tentativa quixotesca de saber de sua origem. Encarnada aqui no fazer teatro, ela encerra a pergunta limite: por que teatro? Como isso veio ao mundo? Com que fim?... Ao repetir incansavelmente seu ideário, é como se a esperança de resposta permanecesse viva. Não a resposta à pergunta irrespondível, mas re-colocação em aberto, do fato mesmo de não existir resposta. Fazendo assim, é possível continuar servindo-se de uma mitologia que, e por que não?, cumpre soberbamente o papel de objeto de desejo. Apenas para continuar a desejar" (p. 276).

**PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA DA PUC-SP**

Coordenação: *Prof. Luís Cláudio Figueiredo*

**NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS DA SUBJETIVIDADE**

Coordenação: *Profa. Suely Rolnik*

**Corpo docente e discente**

O corpo docente que constitui o Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade é formado por duas categorias de professores: os contratados, que são permanentes (profs. Alfredo Naffah Neto, Luís Cláudio Figueiredo e Suely Rolnik), e os que são convidados, em função das demandas que vão emergindo, no decorrer de nossos trabalhos, e cujo prazo de permanência conosco é definido em função da tarefa para a qual foram chamados. Incluem-se nesta segunda categoria, convidados da PUC-SP ou de outras universidades, não só de São Paulo, bem como não universitários (por exemplo, psicanalistas que não exercem carreira acadêmica).

Quanto ao corpo discente, pelo fato de nosso objeto de estudo ser transdisciplinar, tanto internamente à universidade, nos diversos campos do trabalho acadêmico, quanto externamente, nos diversos campos da cultura em geral, nossas atividades são abertas à participação de pós-graduandos, não só de Psicologia Clínica, mas de qualquer área (estes podem obter créditos de pós-graduação mediante inscrição e pagamento à PUC-SP), e também de alunos de graduação e de não universitários (estes devem inscrever-se diretamente no Programa). Consideramos fecundo, e por isso incentivamos, este encontro de diferentes campos de experiência e repertórios, porque está em jogo em nosso trabalho, não só a elaboração de certas questões que são comuns a estes diferentes campos e repertórios, mas também, e sobretudo, um certo modo de exercício do pensamento, que encontra ressonâncias em todos estes campos.

**Atividades**

Funcionamos com os seguintes tipos de atividade:

1) *Seminários dos professores do Núcleo*. Seminários nos quais o professor expõe e discute com os alunos seu atual trabalho de investigação, a partir da leitura de textos que tratam de questões afins, inclusive seus próprios textos. O seminário cumpre também a função do exercício da leitura e, sobretudo, do próprio exercício do pensamento, propi-

ciando um trabalho de reflexão coletiva, no qual vão se delineando grupos de interesses comuns.

2) *Grupos de orientação de dissertação e tese.* São três grupos, que reúnem, quinzenalmente, os orientandos de cada um dos três professores do Núcleo, e onde são apresentados e discutidos seus trabalhos atuais. Duas vezes por semestre, os três grupos se reúnem para um trabalho comum. A opção por coletivizar, em parte, o trabalho de orientação, visa aumentar sua produtividade, na medida em que permite abordar questões que dizem respeito a todos, assim como propiciar um maior entrosamento entre os orientandos. A participação nesta atividade é obrigatória para todos os orientandos de cada professor e optativa para os demais alunos.

3) *Grupos de trabalho autônomos.* Formados por iniciativa do corpo discente, em torno de interesses comuns (desde temáticas ou questões, até o estudo aprofundado de certas direções teóricas, passando por oficinas de escrita etc.). Os grupos decidem sua forma de organização, em função de suas necessidades: podem ser fechados ou abertos, públicos ou não, estabelecendo sua própria agenda e, quando necessário, podem convidar, para encontros esporádicos de orientação e discussão do estudo, professores do próprio corpo docente do Núcleo e/ou convidados. O grupo, além de constituir um dispositivo que permite um trabalho em comum, tem constituído, sobretudo, um suporte de legitimação da produção singular de cada aluno.

4) *Seminários de filosofia.* A programação do Núcleo costuma incluir o trabalho de um ou mais filósofos convidados, o que visa não só à transmissão de subsídios conceituais da filosofia, para as questões implicadas na problemática da subjetividade, mas também funcionar como mais um dispositivo de suporte – aqui filosófico – para o exercício do pensamento.

5) *Caixote.* Esta é uma atividade esporádica, que acontece quando solicitada por um ou mais alunos e/ou professores, e que consiste na apresentação pública de um trabalho individual ou grupal, para divulgação e discussão. O texto a ser apresentado fica à disposição dos interessados para fotocópia e leitura, na pasta 83, do Centro Acadêmico Leão XIII, na PUC-SP, um certo tempo antes da data prevista para a apresentação.

6) *Eventos.* Além das atividades permanentes, o Núcleo programa eventos esporádicos, tais como conferências, simpósios etc.

7) *Reuniões do Núcleo.* Os professores e alunos do Núcleo se reúnem, no mínimo, duas vezes no semestre, para discutir sobre assuntos emergentes, de interesse comum.

8) *Cadernos de Subjetividade – publicação oficial do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade.* Este é um projeto que vem se desenvolvendo há dois semestres e que ora editamos. Trata-se de uma publicação semestral, dirigida por uma comissão editorial formada por um grupo de alunos, e editada pelo próprio Núcleo e que visa veicular informações e reflexões acerca de questões concernentes à subjetividade, de interesse para o Núcleo. A comissão pede a colaboração dos interessados para informes acerca de eventos, publicações, teses e ensaios. Informações mais detalhadas podem ser obtidas junto a membros do Conselho Editorial. Há uma pasta dos *Cadernos*, no Centro Acadêmico Leão XIII (pasta de número 249).

A agenda de nossa programação é semestral, definida em função daquilo que aponta nosso movimento de produção, avaliado ao final de cada semestre, podendo uma atividade prolongar-se por mais de um semestre. Esta agenda pode ser encontrada na secretaria do Programa sempre a partir de março, para o primeiro semestre, e de agosto, para o segundo; ela é editada, igualmente, neste *Cadernos*.

Todas as nossas atividades acontecem às quartas-feiras, para facilitar a participação de alunos que viajam para São Paulo, oriundos de outras cidades ou estados.

Qualquer informação adicional pode ser obtida junto à secretária, na sala do Programa (4º andar do Prédio Novo, sala 1), diariamente, das 13:00 às 17:00 horas, ou junto à coordenação do Núcleo, às quartas-feiras à tarde.

### **Programação para o 1º semestre de 1993**

O trabalho, neste semestre, tem como direção principal continuar a investigação acerca dos modos de subjetivação – principalmente no que diz respeito aos modos contemporâneos e suas transformações –, tendo a clínica como horizonte. Da clínica, nos interessa pesquisar, por um lado, problemáticas mais teóricas, tais como: o estatuto da clínica, em geral, e da psicanalítica, em particular, nos modos contemporâneos de subjetivação; o estatuto da teoria psicanalítica, no contexto do confronto entre a filosofia da representação e os pensadores que se supõe terem rompido com esta filosofia; e, por outro lado, problemáticas mais concernentes a uma teoria da clínica propriamente dita, tais como os efeitos, no exercício da clínica, do encontro, tanto com o pensamento que se diferencia da filosofia da representação, quanto com os estudos das ciências sociais acerca da modernidade, efeitos que têm implicações clínicas propriamente ditas, mas também e indissociavelmente, implicações éticas, políticas e sociais. Para isso, nos é necessário não só operar certos recortes no texto psicanalítico mas, também, recorrer a outros tipos de texto, principalmente filosófico.

#### *1) Seminários dos professores do Núcleo*

##### **A) Seminário do Prof. Alfredo Naffah Neto**

'Transvaloração: o devir-genealógico na prática psicoterapêutica'

(Título correspondente para inscrição na PUC: 'Clínica e mudança social'.)

Horário: quartas-feiras, quinzenalmente, das 13:30 às 15:30 horas.

Datas: 31.3; 7 e 14.4; 5 e 19.5; 2 e 16.6.

##### **Ementa:**

O objetivo deste seminário é acompanhar, instrumentar e refletir o processo de transvaloração de valores que atravessa as diferentes práticas clínicas que compõem, nesse período, o Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. A proposta centra-se na

discussão de sessões e processos psicoterapêuticos, relatados pelos participantes, onde – através da utilização de recursos psicodramáticos – pretende-se mapear diferentes devires que atravessam as práticas clínicas: linhas de transvaloração e pontos de resistência e fechamento. Embora a estratégia apóie-se na discussão de casos clínicos, o objetivo primeiro não é a supervisão dos casos enquanto tal, mas inventariar valores e princípios que operam em nossa prática clínica, promovendo ou bloqueando devires. Pretende-se, também, através daí, discutir questões metodológicas inerentes ao uso da genealogia nietzschiana na prática psicoterapêutica. A participação no seminário pressupõe, da parte dos inscritos, alguma familiaridade com o pensamento nietzschiano, e com o trabalho que o professor responsável vem desenvolvendo, no sentido de instrumentá-lo na prática psicoterapêutica.

#### Bibliografia básica:

Nietzsche, F.

- *Obras incompletas*, São Paulo, Abril, 1978. (Os Pensadores)
- *Genealogia da moral*, 2ª edição, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- *Além do bem e do mal*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Deleuze, G.

- *Nietzsche e a filosofia*, Rio de Janeiro, Rio, 1976.

Naffah Neto, A.

- *O inconsciente como potência subversiva*, São Paulo, Escuta, 1992.
- 'Genealogia das neuroses', *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos P6s-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, 1(1): 63-88, 1993.

#### B) Seminário da Profa. Suely Rolnik

'A clínica e a agonia do sujeito moderno'

(Título correspondente para inscrição na PUC: 'Questões emergentes na pesquisa em subjetividade I'.)

Horário: quartas-feiras, quinzenalmente, das 17:00 às 20:00 horas.

Datas: 17 e 31.3; 14.4; 5 e 19.5; 2 e 16.6.

#### Ementa:

O seminário visa dar continuidade a um trabalho em torno de questões suscitadas pela prática clínica, da perspectiva de um paradigma ético, estético e político. Nos interessa, neste semestre, enveredar, particularmente, por duas direções:

a) Uma primeira direção, que já vem sendo desenvolvida, é a idéia de que o objeto da clínica, hoje, seria a crise do sujeito moderno, este porta-voz de fantasmas secretados por uma utopia de unidade, completude e estabilidade, construída como defesa contra o terror ao outro e seu efeito de desestabilização e diferenciação. Esta utopia está em ruínas e, junto com isso, agoniza esse modo de subjetivação. Se, por um lado, de um ponto de vista macrossocial, macropolítico etc., esta crise é notória, por outro lado, não é tão óbvio assim sair dela, e criar, efetivamente, novas realidades. É que, de um ponto de vista da

subjetividade, reconhecer o desabamento desta posição utópica e dela deslocar-se, depende da desmobilização daquele terror, e isto não passa por uma decisão formal. Aqui se situaria uma importante dimensão da clínica: ela se constitui como um dispositivo facilitador, embora não exclusivo, de viabilização deste deslocamento, condição de ruptura efetiva com a modernidade.

b) Uma segunda direção, que ora se delinea, é a idéia de que a psicanálise teria nascido no bojo deste tipo de questão. Ela se constituiria como a invenção de um dispositivo que viabiliza perceber e experimentar a imbricação entre o modo de subjetivação e o tipo de realidade individual que se produz, ou seja, a relação de imanência entre a subjetividade e o campo social; e, mais do que isso, ela viabiliza um trabalho de transformação efetiva da subjetividade, cujos efeitos, portanto, se fazem também no campo social: por exemplo, aquele deslocamento da posição utópica, em direção a um além das ruínas da modernidade. Nos parece que é nesta dimensão que estaria o caráter disruptor da psicanálise, sua condição de peste, que Freud anuncia, ao trazê-la para a América e que, talvez exatamente por isso, esta dimensão não pára de ser negada e reafirmada, ao longo da história da psicanálise. Interessa-nos problematizar estas idéias.

#### Bibliografia básica:

Freud, S.

- 'Malestar en la cultura', em *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, v. XXI.

Deleuze, G.

- *Conversações*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.

Guattari, F.

- *Caosmose – Um novo paradigma estético*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.

- 'Guattari, o paradigma estético', *Cadernos de Subjetividade*, publicação oficial do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, I(1): 29-34, 1993.

- 'Guattari na PUC'. Encontro de Guattari com o Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, *Cadernos de Subjetividade*, loc. cit., I(1): 9-28.

Pelbart, P.

- *A nau do tempo-rei: sete ensaios do tempo da loucura*, Rio de Janeiro, Imago, 1993.

Costa, R. (org.)

- *Limiares do contemporâneo – entrevistas*, São Paulo, Escuta, 1993. (Linhas de Fuga)

Lewkowicz, I.

- 'La tragedia del siglo V en el siglo V', Buenos Aires, 1992. (Inédito)

- 'Desencantos en y con la democracia: una lectura política', Buenos Aires, 1992. (Inédito)

- 'Cidadania e alteridade', em *À sombra das cidades*, São Paulo, Escuta, 1993. (No prelo.)

#### 2) Grupos de orientação de dissertação e tese:

(Título correspondente para inscrição na PUC: 'Atividade programada'.)

Datas: quartas-feiras 28.4; 12 e 26.5; 9.6.

- A) Grupo do Prof. Luís Cláudio Figueiredo: das 14:00 às 17:00 horas.
- B) Grupo do Prof. Alfredo Naffah Neto: das 13:30 às 15:30 horas.
- C) Grupo da Profa. Suely Rolnik: das 17:00 às 20:00 horas.
- D) Reunião dos três grupos: quartas-feiras, 24.3 e 23.6, das 13:30 às 17:00 horas.  
(O tema previsto para a primeira reunião é 'A orientação'.)

### 3) *Grupos de trabalho autônomos*

(Título correspondente para inscrição na PUC: 'Atividade programada'.)

Neste semestre estão sendo propostos, por enquanto, dois grupos:

- A) Grupo de estudo de Nietzsche: grupo que já existe há mais de um semestre e que conta com a presença esporádica do Prof. Alfredo Naffah Neto. Datas e horário serão estabelecidos pelo grupo no início das aulas.
- B) Grupo de discussão sobre a prática clínica: grupo que está sendo criado neste semestre. Os interessados devem colocar seus nomes em uma lista que se encontra com a secretária do Programa, afim de serem convocados para uma primeira reunião, na qual será definido o modo e a agenda de trabalho deste grupo.

### 4) *Seminários de filosofia*

(Título correspondente para inscrição na PUC: 'Atividade programada'.)

Neste semestre haverá um seminário de curta duração e duas conferências:

- A) Seminário com o Prof. Oswaldo Giacóia (Unesp de Araraquara)

Título: 'Nietzsche e o Eterno Retorno'

Horário: quartas-feiras, das 14:00 às 16:00 horas.

Datas: 3, 10 e 17.3 (haverá, eventualmente, uma quarta aula, no dia 30.6, para discutir a leitura da bibliografia indicada).

- B) Conferência do Prof. Eric Alliez (UERJ e Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares)

Título: 'Foucault e Deleuze-Guattari: genealogia e heterogênese'

Horário: quartas-feiras, 5.5, das 17:00 às 20:00 horas.

### 5) *Reuniões do Núcleo*

Há duas reuniões previstas para este semestre, podendo eventualmente ser convocadas outras, caso necessário.

Datas: quartas-feiras, 7.4 e 30.6, das 15:30 às 17:00 horas.

## CADERNOS DE SUBJETIVIDADE

### *Números publicados*

v. 1 n. 1 (1993 – *esgotado*; 1996 – 2ª edição) – **Dossiê: Guattari**

• *Entrevistas*: Félix Guattari • *Dossiê*: Suely Rolnik, Peter Pál Pelbart, Nelson Coelho Júnior, Regina D. Benevides de Barros, Leopoldo Pereira Fulgencio Júnior, Jean Oury, Gilles Deleuze, Arthur Hippólito de Moura, Marian Ávila de Lima e Dias • *Textos*: Alfredo Naffah Neto, Luís Cláudio Figueiredo, Dany Al-Behy Kanaan • *Comunicações*: Maria Angela Santa Cruz • *Resenhas*: Pedro Luiz Ribeiro de Santi, Helena Kon Rosenfeld.

v. 1 n. 2 (1993) – **Dossiê: Linguagens**

• *Entrevistas*: Rogério da Costa e Paulo César Lopes • *Dossiê*: Alfredo Naffah Neto, Nelson Coelho Júnior, Décio Orlando Soares da Rocha, Pedro de Souza, Luiz Augusto M. Celles • *Textos*: Luís Cláudio Figueiredo, Patrícia Vianna Getlinger, Marisa Lopes da Rocha • *Comunicações*: Suely Rolnik • *Resenhas*: Lídia Aratangy, Marian A. L. Dias Ferrari, Maria Sílvia Porto Alegre, Celina Ramos Couri.

**Número Especial** (1994) – **Louis Althusser** (Publicação do Simpósio “O assassino, o louco, o pensador, o homem: a clínica do caso Althusser”)

• Manoel Tosta Berlink, Paulo Silveira, Marisa Nogueira Greeb, Luís Carlos Meneses, Mário Fuks, Renato Mezan, Lídia Rosenberg Aratangy, João Augusto Pompéia, Alfredo Naffah Neto, Regina Duarte Benevides de Barros, Nelson Coelho Júnior, Luís Cláudio Figueiredo, Gecila Sampaio Santos.

v. 2 n. 1 e 2 (1994) – **Dossiê: Tempo**

• *Entrevistas*: Oswaldo Giacóia • *Dossiê*: Jeanne Marie Gagnebin, Luiz Augusto M. Celles, Mauro Meiches, Pedro Luiz Ribeiro de Santi, Helena Kon Rosenfeld, Eduardo Passos • *Textos*: Luis Augusto Paula Sousa, Rosana Paulillo, Júlio R. Groppa Aquino, Regina Célia de Andrade • *Comunicações*: Alfredo Naffah Neto, Renato Mezan, Elisa Maria Ulhoa Cintra • *Resenhas*: Paulo César Lopes, Maurício Manguiera, Fernando Teixeira Silva.

**v. 3 n. 1 (1995) – Dossiê: Cinema**

• *Entrevistas*: Raymond Bellour; apresentação de Arlindo Machado • *Dossiê*: Raymond Bellour, Rogério Luz, Flávia Cesarino Costa, Alfredo Naffah Neto, Suely Rolnik, Peter Pál Pelbart, Carmen S. de Oliveira, André Parente, André Queiroz, Devanir Merengué • *Textos*: Joel Birman, Kátia Canton, Inês Loureiro • *Comunicações*: Luís Cláudio Figueiredo • *Resenhas*: Daniel Delouya, Yara Borges Casnók.

**v. 3 n. 2 (1995) – Dossiê: Subjetividade**

• *Entrevistas*: Alfredo Naffah Neto, Luís Cláudio Figueiredo, Suely Rolnik • *Dossiê*: Joel Birman, Denise Bernuzzi de Sant'Anna, Nythamar Fernandes de Oliveira, Maria Inês Pagliarini Cox, Suely Rolnik, Anamaria Ribeiro Coutinho • *Textos*: Alfredo Naffah Neto, Luís Cláudio Figueiredo, Cristina Helena Toda • *Comunicações*: Betisa Malaman, Luiz Roberto Monzani, Pedro Luiz Ribeiro de Santi • *Resenhas*: Dany Al-Behy Kanaan, Débora Morato Pinto, Déborah Bulbarelli.

*Próximos números*

**Número Especial (1996) – Gilles Deleuze**

• Gilles Deleuze, Michel Foucault, André Bernold, François Regnault, Giorgio Passeroni, John Rajchman, Raymond Bellour, Peter Pál Pelbart, Chaim Katz, Suely Rolnik, Márcio Goldman, Laymert Garcia dos Santos, Ivana Bentes, Cláudio Ulpiano, Éric Alliez, Luiz B. L. Orlandi, Bento Prado Júnior, Gregório Barenblit, Artur Arruda Leal Ferreira, Jean François Lyotard, Gerard Lefort, Alain Badiou, Jacques Derrida, Roger-Pol Droit, Jean Pierre Faye, Gilles Châtelet, Giorgio Agamben, Friedric Balke, Roberto Machado.

**v. 4 n. 1 e 2 (1996) – Dossiê: Clínica**

### PEDIDOS DE ASSINATURA\*

Os pedidos de assinatura da revista *Cadernos de Subjetividade*, v. 4 n. 1 e 2 e o Número Especial "Gilles Deleuze" (referentes ao ano de 1996) poderão ser feitos ao preço de CR\$ 25,00. O cheque deve ser nominal à profa. Marília Ancona Lopes Grisi.

O pedido de assinatura dá direito ao Número Especial "Louis Althusser", como cortesia.

#### *Cadernos de Subjetividade*

Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP

Rua Ministro Godói, 969

Perdizes - Cep.: 05015-000

São Paulo - Brasil

Telefone: 873-3499

\* Números avulsos também podem ser solicitados pelo endereço ou telefone acima.

Nome:

Endereço:

Bairro:

Cep.:

Cidade:

Tel.:

RG:

CPF:

Profissão:

Assinatura:

Data:

**PARMA**

*Impresso nas oficinas da*  
EDITORA PARMA LTDA.

Telefone: (011) 942-7822

Av. Antonio Bardella, 280

Guarulhos - São Paulo - Brasil

Com filmes fornecidos pelo editor