

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**FABRÍCIO MARTINS PINTO**

**SOBRE A EXPERIÊNCIA DO EXCESSO INTENSIVO: IMPLICAÇÕES PARA O  
PLANO DO INCONSCIENTE E DA CLÍNICA**

**NITERÓI**

**2024**

FABRÍCIO MARTINS PINTO

**SOBRE A EXPERIÊNCIA DO EXCESSO INTENSIVO: IMPLICAÇÕES PARA O  
PLANO DO INCONSCIENTE E DA CLÍNICA**

Tese apresentada à banca examinadora como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Área de Concentração: Estudos da Subjetividade. Linha de Pesquisa: Clínica e subjetividade.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Passos.

NITERÓI

2024

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

P659s Pinto, Fabrício Martins  
Sobre a experiência do excesso intensivo : Implicações  
para o plano do Inconsciente e da clínica / Fabrício Martins  
Pinto. - 2024.  
496 f.

Orientador: Eduardo Passos.  
Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto  
de Psicologia, Niterói, 2024.

1. Experiência. 2. Psicanálise. 3. Filosofia  
contemporânea. 4. Psicologia clínica. 5. Produção  
intelectual. I. Passos, Eduardo, orientador. II. Universidade  
Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. III. Título.

CDD - XXX

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Eduardo Passos (Orientador)  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle (Membro externo)  
Universidade de São Paulo (USP)

---

Prof. Dr. João Perci Schiavon (Membro externo)  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Claudia Pereira do Carmo Murta (Membro externo)  
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

---

Prof. Dr. Danichi Hausen Mizoguchi (Membro interno)  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Prof. Dr. Christian Lenz Dunker (Suplente externo)  
Universidade de São Paulo (USP)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Thais Klein de Angelis (Suplente externo)  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Theophilo da Costa Moura (Suplente interno)  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

## AGRADECIMENTOS

Muitas vezes o trabalho acadêmico parece solitário, com todas as imersões que a pesquisa exige, as viagens sensíveis que somos levados pelo pensamento, as horas que a escrita nos rouba. Nesse período, não foram poucas as ausências, recolhimentos, isolamentos e afastamentos de amigos, familiares e lugares queridos. Em muitos momentos de escolha a tese foi prioridade, por desejo. Só que jamais estive sozinho. Sozinho, esse trabalho não teria sido feito. Uma vez mais, lembro com carinho e reverência daqueles que compartilharam em algum grau desse momento de minha trajetória, e gostaria aqui de agradecer.

Primeiramente, ao prof. Eduardo Passos, que me ensinou a onda boa do trabalho acadêmico, sempre instigando a aventura do pensamento e o exercício da autoria. Sem sua orientação, esta tese não seria possível, especialmente seus momentos mais fortes.

À minha companheira, que sempre esteve ao meu lado, atravessando as apreensões e angústias, assim como atravessamos juntos as alegrias, só tenho a agradecer.

A meus familiares, agradeço por todo incentivo, por me apoiarem nas horas mais desafiadoras e pela compreensão diante de minhas ausências.

Aos membros titulares da banca examinadora de defesa, prof. Vladimir Safatle, prof. Perci Schiavon, prof.<sup>a</sup> Claudia Murta, prof. Danichi Mizoguchi, e aos membros suplentes, prof. Christian Dunker, prof.<sup>a</sup> Thais Klein, prof.<sup>a</sup> Renata da Costa Moura, agradeço pela disponibilidade e pelo acolhimento que todos tiveram ao aceitar o convite.

Um agradecimento especial para a prof.<sup>a</sup> Cristina Rauter, por sua participação na banca de qualificação, e para a prof.<sup>a</sup> Elizabeth Barros, com seu papel fundamental desde a graduação. Também agradeço à prof.<sup>a</sup> Tania Rivera, por sua receptividade.

Aos amigos, com quem pude compartilhar fragmentos da pesquisa e o exercício da escrita, agradeço a companhia e as colaborações imprescindíveis.

Aos grupos de pesquisa, de supervisão e de estudos, que participei e que participo, em especial ao “Desandados”, à “Roda”, ao “Encore”, ao “Metapsicologia e clínica”, e ao “Núcleo de Psicanálise e Política”, agradeço pela importância que possuem em minha formação.

Por fim, gostaria de registrar que sem uma política de financiamento da pesquisa brasileira esta pesquisa não seria possível. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

Quando um rio corta, corta-se de vez  
O discurso-rio de água que ele fazia;  
Cortado, a água se quebra em pedaços,  
Em poços de água, em água parálitica.  
Em situação de poço, a água equivale  
A uma palavra em situação dicionária:  
Isolada, estanque no poço dela mesma,  
E porque assim estanque, estancada;  
E mais: porque assim estancada, muda,  
E muda porque com nenhuma comunica,  
Porque cortou-se a sintaxe desse rio,  
O fio de água porque ele discorria.

O curso de um rio, seu discurso-rio,  
Chega raramente a se reatar de vez;  
Um rio precisa de muito fio de água  
Para refazer o rio antigo que o fez.  
Salvo a grandiloquência de uma cheia  
Lhe impondo interina outra linguagem  
Um rio precisa de muita água em fios  
Para que todos os poços se enfrasem:  
Se reatando, de um para outro poço,  
Em frases curtas, então frase a frase,  
Até a sentença-rio do discurso único  
Em que se tem voz a seca ele combate.

João Cabral de Melo Neto  
Rios sem discurso, 1966/2020.

## RESUMO

O presente trabalho propõe realizar uma cartografia da experiência do excesso intensivo, especificando essa como a mais radical experiência da dimensão quantitativa e econômica dos processos de subjetivação e da clínica, desde Sigmund Freud. Através da intensidade e seu excesso, consideramos uma via para incluir a experiência do limite e seu além, na direção de um refazimento dos limites da experiência. Nesse sentido, abordamos algumas implicações para a subjetivação e para a clínica: nossa hipótese é que, a partir de uma tal experiência, podemos tratar de um excesso do Inconsciente e um excesso da clínica. Buscamos mapear a experiência da intensidade e seu excesso por três caminhos, que constituem o plano conceitual desta pesquisa. Primeiro, através de Freud, procuramos mostrar algo do excesso intensivo presente desde as concepções quantitativas no início de sua obra, para então evidenciar sua importância com o conceito de *pulsão de morte* em 1920, o excesso irrepresentável e seu traumático. Segundo, através de Jacques Lacan, mostramos como no primeiro momento de seu ensino o excesso se encontraria vedado e negativedo, retornando após 1970 através dos conceitos de *gozo* e *lalíngua*: abordamos alguns aspectos desses conceitos, sem a pretensão de esgotá-los, não sem antes destacar a importância do *objeto a* na década de 1960 como uma parte de excesso *insignificantizável*. Terceiro, através de Gilles Deleuze, apresentamos como desde 1968, na esteira do projeto kantiano, o filósofo destaca o conceito de *intensidade* propriamente dito nos termos de um empirismo transcendental, para em seguida mapear os destinos desse conceito em sua obra conjunta com o psicanalista Félix Guattari, diante da qual conferimos uma atenção especial ao conceito de corpo sem órgãos (CsO) como *topos* da experiência da intensidade e seu excesso por excelência. Por esses três caminhos, propomos elementos para uma superposição conceitual entre a *pulsão* — especialmente a *pulsão de morte* —, a *intensidade* e o *gozo*, a fim de pensar a experiência do excesso intensivo. Superposição pela qual exercitamos promover uma outra relação menos dualista e dicotômica entre os conceitos de Freud, Lacan, Deleuze e Guattari.

**Palavras-chaves:** Experiência. Excesso. Intensidade. Subjetivação. Clínica.

## ABSTRACT

The present work sets out to conduct a mapping of the intensive excess experience, specifying this as the most radical experience of the quantitative and economic dimension of the subjectivation and clinical processes since Sigmund Freud. Through intensity and its excess, we consider a way to include the experience of the limit and its beyond, towards a remaking of the limits of experience. In this sense, we address some implications for subjectivation and the clinic: our hypothesis is that, from such an experience, we can deal with an excess of the Unconscious and an excess of the clinic. We seek to map the experience of intensity and its excess through three paths, which constitute the conceptual plan of this research. First, through Freud, we seek to exhibit a glimpse of the intensive excess present since the quantitative conceptions at the beginning of his work, to then highlight its importance with the concept of *death drive* in 1920, the unrepresentable excess and its traumatic nature. Second, through Jacques Lacan, we show how, in the first moment of his teachings, excess was sealed and negated, returning after 1970 through the concepts of *jouissance* and *lalangue*: we address some aspects of these concepts, without the intention of exhausting them, first highlighting the importance of *object a* in the 1960s as a part of *insignificantisable* excess. Third, through Gilles Deleuze, we present how, since 1968, in the wake of the Kantian project, the philosopher highlights the concept of *intensity* itself in terms of a transcendental empiricism, to then map the fates of this concept in his joint work with psychoanalyst Félix Guattari, in which we pay special attention to the concept of body without organs (BwO) as *topos* of the experience of intensity and its excess *par excellence*. Through these three paths, we propose elements for a conceptual superposition between the *drive* — especially the *death drive* —, *intensity* and *jouissance*, in order to think about the experience of intensive excess. Through this superposition, we seek to promote another less dualistic and dichotomous relationship between the concepts of Freud, Lacan, Deleuze and Guattari.

**Keywords:** Experience. Excess. Intensity. Subjectivation. Clinic.



## SUMÁRIO

### **1 — INTRODUÇÃO**

1.1 — Inventário do excesso.....	10
1.2 — Sobras de uma pesquisa anterior.....	27
1.3 — Delineamentos da pesquisa atual.....	34
1.4 — Definições preliminares: experiência, excesso e intensidade.....	41

### **2 — CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS**

2.1 — Cartografia conceitual.....	56
2.1 — Dois aspectos do texto.....	64

### **3 — PATOLOGIAS DO EXCESSO E EXCESSO DE PATOLOGIAS**

3.1 — Duas tradições sobre a experiência do excesso intensivo.....	69
3.2 — Excesso e intensidade como medidas do patológico.....	73
3.3 — Patologias do excesso e atualidade psicanalítica.....	80

### **4 — FREUD E A CENA DO EXCESSO INTENSIVO**

4.1 — Da cena da clínica à <i>outra cena</i> da subjetivação.....	88
4.2 — O quantitativo no princípio.....	96
4.3 — Da cena do sonho ao inútil do riso.....	108
4.4 — Pulsão e subjetivação.....	116
4.5 — Destinos do fator quantitativo: além do energetismo.....	123
4.6 — Do afeto à intensidade.....	129

### **5 — DA DEPURAÇÃO AO RETORNO DO IMPURO**

5.1 — Depuração e alteridade simbólica.....	137
5.2 — A lógica do significante.....	146
5.3 — A lei, o limite e o excesso.....	155
5.4 — A mitigação das intensidades.....	170
5.5 — O retorno do impuro.....	191

<b>6 — PASSAGENS: EM BUSCA DA INTENSIDADE</b>	
6.1 — Guattari, a máquina e o intensivo.....	211
6.2 — Deleuze e a psicanálise como ciência das intensidades.....	226
<b>7 — KANT COM DELEUZE: CANTAR AS INTENSIDADES</b>	
7.1 — O sujeito em questão e o privilégio do tempo.....	240
7.2 — A determinação do fenômeno como quantidade e o sublime.....	252
7.3 — Empirismo transcendental: experiência do limite.....	267
7.4 — Topologia do excesso: do <i>spatium</i> ao corpo sem órgãos.....	291
7.5 — O grau zero da intensidade.....	322
<b>8 — PSICANÁLISE DA ÁGUA</b>	
8.1 — O olho d’água do traumático.....	348
8.2 — Da sexualidade à inundação além do princípio do prazer.....	367
8.3 — Para fazer da economia subjetiva uma economia política.....	385
8.4 — Mais-valor e excesso: uma análise do refluxo .....	403
8.5 — Substância gozante e corpo sem órgãos.....	426
8.6 — Lalíngua: uma língua da intensidade.....	446
<b>9 — CONCLUSÃO: CLÍNICA DA INTENSIDADE.....</b>	<b>467</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>476</b>

## 1 — INTRODUÇÃO

### 1.1 — Inventário do excesso

O que nos impulsiona a ir além? Além da terra, o mar; além do mesmo, a diferença; além do limite, a ilimitação; além do dizível, o indizível; além do organismo, o corpo; além da vida, há morte; além dos céus, o rio Aqueronte, como fez notar Sigmund Freud (1900/2019)<sup>1</sup>. Toda água do rio, cuja fluidez e fluxo ganham forma ao se condicionar na relativa solidez de suas margens, também vai além do que margeia. Em algum momento enche e transborda seu próprio limite, e cedo ou tarde vai desaguar em mar aberto. Nesse limiar em que se dá o encontro das águas, a correnteza forte e turva do rio se depara com o mar, e a unidade mínima desse encontro é a mistura do doce e do salgado — a água salobra, a lama dos mangues e seus estreitos canais. O manguezal é um típico bioma de transição da costa caiçara, que excede ao terrestre, mas que também excede ao marinho: com as raízes aéreas prenhes de aratus, brotando por elas cachos de ostras, sua vegetação tanto não pertence à terra quanto foge das águas. Nesse bioma limiar, temos os berçários da vida, que ali se gesta entre as raízes dos mangues, uma gênese produtiva em meio à decomposição dos restos que encalham nas suas margens uma última vez. Depois, é tudo mar: um aberto sem margem, cujo limite se perde além das baías, na cor azul do horizonte, onde o mar morre no infinito e se confunde com o céu. Desde cedo, os pés tortos e as águas nos mostram o que é o excesso e sua primeira pista: ele é o que excede, o fluido e fluxo além da forma, o que transborda um limite. Por isso, falar de excesso é também falar de água.

O mar, as ondas e marolas, as intensidades que sobem e descem, seus fluxos e refluxos. Suas águas são uma estrada sem fim a ser mapeada. Mar amansável, mar *inamansável*, mar sublime, mar escuro, mar verde, mar azul, mar cor de chumbo, mar sereno e doce, mar espelho das estrelas, mar de águas agitadas, mar de sargaço, *mar morto* de óleo: “[...] é o mar que está morto, que virou óleo, ficou parado, sem uma onda.” (AMADO, 1936/2008, p.270)<sup>2</sup>. A um só tempo, o ilimitado das águas traz uma beleza excessiva, a alegria, a comida, a brincadeira, e a morte, a catástrofe, pois é também em sua beira que se perde a razão, que se perde a vida — é o jazigo dos afogados. Entre o rio e o mar, entre o mar e o horizonte, entre a água e o solo, entre a vida e a morte, é tudo uma questão de travessia dos limites: como fazê-la, quando fazê-la, como aí se nada e se surfa, ou como em suas ondas e tormentas se afoga. E, nesse sentido, algo do mar se encontra com o sertão, especialmente para as vidas meio agrestes, essas que também

<sup>1</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.662.

<sup>2</sup> Cf. AMADO, Jorge. *Mar morto*, 1936/2008, p.270.

são levadas a ter algo de travessia sempre consigo, onde quer que estejam, tal como os mangues têm de transição. E, aí, nessa travessia, todo o real se revela: “[...] o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.” (ROSA, 1956/2015, p.63)<sup>3</sup>.

O que está em jogo no “Grande sertão: veredas” de Guimarães Rosa? Também lá há um mapeamento dessa estrada sem fim, das veredas por onde fluem as águas que precisam ser atravessadas — e, de repente, as veredas do sertão não são tão distantes dos canais por onde as águas fluem nos manguezais da costa caiçara. Todo tipo de água ali está: água da cabaça e da cuia, água das pias bentas, água do poço, aguardente, água de sereno, água de gravatá em flor, água de mina, água venenosa, águas rolando debaixo da terra, água de chuva que come a terra, a terrível água de largura imensa do rio São Francisco, água que se atravessa com os dedos apertados, “[...] aguagem bruta, traiçoeira — o rio é cheio de baques, modos moles, de esfrio, e uns sussurros de desamparo.” (ROSA, 1956/2015, p.95-p.96). Enfim, uma vasta tipologia das águas, todas elas inventariadas, todas elas mapeadas por um único motivo: elas têm de ser atravessadas. Não é à toa que a palavra *travessia* é a última desse belo livro, pois essa é a direção que resta, conclusão da cartografia das diversas trilhas de travessia das águas, sejam as águas do rio São Francisco, sejam as águas da vida, ou de um instantezinho enorme: do sertão, vai-se a toda travessia na experiência e à experiência de toda travessia<sup>4</sup>.

Pois essa travessia é irreduzível à descrição objetiva do trajeto feito, não é só o *fato* do deslocamento de um corpo no espaço e no tempo, que vai da forma de uma margem a outra, ou que vai no fluxo da água. É, sim, a *experiência da travessia*, a travessia da experiência de atravessar e de ser atravessado. Quem nunca se sentiu, mais que atravessando, sendo atravessado por algo? Há algo de travessia na experiência, e isso deve ser lido ao pé da letra — *experiri*, radical *-per*, cujo sentido é *através de*. É como dissemos: se as águas são mapeadas, é porque elas têm de ser atravessadas, elas insistem, exigem uma travessia, e o fato desse trajeto não se experienciar sem medo, vergonha, ou apertando os dedos contra a canoa tal como é o caso de Riobaldo, sempre a fim de que se vá além e adiante de um ponto geográfico, e, sobretudo, além e adiante de si, que já não é mais o mesmo. Como atravessar o excesso? Como no excesso se afoga, ou como nele se navega e se surfa? A travessia das águas, do sertão e manguezais, dos rios e dos mares, é também a travessia de si, pela qual podemos ir além, isto é, através de nós mesmos. Esta é a segunda pista do excesso: pois do excesso não se cura, não se exclui ou se limita completamente, mas a ele se atravessa como experiência porque é por ele que somos atravessados. Afinal, o excesso intensivo é sensível, só poderia ser sentido e quem

<sup>3</sup> Cf. ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*, 1956/2015, p.63.

<sup>4</sup> Cf. ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*, 1956/2015, p.409.

o atravessa *sente*; mas é preciso muito cuidado com este sensível para não reduzi-la à sensação, às qualidades imaginárias e simbólicas de um sentimentalismo — pois sua intensidade é real, é um sentido real, traz tudo de não-relação com ele, e é também um *insensível da sensibilidade*.

Portanto, a travessia que aqui nos interessa é essa que se inscreve nas trilhas, nos canais e veredas do corpo: não é o fato, e sim a experiência do fato, isto é, a transposição do fato para o *dizer*, como dizível e narrável no nível do sujeito. Contudo, sem subsumir o dizer ao dito, sem subsumir a experiência a um empírico planejado nas formas já dadas, sem subsumir o que na experiência insiste como uma *parte maldita*, uma parte indeterminável e inidentificável, uma parte indizível e inenarrável, uma parte estranha e paradoxal à própria experiência e seus limites, que é a insistência do excesso como insubjetivável. É uma verdade eterna: isso se repete sempre, cedo ou tarde, é inútil resistir — e outra pista aí emerge, pois o excesso, também ele, possui uma função inútil, embora possa ser bastante produtivo. Por exemplo: qual não é o excesso que as águas dessa *parte maldita* causam quando aquilo que cotidianamente estava ali, familiarizado, até mesmo já alcançado pela palavra, encontra as condições para ser posto em questão na experiência analítica? Por vezes não é preciso nem que algum evento especial ocorra, nenhuma transgressão, nenhum feito heroico ou grandioso, nem mesmo que isso sobrevenha no desfazimento de um recalque: basta olhar, falar, ouvir de outra maneira para aquilo que já era dito se exceda no dizer, e, antes que um novo dito se atualize organizando tudo, dando novos limites ao que se estranhou, por um instante que seja brota um aguaceiro que atravessa o sujeito, colocando o desafio de ser atravessado.

Não é isto, a experiência do excesso e sua travessia como experiência, que Clarice Lispector tenta mostrar muitas vezes? Um excesso no cotidiano, o sempre extraordinário no ordinário, nos pequenos graus de intensidade disparados seja por uma barata, seja por um ovo. Ela quase apreende o instante, e, nele, o excesso como experiência de transbordamento fluido e fluxo como leite: “Os instantes são estilhaços de “X” espocando sem parar. O excesso de mim chega a doer e quando estou excessiva tenho que dar de mim como o leite que se não fluir rebenta o seio.” (LISPECTOR, 1973/1998, p.80)<sup>5</sup>. O que também está na poesia de Hilda Hilst, com a qual quase podemos sentir o gosto dessas águas que estilhaçam sua própria medida: “Vem. Liquidifica o mundo [...] Porque algumas intensidades têm a aparência da bebida [...]” (HILST, p.473-p.474)<sup>6</sup>. Por isso que não estamos aqui tratando somente das águas dos rios e mares, mas da experiência de tudo aquilo que se abre, e vai além do que é, excedendo o limite formal que lhe condiciona, e antes que se recondicione em outra forma mais ou menos sólida,

<sup>5</sup> Cf. LISPECTOR, Clarice. *Água viva*, 1973/1998, p.80.

<sup>6</sup> Cf. HILST, Hilda. *Alcoólicas*, em *Da poesia*, 2017, p.473-474.

ao menos de passagem vai dar na experiência do excesso fluido e fluxo. Há aí algo que brota, no mais ordinário e cotidiano, tão profundo quanto superficial; pura matéria fluida e fluxa que jorra como água e excesso, um mar de intensidade para o qual não se estava preparado porque não há preparo possível para isso. Se disso não se morre ou se mortifica, aí se anima uma outra vida, com a marca indelével de sua passagem pelo excesso. Nova pista sobre o excesso: sua definição é positiva, algo que brota estranho ao extenso qualificado, é sobra, é resíduo, é resto para mais e, sobretudo, na subjetivação é a experiência do que não tem equivalência. É feito de quê? É excesso de quê? Isso que brota, através das ondas dos mares ou das correntezas dos rios, é a *intensidade*. Com ela, toda uma economia própria do modo de circulação dos fluxos: *o excesso é excesso de intensidade*. Por isso, falar de água, é também falar de intensidade.

Está em tudo: é pelo excesso de intensidade que os *áceros* dançam,<sup>7</sup> é pelo excesso de intensidade que os humanos balbuciam, gritam e cantam — embora jamais se trate de dizer que o excesso seja tudo. Talvez você esteja passando por um; quem acha que não passou, ainda passará por isso e poderá constatar a eternidade dessa verdade. Às vezes parece vir de fora, mas sobe de dentro, no mínimo acompanhado de uma inspiração arquejante. Sobrevém como um *troço*, um *treco*, um aperreio, ou um sufoco, uma dor sem fim. Não há frase motivacional que estanque seu aguaceiro, mesmo que se revele nos menores graus. De modo algum isso é novidade: a vida mesmo transborda suas margens; vai seguindo seu curso e, ora mais, ora menos subitamente, uma morte faz tudo perder a margem, uma bala, um vírus, uma agonia sem explicação, uma memória insuportável vem à tona, uma dor corporal enigmática, um amor arrebatador, uma perda insuportável, uma plenitude, um transbordamento dadivoso. Às vezes, esse excesso nem precisa de tanto para brotar: basta uma passagem, um detalhe imprevisível — a menor forma pode disparar a maior intensidade, ou melhor seria dizer que o menor grau de intensidade porta consigo o maior excesso; assim, o menor dos eventos pode ser ímpar, sem equivalente, um grande *acontecimento*.

Vem, assim, de forma caudalosa, sem se adequar à justa forma. Basta um olhar, uma folha cair da árvore, um peixe deixado na areia pela última preamar e, com ele, a experiência de que tudo passa e perece. Ficamos sempre surpresos ao constatar o quanto a morte pode ser, não só o limite, mas a fonte de todos os excessos intensivos da experiência. *Você vai morrer, sabia?* Essa pergunta pode desatar as mais graves ultrapassagens dos limites. Experiência onde tudo se desidentifica e se indetermina, seguido de um aumento de intensidade, uma onda intensa que preenche o corpo e que se sente crescer por dentro quase que instantaneamente, e que só de

---

<sup>7</sup> Cf. PAINLEVÉ, Jean. *Acera, ou le bal des sorcière*, 1972, documentário 13’.

maneira ilusória pode ser considerado vazio, falta ou nada. Ilusório não quer dizer que não seja verdadeiro: sim, por vezes se sente esse vazio, nada preenche, nada faz sentido. Mas a falta em questão é da qualidade, dos limites formais, do sentido que pereceu, do propósito, da utilidade que tinha. Reparando uma vez mais se verá que algo brota aí no que, de um ponto de vista, é falta. Algo que preenche positivamente, só que como não-sentido, sem qualidade ou forma, puras quantidades intensivas sensíveis, embora inqualificáveis e inquantificáveis. Por vezes nos animamos a partir disso, empolgados para atingir uma nova direção; por vezes desesperamos, agitados, levando as mãos à cabeça; outras vezes, ainda, ficamos estatelados, confusos enquanto tudo passa e turbilhona. Aí se atravessa um limite do que se é, mas nem por isso o excesso é *não-ser* — leitura negativa do excesso, que parte da tradição segundo a qual o ser se dá sempre na medida, e não na desmedida. É essa intensidade do excesso que só pode ser experienciada, ainda que brevemente, no limite do que somos.

Ora, é por essa intensidade que os áceros dançam: qualquer corpo é atravessado por isso. Entretanto, é preciso dizer: os que estão destinados a atravessá-lo como experiência somos nós, os humanos. Por isso que, aqui, em nosso trabalho, queremos tratar do excesso como experiência integrante, elemento constitutivo, dos *modos* ou *processos de subjetivação*<sup>8</sup>. Assim, se falamos das águas, da intensidade e seu excesso que brota através das ondas dos mares ou correntezas dos rios, é porque consideramos que também há algo de água que se dá e que se doa nas experiências constitutivas da subjetivação e da clínica. Ou, melhor até seria dizer, conforme Jacques Lacan (1953-1954/2009), na *experiência analítica*, dada a subversão da própria clínica que esta envolve<sup>9</sup>. Processo de subjetivação esse, experiência analítica essa, que aqui consideramos a partir do ineditismo do conceito de Inconsciente proposto por Freud e o retorno lacaniano a sua obra, não sem as contribuições de Guattari e Deleuze: este último, um filósofo entre psicanalistas. Com Freud, o aparelho psíquico, suas duas tópicas, se constituem como as primeiras ficções conceituais, as primeiras cartografias, os primeiros mapeamentos da experiência na subjetivação, e também da clínica<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> O termo modo de subjetivação ganha passagem na obra de Michel Foucault (1984/2012), enquanto o termo processo de subjetivação pode ser encontrado na obra de Guattari e em seu trabalho conjunto com Deleuze (1980/2011). Em ambos os casos, a expressão subjetivação contrasta com o termo subjetividade, indicando que esse modo ou processo não é ensimesmado no sujeito, mas é o modo ou processo sem forma acabada pelo qual o sujeito se subjetiva constantemente pela relação com o que vai além dele como sujeito. Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*, 1984/2012, p.37. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *20 de novembro de 1923 — Postulados de linguística*, In: *Mil platôs*, vol. 2, 1980/2011, p.27.

<sup>9</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.21; p.364.

<sup>10</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.587-p.593. FREUD, Sigmund. *O eu e o Id*, 1923/2011, p.22-34.

Pois são inseparáveis, e desde “A Interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900/2019), advertidos pelo próprio autor contra a pretensão de reencontrar o aparelho psíquico na materialidade orgânica e fisiológica,<sup>11</sup> notamos que o avesso do mapa da subjetivação revela o mapa da clínica. Isto é: no contrário do funcionamento cifrante do aparelho psíquico encontramos uma hermenêutica, os princípios da técnica e a direção do tratamento, de modo que a técnica se mostra a contrapelo da subjetivação. E, desde então, podemos definir a experiência analítica como uma *tecnologia* narrativa, que, conforme se pode notar que insistimos ao longo de nosso trabalho, inclui o inenarrável na experiência. A psicanálise é um discurso conceitual, certamente, mas é, sobretudo, uma prática que inclui e se faz pelo excesso do indiscursável, um *olho d’água* bem no centro de seu discurso e prática, que não é de modo algum sua ruína, e sim aquilo mesmo com o qual a psicanálise se compõe e do qual a psicanálise trata. Também, por isso, a metapsicologia, tomada muitas vezes apenas como sinônimo de *teoria* em psicanálise, diferentemente de outros discursos, não antecede à experiência analítica, sendo suas descrições tópicas, dinâmicas e econômicas, o produto conceitual das questões clínicas, tratando-se sempre de uma gênese empírica dos conceitos, ainda que esses conceitos tentem morder um real além dos limites da experiência<sup>12</sup>.

Diante disso, cabe perguntar: qual o lugar do excesso e da intensidade nessas experiências? Mais do que aquilo que deve ser simplesmente limitado e comedido, podemos dizer que o excesso encontra, na subjetivação e na clínica, uma função produtiva e genética. Afinal, em qualquer dos mapas freudianos, esse dispositivo, essa maquinaria, esse aparelho de subjetivação, pressupõe e inclui uma materialidade fluida e fluxa, quantidades informes que excedem ao corpo orgânico com uma economia própria: são as intensidades, que aí estão mapeadas na subjetivação somente porque sua experiência excessiva é o que emerge na cena da clínica. Nessa cena, elas aparecem não apenas como parte do sofrimento e da patologia, mas também como condição da eficácia do tratamento. Afinal, desde Freud, sabemos que não basta falar abstratamente, reconhecer e nomear: associar livremente, elaborar, construir em análise, nunca foi só informar pela fala. No sentido da cura, a intensidade tem de estar presente, tanto quanto está presente na patologia: é preciso que isso venha com uma intensidade que faça valer — é uma questão de valor. É preciso que isso se repita trazendo algo do excesso encarnado, ainda que, na palavra pela qual vem, a intensidade vá se distribuindo e se apaziguando, encontrando novos limites formais, com o seu real se perdendo na medida em que se organiza em qualidades simbólicas e imaginárias.

---

<sup>11</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.586.

<sup>12</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.121.



Essas intensidades compõe a dimensão econômica da subjetivação e da clínica, que Freud primeiro apresenta pela categoria de quantidade, eventualmente as tomando até como excitação, até serem sistematizadas em 1905 com o conceito freudiano de pulsão (*Trieb*)<sup>13</sup>. São essas intensidades que atravessam o arco temporal dos sistemas e instâncias nas duas tópicas que Freud faz do aparelho psíquico: são elas que, nessa travessia se subjetivam assumindo contornos mais ou menos fixos, se conectando e se associando eroticamente, estabelecendo liames psíquicos, trocas e equivalências na memória e na linguagem. Sistemas e instâncias pelos quais o excesso é maquinado e subjetivado, passando já sem ser tão excessivo, um pouco mais organizado, *amansado*, ganhando alguma forma e qualidade — se produz um sujeito. Mas isso não é o bastante para fazer da subjetivação um empreendimento de dominação das águas, ou um empreendimento de mensuração e limitação das quantidades.

Como também mostrou Guimarães Rosa em um de seus contos, até o pai, homem cumpridor e ordeiro — o Pai! Totem de onde a lei e o limite operam — vai se excedendo a si mesmo, deixando de ser o que é para ir se desumanizando, devindo bicho no fluxo das águas do rio, num excesso intensivo sem palavra, quieto, calado<sup>14</sup>. E, neste caso, mais duas pistas sobre o excesso se revelam: primeiro que mesmo os suportes da lei possuem algo de excessivo, e em algum momento se perdem da ordem dos limites; segundo que não se deve definir o excesso por aquilo que aparenta euforia ou aquilo que é ruidoso, pois o excesso intensivo vem da parte mais silenciosa da dimensão econômica dos processos de subjetivação, e não é necessariamente extravagante, sobretudo quando o excesso se revela pelos pequenos graus de intensidade. E se, como dissemos acima, o processo de subjetivação não é o bastante para sua dominação, se mesmo o pai entra em um devir, é porque essas intensidades também refluem sem limites: sempre há um real que escapa dos contornos imaginários e simbólicos da experiência. Escapa brotando como um excesso para a qual este aparelho psíquico, essa maquinaria de subjetivação, jamais se encontra preparado ou domina completamente — isso que vem quase puro do *isso* (*Id*), mostrando que a subjetivação se faz a partir de algo que não é totalmente subjetivável, e que como insubjetivável insiste.

Por um momento, lembremos da célebre frase freudiana de tradução não unânime, considerando-se o aparelho psíquico reformulado nos termos da segunda tópica: “*Wo Es war, soll Ich werden*”, vertida por “Onde era Id, há de ser Eu.”. Lembremos dela, contudo, sem excluir a frase logo seguinte: “É uma obra cultural (*Kulturarbeit*) como o aterro

---

<sup>13</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010.

<sup>14</sup> Cf. ROSA, Guimarães. *A terceira margem do rio*, 1962/2001.

(*Trockenlegung*) do Zuydersee, digamos.” (FREUD, 1932/2010, p.223)<sup>15</sup>. Desde aí podemos ver que o processo de subjetivação não é somente o processo de dominação do *Id* (*Es*) pelo *eu* (*Ich*). Essa instância subjetiva, epílogo da experiência, pode até se iludir como sua dominação, uma vez mais ou menos constituído, mas a verdade é que o *eu* advém da diferenciação do *Id*: o *eu* é produto, domínio produzido e criado do *Id*. E o *Id* é esse plano inespecífico, plano que possui algo de fluido e fluxo, indeterminado e desidentificado; plano do excesso insubjetivável; implexo problemático das quantidades em circulação; essa sopa intensiva e pulsional, esse “[...] caldeirão cheio (*voll*) de excitações (*Erregungen*) fervilhantes (*brodelnder*).” (FREUD, 1932/2010, p.215) — outra frase destacável. Pois o caldeirão não está faltoso, não está vazio, não está na medida, mas está excessivo, cheio (*voll*), como diz Freud. E é porque está cheio, ultrapassando o limite, que isso transborda na subjetivação, de onde a função produtiva e genética para o excesso nesse processo: há algo mais excessivo do que o corpo humano recém-nascido e seus gritos como o canto das intensidades?

Nesse sentido, de largada, somos levados a desacreditar do aforismo segundo o qual todo excesso esconderia uma falta, reduzindo-se o excesso a um sinal, ao mero apêndice ou ao semblante que disfarça essa figura do negativo: ao contrário, é na vereda de Freud que consideramos o excesso como primeiro na economia da subjetivação, e que podemos confirmar aquilo que sinalizamos acima: a saber, que a falta é ilusória, é já efeito da tentativa de subjetivar esse excesso — poderíamos ainda dizer: é já efeito da tentativa de subjetivar esse gozo pelo limite e pela lei, gozo “[...] vedado a quem fala [...]”, destaca Lacan, assim como, com Deleuze (1968/2018), podemos notar que a falta é uma ilusão negativa que pesa sobre a diferença quando tomada a partir do diverso<sup>16</sup>. Há lugar para a falta? Sim, jamais a negaríamos, afinal, o que é ilusório também é verdadeiro. Isso rege a maioria dos processos de subjetivação, veremos como sempre falta algo na subjetivação totêmica. Mas falta secundamente, isto é, depois da primeira vivência de satisfação; falta algo para satisfazer o que primeiro sobra; falta porque, primordialmente, há algo em excesso nesse caldeirão de excitações fervilhantes: diríamos até, subvertendo o aforismo supracitado, que toda falta esconde um excesso, de modo que mesmo na subjetivação regida pelo limite o excesso ali está, mesmo que vedado e negativedo.

Que esse *Id*, não raro tomado como íntimo, profundo e interno, seja uma repetição ou uma dobra do que é fora, mais superficial do que se pode supor, isso é algo que a topologia lacaniana mostrou muito bem. Que a subjetivação e a experiência pressuponham uma

<sup>15</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A dissecação da personalidade psíquica*, 1933/2010, p.223.

<sup>16</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.836. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.319.

alteridade, Freud indica desde o início de sua obra, ao conceituar este outro ser humano ao lado (*Nebenmensch*) que nos livra do hospitalismo<sup>17</sup> — alteridade que, com Lacan, se revela uma alteridade simbólica, esse Outro (*Autre*) a partir do qual o Inconsciente é um discurso “[...] transindividual [...]” (1953/1998, p.259)<sup>18</sup>. Consequentemente, que essa subjetivação seja tão social e política quanto singular, isso está no próprio fragmento evocado do texto freudiano: o *Id* se diferencia por um trabalho de cultura (*Kulturarbeit*), assim como um dever (*sollen*) advir ou tornar-se (*werden*) que remete esse processo de subjetivação a uma gênese tanto *ética* quanto *estética*. E de maneira alguma nos espantamos ao encontrar, a partir das linhas de Freud, os termos que, certamente já com outros sentidos, também vieram a compor o paradigma de Guattari (1992/2012)<sup>19</sup>. Pois se o processo de subjetivação é uma problemática que atravessa todo o trabalho, não só a obra guattariana, mas também o trabalho de Deleuze, incluindo-se aí o trabalho conjunto dos autores, entendemos que é porque está no discurso psicanalítico de Freud a Lacan, dos quais são, no mínimo, interlocutores. Ao mesmo tempo, é com Guattari e Deleuze que vemos a radicalização da dimensão política em reciprocidade com uma busca pela parte intensiva da subjetivação radicalizada na experiência — embora consideremos inseparável da pulsão, e propomos aqui superpor ao conceito de intensidade, a intensidade propriamente dita é um conceito deleuziano, e sobre sua pena encontrou rigorosa definição<sup>20</sup>.

Entretanto, voltemos à célebre frase freudiana: o que nos interessa ainda mais é que nela se estabelece a relação da subjetivação com o aterro do *Zuydersee*. Se consultarmos a tradução das obras completas da editora Imago, veremos que onde observamos o termo *aterro* (*Trockenlegung*) consta outro, a saber, *drenagem*. Talvez este último termo seja mais impreciso, mas ele evidencia bem sobre o que a subjetivação se faz. Aterro ou drenagem, os tubos, os canais e as camadas de terra que se *estratificam* — lembremos deste termo freudiano presente em Deleuze e Guattari<sup>21</sup> — são a parte extensiva importante desse processo; contudo, o pressuposto desses trabalhos de cultura é que, antes, haja o aguaceiro do próprio *Zuydersee*. Esse golfo, essa baía de grandes dimensões, essa reentrância das águas do Mar do Norte na terra dos Países Baixos, que Freud explicitamente remete ao *Id* do qual o *eu* se diferencia. Ora, para Freud, o caldeirão do excesso é o *Zuydersee*, mas é preciso lembrar que também há em nosso solo um oceano, um aguaceiro, e Guarani é o nome dele — aquífero que não está aterrado por

<sup>17</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.393.

<sup>18</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, 1953/1998, p.259.

<sup>19</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Caosmose — Um novo paradigma estético*, 1992/2012, p.113.

<sup>20</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018.

<sup>21</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Carta 52 a Wilhelm Fliess*, 1896/1996, p.287. Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.404-407. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *10.000 a.C. — A geologia da moral (quem a terra pensa que é?)*, In: *Mil platôs*, vol. 1, 1980/2011, p.70.

um trabalho de cultura, mas que serve como uma imagem para pensarmos nosso próprio aguaceiro na experiência, instalando um excesso fluido e fluxo do qual, com o qual, sobre o qual nos subjetivamos. Pois se nos interessamos em tratar do excesso, é porque nossa terra também é seu *topos*, por todos os fluxos de água que a marcam nas ravinas e voçorocas — *yby-soroc*, terra rasgada —, por todos os fluxos excessivos que nos constituem como sujeitos. Muitos fluxos a favor da vida, outros tantos espalhando a morte: o excesso intensivo, assim como a água, também compõe as maiores catástrofes.

Os fluxos do colonialismo, fluxos transatlânticos de pessoas escravizadas, de matérias primas, de manufatura, de acúmulo: o *cultivo do excesso* está nesta condição, assim como no modo de funcionamento do capitalismo e do humanismo colonialista da forma-Homem, evidente no caso brasileiro<sup>22</sup>. Estão também os fluxos da velocidade de um capitalismo em desenvolvimento, fluxos de digitalização, fluxos de informação e de dados, de concentração de renda, de desigualdades; os fluxos de êxodo e exploração, fluxos de violência e fluxos de mortificação, fluxos totalitários constituintes das ditaduras, dos genocídios pregressos e atuais sobre os quais o que somos se assenta — nossas terríveis heranças. Alguns desses foram bem delimitados, canalizados e formados com propósitos utilitários, e muitos outros desses fluxos se tentou silenciar e apagar suas marcas, dominar, aterrar e drenar à força. Alguns fluxos insistem, fazendo a vida resistir. Outros, insistem fazendo a vida se mortificar: a manipulação das intensidades através dos afetos pode conduzir, por exemplo, aos destinos mais fascistas. São fluxos mortificantes, mas que trazem algo de excessivo. E é a presença desses fluxos históricos no caso brasileiro desde a colonização, que fazem de nossa terra um *topos* geopolítico do excesso. Sob o solo de nossa história, há um outro aquífero por baixo dela, mais mortífero, bem menos vital que o Guarani, cujas marcas indelévels, mesmo quando tentam ser apagadas, se atualizam e se repetem ainda mais intensas e excessivas na subjetivação do que somos, com as quais cada corpo tem de se haver de sua posição singular.

Sim, não é só o limite que é problemático: o excesso porta também a catástrofe, as inundações, as mortificações e patologias. Mas nem por isso é negativo, e reconhecer que sua positividade pode ser violenta é passo importante para estabelecer uma relação ética com ele. Fato é que nenhum aterro, nenhuma drenagem das águas na subjetivação é uma dominação total dos fluxos — apenas ilusoriamente o *eu* domina o *Id*, e sempre há mais fluido e fluxo, mais intensidade, do que limite formal. Lembremos do recalque, operatória de aterro por excelência:

---

<sup>22</sup> Sob o engodo que conduz o mito da democracia racial de Gilberto Freyre, vemos em sua obra a recorrência do excesso no funcionamento da sociedade colonial no Brasil, além de qualquer harmonia. Cf. ARAÚJO, Ricardo de. *O elogio da loucura: ambiguidade e excesso em "Casa-grande e senzala", de Gilberto Freyre*, 2001.

não é o único, mas é um destino da pulsão; e, ainda assim, o retorno do recaiado indicia seu fracasso. Sempre há uma brecha onde o excesso escapa, e há águas que rolam por debaixo e comem a terra, insistindo sob o aterro, pois insiste a *parte maldita*, indeterminável e inidentificável; inenarrável e indizível, o insubjetivável na subjetivação que brota como *experiência do excesso de intensidade*. Muitas vezes, ilimitativo, criativo e inovador, brota fertilizando a terra, em outras tantas esse acontecimento sobrevém como enxurrada, violentando-a, salgando-a, embrutecendo-a, com um excesso que brota limitativo, lúgubre e reprodutivo. Nesse ponto, percebemos mais uma pista do excesso: não é bom nem ruim, a intensidade que em sua experiência emerge traz a vida, e também a violência, a mortificação e a morte — e, por isso, jamais devemos cair em uma simples apologia do que é excessivo.

Entretanto, não é só na subjetivação que podemos notar o excesso intensivo. Se há algo de água aí, é porque algo de água também está presente na experiência analítica. A psicanálise se inaugura por isso que vaza, sintomatizado como resíduo de uma sociedade capitalística recém-industrializada, águas residuais de um trabalho de cultura, dos aterros e drenagens, dos limites restritivos de uma moral sexual cultural<sup>23</sup>. Parece-nos que é mesmo nesse sentido, de constatar algo de água e de sem liame, que Freud, já no momento final de sua obra, pode constatar que não há como dominar, ou, melhor, não há como amansar (*bändigem*) completamente as exigências pulsionais, diante do que o autor diz: “[...] temos a impressão de que não trabalhamos com argila, mas que escrevemos sobre a água.” (1937/2020, p.347)<sup>24</sup>. E, também Lacan (1967-1968), quando evoca o episódio em que o então general romano Júlio César teria atravessado o rio Rubicão, que deságua no Mar Adriático<sup>25</sup>. Não que fosse um rio muito caudaloso, mas a violação das leis e normas da República que implicava, sim, fazia disso a experiência de travessia de um limite, um ir além, um salto que, como tal, envolve a estreita relação entre angústia e ato, sem o qual não se faz o ato — irredutível à motricidade — na experiência analítica: na clínica, tem que se molhar.

Dez seminários antes, em “As formações do inconsciente”, Lacan afirmava que “[...] sempre há, no fato de atravessar o Rubicão, alguma coisa que implica que nos joguemos na água, uma vez que se trata de um rio.” (1957-1958/1999, p.446). Poderíamos até acrescentar: onde há algo de água, sempre há algo de acontecimento — irredutível ao evento —, pura emissão de singularidades, no sentido mais deleuziano do termo: as “[...] gotas de acontecimento [...]” (1988/2012, p.114), pois Deleuze também faz notar que na travessia do

<sup>23</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno*, 1908/2015.

<sup>24</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise terminável e interminável*, 1937/2020, p.347.

<sup>25</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 15: O ato psicanalítico*, 1967-1968, p.80-p.81.

Rubicão há “[...] um corpo que o fluido, que tal fluido, virá molhar.” (1988/2012, p.170)<sup>26</sup>. E, de repente, encontramos mais uma pista do excesso: seu *topos*, o *topos* da experiência de suas intensidades, é o corpo. Mas também vemos que, de Freud a Lacan, incluindo aí também o comentário de Deleuze, a experiência analítica não se faz só no solo firme, aterrado e drenado, pois em algum momento isso se enche e transborda seu próprio limite, e cedo ou tarde deságua a intensidade nesse corpo que se molha. Esse algo de água diz respeito aos fluxos mais que aos tubos e encanamentos; diz respeito ao quantitativo, à dimensão econômica da experiência analítica e, com ela, as intensidades nessa experiência.

Se não há clínica sem se molhar, isso não pode ser considerado um desvio do percurso — ao modo de uma reação terapêutica negativa, por exemplo —, e sim o desvio pelo qual o próprio percurso se faz. Ou seja, trata-se do excesso de intensidade incluído como parte integrante e direção — certamente, não de qualquer maneira —, isto é, a experiência analítica como experiência de travessia e encontro com esse insubjetivável na subjetivação. Que sua *tecnologia* seja então narrativa, essa é a condição para se acessar o inenarrável, a fim de que se faça uma *parte bendita* com essa *parte maldita*. Não é esse salto na água que se explora no dispositivo lacaniano do *passé*? Nos termos de Lacan, trata-se da destituição subjetiva “[...] gravada no bilhete de ingresso [...]” (1967/2003, p.257); nos termos de Deleuze e Guattari, o “[...] empreendimento de dessubjetivação.” (1980/2011, p.63), sem o qual um corpo sem órgãos (*corps sans organes*) (CsO) não ganha passagem<sup>27</sup>. Mas estaremos enganados se acharmos que se destituir e se dessubjetivar é cair no silêncio mudo, resignar-se no comedimento dos analistas que não riem; ainda mais enganados estaremos se considerarmos que isso só se dá ao fim, numa espécie de *passé* heróico, como uma extraordinária transgressão — já dissemos que nos interessam os excessos ordinários, e, ainda sobre o corpo sem órgãos, lembremos que o texto mais detido no conceito começa mostrando que sempre se está nele, e que, de uma maneira paradoxal e estranha, nem tanto assim: “[...] De todo modo você tem um (ou vários), [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2011, p.11)<sup>28</sup>.

Pois também na experiência analítica, no início e no meio, não se para de encontrar destituições e dessubjetivações pelo caminho, mesmo que sejam pequenas: muitas vezes, se começa por aí, sofrendo disso e sintomatizando aquilo, pois os processos de subjetivação se dão

<sup>26</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*, 1988/2012, p.107, p.114 e p.170.

<sup>27</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 15: O ato psicanalítico*, 1967-1968, p.257. Cf. DELEUZE & GUATTARI, Gilles, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2011, p.63.

<sup>28</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2011, p.11.

junto aos processos de dessubjetivação — é a isto que em nosso trabalho cabe se reportar: ao início e meio da experiência analítica. Lacan indica algo nesse sentido ainda na década de 1950, quando brevemente diz sobre os efeitos de despersonalização na análise, antes de falar em ato e destituição subjetiva na análise com fim e antes de se falar em travessia da. Conforme afirma, esses efeitos “[...] devem ser considerados menos como sinais de limite do que como sinais de travessia (*signes de franchissement*).” (LACAN, 1958-1960/1998, p.687)<sup>29</sup>. Aí está a palavra: *travessia*, definida além do limite. É importante destacar essa palavra para não reservar a travessia para o fim — sequer teríamos perícia para dizer isso —, e manter viva a direção de que a travessia está por todo lado na experiência analítica. Assim como os seus efeitos na análise estão desde o início: as despersonalizações se fazem por todo caminho, ou, melhor dizer, as destituições e dessubjetivações são produzidas pelo excesso de intensidade por todo lado na clínica — ainda que se negue isso todas as vezes que emerge. É isso que faz da experiência analítica uma experiência de travessia, de *travessias*, da experiência do excesso de intensidade. É a maneira como se atravessa essas destituições e dessubjetivações que dá as condições para os diferentes destinos que se pode tomar, dos mais revolucionários aos mais reacionários: é isso o que mantém a subjetivação se processando, com um *olho d’água* insubjetivável.

Por isso, se falamos que esse excesso, cedo ou tarde, deságua a intensidade, é preciso dizer que, na clínica de nosso tempo, temos notado ele desaguar antes cedo do que tarde. Inclusive, muitas vezes se chega a uma experiência analítica, não por uma excessiva fixação nas margens, sofrendo de limites, mas por estar imerso numa travessia improdutiva do excesso de intensidade — talvez seja mais apropriado dizer: sendo atravessado por esse excesso, naufragando e se afogando no aguaceiro, querendo se livrar, drenar e aterrar os fluxos excessivos, buscando margem e cais, e não mais querendo saber de travessia. Trata-se, assim, das *patologias do excesso*, nas quais a experiência do excesso de intensidade possui uma função etiológica e que apresentam o excesso logo na largada da travessia de uma experiência analítica<sup>30</sup>. Esta é outra pista do excesso intensivo: está desde o princípio, não só na experiência que constitui a subjetivação, mas também na experiência clínica, compondo as patologias de nosso tempo. E nesses casos vemos o excesso, que antes impulsionava a ir além, que antes tinha função genética e produtiva ao manter o processo se processando, agora tendendo a estar presente exclusivamente como mal-estar e sofrimento, ganhando forma na medida em que

---

<sup>29</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade*, 1958-1960/1998, p.687.

<sup>30</sup> No termo patologias do excesso encontramos uma especial pertinência para tratar do excesso em nosso tempo, que explicitamos no terceiro capítulo do presente trabalho.

sintomatizado, em sua expressão patológica. Excesso diante do qual o sujeito não raro busca restaurar todos os limites e formas que já não limitam ou formatam a aquosidade de sua experiência intensiva, tentando axiomatizar os fluxos automaticamente em um limite já dado — aqui se revelando a dimensão política dessa economia.

Sobretudo nesses casos, estamos diante do desafio da travessia, porque não é de falta de travessia que se trata, e sim da travessia fracassada. Tal como no sertão, há o real disposto no meio da travessia, um real no meio da experiência, um real no princípio da experiência — e é ele, sua positividade, que buscamos quando buscamos a experiência do excesso de intensidade. Pois, se o excesso é desde o princípio — Deleuze (1968/2018) diz sobre as quantidades intensivas: princípio transcendental<sup>31</sup> — não consideramos que é um princípio heurístico kantiano, excesso como condição extrínseca, vedado e negado da experiência, pressuposto transcendental que tende ao transcendente. Mas, sim, da experiência do excesso como aquilo que restitui a positividade de um real ao empírico, um real na realidade: real como registro singular da experiência, tal como se define nas veredas lacanianas, irreduzível à imaginarização e à simbolização, irreduzível tanto às relações especulares, quanto às trocas e equivalências. Contudo, aqui, está real e positivamente definido, dado e doável na experiência, e não apenas definido como não-imaginário e não-simbólico.

Ora, não é isso o que sugerimos ao designar como sua materialidade algo que positivamente brota estranho e paradoxal ao extenso qualificado, a saber, a intensidade? O que implica definir a intensidade, esse ser do sensível, esse princípio transcendental, como ser do real: um desafio, já que não raro esse conceito deleuziano é retomado de uma maneira imaginarizada e de um sentimentalismo equivocado. Desafio maior ainda, porque, outras vezes, incluindo isso na experiência, se reduz o real ao simbólico e ao imaginário, subsumindo a intensidade ao diverso, axiomatizando seus fluxos: se queremos propor o excesso mais ordinário do que vedado, o excesso de intensidade que não cessa de brotar na experiência, também é preciso dizer que ele preserva sempre algo estranho e paradoxal em sua experiência real que brota na realidade — não se trata do retorno a um empirismo ingênuo, e sim de um outro empirismo, mais radical, que implica um refazimento dos limites da experiência ao incluir o transcendental no empírico. Deleuze (1968/2018) dá seu nome: empirismo transcendental<sup>32</sup>.

No sentido de mostrar a pertinência de buscar sua experiência é que, até aqui, esboçamos um breve inventário do excesso, evidenciando alguns casos e exemplos a partir do que há de água na subjetivação e na clínica. Os inventários são preciosos: juntam os espólios, mesmo

---

<sup>31</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.320.

<sup>32</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.196.



quando se vive, reúnem os restos, o que sobrou, os excessos, tipifica eles, dá até um nome quando possível. Freud faz a partir dos casos clínicos, Clarice Lispector faz a partir da literatura, Farnese de Andrade e Arthur Bispo do Rosário fazem com suas *assemblages* — aqueles relicários e oratórios, aquele manto, cúmulo dos inventários do excesso. Pois, incluído na experiência, pode-se fazer quantos inventários do excesso se quiser, cada um guiado pelas mais diferentes perguntas, tantos inventários quantas são várias as tipologias das águas: é tentador querer alcançá-lo, colecioná-lo, dizê-lo excessivamente, conferir-lhe todos os nomes que forem necessários. Stela do Patrocínio, em sua travessia da experiência do excesso, assim diz: “Meu nome verdadeiro é caixão enterro, Cemitério defunto cadáver, Esqueleto humano asilo de velhos, Hospital de tudo quanto é doença, Hospício, [...] Reino dos bichos e dos animais é o meu nome [...]” (PATROCÍNIO, 2001, p.118)<sup>33</sup>.

Quais são os nomes do excesso na experiência? Sentimento oceânico, Rubicão, orgasmo, instante, surto, *bournautinho*, ansiedade, pânico, transtorno de estresse pós-traumático, hiperatividade, mania, cansaço, exaustão, embriaguez, multiplicidade, finitude, aturdimiento, *Titillatio*, devastação, trauma, desamparo, real, sublime, gozo, devir? Seria preciso calcular o excesso, quantificá-lo e medi-lo exaustivamente, mensurá-lo numericamente, de maneira obsessiva, parnasiana ou, ainda, sadiana; pior: de maneira computacional? Ou, melhor, é se jogar na água, dilacerar-se nele, cruelmente, absurdamente, antropofagicamente, extaticamente, esquizofrenicamente? Devemos designá-lo por como nos comportamos nele? Neste excesso me alegro, naquele me apavoro. Ou pelo limite que é excedido? O excesso que excede ao saber, o que excede ao semblante, o que excede ao organismo, o que excede ao prazer, o que excede ao comedimento. Ou, então, se trata de classificá-lo por destino? Esse excesso deu em angústia e pânico, este em desejo e amor, aquele em fobia e sintoma somático, outro em pensamentos intrusivos e melancolia, outro em cortes e mutilações, outro em vício e compulsão, desse abriu-se um surto, daquele passou-se ao ato, ainda outro deu em agressividade e destruição, outro em culpa, outro em arte e criação, outro em revolta e revolução, ou em fascismo, ou em vida, ou em morte.

A cada inventário do excesso, o excesso se inventa outra vez, e novas experiências se revelam. Mas todo inventário, embora seja precioso, está mais ou menos destinado a capturar o excesso, nomear, formar, identificar qualitativamente, encontrando algo do *excesso de intensidade* na experiência ao mesmo tempo em que ele foge, perdendo-se entre os dedos do inventariante para o que se distribui *excessivamente intenso* no extenso qualificado, perdendo

---

<sup>33</sup> Cf. PATROCÍNIO, Stella do. *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome*, 2001, p.118.

sua singularidade nas equivalências, perdendo a intensidade para sua *parecença* — conforme o termo presente no verso supracitado de Hilda Hilst. Motivo pelo qual inventariar os casos excessivos, listar seus exemplos, conferir-lhe uma imagem ou designá-lo por uma palavra que seja, ainda que imprescindível para dizer do que se trata e para encontrar o excesso intensivo, não é necessariamente ir em sua direção. Afinal, como aquilo que se sente, ele é um real refratário ao dizer, e a linguagem é já sua distribuição no diverso.

O problema é que não se pode dizer do indizível se não pela tentativa de tentar dizê-lo, mesmo porque, uma vez na palavra, só se descobre a anterioridade e primordialidade disso retroativamente: nossa pesquisa esteve inteiramente nesse problema, na verdade, propomos aqui que nem por ser refratário se deve considerá-lo numa gramática negativa. O nome, a palavra, também é o que vem depois, o inventário e a conceitualização é segunda, mas isso não impede de fazer da intensidade o ser do real, numa tentativa de conferir uma positividade para seu ser e mapear sua experiência como primordial e anterior. O nome nega e mata, mas como fazer o inverso, e, pela palavra, nomear apresentando o animado da morte, dando a experiência de um ser para o real? Como falar da experiência do que é refratário ao simbólico e ao imaginário? Como falar da experiência do que é avesso à palavra? Já disse Lacan: “[...] tudo depende de o real insistir.” (1974/2022, p.29)<sup>34</sup>. E, outra vez, uma pista do excesso: “[...] tudo que é excessivo é insignificante.” (2007, p.14), como formula Camille Dumoulié<sup>35</sup> — certamente, não porque seja sem valor, ao contrário; seria mais preciso dizer que é porque é o que resiste à *significatização*, para usar uma expressão de Lacan (1962-1963/2005)<sup>36</sup>. Isto é: o excesso intensivo tem algo de *insignificantizável*.

É também parte de um problema de linguagem, do qual não podemos escapar, e que Deleuze (1969/2015) apresenta logo na entrada de “Lógica do sentido”: “É a linguagem que fixa os limites (por exemplo, o momento em que começa o demasiado), [...]”. E por fixar os limites, toda vez que pensamos estar certos por um instante em dizer que esta ou aquela é uma experiência do excesso de intensidade, logo depois sobrevém a hesitação, efeito do limite — talvez não seja tão assim, só se for sob determinadas circunstâncias, depende. Contudo, também Deleuze afirma que a linguagem “[...] ultrapassa os limites e os restitui à equivalência infinita de um devir ilimitado.” (1969/2015, p.02)<sup>37</sup>. Portanto, de forma alguma isso impede que esses casos estejam ao longo de nosso trabalho, e este problema não depõe contra, mas é o índice de

<sup>34</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A terceira*, 1974/2022, p.29.

<sup>35</sup> Cf. DUMOULIÉ, Camille Marc. *Tudo o que é excessivo é insignificante*, 2007, p.14.

<sup>36</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.193.

<sup>37</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.02.

sua complexidade, do paradoxo do qual partimos e no qual sempre estaremos no mapeamento do excesso. Esse é o índice de que não se trata, na tentativa de encontrar a experiência do excesso em meio a outras experiências, de recair em um empirismo ingênuo.

Aliás, é desse problema paradoxal que nos deparamos com um desafio maior, aquele que nos vemos constantemente chamados em nossa pesquisa, aquele que buscamos cumprir sempre com alguma dose de fracasso: o desafio de, em meio ao que é excessivo, isto é, em meio à *experiência de algo excessivamente intenso*, mapear a empiria do que é excesso *puro* — não é preciso temer esta palavra, amplamente utilizada por Deleuze (1968/2018)<sup>38</sup>. Como se dá a experiência desse puro, disso que é princípio e condição? Isto é, a experiência do excesso dado e doável como algo ele mesmo, experiência do excesso não distribuída no extenso que se qualifica misturada a outra coisa, a *experiência do excesso intensivo*, ou, ainda, *experiência do excesso de intensidade* propriamente dita, real da experiência. Mas quando dizemos que isso deve ser mapeado, não se trata de algo a ser descoberto. Não há dificuldades de se deparar com o que é excessivamente intenso; porém, é preciso inventar, produzir, extrair o excesso de intensidade misturado nessas experiências — é uma tarefa de decomposição, de buscar a defusão, de separar o amálgama, com todos os riscos que envolve. E mais: extrair sua primordialidade e anterioridade incluídas na experiência de direito e de fato, ainda que, de fato, isso só se dê por uma retroatividade. Tarefa artificial, anti-espontânea, anti-natural, é uma *força*: uma tentativa de conceitualizar uma experiência específica da subjetivação, ou uma dimensão específica da experiência que não existe previamente, mas deve ser sempre exercida.

Nesse sentido, desde aqui queremos nos posicionar conforme a direção proposta por João Perci Schiavon (2019) sobre a pulsão: não está aí, na natureza, espontaneamente já dada, mas tem que ser fabricada, sua lógica e ética próprias<sup>39</sup>. Ainda que se possa extrair disso alguma nuance ontológica — uma ontologia anti-natural, certamente —, conceitualizar o excesso de intensidade como uma experiência específica na subjetivação interessa aqui na medida em que pode servir à clínica: consideramos que a experiência analítica é a tecnologia, mas também é o dispositivo, o laboratório, o ritual no qual essa experiência não só pode ser dada e doável, como assim é inventada, extraída e produzida como parte da travessia. Nada glorioso, extraordinário, ou heroico: isso é o ordinário sempre atual da clínica, desde Freud, que, por isso, sempre vale se retomar na experiência. Pois se o excesso está menos no ruidoso do diverso, no estardalhaço, na transformação extraordinária, é porque está mais na diferença, no sutil, nas variações dos pequenos graus intensivos, que ao menor movimento brusco se perde no excessivamente

---

<sup>38</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018.

<sup>39</sup> Cf. SCHIAVON, João Perci. *Pragmatismo pulsional: clínica psicanalítica*, 2019.

intenso, havendo de se cuidar para não espantá-lo — Deleuze disse uma vez, sobre si, o que bem vale ser tomado como uma pista clínica diante do excesso: “[...] é preciso não se mexer demais para não espantar os devires.” (1990/2010 p.176)<sup>40</sup>. É preciso não se mexer demais para positivar o real, pois isso levar a perder esse real que, não raro, já está aí; é preciso não se mexer demais para incluir isso que é condição e princípio na própria experiência: um empirismo transcendental do excesso intensivo, do qual a psicanálise é seu palco, onde o conceito pressupõe a clínica. Tão irreduzível a um transcendental apartado da experiência quanto distante de um empirismo ingênuo, é como gostaríamos que o que ora escrevemos fosse entendido. São essas águas que nos trazem até aqui, e que introduzem nossas questões de pesquisa.

Bom, já nos excedemos demais: o leitor verá que é algo do qual não conseguimos nos livrar. O presente texto é uma tese, produto da pesquisa de doutorado realizada pelo seu autor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) da Universidade Federal Fluminense (UFF), na área de concentração “Estudos da subjetividade”, linha de pesquisa “Clínica e subjetividade” — onde o termo subjetividade é, desde aí, entendido como *subjetivação*. Nessa pesquisa, propomos fazer uma *cartografia*, não de qualquer excesso, nem mesmo uma cartografia do excesso intensivo como fato, mas, sim, uma cartografia do que designamos por *experiência do excesso intensivo*, a fim de investigar algumas implicações conceituais e clínicas dessa experiência que, dentre as múltiplas experiências que constituem os processos de subjetivação e a experiência analítica, pelo excesso e pela intensidade se especifica, destacando-se como a dimensão econômica dessas experiências. E, assim, o fizemos buscando percorrer, como campo conceitual, algumas das produções de Freud, Lacan Deleuze e Guattari. Contudo, essa temática que ora tratamos no doutorado emergiu como desdobramento do mestrado, cabendo retomar alguns elementos da pesquisa pregressa, inclusive algumas de suas limitações, suas sobras, para introduzir a atual — até porque dessas limitações e sobras chegamos às questões da pesquisa cuja presente tese é produto.

## 1.2 — Sobras de uma pesquisa anterior

Tal pesquisa de mestrado foi realizada no mesmo Programa de Pós-Graduação (PPGP/UFF) entre os anos de 2017 e 2019, e resultou na dissertação intitulada “Considerações sobre o conceito de pulsão de morte: pistas de uma morte animada” (PINTO, 2019)<sup>41</sup>. Naquela ocasião, a pesquisa consistiu em uma cartografia de algumas considerações de Deleuze e

---

<sup>40</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Conversações*, 1990/2010, p.176.

<sup>41</sup> Cf. PINTO, Fabrício. *Considerações sobre o conceito de pulsão de morte: pistas de uma morte animada*, 2019.

Guattari sobre o conceito de *pulsão de morte* (*Todestrieb*), proposto por Freud em “Além do princípio do prazer” (1920/2010)<sup>42</sup>, entendendo que esse conceito assume lugar fundamental na metapsicologia e na clínica. Realizamos essa cartografia privilegiando o texto freudiano de 1920 porque ali encontramos uma apresentação da pulsão de morte ancorada no debate eminentemente econômico. Conjuntamente, buscamos as considerações de Deleuze e Guattari, sobretudo, em “O Anti-Édipo” (1972/2010) e “Mil Platôs” (1980/2011)<sup>43</sup>, uma vez que, até àquele momento, avaliamos que havia mais trabalhos sobre o *instinto de morte* na obra solo de Deleuze do que os que extraíam das duas obras citadas relações com a pulsão de morte — obras que constituem os dois volumes da série “Capitalismo e esquizofrenia”, na qual os autores lançam as pistas de uma *esquizoanálise*, que não tomamos como especialidade alguma, mas que desde então compreendemos como um retorno materialista à psicanálise.

Junto dessas referências, discorreremos sobre uma trama conceitual e clínica em que se afirma um primado da *intensidade* ou da *quantidade energética* — termos que, a partir da presente pesquisa, vemos que já não é mais possível tomar como sinônimos — ainda que relevando alguns problemas que essa economia deixa em aberto. Isto é, de uma trama conceitual e clínica constituída por *forças* ou *impulsos*, atentando ao que há de *pulsional* no plano do Inconsciente e ao próprio plano do Inconsciente como efeito do pulsional. Assim, desde o mestrado, a pesquisa se inclinou à dimensão econômica dos processos de subjetivação e da clínica imediata ao plano do Inconsciente em suas diferentes nuances, encontrando nesse econômico seu primado e condição — ponto de partida que, como será possível confirmar, se atualiza agora. Com essa inclinação, fizemos o esforço argumentativo no sentido de uma interpretação afirmativa e positivada do conceito de pulsão de morte. Sentido que entendemos ser importante conferir para esse conceito, dada a atualidade que assume diante das novas formas de sofrimento psíquico no capitalismo contemporâneo e o contexto político mortificado que atravessamos em nosso tempo; assim como, desde a pesquisa de mestrado aqui referida, buscamos sustentar outra relação entre o pensamento de Deleuze e Guattari e o pensamento de Freud e Lacan, outra que não seja dualista ou reduzida ao discurso *anti*.

Nessa via, propusemos naquele trabalho refundar a morte no vitalismo, afinal, se o caso é jogar uma partida de xadrez com a morte, a única jogada para que a partida não acabe antes mesmo de começar é incluir a própria morte como peça no tabuleiro da vida — não é isso o que

---

<sup>42</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010.

<sup>43</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p.27, p. p.33–p.34. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, 1980/2011. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Conclusão — Regras concretas e máquinas abstratas*. In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.230.

aprendemos em “O sétimo selo”, de Ingmar Bergman (1957)<sup>44</sup>? Pois estava em jogo atravessar um certo limite, e falar da morte de si; estava em jogo fazer um discurso sobre a morte, diante da qual poderia se supor um limite absoluto em que só resta o silêncio e o não-ser. Com isso, buscamos contrapor a leitura da morte negativamente descrita, e da pulsão de morte como tendência de retorno a um estado inanimado na psicanálise, assim como contrapor a leitura imediata, especialmente do texto deleuziano, que reduz seu pensamento à euforia da conexão e a um cantar das potências da vida em que a disjunção está secundarizada e a morte está extrínseca — conforme indica David Lapoujade, ainda é “[...] preciso se desfazer da ideia segundo a qual Deleuze teria sempre cantado a afirmação alegre das potências da vida.” (2014/2015, p.23)<sup>45</sup>. Esse tipo de canto baixo e ingênuo, mais lúgubre do que aparenta ser, entendemos que não passa de sintoma de uma certa *metafísica da afirmação* dessas leituras, conforme termo empregado por Monique David-Ménard (2014)<sup>46</sup>, muito embora a autora localize essa metafísica nas linhas da própria obra deleuzeana — o que já não vemos da mesma maneira, pois compreendemos que o vitalismo de Deleuze está mais próximo da morte e da disjunção do que muitas vezes se brada por aí.

Tentamos propor, naquela ocasião, um movimento duplo. O primeiro movimento desse movimento foi, valorizando o aspecto disjuntivo, fazer valer a morte em um vitalismo baseado no conceito de *força*, conceito a partir do qual, desde bem antes de Deleuze e Guattari, a cultura europeia e o modo de produção capitalístico, com uma mão denegando a mortandade colonial, ainda que vibrando rijo o chicote com a outra, arrogou uma superação simbólica da morte pelo jargão da potência. Seria preciso uma outra pesquisa para retomar o quanto o conceito de força, herdado da mecânica, ao ser transposto para a filosofia e os discursos da subjetividade, não teria fortalecido uma tal forma-Homem parido dessa cultura e modo de produção. O segundo movimento desse movimento foi admitir uma positividade materialista para a morte, sustentando que para ela há um *modelo* e uma *experiência*, uma positiva crueldade onde também se reconhecia a pulsão de morte como força ou impulso de retorno ao inanimado. Duplo movimento, portanto: incluir a morte e extirpar o negativo.

Indo além da pulsão de morte negativamente descrita, procuramos destacar a pulsão de morte como força ou impulso ativo de desapresentação e desobjetalização, de disjunção e desligamento, ou, ainda, de desorganização e desterritorialização — conforme o vocabulário conceitual de Deleuze e Guattari em “Capitalismo e esquizofrenia”. Para sustentar essa

---

<sup>44</sup> BERGMAN, Ingmar. *O sétimo selo*, filme 95', 1957.

<sup>45</sup> LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.23 e p.314.

<sup>46</sup> DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014, p.206.

positivação, por um lado, sugerimos radicalizar a importância da *compulsão à repetição* (*Widerholungszwang*) e do *traumático* como motivo maior para Freud apontar a pulsão de morte em 1920. Diferente do Nirvana, entendemos que o traumático insiste na compulsão à repetição, que é excessiva por definição: aquilo que, atravessados por Derrida (1967/2009)<sup>47</sup>, definimos como o que não se inscreve nas tramas da *escritura psíquica* como trama de signos; aquilo que não se apazigua na trama associativa e conectiva, nas ligações e facilitações dos traços mnêmicos e das representações; aquilo que, enfim, não se *consigna* nos representantes ideativos da pulsão sexual — ou, conforme preferimos, aquilo que não se *consigna* nos *apresentantes* pulsionais, mas opera disjuntando a trama e desapresentando o que na cena da escritura psíquica se apresenta. Aí, a conceitualização do que Lacan entende como real caberia ser explicitada, porque, no fim, era com isso que estávamos nos havendo. Por outro lado, tentando ultrapassar o dualismo e o discurso *anti*, afirmamos essa radicalização, desde o texto freudiano, aliados aos conceitos de *devenir* (*devenir*) e de *corpo sem órgãos* (*corps sans organes*) (CsO) que Deleuze e Guattari apresentam em “Capitalismo e esquizofrenia”. O que pode ser visto como uma grande *forçação*, mas sem a qual não teríamos exercitado outro relevo nesse território do pensamento.

Por essas duas vias complementares, sustentamos a inclusão de uma pulsão de morte e de uma morte positivada como *excesso*, através das quais a morte seria descrita positivamente, além da morte como não-ser e da pulsão de morte como retorno ao inanimado. Assim, parte central do argumento dessa *forçação* passou pela compreensão de que, no texto “A Negação” (FREUD, 1925/2010)<sup>48</sup>, podemos tratar a pulsão de morte mais afastada do juízo de negação (*Verneinung*) e próxima do mecanismo de expulsão (*Ausstossung*), que coloca em jogo uma espécie de negação que se afirma como atividade positiva, como força ou impulso de disjunção ou de *expulsão* e *repulsão* — para utilizar duas categorias a partir das quais o CsO é descrito em “Capitalismo e esquizofrenia”. Deveríamos, nesse momento do argumento de nossa dissertação, ter dedicado algumas linhas a mais à referência que utilizamos do comentário de Hyppolite e seu debate com Lacan sobre a negação, aproveitando para constatar o quanto, para o filósofo, a negação compreende a atividade criativa, a criação de uma margem do pensamento. Margem do pensamento que, segundo David-Ménard, “[...] indica muito bem que negar é inventar um lugar.” (2014, p.221)<sup>49</sup>, Junto a isso, seria mais que oportuno uma referência à obra de André Green (1993/2010) e aquilo que o autor nomeou como trabalho do negativo<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Freud e a cena da escritura, em A escritura e a diferença*, 1967/2009.

<sup>48</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A negação*, 1925/2010.

<sup>49</sup> Cf. DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014, p.221. Cf. HYPOLITE, Jean. *Apêndice I: Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud, por Jean Hyppolite*, 1954/1998, p.901.

<sup>50</sup> Cf. GREEN, André. *O trabalho do negativo*, 1993/2010.

Fato é que uma vez definida pelo excesso, consideramos que a morte encontra o que estava vetado em sua natureza negativa, desde Freud, a saber, um *modelo* e uma *experiência* no plano do Inconsciente, já que este Inconsciente não conheceria “[...] nada negativo, nenhuma negação — nele os opostos coincidem —, e por isso não conhece também pouco a morte, a qual só podemos dotar de um conteúdo negativo.” (1915/2010, p.241–p.242)<sup>51</sup>. Isto é, tratamos da morte além da consciência, incluída nesse plano de pura positividade, já entendida como processo de autoprodução social e desejante, ou pulsional. O CsO, como modelo da morte, e o devir, como experiência da morte, ambos efeitos de uma síntese disjuntiva, são assim designados por Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo” (1972/2010), e sustentamos uma continuidade dessa ideia em “Mil platôs” (1980/2011), já nos termos do polo de desterritorialização do agenciamento e do plano de consistência ou de imanência — que também incluem a morte, apesar de que, no segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, são poucas as referências à pulsão de morte e menor o debate com o vocabulário da psicanálise.

Com essa positivação da pulsão de morte, passamos a não mais considerar a morte como o estado inanimado e inerte do Nirvana, em que as quantidades e as intensidades são abolidas num equilíbrio absoluto, mas passamos a considerar a morte como um *excesso* em que as quantidades energéticas e intensidades se encontram livres e desligadas, *o fora* da trama de signos da escritura psíquica. Relacionando o texto freudiano com as considerações presentes em “Capitalismo e esquizofrenia”. Na pesquisa de mestrado afirmamos a noção de uma *morte animada*, extirpada da natureza negativa e positivada como excesso. Alcinha pela qual tornou-se possível falar, ou, melhor, escrever algo dessa morte, não se restringindo a uma teoria do luto diante da perda, mas indo em direção à tentativa de um dizer da experiência da morte de si — o que talvez contribua com a ideia de um luto de si mesmo. Assim, podemos reescrever a pulsão de morte como força ou impulso que conduz a essa morte animada, excesso pulsional, *o fora (hors)* da escritura. Daí extraímos o subtítulo de nossa dissertação — “pistas de uma morte animada”. Será que, com isso, incorremos numa estetização mortífera, um estilo *kitsch* da morte? Entendemos que não, porque nesse *animado* nada há de apelo ao feliz e ao eufórico, mas sim uma alegria um tanto trágica. Pelo menos enquanto essa questão permanecer aberta, causando verdadeiro incômodo, temos um termômetro para não cair na positividade ingênua e na lúgubre metafísica da afirmação.

Indo do inanimado ao animado, ressaltamos a inclusão de um excesso de intensidade ou quantidade pulsional na economia dos processos subjetivos e na experiência clínica que lhe é

---

<sup>51</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, 1915/2010, p.241–p.242.



imediate. Se, até 1920, a dimensão econômica do plano do Inconsciente seria conforme ao princípio do prazer, pelo qual o excesso, vivido como desprazer, deveria ser evitado e descarregado, com a posituação do conceito de pulsão de morte, o excesso se insere como um além desse princípio, embora não seja limite externo ou marca do não-ser. É, sim, um além que se inclui no próprio plano que esse princípio rege com pretensa hegemonia. Apoiados no referencial teórico utilizado no mestrado, evocamos várias expressões para equacionar, essa operação inclusiva do que era extrínseco: um sem-fundo no fundamento, uma borracha na escritura, uma empiria daquilo que é transcendental, um produzir no produto, um inorganizado no que é organismo<sup>52</sup>, uma potência arquivológica no arquivo<sup>53</sup>, um fora incluído na exterioridade<sup>54</sup>, e, ainda, o que chamamos por uma ilimitação no limitado, um tropical no temperado, uma entredevoração autofágica — tentativas de fazer lembrar aquilo que permanece insolúvel e insuperável sob a resposta simbólica que a forma-Homem deu à morte.

Com isso, buscamos marcar uma diferenciação da leitura lacaniana no livro 07 de “O Seminário”, intitulado “A ética da psicanálise” (LACAN, 1959-1960/2008), no qual, em virtude da importância do simbólico no primeiro momento de seu ensino, privilegiando a leitura de “O mal-estar na civilização” (FREUD, 1930/2010), de maneira inédita — conforme destaca Birman (2000, p.270)<sup>55</sup> — Lacan relaciona a pulsão de morte e a morte ao âmbito histórico e à estruturação da ordem simbólica<sup>56</sup>. Vale lembrar que isso se redimensiona quando Lacan trata o conceito de gozo (*la jouissance*), já próximo da pulsão de morte, junto da crescente importância do registro do real no correr de seu próprio ensino — é um pouco nessa vereda, não contemplada no mestrado, que propomos seguir neste texto.

Dessa maneira, a pesquisa de mestrado abriu uma série de questões que nos conduzem à presente pesquisa de doutorado. Dado o tempo exíguo, desde lá ensaiamos uma tese com a noção de *morte animada* que ficou inacabada. A ideia dessa tese ensaiada, não a consideramos de todo inédita: tanto no campo psicanalítico contemporâneo há leituras da pulsão de morte como força ou impulso criativo, quanto destacáveis nomes se dedicaram a pensar uma morte em vida — mencionemos, por exemplo, a morte na experiência literária, conforme define Blanchot (1955/2011); e o conceito de pequena morte (*petite mort*) de Bataille (1957/2013),

---

<sup>52</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018. Cf. DELEUZE, Gilles. *Sacher Masoch: o frio e o cruel*, 1967/2009. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, 1980/2011.

<sup>53</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*, 1995/2001.

<sup>54</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *O pensamento do exterior*, 1966/2005, cuja tradução mais apropriada seria “O pensamento do fora”, dado o título original do texto: “*La pensée du dehors*”.

<sup>55</sup> Cf. BIRMAN, Joel. *Os signos e seus excessos: a clínica em Deleuze*, 2000, p.270.

<sup>56</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.253.

assim como o que há de morte no que Lacan propõe como gozo em diversos momentos de seu ensino. Autores que, se algo deles sussurrava em nosso texto, é verdade que não foram explicitamente convocados ao debate na dissertação, assim como hoje concebemos melhor a importância de mais referências aos pares e não só de se deter nos textos originais. Mas se a ideia da tese ensaiada não foi de todo inédita, avaliamos que a maquinaria conceitual para sustentar essa ideia e a indicação de que a partir dela podemos pensar uma *direção* ou *sentido* para a clínica, isso sim portava certa novidade em nosso texto — e teríamos mais o que dizer, porque aí a experiência analítica se aproximaria muito daquilo que, não sem Blanchot, Deleuze apresenta como uma política do impessoal que exige uma relação com a morte, “[...] esse “morre-se” mais profundo do que o “eu morro” [...]” (1968/2018, p.153)<sup>57</sup>. E talvez essa morte animada tenha sido a primeira experiência do excesso de intensidade que cartografamos.

Por outro lado, o *ethos* do texto, muito mais disposto a sustentar um diálogo entre o pensamento de Freud, Deleuze e Guattari, uma confluência sem síntese ou promessa de harmonia, destacando aí a polissemia de suas obras, foi o motivo para nos determos num debate bastante metapsicológico para propor a noção de morte animada. Como contrapartida, as intuições relativas à técnica e à clínica, assim como as implicações políticas do conceito de pulsão de morte e sua positivação, também não foram desdobradas suficientemente. Ainda que conciliados com a ideia de sempre haver mais a se dizer do que tempo para escrever, lamentamos, por exemplo, que não foi possível detalhar na dissertação como essa morte animada se relaciona com a mortificação que constatamos nos processos de subjetivação contemporâneos. Não obstante, o mais importante do que restou das questões abertas pela pesquisa de mestrado é o mais óbvio: é que esse percurso nos conduziu à vereda pela qual avistamos o que há de excessivo *no* plano do Inconsciente e, talvez, o que há de excessivo *ao* próprio Inconsciente, e tratar isso como radical — isto é, desde a raiz — que tem efeitos importantes para colocar em análise os processos de subjetivação e a experiência clínica.

Pois a morte animada, definimo-la pelo excesso, contudo, sem se dedicar à definição mais precisa desse excesso, e queremos continuar essa ideia de maneira mais ampla, pensando a experiência do excesso no qual a pulsão de morte é *um* dos conceitos pelo qual podemos dessa experiência nos aproximar. Passamos assim a entender que a morte animada é como a peça de uma maquinaria maior: é a dimensão de uma experiência mais espessa e mais ampla, ainda que específica, que é a *experiência do excesso intensivo* — se toda experiência do excesso vem a ser uma experiência de morte animada, isso ficou a ser respondido pela pesquisa atual, e o leitor

---

<sup>57</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.153.

observará que tangenciamos essa questão em diferentes momentos desta tese. Agora, na presente oportunidade do doutorado, não se trata somente de dar continuidade àquilo que faltou na pesquisa anterior, rendendo-se à analítica da falta, pela qual temos percebido que a academia também é apaixonada. Mas, sim, de expandir a pesquisa partindo das questões que, como caminhos de novas águas, se abriram no mestrado. Ainda que voltando às questões mais elementares que, como sobras, restaram da pesquisa anterior — diríamos até: voltando ao básico, o excesso e a intensidade —, ainda que inevitáveis repetições se façam presentes, iniciamos o doutorado desejosos de que essa se tratasse, de fato, de uma nova pesquisa. São os olhos que direcionamos a ela ao, enfim, chegarmos a sua conclusão depois de quatro anos.

### 1.3 — Delineamentos da pesquisa atual

O desenvolvimento de nossa pesquisa de doutorado se fez através do seguinte *tema*: a dimensão quantitativa e econômica dos processos de subjetivação e da clínica. Isto é, entendendo essa como uma dimensão privilegiada para se percorrer as várias outras dimensões que constituem essas experiências. E admitimos esse tema considerando que ele se conceitualiza a partir de Freud, quando sistematiza a circulação dessas intensidades e quantidades em fluxo, através da categoria de pulsão, elementar nessa economia. Mas não só: também admitimos que esse tema teve diferentes inflexões, nos movimentos da própria obra freudiana, assim como nele se atravessam as considerações de Lacan, Deleuze e Guattari. De maneira própria, entendemos que cada um desses autores retomaram essa dimensão econômica, com seus aportes conceituais que não só divergem a respeito dela, mas que também convergem nesse plano problemático comum. Se consideramos aqui a dimensão quantitativa e econômica em um plano problemático por definição, é porque muitas questões desse tema ficam sem respostas, mas nem por isso deixam de ser levadas adiante, contribuindo com os estudos dos processos de subjetivação e da clínica que lhe é imediata. Além disso, partimos deste tema recusando qualquer ideia de que essa dimensão se resolva no equilíbrio ou numa satisfação harmoniosa das pulsões, por exemplo, com os objetos no plano social, com a dominação pelo *eu* ou qualquer outro tipo de *amansamento* — para se servir, uma vez mais, desse termo freudiano. Antes, de Freud a Deleuze e Guattari, passando por Lacan, notamos que essa dimensão econômica diz respeito ao que insiste sempre um pouco desequilibrado e discordante no próprio sujeito e sua experiência. Ou seja: essa dimensão quantitativa revela algo de *desmedida* na subjetivação. E assim revela por princípio, mas fica especialmente evidente quando os fluxos de suas quantidades se refluxam e transbordam os limites que preconizam

essa economia — ainda mais evidente quando assim causam experiências de sofrimento psíquico e patologias — revelando algo de excesso na experiência.

Deste tema, recortamos um *objeto* de pesquisa, diga-se de passagem, de objetividade bastante *insólida*. Esse objeto consiste em uma experiência específica, que aqui propomos designar como: *experiência do excesso de intensidade* ou, como um sinônimo, *experiência do excesso intensivo* — e assim designamos numa inspiração eminentemente deleuziana. Consideramos que essa não é a única, mas talvez seja a mais radical experiência dessa dimensão quantitativa e econômica dos processos de subjetivação e da clínica, porque essa experiência evidencia a impossibilidade de sua resolução nos termos de equilíbrio e harmonia. Sobre o recorte deste objeto, dois destaques são válidos. Primeiro, não se deve esquecer que o excesso intensivo é tanto uma experiência integrante dos processos de subjetivação quanto da clínica, entendida como experiência analítica, pois é em função de uma razão clínica que a subjetivação deve ser pensada neste trabalho, e em ambas experiências o excesso intensivo deve ser radicalizado — isto é, incluído nessas experiências desde a raiz. Segundo, é preciso diferenciar o excesso intensivo como camada específica, mas misturada, nas diversas experiências já extensivamente distribuídas e qualificadas que o sujeito atravessa como algo *excessivamente intenso*, da experiência do excesso intensivo propriamente dita que atravessa o sujeito, em que o excesso se revela na emergência da *pura intensidade*. Portanto, é a experiência do excesso intensivo, que deve ser entendida sempre de duas maneiras, na clínica e na subjetivação: camada presente em outras, talvez todas, as experiências; e experiência do excesso propriamente dito. É ainda preciso ressaltar que essa é uma distinção, uma especificação, uma diferenciação a ser inventada, extraída e produzida, sobretudo na clínica, assim como na pesquisa conceitual. Podemos dizer que nosso *objetivo geral* nesta pesquisa foi este, que escrevemos como o seguinte: diferenciar a experiência do excesso intensivo como uma experiência, destacando sua especificidade. Quanto aos *objetivos específicos*, elencamos dois, indissociáveis: mapear algumas das implicações disso para a subjetivação, desde o princípio entendendo o Inconsciente como conceito fundamental, e algumas das implicações disso para a clínica.

Ora, estaríamos querendo propor um conceito, um novo conceito, buscando especificar uma tal experiência? Consideramos que não. Trata-se apenas de uma noção, uma expressão, que permite evocar muitos outros conceitos para tentar conceitualizá-la, que permite superpor conceitos distintos, assim como permite levantar questionamentos sobre a subjetivação e a clínica em nosso tempo. Quer dizer: é uma expressão que permite percorrer diversas direções e veredas, trilhas conceituais e linhas buscando colher as pistas de sua definição, colhendo as implicações para a subjetivação e a clínica; é, enfim, uma expressão que anima, que motiva a

mapear. Nesse sentido, propomos em nossa pesquisa a realização de uma *cartografia da experiência do excesso intensivo*. Cartografia que desenvolvemos com uma *hipótese*, que aqui opera como uma bússola com a qual se desenha o próprio mapa conceitual da pesquisa — a hipótese como travessia. Essa hipótese é de que *através da experiência do excesso intensivo podemos tratar de um excesso do Inconsciente e um excesso da clínica, no qual a intensidade se revela radical na experiência. E mais: que as formulações conceituais e clínicas de Freud, Lacan, Deleuze e Guattari se apresentam como três veredas nessa direção comum*, podendo se promover uma outra relação entre as obras desses autores a partir disso — uma relação menos dualista e dicotômica do que vemos correntemente. Assim, traçamos um campo, ou plano conceitual, através do qual realizamos a cartografia da experiência do excesso intensivo.

Este plano foi cartografado a partir de três linhas principais, ou, se preferimos, a partir de três veredas. A primeira se delinea com Freud: mais até do que excesso (*Überschuss*), o termo intensidade (*Intensität*) atravessa constantemente sua obra. Procuramos mapear essa vereda através das concepções quantitativas do “Projeto para uma psicologia científica” (1895-1950/1996), passando pelo conceito de pulsão (1905/2010; 1915/2010), chegando até a pulsão de morte (*Todestrieb*) com o retorno do traumático em “Além do princípio do prazer” (1920/2010), sendo a pulsão de morte um conceito que entendemos apresentar o excesso intensivo em toda sua radicalidade, reencontrando o que estava desde o princípio na obra freudiana<sup>58</sup>. A segunda se delinea a partir de Lacan, com o conceito de gozo (*la jouissance*), pelo qual nos interessamos na medida em que, após ter sido vedado e limitado a quem fala naquilo que mapeamos como uma depuração estrutural, retorna em seu ensino trazendo algo do real para a experiência a partir do conceito de objeto pequeno *a* na década de 1960 (1963-1962/2005; 1964/2008), a partir do corpo como substância gozante e a partir de *lalíngua* (*lalangue*) já na década de 1970 (1972-1973/2008)<sup>59</sup>. A terceira se delinea com Deleuze e Guattari, considerando a intensidade (*intensité*) conceito central para ambos, mas, sobretudo, como definido por Deleuze (1968/2018) nos termos de um empirismo transcendental, especialmente a partir de Kant, onde desde aí vemos consequências que vão além do plano filosófico ou ontológico, também deixando efeitos para os processos de subjetivação. Sendo este o motivo pelo qual a intensidade se revela crucial também nos dois volumes de

<sup>58</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996. Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010. Cf. Sigmund Freud, *O instinto e seus destinos*, 1915/2010. Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010.

<sup>59</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998. Cf. Jacques Lacan, *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008.

“Capitalismo e esquizofrenia”, obra conjunta com Guattari (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010; 1980/2011), na qual destacamos o corpo sem órgão (CsO) como seu *topos* não só ético, mas também clínico, além de, nessa ocasião, observarmos, com destaque, que a experiência excessiva da intensidade se articula à economia política<sup>60</sup>.

Abreviando os desvios cartográficos, a partir dessas linhas, temos então uma série conceitual que aqui propomos apresentar como crucial na definição da experiência do excesso intensivo a partir dos referidos autores: pulsão de morte, gozo e intensidade. Além disso, é importante observar que o delineamento desse plano conceitual também confere à pesquisa um plano bibliográfico — indicado nas três notas de rodapé precedentes —, ao qual jamais nos detivemos de maneira fechada, nem propusemos esgotar suas leituras, mas pelo qual nos orientamos e mapeamos alguns de seus elementos na busca de especificar a experiência do excesso intensivo e as implicações disso. Trazemos essas linhas ao longo deste texto, contudo, não de maneira contínua ou linear em sua estrutura: o leitor poderá notar que ora elas se apresentam separadamente, muito bem distinguidas em capítulos, e depois se interrompem; ora retornam e se confundem em alguns momentos, assim como seguem se delineando depois de interrompidas em novos capítulos e itens. Poderíamos ter sido um pouco mais organizados que isso, é verdade, porém essa foi a maneira que encontramos, ao menos nesta oportunidade, para tentar evitar o dualismo e a dicotomia perpetuada ainda hoje na forma de apresentar as obras e os conceitos desses autores. Além disso, exercitar algo mais no tempo de uma *superposição conceitual* — tratamos disso adiante, junto da metodologia da pesquisa.

Por isso mesmo, desde já, vale destacar: partimos do princípio que não basta dizer que, de Freud a Lacan, estaríamos diante de uma tradição da *falta*, ao passo que, com Deleuze e Guattari, ao lado do *excesso*. Isso não só é herança do dualismo e da dicotomia, como está simplesmente incorreto, tanto do ponto de vista conceitual, quanto clínico. O que nos leva a uma das pelo menos duas *justificativas* de nossa pesquisa. Primeiro que, na dimensão econômica e quantitativa que essa experiência do excesso intensivo revela, podemos encontrar esses diferentes autores além ou aquém de qualquer familismo, edipianização e estruturalismo, desfazendo a simples relação dicotômica e dualista em favor de uma maior complexidade, um outro laço entre eles — diremos, uma relação mais agonística, uma disjunção não-exclusiva. Segundo, a conceitualização dessa experiência do excesso intensivo nas veredas desses autores possui uma pertinência, e até mesmo certa urgência. Pois permite compreender o cultivo e

---

<sup>60</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, 1980/2011.

produção do excesso nos processos de subjetivação atuais diante das transformações do capitalismo contemporâneo: nada se nutre mais do excesso do que o capitalismo. Notamos que são processos de subjetivação que se efetuam cada vez mais além do limite, indo além do limite, a partir do excesso de intensidade e do excessivamente intenso. Observamos esse cultivo e produção do excesso nas modalidades de sofrimento psíquico e patologias de nosso tempo — é o caso das *patologias do excesso*, que abordaremos adiante. E notar isso permite não só compreender, mas também repensar a experiência analítica diante das atualidades da subjetivação sem ignorar sua dimensão política.

A partir desses delineamentos da pesquisa realizada, o texto da tese que aqui apresentamos assume a estrutura de nove capítulos. Neste *primeiro capítulo*, introduzimos alguns elementos da pesquisa, desde a problemática e as indagações da qual parte, até seu tema, objeto, objetivos e o plano através do qual sua cartografia se realizou. Além disso, esboçamos logo de partida as primeiras definições conceituais, as noções mais elementares que aqui utilizamos: experiência, excesso e intensidade — é o que veremos a seguir. No *segundo capítulo*, apresentamos a cartografia conceitual como metodologia, explicando ao leitor alguns aspectos do texto, desde o *ethos* que buscamos até a escrita que foi possível. No *terceiro capítulo*, desdobramos essa indicação feita como uma das justificativas da pesquisa, quando destacamos duas tradições diante da experiência do excesso ao longo da história, para, em seguida, questionar seus destinos no que hoje em dia, diante dos processos de subjetivação contemporâneos, identificamos como um excesso de patologias. A fim de que, junto a isso, se possa mostrar como o excesso está presente no sofrimento psíquico e nas patologias de nosso tempo, nas chamadas patologias do excesso — motivo pelo qual ressaltamos a atualidade da psicanálise como tecnologia de nosso tempo.

No *quarto capítulo*, realizamos um mapeamento da experiência do excesso intensivo em um primeiro momento da obra freudiana, que vai até as vésperas de 1920. Na dupla dimensão de uma cena da intensidade — na clínica e na subjetivação — tentamos acompanhar algumas pistas do excesso intensivo em casos clínicos, nas primeiras formulações sobre o quantitativo na maquinaria de subjetivação freudiana, passando pelo sonho e pelo chiste, até o conceito de pulsão em 1905 e 1915. Não só procuramos distinguir o excesso intensivo, mas também mostramos como muitas vezes encontramos o excesso intensivo perdendo-o para o excessivamente intenso. Um destaque à parte foi feito à questão do fator quantitativo da pulsão apresentado nos “Ensaio de metapsicologia” que, como quantidade desligada, consideramos que nos revela o excesso intensivo como o grau zero do afeto, desde aí podendo se considerar

um real do afeto pela intensidade, assim como é essa quantidade desligada que prenuncia aquilo que, em 1920, emerge como pulsão de morte.

No *quinto capítulo*, realizamos um mapeamento da experiência do excesso intensivo em um primeiro momento da obra de Lacan, indo até a formulação do conceito de *objeto pequeno a* como causa de angústia e objeto da pulsão. Destacamos como através de uma depuração estrutural, cujo ápice se faz em sua lógica do significante, Lacan teria posicionado o excesso do gozo vedado e negativado à luz da subjetivação totêmica operada pelo limite e pela lei. Também buscamos mostrar os destinos do quantitativo e da economia nisso, trazendo considerações sobre os termos pulsão, afeto e intensidade: termos, de certo modo, preteridos neste momento de depuração em seu ensino. Em seguida, marcando a diferença entre *das Ding* e o objeto *a*, assim como a inconsistência do Outro como um porém à estrutura, passamos a tratar da inclusão de um *insignificantizável* na subjetivação a partir da década de 1960: ao que chamamos de um retorno do impuro no ensino de Lacan e, com ele, algo do excesso, até mesmo da intensidade. Sobretudo a partir desse estranho e paradoxal objeto, observamos certa inclusão de uma *parte maldita* na experiência, com algo do gozo retornando pela via do afeto e da pulsão, ao mesmo tempo em que se lança a tarefa de, com esse objeto, refazer os limites da experiência — tarefa lançada por Lacan, nomeada pelo próprio como ética transcendental<sup>61</sup>. Tarefa que queremos propor que se continua no empirismo transcendental de Deleuze.

No *sexto capítulo*, nos detivemos em um breve momento de passagem. Aquilo que mapeamos ora se encontrando, ora se perdendo, entre um primeiro momento de Freud e Lacan, observamos positivamente presente desde o princípio com Deleuze e Guattari. Propomos mostrar como Guattari, a partir do conceito de máquina — retomada direta do objeto *a* lacaniano —, apresenta seu maquinismo a Deleuze, e como Deleuze apresenta a Guattari seu conceito de intensidade — que o psicanalista levou às últimas consequências clínicas e políticas em sua obra solo, a qual desde já avisamos que não nos dedicamos para além disso. De maneira introdutória, indicamos nessa passagem a importância de retomar o conceito deleuziano de intensidade através de Kant, e como, a partir disso, emerge, na obra de Deleuze, o empirismo transcendental — que entendemos se desdobrar no projeto de “Capitalismo e esquizofrenia” e naquilo que nessa obra os autores designam como esquizoanálise. O objetivo aqui é mostrar para o leitor a importância do empirismo transcendental para a clínica e os processos de subjetivação, já que nessa via há uma outra relação do filósofo com a psicanálise, desde 1969 definida como ciência do acontecimento, ou, conforme entendemos, ciência das intensidades.

---

<sup>61</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.309.



No *sétimo capítulo*, procuramos evidenciar a importância de Kant para pensar os processos de subjetivação, especialmente como em sua obra ganha passagem a quantidade intensiva e o sublime como experiência do excesso. Mas o leitor poderá observar que todo Kant que expomos é atravessado por Deleuze, a partir do qual apresentamos o empirismo transcendental de maneira mais detida como uma teoria de refazimento dos limites da experiência pela intensidade como princípio transcendental incluído no empírico. Nesse sentido, após definir o próprio conceito deleuziano de intensidade, passamos a falar de uma topologia da experiência como lógica da intensidade na qual o corpo sem órgãos (Cso) se revela a mais importante versão desse *topos*, destacando sua natureza pulsional e tanática. Por fim, apresentamos o grau zero da intensidade, discutindo o estatuto desse zero que cada intensidade envolve, a partir do que propomos — não sem Kant, e servindo-se do mesmo texto que Lacan se serve no seminário 11 — encontrar um lugar para o negativo na obra de Deleuze. Desde já, vale dizer: é um negativo excessivo em sua radicalidade, até mesmo positivo, mas que, assim, sugerimos tratar como uma espécie de negativo a fim de afastar qualquer metafísica da afirmação à qual não raro vemos reduzida a obra deleuziana.

No *oitavo capítulo*, destacamos o trauma como experiência do excesso intensivo por excelência desde Freud, mostrando os efeitos catastróficos que o excesso intensivo pode ter, e retomando o mapeamento dessa experiência em sua obra justamente onde paramos, em 1920. Destacando a dimensão política dessa economia das intensidades e seu excesso desde aí, tentamos mostrar como a tese de uma só e mesma economia — política e subjetiva —, tese central em “Capitalismo e esquizofrenia”, é o desdobramento da definição lacaniana do objeto *a* como mais-de-gozar — e neste ponto de encontro entre os autores retomamos também o mapeamento da obra de Lacan onde paramos. Também indicamos aí como o objeto *a*, em sua versão de mais-de-gozar, apresenta uma fragmentação do gozo pela qual esse excesso se daria cada vez mais imediato na experiência, mais ordinário e menos heroico, para então abordar alguns elementos do conceito lacaniano de gozo a partir do corpo que o autor, já na década de 1970, define como substância gozante. Tratamos dessa substância gozante em superposição com o CsO de Deleuze e Guattari, enfim especificando um pouco mais a relação possível entre gozo e intensidade pela ideia de uma quantização diferencial do gozo como o próprio ser do sensível, positivamente definido a partir do intensivo. Finalizamos com *lalíngua*, aqui definida como uma língua da intensidade, evidenciando como esse conceito lacaniano, pelo qual se vai além da sintaxe e da semântica de uma lógica do significante, dá a ver uma dimensão da linguagem que não se faz vedando ou apenas *significantizando* o gozo, assim como algo do

afeto retorna com ele. Consideramos ainda que o conceito de *lalíngua* só ganha passagem em seu ensino a partir do diálogo com Deleuze sobre a univocidade e a equivocidade.

No *nono capítulo*, concluímos nossa tese sintetizando algumas implicações dessa cartografia conceitual da experiência do excesso intensivo para o plano do Inconsciente e da clínica, assim retomando nossas hipóteses ao final do percurso e reunindo o que dispersamente brotou ao longo de nosso texto. Em especial, trazemos aí as várias indagações clínicas que fizemos como pistas para uma clínica da intensidade, que jamais deve ser entendida como uma clínica à parte ou algo inédito. Antes, essa clínica da intensidade é uma dimensão componente e sempre atual da experiência analítica, que não exclui outras dimensões, e que mesmo quando esquecida, mitigada, preterida, ela insiste. Não sem desvios pelo caminho, esse é o percurso de pesquisa que temos para apresentar nesta tese. Por ora, três termos nessa cartografia exigem uma definição ampla logo de princípio: experiência, excesso e intensidade — esse último, do qual deriva o termo intensivo. É o que faremos na próxima seção, um pouco antes de nossas considerações metodológicas.

#### **1.4 — Definições preliminares: experiência, excesso e intensidade**

Do excesso, assim como da intensidade, se trata nos mais diversos discursos modernos das ciências naturais, sociais e humanas. Das mais diferentes maneiras: ora mais, ora menos, objetiva. Por exemplo, na físico-química, há os sistemas supersaturados em que uma mistura aparentemente homogênea precipita o excesso, manifesto como corpo de fundo. Já no campo jurídico, podemos citar o estudo do excesso intensivo na conduta ilícita, no caso da vítima que reage ao agressor, sua punibilidade ou não punibilidade. Na fisiologia, há as células que se proliferam excessivamente em um tumor; ou, ainda, o excesso de dopamina, ou algum outro neurotransmissor, que seja, na fenda sináptica entre neurônios. Ocorre que em todos esses casos que citamos, aos quais caberia acrescentar vários outros, podemos observar que o excesso se manifesta ou é tratado na forma objetiva como *fato* — físico-químico, jurídico, fisiológico. Contudo, o que nos interessa em nosso trabalho é o excesso no nível do sujeito, isto é, o excesso na subjetivação, excesso como isso que somente a princípio e muito restritamente é fato objetivo, fato que se perde na subjetivação quando se torna, enfim, uma experiência do excesso. Este é o primeiro termo que precisamos definir, ainda que amplamente.

Por *experiência*, entendemos algo que é irreduzível, não só ao fato, mas também e até mesmo à vivência (*Erlebnis*) — para mencionar aqui a notável distinção benjaminiana entre

este último termo e a experiência (*Erfahrung*)<sup>62</sup>. É como dissemos: a travessia não é só o trajeto percorrido; o ato não é só a motricidade; o acontecimento não é só o evento. A experiência é aquilo que vai além do fato e da vivência para ser subjetivado como parte de um processo de subjetivação que envolve a relação recíproca — a conexão e a associação, muitas vezes estabelecendo liames — com outras experiências que compõem a memória de um corpo. No que vai além, a experiência se dá no registro do *dizer* irreduzível ao *dito*, de onde seu vínculo com a narrativa, na qual não só advém um sujeito e uma história de vida, mas também na qual o sujeito e sua história de vida são levados a devir. Pois a experiência envolve determinar e identificar, qualificar e dar sentido, narrar e dizer, reconhecer, conferir limites formais nas suas dimensões imaginárias e simbólicas. Contudo, também porta sempre algo de indeterminável e inidentificável, algo de indizível e inenarrável, algo de inimaginarizável e insimbolizável, isto é: ela é subjetivação, contudo, sempre inclui uma dessubjetivação. Ou seja, a experiência envolve um *insubjetivável*, isso que jamais se conecta e se associa, isso que insiste disjuntivamente, isso que jamais encontra liame, isso que é sempre estranho e jamais se qualifica — o real, que desde aqui deve ser considerado não somente como o ponto de perda da experiência, ou de fora *da* experiência, negativado como algo extrínseco e excluído, ainda que posto como sua condição. Mas trata-se de indicar a experiência do real como real incluído e, de certo modo, dado e doável na experiência: o fora *na* experiência.

Com a experiência do excesso intensivo, buscamos ir nessa direção, e consideramos que o empirismo transcendental de Deleuze responde diretamente a isso, assim como a ética transcendental mencionada por Lacan também tangencia o problema<sup>63</sup>. Contudo, desde o princípio da psicanálise, a questão da experiência e seus limites estão em jogo: o conceito de pulsão de morte começa por aí. A experiência, de um ponto de vista psicanalítico, jamais foi a consciência da experiência, seu enunciado ou aquilo que se apresenta nas formas ordinárias de um empirismo realista e ingênuo: isso é apenas seu efeito. E o conceito freudiano de Inconsciente emerge, ultrapassando os limites da experiência, não obstante se tenha feito dele um outro limite. Quer dizer, do Inconsciente, tornou-se corrente dizer que só temos acesso às suas manifestações — desde Freud, quando, citando Kant em 1915, posiciona esse Inconsciente

---

<sup>62</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, 1936/1987. Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*, 1994/1999. A partir do trabalho de Gagnebin, podemos perceber que não só entre os latinos, conforme fizemos notar anteriormente, que há algo de travessia na experiência (*experiri*). Segundo a autora: “*Erfahrung* vem do radical *fahr* — usado ainda no antigo alemão no seu sentido literal de percorrer, de atravessar uma região durante uma viagem.” (GAGNEBIN, 1994/1999, p.58).

<sup>63</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.196. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.309.

como coisa em si, conferindo-lhe momentaneamente um caráter numênico, fazendo dele um conceito heurístico<sup>64</sup>. Desde Freud, a psicanálise jamais seria uma ciência do numênico, e tampouco se reduz a um empirismo realista e ingênuo que tomaria apenas os fenômenos desse Inconsciente: antes, ela é onde os limites da experiência são atravessados em direção a seu refazimento, especialmente quando temos em vista a intensidade e seu excesso.

Nesse sentido, devemos considerar essas manifestações pelas quais o Inconsciente se atualiza, por exemplo, não como os indícios de um numênico, e sim como pontos de partida para a experiência de um virtual que não precede às atualizações, que leva à ampliação da experiência ela mesma para além de seus limites formais — e é um tanto nesse sentido que Michel de M’uzan (1967/2019) chega a forjar a expressão *experiência do Inconsciente*<sup>65</sup>. De nossa parte, estamos propondo uma experiência da intensidade e seu excesso, mas o problema talvez seja o mesmo: sem reduzir a experiência às formas ordinárias de um empirismo realista e ingênuo, sem se contentar com um numênico que a condicione, como refazer os limites da experiência, incluindo o estranho e o paradoxal, incluindo a condição e o princípio no próprio empírico, incluindo um fora e um real *na* experiência? É uma questão conceitual, mas só porque é uma questão clínica: isso, na experiência analítica, é o que se dá na transferência. Mesmo por isso devemos observar que o termo experiência, em nosso trabalho, muitas vezes é utilizado com duplo sentido: tanto como elemento do processo de subjetivação, quanto como experiência analítica — e o excesso intensivo está em ambos.

Sobre a experiência analítica, sendo a transferência uma de suas condições, consideramos que, à luz do excesso intensivo, ela pode ser entendida como um *dispositivo*, ou seja, como uma máquina de enredamento de linhas, inclusive de poder e políticas, na qual também se efetua um desenredamento, extraíndo a experiência do excesso intensivo em meio a outras tantas experiências. Também consideramos que a experiência analítica pode ser entendida um *laboratório*,<sup>66</sup> no qual se produz, segundo o próprio Freud, uma “[...] enfermidade artificial, [...]” (1914/2020, p.206)<sup>67</sup>, e no qual artificialmente se replica, isto é, se repete, sempre singular e diferencialmente a experiência do excesso intensivo. Mas é também uma *ritualística*<sup>68</sup>, porque envolve uma iniciação à experiência desse excesso — contudo, é preciso sempre cuidado nessa aproximação: a psicanálise, teria dito Lacan em seu último seminário, é

---

<sup>64</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.107–p.108.

<sup>65</sup> Cf. M’UZAN, Michel de. *Experiência do Inconsciente*. In: *Da arte à morte*, 1967/2019, p.27.

<sup>66</sup> Cf. STENGERS, Isabelle. *Quem tem medo da ciência? Ciências e poderes*, 1989/1990, p.122–p.123.

<sup>67</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir e elaborar*, 1914/2010, p.206.

<sup>68</sup> Cf. DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*, 2014/2015, p.297.

uma anti-iniciação, se entendemos por iniciação isso pelo qual um se eleva ao falo; enquanto o que inicia, aqui, na psicanálise, é a própria experiência, e não um iniciado. Assim como a experiência analítica pode ser entendida como uma *tecnologia* — mais como *techné*, e não no sentido de uma técnica de reprodutibilidade massiva — que consideramos especialmente atual em nosso tempo tecnológico e informacional, por se tratar de uma *tecnologia narrativa* que, distinguível das tecnologias digitais, é uma tecnologia analógica, transferencial, e, irredutível a um simples falar, ou a um tudo dizer, é uma tecnologia narrativa que inclui o excesso inenarrável e o indizível da experiência. Por onde se inspire em defini-la, sem se definir por qualquer *setting*, essa experiência produz as condições para se acessar, além do excessivamente intenso, a experiência do excesso de intensidade.

Por *excesso*, entendemos uma diferença que excede a algo, portanto, *uma diferença para mais* que se distingue de tudo aquilo que se diferencia para menos: é uma quantidade que, por um momento que seja, não encontra equivalência. Mais e menos, aqui, não diz respeito a uma propriedade nem mesmo à comparação de uma norma geral ou universal, pois o que dirá se algo é excesso, ou não, é uma diferença em relação a uma outra coisa a qual ela se relaciona, é uma relação diferencial. Para ser mais preciso, poderíamos dizer: tudo que é excesso é aquilo que excede numa relação; é, portanto, a parte de não-relação na relação. Pensemos em um copo: a água que excede, transborda e ultrapassa seu limite formal, só se define como excesso em relação com o copo, porém, ao mesmo tempo, traz uma não-relação com o copo, escapa da relação com os limites formais do copo. Ou seja, a relação diferencial não é porque se dá entre termos distintos, mas porque sobra um excesso, uma diferença para mais, à própria relação. No caso da subjetivação, poderíamos considerar que a diferença pela qual algo se define como excesso se dá em relação a uma outra experiência com a qual a experiência excessiva se relaciona, também trazendo algo de não-relação aí na experiência, ou entre experiências, no informe dessa diferença para mais que se experiencia. Mas se o excesso excede, ao que ele excede?

Diremos que excede a um limite formal no qual a experiência se formata, se delimita, se condiciona, se estrutura, se estratifica, se organiza em uma extensividade que é repartida e estriada, distribuída em uma sintaxe, estabelecendo conexões e associações, liames, de modo que nessa extensividade se produzem todas as qualidades e simbolizações do diverso. Seja esse limite formal duradouro ou momentâneo, seja um limite bem quisto do próprio sujeito ou a ele imposto, seja muito particular ou socialmente partilhado como norma, é a partir dele que se pode dizer que há um *a mais*. Por isso, consideramos que, o que é excesso é informe, amorfo, ilimitado, inextenso, inqualificável: é o que *excede ao limite formal*, à extensividade e à

qualidade da experiência. Este é o ponto mais importante onde o excesso traz implicações para a própria experiência em nosso trabalho. Pois onde se inclui o excesso, inevitavelmente se é levado a pensar a experiência do limite e os limites da experiência: ainda que por vias distintas, entendemos que isso se passa com Freud, Lacan, Deleuze e até mesmo Kant.

E, neste ponto, uma distinção se faz importante: é que o excesso jamais pode ser entendido na experiência como a totalidade do processo de transformação. Ele é, no máximo, um instante específico que está na passagem, não de uma forma a outra, mas entre formas. *O excesso é a experiência da passagem*, onde ainda a experiência não se distribui em uma nova extensividade, onde ainda não se formata em novos limites, onde não se é uma nova qualidade. Afinal, na transformação, não há nem garantias que se chegue a essa nova forma, pois pode-se também ficar prisioneiro da passagem, assim como retornar a uma velha limitação formal — que não significa regressão em si. Em qualquer dos destinos que se assuma, por menor que seja a diferença para mais, ainda que por um instante, essa será uma experiência de dessubjetivação. Essa experiência, especialmente intensificada pela ausência das garantias, é observável clinicamente muitas vezes sobrevivendo em uma gramática negativa, que comunica essa experiência pelo avesso — qualquer coisa que poderíamos ilustrar pelas frases “não me reconheço mais”, “já não sou mais quem era”, “quero voltar a ser como antes”. Contudo, é preciso dizer: o negativo é segundo diante da positividade do excesso — diz respeito à qualidade que não se é quando se é no excesso, é o excesso tomado do ponto de vista da qualidade, onde sempre será negativado.

E, afinal, como poderemos descrever positivamente esse excesso? Não é excesso *de* forma e *de* limite, não é excesso *de* lei e *de* sintaxe, não é excesso *de* extensividade e *de* qualidade, não é excesso *de* sentido. Antes, é o excesso *à* forma e *ao* limite, excesso *à* extensividade e *à* qualidade. Pois na contrapartida do que não é, encontramos algo de sua materialidade e positividade: posto que não se distribui no extenso, o excesso habita o intenso como *intensidade*, e porque no extenso não se qualifica, o intensivo se revela *quantitativo*. Começamos, por aí, definindo o excesso como quantidade. Agora, especificamos que não é de qualquer quantidade que se trata: o excesso não é de quantidade extensiva, mas é excesso de intensidade, ou, ainda, excesso de quantidades intensivas. Por *intensidade* ou quantidade intensiva, entendemos a materialidade da experiência anterior à qualidade e à extensão, logo, sem limite formal. E, desde aqui, cabe destacar que é uma materialidade um tanto aquosa, como o que há de mais fluido e fluxo na dimensão quantitativa da experiência — motivo pelo qual dissemos em nossa introdução que falar de água não é só falar de excesso, mas também de intensidade. Propomos tomar a intensidade como um conceito, um substantivo, que designa

uma certa matéria ou substância presente nessa experiência em sua dimensão quantitativa, matéria ou substância na qual a experiência consiste, e não somente como um adjetivo de outra coisa que seria *intensamente*. Por exemplo, um limite formal, um sentido, que seja, pode ser excessivamente intenso, mas o excesso intensivo que está além ou aquém do limite, a intensidade do não-sentido, isso é algo à parte.

É principalmente com Deleuze em “Diferença e repetição” (1968/2018), a partir de Kant, que encontramos o conceito de intensidade ser definido sem jamais se subsumir ao que é adjetivado como intensamente. Por isso, a noção deleuziana de intensidade é fundamental em nossa pesquisa até mesmo para retomar outros conceitos em que notamos algo da intensidade em jogo. Para o autor, é a própria intensidade que é diferença, isto é, as quantidades intensivas se definem pela relação diferencial: veremos oportunamente que a intensidade é a própria relação na não-relação. E seu mundo da diferença não se confunde com o diverso que se distribui no extenso ganhando qualidade. Segundo Deleuze, a “[...] expressão “diferença de intensidade” é uma tautologia.” (1968/2018, p.297)<sup>69</sup>. É a própria intensidade que vemos aqui redefinir o excesso, pois se dissemos que o excesso se define numa relação diferencial, é só porque a intensidade como diferença se define. E considerando o excesso intensivo, podemos desde já propor que essa tautologia indicada por Deleuze também se dá entre excesso e intensidade, motivo pelo qual as expressões “excesso de intensidade” ou “excesso intensivo” da qual nos servimos também seriam tautológicas: por mais imperceptíveis que sejam os seus graus, por menores que sejam as intensidades e sua experiência, por mais insensível da sensibilidade que seja, é sempre excesso. O excesso, definido diferencialmente, não é uma questão de ser grande, de enormes quantias na experiência, de quantias excessivamente extensas, ou de eventos extravagantes vividos pelo sujeito: a experiência do excesso intensivo se dá na relação diferencial nos menores acontecimentos, desde seus mais ínfimos graus de quantidades intensivas.

Logo, desde a diferença entre quantidades extensivas e quantidades intensivas, começamos a notar a distinção entre uma *pura intensidade* e aquilo que se distribui no extenso e se qualifica como *excessivamente intenso*: casos não necessariamente excludentes na experiência, porém com gramáticas distintas. E qual seria a primeira diferença a se destacar entre eles? É que, em um caso, o excesso intensivo é medida de uma outra coisa. Talvez esse seja o caso mais comum: correntemente os termos excesso e intensidade são usados para medir e qualificar outro termo, como advérbio de intensidade — por exemplo, “sinto um medo muito

---

<sup>69</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.297.

intenso”, ou “estou excessivamente cansado”. O que não raro vem até a ser interpelado: “excessivo quanto?”, diante do que uma série de unidades de medidas é mobilizada para tentar determinar o excessivamente intenso: “todo dia”, “várias vezes ao dia”, “sempre que ocorre tal situação”, “pelo menos a cada mês”, enfim. Entretanto, quando excesso e intensidade não são *de* qualquer outra coisa determinável, mensurável, qualificável, quando não equivalem entre si ou a um outro termo, mas se diferenciam, quando são primeiros às formas e aos limites, se poderia observar como exemplo outra gramática — “sinto um excesso que me corrói por dentro”, “sinto uma intensidade súbita”. Ainda que se diga sua frequência, ainda que por frases completamente distintas dessas e com outro vocabulário — pode-se falar em aperreio, aceleração, aflição, dor, *troço*, *treco*, negócio, ou qualquer outra palavra para designar isso que é indeterminável, imensurável e até inenarrável —, vale observar a diferença gramatical: em um caso é excesso de algo intensamente, em outro, é algo que é excesso de intensidade sem qualificação determinada.

Muitas vezes se tomou a experiência do excesso de intensidade assim, adjetivamente, através de unidades de medidas para determinar seu quantitativo, fazendo dele excessivamente intenso. Por vezes, esbarrando com o excesso intensivo na experiência, deixou-se isso numa obscuridade insondável — essa é a diferença da intensidade de Descartes para Kant, veremos. Mas em tantas outras tentou-se quantificar e medir a experiência da intensidade e seu excesso — aliás, *tenta-se*, pois há uma razão psicométrica que ainda hoje segue firme nesse propósito. Lembremos, à guisa de exemplo, que a categoria de intensidade está no bojo da fórmula mais conhecida da psicofísica de Gustav Fechner. Contudo, será que de fato há aí uma efetiva quantificação da experiência da intensidade, será que ela é passível de quantificação? À sombra do veto kantiano à psicologia como ciência natural, tentando responder a ele, Fechner propõe uma ciência do psiquismo a fim de determinar, medir e mensurar a dimensão quantitativa da experiência. Lembremos que, conforme Kant, ao ter como objeto de estudo os fenômenos que se constituem na forma do sentido interno, não observáveis no espaço, esses não poderiam ser matematizáveis e quantificáveis numericamente — além de que o próprio sujeito se confundiria com o objeto do conhecimento, faltando-lhe a objetividade. E, diante da forma pura do sentido interno, a filosofia transcendental dispensaria a psicologia e a investigação empírica<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Entretanto, conforme ressalva Amandio Gomes (2005), sua inviabilidade como ciência da natureza não exclui a viabilidade da psicologia no projeto de uma antropologia pragmática kantiana em que está em jogo, não o sujeito transcendental, mas o habitante do mundo (*Weltbürger*). Cf. GOMES, Amandio. Uma ciência do psiquismo é possível? A psicologia empírica de Kant e a possibilidade de uma ciência do psiquismo. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, 17(1), 103-111, 2005.



Cabe dizer que não só Fechner se insurge a isso, como também o campo mais amplo da psicologia experimental: seria preciso incluir aí nomes importantes, como Wilhelm Wundt, e a busca pela designação do peso e da medida dos fatos psíquicos, Johann Herbart e a gênese do *quantum* na dinâmica das representações, assim como o fisicalismo e o energetismo que atravessa Ernst Mach e Hermann von Helmholtz, sendo que todos foram influências para Freud, especialmente esses dois últimos. A cartilha que entre eles impera é simples: conhecer é quantificar — cartilha base de toda razão psicométrica. Contudo, se, conforme sugere Paul-Laurent Assoun (1981/1983)<sup>71</sup>, imerso em seu tempo, Freud responde ainda que indiretamente ao veto kantiano, entendemos que isso só pode ser concebido levando em consideração que Freud vai além e não se conforma a essa cartilha. Pois na busca pela quantificação — e, em linha gerais, a psicofísica de Fechner explicita o que está em jogo nas outras pretensões métricas — já não é do psiquismo que se trata: a intensidade não é intensidade da experiência, é a transposição de um conceito físico para servir como especificação de outra grandeza — não é sequer a quantidade intensiva da qual trata Kant.

Respondendo a pergunta que colocamos logo acima, seguindo essa cartilha até quantifica-se algo, só que ao quantificar se perde a intensidade da experiência. No caso da fórmula de Fechner vemos bem que a sensação, seu objeto de estudo, se conhece na física do estímulo ou da excitação nervosa. Por exemplo, é a partir da mensuração de um estímulo físico, seja no nível sonoro ou no nível da luminosidade, que se estabelece o limiar diferencial ou a diferença apenas perceptível como unidade de medida da sensibilidade. A diferença, aí, é entre estímulo e percepção, entre domínios. O psíquico se conhece, então, na física, mas nem por isso essa cartilha deixou de ter efeitos diretos para a experiência do excesso intensivo. A pretensão métrica de uma mensuração quantitativa também esteve — assim como está, ainda hoje — em jogo em todo processo de patologização objetificante da experiência do excesso. Essa é uma linha que deve ser mapeada à parte, e assim o faremos em nosso trabalho: a quantimetria não só como maneira de conhecer o psíquico, e sim como maneira de determinação do patológico e, mais, do psicopatológico. É pela quantificação que o excesso pode emergir mensurado e quantificado como *medida do patológico*, onde a quantimetria se torna uma componente dos processos de patologização, inclusive e especialmente em nosso tempo — trataremos adiante.

Essa breve digressão ajuda a entender que a definição das intensidades não deve ser buscada fora da experiência, no plano dos estímulos físicos ou até mesmo excitações fisiológicas, simplesmente sob preço de que não se trate mais de sua experiência. Por isso

---

<sup>71</sup> Cf. ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*, 1981/1983, p.167.

mesmo, a intensidade a qual nos referimos se distingue radicalmente do conceito de energia — e disso decorre uma *advertência* crucial. Por um lado, o conceito físico de energia nos conduz a um fisicalismo que resulta em reduzir a materialidade da experiência à física. Com todas as ressalvas que esse debate requisita, veremos oportunamente, caso a caso, que Freud, Deleuze, Guattari e Lacan, cada qual a sua maneira — o que é importante de destacar especialmente desde Freud, pois essa era uma tônica em seu tempo —, buscaram afastar o risco de reconduzir ao fisicalismo essa economia das quantidades da subjetivação. Por outro lado, há um fenômeno próprio de nosso tempo que torna mais grave tomar a intensidade como energia. Referimo-nos aos diversos idealismos que se servem da energia — evidentemente, sem rigor conceitual — para dizer de qualquer coisa em um discurso religioso, místico, esotérico, ideológico, mercadológico. Nessa via, não faríamos mais que reconduzir a intensidade à obscuridade.

Diante do que nossa advertência consiste em dizer que tratar da intensidade a partir da experiência não é fazer qualquer energetismo, nem como uma cosmovisão da energia insondável do ser, nem mesmo quando guiado pelos rigores que esse conceito assume na física: embora o termo sugira e ainda que o vocabulário se repita, consideramos uma descontinuidade de base pela qual o físico e o fisiológico não se transpõe ao psíquico sem deixar de ser físico e fisiológico. A intensidade que aqui propomos tratar não diz nada sobre a física e a fisiologia, ou sobre os processos orgânicos do corpo: ela é o que *desvia* dos estímulos e excitações físicos e fisiológicos para devir na experiência. Por isso mesmo, sua diferença não se dá entre domínios físico e psíquico, tal como na psicofísica: o excesso intensivo é na experiência, e a diferença que lhe diz respeito é a experiência da diferença. Nesse sentido, estamos de acordo com a radicalidade de Lacan ao sugerir, sempre que foi o caso em um primeiro momento de seu ensino, que o energetismo deveria ser banido da psicanálise, chegando até mesmo a afirmar, de maneira bastante categórica já na década de 1970, que não há energética do gozo<sup>72</sup> — e, também de acordo com Guattari (1984/2016), quando sugere certa crítica à categoria de força e até mesmo de potência<sup>73</sup>. Não obstante, consideremos que, com isso, não se deve incorrer numa mitigação das intensidades — ao contrário. No mais, tomar as quantidades intensivas como energia é correr o risco de imaginarizá-las: na verdade, este parece ser o maior risco diante do conceito de intensidade.

Eventualmente, notamos seu *ser do sensível* ser tratado simplesmente como o dado sensível, isso quando não é confundido com um sentimentalismo das qualidades afetivas e

<sup>72</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.521. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>73</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Março de 1984*, 1984/2016. In: UNO, Kuniichi. *Guattari: confrontações / conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*, 2016, p.66.

emocionais, reduzindo a experiência da intensidade e seu excesso a um empirismo realista e ingênuo da sensibilidade. Em nosso trabalho, tentamos combater essa imaginarização a partir de sua definição no texto deleuziano, mostrando como desde “Diferença e repetição” (1968/2018) a intensidade diz respeito ao real. Imaginarizá-la é tão grave quanto excluir o real da experiência remontando a uma concepção fisicalista ou até mesmo orgânica do real como fato. O que o termo intensidade talvez venha a servir aqui em nosso trabalho é a uma resposta positiva à seguinte questão: o que sobra para sentir na experiência quando não há mais sentido, quando não há mais qualidade sensível, quando se ultrapassam os limites da própria sensibilidade? Com o conceito de intensidade, a partir de Deleuze, mas também não sem Freud e Lacan, queremos tratar de uma definição positiva para a experiência do real, sem subsumi-lo à realidade, apresentando a intensidade, a experiência de seu excesso, como o real da realidade.

Afinal, tratamos da intensidade na experiência, contudo, o excesso intensivo não é a intensidade subjetivada, dotada de limites formais, isto é, representada ou simbolizada por um sujeito: é o real da experiência como seu insubjetivável, só que um insubjetivável que é dado e doável, que é já da experiência, na experiência, para a experiência. Seria esse o prelúdio de uma apologia ao real, mais um caso de sua paixão, uma ode a conjugar-se ao real do excesso intensivo como quem se conjuga a um gozo mortífero? Entendemos que nem tanto assim: a intensidade revela apenas um real não-todo perdido, não-todo vedado ou limitado, e assim o faz por uma via muito menos heroica e transgressiva que qualquer apologia pode prometer. A intensidade permite tratar do excesso que se dá até mesmo nos pequenos e imperceptíveis graus de quantidades intensivas, dos excessos ordinários da vida em que sofremos e adoecemos — e que, sim, podem ser catastróficos e mortificantes —, mas a partir do qual também nos vivificamos numa ilimitação, onde está em jogo uma outra morte, mais animada que a mortificante. Ora, não é essa quantidade intensiva, como pulsão, que anima a vida?

Dissemos logo acima que a intensidade é o que *desvia*, e não é sem motivos, pois é a partir do termo desvio (*Abweichungen*) que Freud (1905/2010) define a pulsão nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, conceito que justamente se diferencia dos estímulos e excitações endossomáticos e físicos externos<sup>74</sup>. Por isso consideramos que a intensidade se conceitualiza como materialidade da experiência pela primeira vez com o conceito freudiano de pulsão. Sim, o leitor poderá observar que afirmamos sua radicalidade com a pulsão de morte em 1920, e também consideramos que desde as concepções quantitativas do projeto freudiano de 1895 ela está presente. Mas é que em 1905 a intensidade entra em jogo na subjetivação como

---

<sup>74</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.66–67.

essa *pura pulsão* que desvia do somático, a pulsão propriamente dita. Pura pulsão como *pura intensidade*, que uma vez desviada, aí sim, ganha representação psíquica, sendo a circulação das quantidades intensivas em fluxo parte importante na dimensão econômica da subjetivação desde Freud. O que só podemos considerar superpondo conceitos além da cronologia.

Isto é, o conceito de intensidade ganha sustança filosófica na obra de Deleuze, se define ali numa retomada de Kant, mas não sem retroalimentar as problemáticas relativas aos processos de subjetivação e a clínica, e sem ele não poderíamos ver a intensidade como conceito desde Freud. Do mesmo modo, se fizemos menção ao gozo é porque consideramos a intensidade também numa superposição com esse conceito lacaniano — manobra muito mais arriscada do que só propor definir o gozo pelo excesso, já que intensidade é um termo do qual o próprio Lacan se afastou. Pois o gozo diz respeito à dimensão quantitativa do real, e, desde que não tomemos a intensidade de maneira imaginarizada, através dela podemos abordar algo de sua experiência. Pulsão (de morte), gozo e intensidade não são conceitos puros da razão, valores heurísticos, noumênicos, perdidos, negativos, dos quais temos apenas os efeitos, os representantes, as manifestações, o significantizável, o diverso excessivamente intensos. Consideramos que são conceitos que nos apresentam a experiência do excesso intensivo e a maneira pela qual essa experiência se especifica e se demonstra.

E como se demonstra a experiência do excesso intensivo, se não é pela quantificação, pela cartilha do quantificar para conhecer? Com o conceito deleuziano de intensidade em “Diferença e repetição” (1968/2018), encontramos uma função que vale ser antecipada desde já, porque permite especificar a relação diferencial que atribuímos ao excesso intensivo, e que também consiste na própria intensidade:  $[dy/dx]$ . Função na qual vemos que termos assimétricos, disjuntivos, disparates, se pressupõem reciprocamente numa relação de diferença sem se subsumir numa relação de total equivalência, assim como não se contradizem entre si em um valor nulo. Sua conta tem sempre um resto e jamais se fecha. Essa pequena função — que às vezes ignoramos o quão importante é na obra deleuziana, pois através dela Deleuze (1968/2018) retoma o Inconsciente freudiano como Inconsciente diferencial, e depois ainda, com Guattari, retoma o conceito marxista de mais-valor (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010)<sup>75</sup> — permite aqui pensar o excesso intensivo de ao menos duas maneiras. Primeiro,

---

<sup>75</sup> Deleuze (1968/2018) retoma a função  $[dy/dx]$  do cálculo diferencial de Leibniz, fazendo notar a determinação recíproca entre termos que, em si, possuem valor nulo, mas que estabelecem entre si relações diferenciais cujo resultado não é nulo, ainda que possa ser  $= 0$  — veremos, adiante, que não é um zero como nada absoluto que se trata. Sobretudo em “Diferença e repetição” (1968/2018), observamos a extração de outros sentidos dessa função matemática, inclusive a definição do acontecimento a partir dela, mas nos limitamos a tomá-la no seu sentido mais geral, isto é, como notação da relação diferencial que não resulta em um valor nulo. Vale ainda dizer que tal função é evocada ao longo da obra de Deleuze com certa frequência, inclusive, já com Guattari, podemos testemunhar

conforme dito, como relação diferencial entre a quantidade intensiva e o limite formal, por exemplo, entre um fluxo de intensidade [dy] e a intensidade já formada e limitada no diverso [dx]. Segundo, e talvez seja mais importante de destacar, como relação diferencial entre as próprias quantidades intensivas, por exemplo, na razão entre um fluxo de intensidade [dy] e outro fluxo de intensidade [dx] — aqui o excesso não se define à luz de um limite formal, do extenso ou da qualidade, mas é a fórmula da própria intensidade. São, portanto, dois níveis da experiência do excesso intensivo, sendo o segundo mais evasivo, até mesmo mais difícil de se conferir uma imagem.

Podemos encontrar esses dois níveis a partir do próprio Deleuze (1968/2018), por exemplo, quando o autor distingue a diferença das intensidade [dx] do diverso extensivo qualificado [dy], e quando define a intensidade a partir da própria relação diferencial entre intensidades [dy/dx]. O que se atualiza logo depois em sua obra, no desnível entre o inorganizado do corpo sem órgãos (CsO) [dy] e do organismo, [dx] admitindo-se a relação entre fluxos de intensidade na superfície do próprio CsO [dy/dx]. Também poderemos ver adiante, mapeando alguns elementos do excesso intensivo com Freud, como essas duas maneiras se revelam na relação diferencial das pulsões entre si [dy/dx], assim como entre a grande intensidade da pulsão sexual [dy] e o recalque como limite formal [dx], ou o fator quantitativo da libido [dy] e o *eu* [dx]. Desde Freud, até mais tardiamente em sua obra, é sempre de relação diferencial que se trata: “[...] a questão é de quantidades relativas.” (1933/2010, p.240)<sup>76</sup>. E propomos que até com Lacan podemos encontrar essas duas maneiras, nas relações diferenciais ao nível do próprio gozo [dy/dx], e entre gozo [dy] e significante [dx], ou entre gozo e lei. Certamente é uma *força*, mas toda importância dessa função reside no fato que ela indica uma pista para demonstrar essa experiência do excesso intensivo, especificando-a e abordando-a, contudo, sem jamais quantificá-lo. Essa pequena função permite tomar o excesso intensivo sem deixá-lo na obscuridade, mas sem fazer dele um excessivamente intenso, ou seja, sem determiná-lo por outra unidade de medida, indo na direção contrária da pretensão métrica.

Isso porque, através dela, estamos diante de uma *quantização* diferencial do excesso. Na verdade, essa função nos mostra justamente isso: que, como intensidade, essa quantidade é um *quantum* inquantificável, cabendo apenas demonstrá-la diferencialmente na experiência. Se com essa quantização diferencial não estamos diante de uma quantificação é porque não há

---

sua presença em “O Anti-Édipo” e em “O que é a filosofia”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.232-p.238. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.302-p.303. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, 1991/2016, p.145.

<sup>76</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Angústia e instintos*, 1933/2010, p.239-p.240.

quantimetria para sua experiência, tal como é possível para a intensidade na física e seus fenômenos. Há, sim, aqui uma hipótese de quantização das intensidades como *quantum*, ou como *quanta*, já que na relação diferencial um fluxo intensivo jamais se dá sozinho. É preciso que tenha isso, essa tal quantização, até mesmo para especificar e operar com o excesso intensivo, para conceitualizar e avaliar sua experiência, especialmente se quisermos tratar dela na clínica: sem algo de uma tal quantização como pressuposto, o que seria da dosagem da angústia? Contudo, é uma *quantização sem quantimetria*, já que se trata da quantização da intensidade como um *quantum quantizável* na variação de seus graus, mas *não quantificável* na determinação de um número ou unidade de medida qualquer, pois quantificar seria já tomá-las distribuídas parte a parte, numa extensividade. Seu princípio não é a determinação numérica métrica que se faz por uma escala externa ao que é mensurado e quantificado, e sim uma relação recíproca entre indetermináveis  $[dy/dx]$ . Sobretudo se estivermos tratando da relação diferencial entre fluxos de intensidade, mais do que entre a intensidade e o limite formal.

Esta é a única condição para que haja uma tal *quantização*: que o fluxo de intensidade varie ele mesmo por graus, que ele seja descontínuo, admita flutuações como as ondas dos mares que sobem e descem, indo da crista ao vale, na medida em que se relaciona diferencialmente a outra intensidade. Notemos que nossa questão é uma questão de quantidade, mas não é uma questão de número: se é de número, é de um número numerante, cifra da intensidade, como dizem Deleuze e Guattari (1980/2008), e não de um número numerado<sup>77</sup>. Nesse sentido, estamos diante de uma reconquista do quantitativo, na direção oposta pela qual a quantificação o conquistou. Seja na experiência clínica, seja na pesquisa conceitual, para cartografar a experiência do excesso intensivo, da pulsão ao gozo, é preciso abdicar da pretensão métrica e da busca pela determinação da quantidade em favor da afirmação de uma indeterminação da quantidade. Mas, para assim reconquistar o quantitativo, de certa forma também é preciso abdicar até mesmo da pretensão de *quantizar*.

Poderíamos nos perguntar: o que quantiza, quem quantiza, qual o autor da *quantização* das quantidades intensivas, ainda que se faça isso sem quantimetria alguma? Não é alguém, não é *eu*, não é o pesquisador, não é o analista, sequer o analisante, tampouco o sujeito, embora a quantização se faça através deles todos. A rigor, é a própria intensidade que se quantiza: é de uma *autoquantização* da intensidade que se trata. Mesmo na clínica, quando se faz uma intervenção, ou se intervém com o silêncio, que seja, aí se trata de intensidade em relação diferencial com intensidade, ainda que através das formas qualificadas da intervenção, ainda

---

<sup>77</sup> Cf DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1227 — *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*. In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.65-p.72.

que aquele que funciona como analista não se dê conta disso e perca o sensível para o semântico. Pois essa quantização está no próprio processo de subjetivação, na própria experiência que se faz envolvendo uma imperceptível quantização, a todo momento em que as intensidades estão se relacionando diferencialmente, muitas vezes para evitar o mais excessivo dos excessos — sendo subjetivadas numa dinâmica de equivalências, até mesmo ganhando limites formais —, outras tantas vezes deixando passar a pura diferença do excesso de intensidade — o próprio excesso que escapa das equivalências como diferença para mais nas relações diferenciais.

Sendo diferente da quantificação, contudo, talvez não possamos separar de maneira exclusiva uma coisa da outra: a *autoquantização* da intensidade e o limite formal que a quantifica, ao mesmo tempo que permite defini-la como excesso. Assim como não se trata de separar de maneira exclusiva as duas maneiras pelas quais pensamos o excesso intensivo a partir da função  $[dy/dx]$ . Mas podemos distinguir uma coisa da outra, a fim de indicar que toda reconquista do quantitativo que aqui propomos consiste em ir em direção à quantização como exercício da *autoquantização*, experiência do excesso de intensidade, da pura intensidade, a ser diferenciado em meio ao excessivamente intenso. Por essa via, notamos que tratar dos processos de subjetivação e da clínica não é se limitar ao qualitativo da experiência, mas, no sentido de uma radicalização da dimensão quantitativa e econômica proposta desde Freud, trata-se também de reconquistar o quantitativo: e, hoje em dia, isso não se faz sem luta. Reconquistar, não para fazer da psicanálise uma ciência da natureza (*Naturwissenschaften*) cumprindo com um suposto imperativo das medidas. Se dissemos que Freud vai além da cartilha do quantificar para conhecer pela qual se enfrenta o veto kantiano em seu tempo é porque se trata do contrário, indo na direção de reconquistar o quantitativo da quantimetria justamente para restituir o que em sua experiência há de inquantificável. Com a psicanálise, a cartilha é menos quantificar para conhecer, e mais *inquantificar* para conhecer o inquantificável. Ou, conforme aqui propomos, trata-se de *quantizar* como via para se abordar o que jamais encontra métrica e equivalência, e que deixa sempre a sobra, o resto, o *a mais*. E mais especificamente: na direção contrária da pretensão métrica como via de patologização, trata-se de despatologizar a experiência desse *inquantificável* na subjetivação.

Essa disputa das quantidades, que aqui designamos como reconquista do quantitativo, está desde Freud. Não obstante parece ser especialmente pertinente para nós, habitantes de um mundo que se tornou questão de número numerado, de quantidade extensiva, e que, agora, em nosso tempo, vemos as mais recentes consequências disso na computação. O que é fazer da subjetivação uma questão cerebral e do computador o novo cérebro, senão, conforme diz Mbembe (2019), considerar que aquilo que não é computado, logo, mensurado e quantificado,

numerado e limitado no número, não existe<sup>78</sup>? Hoje, tudo é fluxo, sim. Mas fluxo de dados, fluxo quantificado, fluxo muito bem limitado em seu escoamento, inclusive por uma quantimetria muito específica: o algoritmo. Por isso mesmo, lutar em uma reconquista do inquantificável, dos fluxos intensivos, é uma questão clínica e micropolítica, e, nesse sentido, queremos estar na contramão da perversidade desse discurso que, na aliança entre a ciência e o capitalismo, não sem prescindir de seus aparelhos de Estado em sua axiomatização, faz crer que o que não é quantificável é inexistente ou irrelevante. Todo valor está no inquantificável.

Entendemos que a atualidade da tecnologia psicanalítica, sua máquina de guerra micropolítica, consiste em, primeiro, ser analógica; segundo, em operar afirmando o inquantificável das quantidades na subjetivação e seu excesso inquantificável, embora quantizável — uma verdadeira política quantitativa da clínica, se é que podemos dizer assim. Muitas vezes se privilegia excessivamente a ordem das qualidades na subjetivação, na ilusão de que para acessar os pontos mais singulares da experiência é preciso qualificar, descrever como se subjetiva, como se assimila e se produz sentido na experiência. Mas, sob esses aspectos que aqui expomos, nada há que se restringir ao qualitativo uma área de pesquisa como os “Estudos da Subjetividade”. E, talvez assim, pela via das quantidades inquantificáveis, se possa desfazer a marginalização dos estudos sobre os *processos de dessubjetivação* que observamos em meio aos inúmeros estudos dos processos de subjetivação. Afinal, não há subjetivação sem este insubjetivável da experiência.

---

<sup>78</sup> MBEMBE, Achille. *Bodies as Borders*. The European South, n. 4, pp. 5-18, 2019.



## 2 — CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

### 2.1 — Cartografia conceitual

As águas são uma estrada sem fim a ser mapeada, assim como as paisagens terrestres. Mas o que se mapeia de uma paisagem? Destacando seu aspecto atormentado, Euclides da Cunha faz uma narrativa cinematográfica da paisagem do sertão, que, para o autor, testemunham “[...] de algum modo o martírio da terra, brutalmente golpeada pelos elementos variáveis [...].” (CUNHA, p.57)<sup>79</sup>. E, na medida em que testemunha um martírio, essa paisagem já ultrapassa um *fato* de geografia física. Além do que, seja para percorrer as águas, seja para percorrer a terra e dar a ver o martírio, é preciso um mapa — aliás, faz-se um mapa a um só tempo em que se faz a travessia. O mesmo vale para as sinuosidades do pensamento, as palavras da fala, as letras dos textos, um conjunto de conceitos, um campo social, uma obra artística, as implicações institucionais, os sintomas de um corpo, enfim, as linhas dos processos de subjetivação: atravessá-los envolve fazer um mapa. É a partir disso que a *cartografia* pode emergir como uma metodologia de pesquisar e produzir conhecimento, não só, mas especialmente, para as ciências humanas<sup>80</sup>. Metodologia na qual conhecer e pesquisar é compor o *mapa* de um *plano* — um mapa que não é um modelo ou código a ser aplicado, um plano que não é um território estático ao qual o mapa representaria. Então, que mapa e plano seriam esses com os quais uma cartografia se faz?

Em “Mil Platôs”, Deleuze e Guattari (1980/2011) definem o mapa pela abertura às modulações. No seu contrário, o *decalque*: este último, caracterizado pela reprodutibilidade de um modelo que se dá já dado e que se organiza em função de um pivô ou eixo genético — um eixo principal, origem de todos os demais, conferindo unidade e totalização. Enquanto, ao *decalque*, os autores correspondem a imagem da árvore cartesiana do pensamento, ao mapa relacionam a complexidade de um rizoma. É uma imagem do pensamento sem hierarquia, cuja condição é a subtração do pivô, de onde sua fórmula que ganha passagem como fórmula da multiplicidade:  $[n-1]$ <sup>81</sup>. O rizoma é o plano, e é desse plano rizomático, delineando seu composto de linhas heterogêneas, que se compõe o mapa — na verdade, o plano não preexiste

<sup>79</sup> Cf. CUNHA, Euclides da. *Os sertões*, 1901/2019, p.57.

<sup>80</sup> Cf. PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*, 2015. Cf. PRADO FILHO, Kleber; TETI, Marcela Montalvão. *A cartografia como método para as ciências humanas e sociais*. Barbaroi, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-49, jun. 2013.

<sup>81</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Introdução: Rizoma*. In: *Mil platôs*, vol.1, 1980/2011.

ao mapa, antes, emerge com ele. Mapa que é produto de uma *cartografia*, termo que os autores apresentam como um dos princípios do rizoma, em oposição à *decalcomania*. É um mapa que não delinea a totalidade das linhas e não esgota a multiplicidade do rizoma, mas que possui múltiplas entradas; é reversível e fragmentado, e que apresenta o plano cartografado como uma perspectiva, uma parcialidade, um delineamento.

Portanto, se o plano emerge junto com o mapa, podemos dizer que o plano é uma *experiência cartográfica* do rizoma. Mesmo porque, se o mapa se opõe ao decalque, segundo Deleuze e Guattari, “[...] é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real.” (1980/2011, p.30). Logo, a cartografia, desde assim entendida, não é dos fatos de uma geografia física, por mais rizomáticos que sejam. Voltemos aos sertões: lá, o tormento que a paisagem testemunha não pode ser separado do cartógrafo, assim como do testemunho das existências que lá habitam e do massacre de Canudos: o martírio da terra é coextensivo ao “[...] martírio do homem.” (CUNHA, p.103)<sup>82</sup>. E relacionar um martírio a outro, descobrir ambos em uma conexão rizomática, sem subsumir suas disjunções, entrar no mapa pela terra, passar pela guerra e sair pelo homem, é já subjetivação dos fatos, uma perspectiva do território — também é só neste sentido que nos interessa falar de água e seu mapeamento, pois é do espaço da experiência que se trata na composição deste mapa. Como metodologia, a cartografia é um modo de conhecer e pesquisar *a experiência* como elemento dos processos de subjetivação: esse é seu território. Nesse sentido é que a cartografia, como metodologia, também foi definida por um grupo de pesquisadores brasileiros como *acompanhar processos* subjetivos que se efetuam através de, assim como produzem, *territórios existenciais*<sup>83</sup>.

Parte importante da cartografia se dá no mapeamento dos limites formais da experiência, isto é, na busca pela produção das formas, na determinação e identificação das linhas de subjetivação pelas quais se narra uma história de vida e o sentido histórico do sujeito, compondo-se um mapa das qualidades e extensões da experiência. Mas estaremos enganados se tomarmos essa parte como toda a experiência cartográfica: disso, não se fará mais que uma cartografia das *formações*. Tão importante quanto é uma cartografia das *desformações*<sup>84</sup> — diríamos: uma cartografia das *forçações* da experiência. Nesse caso, trata-se de delinear o instante das derivas e devires daquilo que ultrapassa os limites formais da experiência, a

<sup>82</sup> Cf. CUNHA, Euclides da. *Os sertões*, 1901/2019, p.103.

<sup>83</sup> Cf. PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*, 2015.

<sup>84</sup> Suely Rolnik chama de “[...] desmanchamento de certos mundos — sua perda de sentido [...]” (p.23), sem desconsiderar a formação que encontra nisso sua condição. O que se dá como uma “[...] tensão fecunda entre fluxo e representação [...]” (p.67) na experiência cartográfica. Cf. ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*, 2006/2016.

antiprodução das formas, a passagem nas quais as linhas se rompem, se indeterminam e se desidentificam. É a parte da cartografia que se dá no mapeamento do inenarrável e do indizível, do insubjetivável e da dessubjetivação, levando à composição de um mapa intensivo e quantitativo da experiência. São duas partes da cartografia, uma mais afeita aos sólidos, outra aos líquidos, e não há uma sem a outra — o que revela a cartografia como uma *metodologia hidráulica*. Contudo, não raro vemos o privilégio ser concedido à primeira, traduzido numa busca fascinada por novas formas subjetivas. Frente ao que chamamos atenção para essa parte mais líquida, a cartografia das *forças*, até para dizer que, tal como os “Estudos da Subjetividade” não deve se restringir ao qualitativo, também à cartografia caberia se posicionar como uma metodologia de pesquisar e conhecer o quantitativo inquantificável da experiência, o que há de fluido e fluxo.

E se dizemos que caberia, é porque a cartografia propõe algo de fluido e fluxo na experiência do próprio pesquisar e conhecer. Por isso a *insólida* objetividade que, desde Kant, se eleva como ofensa às ciências humanas, retorna nesta metodologia como um princípio positivo e motivo de um rigor próprio, dado que não há como compor o mapa de um plano da experiência sem estar envolvido na experiência. É o que faz da cartografia uma “[...] política de dissolução [...]” (PASSOS; EIRADO, 2009/2015, p.120): dissolução dos limites entre o par sujeito cognoscente e objeto, dissolução da objetividade, dissolução da forma-Homem<sup>85</sup>. De forma alguma isso exclui um sujeito, mas é que a experiência que se conhece e pesquisa não é *do* sujeito, e, sim, a experiência como elemento dos processos de subjetivação na qual um sujeito advém e, sobretudo, devém — o que é o bastante para afastar a cartografia de qualquer pessoalidade, subjetivismo sentimentalista e imaginário ou discurso representativo do mundo através de um *eu*. Aí reside a pertinência de se afirmar que não há cartografia sem intervenção, tal como para a Análise Institucional a análise se faz pelo analisador: e intervenção analisadora é o que permite acessar o aquífero. E, de forma alguma, isso exclui o delineamento de um objeto de pesquisa, desde que se assuma que, como experiência, sua objetividade é *insólida*, como é o caso do objeto de nossa pesquisa.

Nessa pesquisa, realizamos uma *cartografia da experiência do excesso intensivo* ou da *experiência do excesso de intensidade*, entendendo que uma tal experiência é uma linha heterogênea, talvez até um conjunto de linhas, que integra o plano de complexidade rizomática que é a dimensão quantitativa e econômica dos processos de subjetivação e da clínica. E, desde

---

<sup>85</sup> PASSOS, Eduardo; EIRADO, André do. (2009). *Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador*. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*, 2015.

que propomos como metodologia para isso a cartografia, antecipa-se a pergunta: *mas qual o lastro empírico, qual campo, qual o território, onde está a intervenção, o plano e a paisagem real da cartografia de tal experiência nessa pesquisa?* — isto é, quando não se trata de querer apenas um exemplo “mais concreto” para o que se considera “abstrato demais”. Já ouvimos tanto essa pergunta. A ela, poderíamos muito bem responder dizendo que essa cartografia parte da clínica, das questões que nesse plano emergem diante das modalidades de sofrimento psíquico no contemporâneo em que notamos que algo do excesso intensivo está em jogo, demonstrando parte da gênese empírica do próprio termo experiência do excesso intensivo.

Certamente, cada palavra deste texto, escrevemos para a experiência clínica, com essa experiência clínica, ora mais distante, ora evidente, assim como cada direção tomada na pesquisa, e em um sentido ampliado: tentando estar clinicamente atento ao nosso tempo. Mas isso não se explicita como campo da pesquisa tal como seria, por exemplo, se escolhêssemos fazer esta tese a partir da cartografia de um caso clínico, explícito como um estudo de caso, ou se fizéssemos uma intervenção em um equipamento da rede de saúde tratando dessa experiência. Ao longo do texto, como é próprio de uma cartografia, evocamos alguns casos para o mapeamento desse excesso de intensidade, não só em termos de casos clínicos, mas também tomando como casos fragmentos da literatura, do cinema, das artes, da vida — o que se pode observar desde a primeira seção. Fragmentos que evocamos muitas vezes como amostra do que queremos dizer, ainda que perdendo algo deles para o excessivamente intenso. Contudo, isso não se faz um campo da pesquisa por si.

O campo da pesquisa é a experiência, em duplo sentido: primeiro porque, ao tratar da experiência do excesso intensivo, buscamos tratar dos limites e princípios da experiência, assim como seu além; e porque entendemos que isso se faz por uma experiência com o conceito. Neste ponto, é preciso especificar nossa metodologia: aqui, trata-se de realizar aquilo que designamos como uma *cartografia conceitual*. Por *cartografia conceitual*, entendemos a composição do mapa de um *plano conceitual* que se faz na experiência cartográfica das formações e *desformações* dos conceitos, ou, ainda, as *forçações* do conceito no *rizoma do pensamento*. Pois é assim, em um plano, como parte de um plano, que Deleuze posiciona os conceitos: criar conceitos, diz o autor, “[...] é construir uma região do plano, juntar uma região às precedentes, explorar uma nova região, preencher a falta.” — e complementa: “O conceito é um composto, um consolidado de linhas, de curvas.” (DELEUZE, 1990/2010, p.188)<sup>86</sup>. Logo, compor este mapa passa por delinear o composto de linhas dos conceitos, o que não se faz sem uma

---

<sup>86</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Conversações*, 1990/2010, p.188.

experimentação, em função da qual Deleuze define o pensamento como plano de imanência, ou uma vida. Com Guattari, afirma que “Pensar é experimentar, [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2016, p.133)<sup>87</sup>.

Ambas passagens citadas apresentam a condição para uma cartografia conceitual: tomar conceito e pensamento na experiência, em duplo sentido. Primeiro, enquanto experiência singular de um plano próprio, envolvendo uma relação com o conceito que é de experimentação do pensamento: o abstrato é também uma materialidade. Segundo, enquanto conceito e pensamento são indissociáveis de outras experiências e de outros planos, afinal, sua gênese se dá nas exigências, muitas vezes bastante concretas, de outras experiências — éticas, morais, clínicas, políticas. Que isso se faça coletivamente numa instituição ou na solidão obsedante da alcova, o quanto essas exigências são nobres, se os conceitos são operáveis diante de um problema comum, de que valem ou se não guardam coerência com a conduta de quem deles se serve e até os propõe, isso tudo já é parte de outro problema. Contudo, não é motivo para retirá-los da experiência, e atualizar, uma vez mais, a oposição entre teoria e prática. No sentido contrário dessa oposição, entendemos que a obra dos autores que compõem a referência de nossa pesquisa também envolve uma cartografia conceitual.

Deleuze e Guattari não fazem uma cartografia apenas quando tomam seus casos de maneira explícita, por exemplo, da literatura<sup>88</sup> — mesmo no trabalho solo de Guattari, a quem a experiência clínica fala mais alto. Mas se toda a obra dos autores pode ser considerada uma cartografia é porque mapeiam os conceitos no plano do pensamento como experiência em sua relação com outras experiências, experimentando as *forçações* que fazem emergir um conceito novo. Essa é a filosofia para os autores, uma grande cartografia que compõe o mapa de um plano conceitual, mapeado como uma perspectiva, uma parcialidade, um delineamento do rizoma do pensamento. Experiência cartográfica em que o excesso está presente: pensar, segundo Deleuze e Guattari, é “[...] seguir a linha de fuga do vôo da bruxa” (1991/2016, p.59)<sup>89</sup>. Já quando falamos desse plano conceitual a partir da psicanálise e da metapsicologia, essa relação entre conceito e experiência fica ainda mais evidente, pois aí uma formulação conceitual só vale na medida em que responde à clínica, e devém das exigências dessa experiência. Mas, desde Freud, nem por isso se tratou do conceito como mera tradução do dado empírico.

---

<sup>87</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, 1991/2016, p.133.

<sup>88</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. Sacher Masoch: o frio e o cruel, 1967/2009. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1874 — Três novelas ou “o que se passou?”*. In: *Mil platôs*, v. 3, 1980/2011.

<sup>89</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, 1991/2016, p.58–p.59.

Pois também se trata de uma efetiva criação, declarada ficcionalização conceitual, experimentação do pensamento, experiência singular de um plano conceitual próprio. Isso está na letra freudiana: nas licenças que pede aos vícios positivistas de ver para crer, em um novo conceito que ganha passagem como especulação nebulosa ou suposição necessária, nos reveses conceituais de um mesmo texto — tudo isso, com o fim de levar a própria experiência analítica além do dado empírico e um simples realismo. Freud é um cartógrafo quando apresenta de maneira explícita seus casos clínicos, mas também o é na metapsicologia, quando faz uma cartografia conceitual dos processos de subjetivação: é o vô da bruxa que Freud também experimenta ao convocar a “[...] bruxa metapsicologia” (1937/2018, p.287)<sup>90</sup>. Série da qual Lacan não fica à parte: também a serviço da experiência analítica compõe uma cartografia conceitual que vai da antropologia estrutural à topologia dos nós, conecta Kant com Sade, faz dos grafos e matemas seus mapas de navegação — vemos ali o próprio vô em curso, a experimentação com os conceitos em exercício e a composição do mapa de seu plano conceitual em andamento, de maneira notável no texto de seus seminários. Aliás, Lacan mesmo diz disso, em certa ocasião criticando quem o retoma literalmente, como “[...] o âmbar que aprisiona a mosca, para não saber nada de seu vô.” (1969-1970/2003, p.399)<sup>91</sup>. Pois para saber de seu vô, é preciso retirar Lacan do âmbar. O que exige algumas *forçações*, para buscar o vô como se busca o devir conceitual, apara poder reencontrar algo que não estava ali.

O que há de comum nessas cartografias? Por princípio, tomam conceito e pensamento na experiência no duplo sentido que especificamos — experiência de um plano próprio e indissociáveis de outras experiências, especialmente a clínica. Mas também revelam que uma cartografia conceitual é irredutível a uma revisão teórica, ou à composição de uma história do conceito, o mapeamento das linhas que se acumulam levando a sua formação em um tempo progressivo que apresenta certa sucessão no pensamento. Uma parte da cartografia, certamente, exige isso: a parte mais afeita às formações. O próprio texto freudiano também a exemplifica quando mapeia o que se dizia sobre o sonho antes de compor um mapa do aparelho psíquico, ou quando mapeia as tratativas do cômico antes de fazer sua cartografia da economia psíquica do chiste<sup>92</sup>. Ocorre que a outra parte da cartografia, mais fluida e fluxa, aqui, é determinante. E essa parte se faz ao menos tentando mapear as pequenas torções conceituais, as pequenas passagens, as experimentações erráticas do pensamento, as aparentes imprecisões e

---

<sup>90</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise terminável e interminável*, 1937/2019, p.287.

<sup>91</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Prefácio a uma tese*, 1969-1970/2003, p.399.

<sup>92</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019. Cf. FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o inconsciente*, 1905/2017.

infidelidades argumentativas, as linhas de fuga do conceito, os enxertos de ideias que vêm junto de um atrevido “já estava tudo lá”, a produção de relação entre um conceito e outro além de qualquer pudor cronológico, as claudicâncias do pensar no limite, buscando ir além do limite do que já ganhou a forma do dito — é a cartografia do próprio vôo da bruxa, no qual não se permanece jamais, mas pelo qual se pode passar.

Essa parte da cartografia é muito mais um mapeamento das *forças* conceituais, ali onde o conceito deixa de ser para *devir* outro. Algo que não se exercita sem riscos. Entendemos que foi pelo exercício de uma *força* desse tipo que tanto Freud, quanto Lacan, Deleuze e Guattari, sofreram objeções — ainda hoje. No caso mais conhecido de Deleuze, essa objeção lhe foi feita por um crítico severo, que foi respondido com a imagem infame que ilustra a radicalidade da experimentação do filósofo nas suas cartografias conceituais de Hume a Leibniz: imaculada concepção ou enrabada, para fazer um filho nas costas do autor, que monstruoso precisava ser porque “[...] era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer.” (DELEUZE, 1990/2010, p.14-p.15)<sup>93</sup>. Pois uma cartografia conceitual deve passar, sim, pela história dos conceitos, mas a fim de encontrar, isto é, produzir, inventar, extrair, ao menos por um breve instante, o que Deleuze e Guattari (1991/2016) designam como o *devir dos conceitos*<sup>94</sup> — e, desde aí, vemos uma tese de base deste livro, pela qual devir e história não coincidem.

Conforme os autores, a experiência do devir do conceito considera um tempo de coexistência do pensamento, em que os planos conceituais se superpõem, de modo que, ainda que tenham histórias diferentes, um conceito se conecta a outro assim como se conecta um ponto a outro do rizoma. Deleuze e Guattari mostram isso a respeito da filosofia, mas consideramos que não há porque se restringir a ela. É sobretudo esse devir dos conceitos que propusemos ao menos tentar acompanhar, sempre parcialmente, a partir da obra e conceitos dos autores que aqui tratamos — obras e conceitos que se tornam relacionadas neste tempo de coexistência do pensamento, superpondo-se constantemente. Partindo disso é que apresentamos uma cartografia conceitual da experiência do excesso intensivo, e assim o fazemos tomando alguns referenciais nas obras de Freud, Lacan, Deleuze e Guattari como um plano de conceitos através dos quais, com os quais, a partir dos quais, realizamos a cartografia dessa experiência, entendendo que sua especificidade deve ser inventada, extraída e produzida também na pesquisa conceitual a serviço da experiência clínica.

---

<sup>93</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Conversações*, 1990/2010, p.14-15.

<sup>94</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, 1991/2016, p.25–p.26, p.72.

Tentamos aqui compor um mapa conceitual em função de tal experiência, mostrando como o excesso e a intensidade se apresentam em suas obras, em que medida contribuem em incluir o excesso intensivo ou até mesmo o perdem, e deixam isso extrínseco à experiência. O que passa por apresentar parte da história que um tal conceito pode conhecer com esses autores, e fizemos isso ao longo de todo trabalho. Mas também passa por mapear algumas *forçações* conceituais em suas obras, nas quais vemos a insistência de algo do excesso intensivo; passa por destacar algumas das relações existentes entre um conceito e outro entre suas obras — seja relação por semelhança ou oposição. E, quando pertinente, passa por fazer essa relação existir entre conceitos, mesmo quando não há da parte dos autores; passa por superpor seus pensamentos e promover a *forçação* na qual um conceito devém outro — isto é, assumindo que essa tarefa, mais rara, não é fácil, e que nem sempre fomos bem-sucedidos nela, mas tentamos. E essa tentativa envolve admitir saltos de um momento para outro nesses planos conceituais e obras rizomáticas, assim como deixar lacunas e alguns textos de lado. Isso, tendo como direção experimentar um pouco os conceitos e compor um mapa que contribua na conceitualização da experiência do excesso intensivo, delineando sua especificidade, mapeando algumas implicações para os processos de subjetivação e a clínica.

Dissemos já como buscamos delinear essa experiência por três linhas, a partir das quais um campo bibliográfico se compõe e, mais importante, uma série conceitual se revela entre Freud, Lacan, Deleuze e Guattari: os conceitos de pulsão de morte, gozo e intensidade. Propomos aqui uma superposição entre esses conceitos a fim de especificar a experiência do excesso intensivo, mas jamais se trata de dizer simplesmente que esses conceitos se equivalem. Entre pulsão de morte, gozo e intensidade, ou entre diferença e excesso, ou entre máquina desejanse e objeto *a*, ou entre corpo sem órgãos (Cso) e a substância gozante de um corpo saco, ou entre discurso e axiomática, ou entre a lalíngua de Lacan e a equivocidade da voz com Deleuze, não estamos diante de uma só e mesma coisa. Não se pode dizer apenas que um é o outro, subsumindo suas disjunções, mas estamos diante de diferentes conceitos que, conforme compreendemos, devêm no plano comum da experiência do excesso intensivo: ou, melhor, a experiência do excesso intensivo se define no devir conceitual desses diferentes conceitos que se superpõem e coexistem. Por isso mesmo, também não se trata de dizer que um autor precisa do outro para se complementar — Freud, Lacan, Deleuze e Guattari, cada um deles, vai muito bem por si próprio. Trata-se de não fazer das disjunções uma exclusão, e considerar, no sentido de uma superposição, que seus conceitos se emprestam elementos uns dos outros, causam efeitos entre si, derivam e devêm. Este é o procedimento, ao mesmo tempo que o tempo da cartografia conceitual: a *superposição*.



Se os conceitos de pulsão de morte, gozo e intensidade se revelam especialmente, mas não somente, importantes na composição de nosso mapa, é porque eles *transversalizam* a experiência do excesso intensivo na obra dos diferentes autores: testemunham e são a tentativa de conceitualizar a insistência comum do excesso intensivo em suas obras que, não há dúvidas, admitem tantas outras vias para isso. Só a partir desse tempo da superposição, tempo do devir do conceito, é que poderíamos sustentar essa transversalização, encontrando a pulsão e o gozo pela intensidade, e todos eles na experiência do excesso. E dado que cada conceito desse, por si só, seria motivo de uma tese, não há antídoto contra a vastidão do campo, a não ser afirmar, uma vez mais, a parcialidade de qualquer cartografia que com eles se faça, e que nosso mapa, como tal, não delinea a totalidade das linhas e não esgota a multiplicidade do rizoma.

Não se deve esperar de nosso trabalho um levantamento completo de todas as colocações dos autores pertinentes ao tema, ou uma exposição exaustiva da história de cada conceito pelo qual passamos: fizemos muito isso, mas ainda assim haveria muito mais a ser feito. O mais importante é que de suas obras, de cada conceito, buscamos colher as pistas que nos interessam, tentando fazer isso o máximo possível em função de nossas questões. Isso não foi feito sem critério, tanto é que anteriormente indicamos, junto das veredas que provêm a base de nossa cartografia, um conjunto de textos que nos serviu como base. Tudo isso exige que, distante de um procedimento a ser decalcado, a pesquisa consista em uma atitude com os conceitos que nos propomos a trabalhar, especialmente na medida em que atravessam pensamentos que, por iniciativa dos próprios autores ou pelos comentadores de seus textos, interpõem uma ruptura entre si.

## 2.2 — Dois aspectos do texto

O primeiro aspecto que gostaríamos de destacar sobre o texto desta tese diz respeito, justamente, a essa atitude, pois consideramos que aqui está presente um certo modo de pensar a relação entre as obras desses autores que tomamos como referência — talvez, até, o que poderíamos entender como a direção de uma certa política do pensamento. Notamos que muitas vezes se estabelece uma relação dualista e dicotômica entre as obras: por um lado, Deleuze e Guattari, e tudo o que há de excesso, positivo e político; por outro lado, Freud e Lacan, e tudo o que há de falta, negativo e familiar. Essa relação, que aqui já consideramos simplesmente errada, se desdobrou numa rivalização ainda mais ampla entre *psicanálise* e *esquizoanálise*, cuja virulência pela qual este último termo ganhou passagem dá a ver como essa relação se faz — pelo *anti*. E, embora consideremos errada, há essa relação, e acreditamos que sua existência

deve ser entendida à luz de seu momento histórico. Há todo um conjunto de produções, desde produções acadêmicas a orientações clínicas, que a partir disso se faz, perpetuando esse laço dualista e dicotômico entre os autores, e diríamos que essa é a maior parte, ou a ideia que rege, ainda que como pressuposto, muitos discursos que vemos por aí<sup>95</sup>. É uma perspectiva que assim se dá quase como um sintoma da Guerra Fria, contexto em que a complexidade dos embates nas periferias globais foi escondida em favor da simplificação dualista e dicotômica. Pois bem, foi sob esse contexto que parte dessas obras se produziram e comentadores se proliferaram perpetuando essa política de pensamento *anti*. O que é sintomático a ponto que, tal como na guerra, o conflito direto sempre foi evitado.

O voto de silêncio, a recusa e a evitação determinada aos psicanalistas diante da publicação do primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia” paira até hoje, como se fosse algo muito datado e que perdeu sua pertinência pós-maio de 1968. Com certo pesar, constatamos que isso se dá especialmente da parte lacaniana que, no contrário da transdisciplinaridade de Lacan, no contrário do voo da mosca, tornando seu dizer uma liturgia da qual seu próprio ensino, na face que consideramos mais forte e viva, foi seu avesso, demonstram grave desconhecimento do que lhe é crítico ao assumir a crítica ao autor como uma crítica pessoal. A passagem do livro 16 de “O seminário” exemplifica o que vemos até hoje. Lacan, em março de 1969, depois de provocar a audiência a um diálogo com a última nota de “Lógica do sentido” de Deleuze (1969/2015), diz estar “[...] muito amargurado com a ausência total de resposta, depois de uma provocação que foi tão longe.”, e deixaria todos de “recuperação” nessa escola psicanalítica, diante desse “[...] silêncio total, essa ausência total de resposta a meus apelos desesperados de pelo menos um pequeno depoimento...” (1968-1969/2008, p.238) sobre o trabalho de Deleuze — ao que viria socorrer Jacques Nassif<sup>96</sup>. O silêncio não é novo, e se tornaria maior depois que “Capitalismo e esquizofrenia” foi publicado.

Do outro lado, não raro, toma-se cuidado para que o discurso inflamante contra o complexo de Édipo e o familismo brade fora do alcance dos psicanalistas, a fim de que não se descubra o quanto ela é ultrapassada sem esforço por Lacan ao menos uma década antes da obra conjunta de Deleuze e Guattari. Com isso, não fazem mais do que prevalecer o *anti* — diga-se de passagem, um *anti* que consideramos que não se encontra nem no “Anti-Édipo” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010)<sup>97</sup>. com suas referências a Lacan e ao objeto *a*, por exemplo — talvez

<sup>95</sup> Não por falta de exemplos, mencionamos aqui apenas um trabalho que retrata isso: Cf. HALLWARD, Peter. *You Can't Have it Both Ways: Deleuze or Lacan*, 2010.

<sup>96</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.238.

<sup>97</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010.

crendo assim poder se livrar da tarefa de encarar a psicanálise. Da mesma forma, aquele que se vê escolhido pelo desejo de frequentar esses autores não está livre de em algum momento se sentir um impostor, um agente duplo, um espião na presença de seus pares, acadêmicos ou clínicos, que se identificam em um lado ou outro do conflito — pois não raro salta à frente dessa rivalidade uma questão de identificação.

Contudo, vemos que os efeitos deletérios são para ambos os lados. A psicanálise, quando se fecha sobre si mesma, vai aí correndo o velho risco de se eximir de suas implicações políticas como saber e, pior, se eximindo de operar clinicamente com a dimensão também política do processo de subjetivação, da qual alguns dizem nada ter com isso — efeito de uma datada indiferença política<sup>98</sup>. Já a esquizoanálise vai correndo o risco de subsumir a alteridade radical do Inconsciente e da pulsão e sua inadequação à realidade, recaindo em uma clínica da ressignificação circunscrita ao Préconsciente-consciente, ainda que envolta em qualidades mais sociais e até sociológicas — pois em casos graves, essa experiência acaba próxima de uma análise de conjuntura. E todo perigo aqui é simplesmente não se tratar mais de uma questão clínica, e sim da estética, da filosofia, da política. Por uma via ou por outra, consideramos que manter-se na perspectiva de um conflito dualista e dicotômico em pouco condiz com a complexidade fragmentária da subjetivação e do sofrimento psíquico em nosso tempo. Pois os conflitos contemporâneos, inclusive os psíquicos, já não são mais os da Guerra Fria, já se narram de outra maneira, muito além do eixo pivotante de um conflito dualista — e perder a escuta disso em nome da identificação a um autor ou uma obra seria o preço maior a se pagar, para qualquer um dos lados.

Esse é o motivo pelo qual somos contrários a essa perspectiva dualista e dicotômica. E destacamos que também há um conjunto de produções, desde produções acadêmicas a orientações clínicas, que também nesse sentido contrário ao dualismo e à dicotomia se faz. São mais raras, sobretudo se for se considerar a relação entre Deleuze, Guattari e Lacan, mas são destacáveis pela primorosa qualidade, e isso deve ser reconhecido especialmente no caso das produções brasileiras<sup>99</sup>. O que passa por promover um outro laço, uma outra relação com o pensamento desses autores: um laço menos dualista e dicotômico, mais *agonístico*. E consideramos que a dimensão quantitativa e econômica dos processos de subjetivação e da

<sup>98</sup> Cf. ASSOUN, Paul-Laurent. *Freudismo y política*. 2001/2003.

<sup>99</sup> Cf. SANCHES, Aline. *Pulsão de morte, entre a repetição e a criação*, 2020. Cf. BISSO, Elena. *Lacan, Deleuze y lalangue*, 2017. Cf. SANTOS, Anderson (org.). *Psicanálise e esquizoanálise: diferença e composição*, 2022. Cf. SCHIAVON, João Perci. *Pragmatismo pulsional: clínica psicanalítica*, 2019. Cf. BRUNO, Mario. *Lacan e Deleuze: o trágico em duas faces do “Além do princípio do prazer”*, 2006. Cf. DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014. Cf. NEDOH, Boštjan; ZEVNIK, Andreja (org.). *Deleuze and Lacan: a disjunctive synthesis*, 2017.

clínica como o *topos* profícuo para se notar e promover a possibilidade dessa outra relação. Antes que a acusação sobrevenha, destacamos que não se trata de dizer que suas obras se equivalem, ou que há simples sínteses harmônicas e completamente concordantes entre seus conceitos, ou totalização possível, encontro complementar nessa relação — ao contrário.

Trata-se de promover uma relação entre Freud, Lacan, Deleuze e Guattari que não faz um uníssono, em que há disjunções, algumas inconciliáveis, portanto, há conflito e desacordo — observe que o termo que usamos para definir esse laço é agonística. Mas, como tal, também há jogo, pontos de atravessamento, problemas comuns, relação sem harmonia, disjunções não exclusivas, tensionamentos produtivos, relações na não-relação. Ora, não é algo disso que vemos quando Freud faz a história de um *movimento psicanalítico*<sup>100</sup>? Sob todas institucionalizações, é sempre preciso restituir este movimento que faz a psicanálise multívoca, irreduzível a um canto uníssono. Com essa compreensão, não cedemos de seu nome: psicanálise, desde então entendida como um movimento. Psicanálise como discurso conceitual e clínico que lida, em sua radicalidade, com a dimensão quantitativa e econômica da subjetivação, com o excesso intensivo na experiência, e que, desde Freud, mesmo quando trata dos limites formais — Édipo, por exemplo —, assim o faz entendendo em seu tratamento que o excesso é primordial. Basta dizer que também Guattari jamais cedeu completamente deste termo, psicanálise. A paixão do *anti* pegou muito, como se isso fosse combater pela liberdade. E não raro se define a esquizoanálise conforme a isso, esquecendo-se de sua outra definição na obra guattariana: lembremos que, na ocasião de sua obra solo, Guattari (1989) não a propõe como uma especialidade, e sim como um *meta-modelo* ou, ainda, uma *metamodelização*<sup>101</sup>. Já dissemos em nossa introdução como entendemos este termo, esquizoanálise: um retorno materialista à psicanálise. E se, na via de Guattari, não tomamos como especialidade alguma, é porque entendemos que nesta metamodelização está em jogo um retorno à psicanálise em sua radicalidade — veremos ao longo deste trabalho: no sentido materialista, desde junto a Deleuze, uma retomada da psicanálise como uma análise transcendental e quantitativa da subjetivação<sup>102</sup>.

Quem sabe, uma nova relação possa contribuir em manter o trágico do texto freudiano irreduzível a um drama de qualidades, reviver a iconoclastia do ensino de Lacan, e levar a política de Deleuze e Guattari além do *anti*. Uma nova relação, que não é tão nova assim: uma relação que preserve a disjunção e a não-relação em seu laço, mas que ainda assim inclua numa

<sup>100</sup> Cf. Sigmund Freud, *Contribuição à história do movimento psicanalítico*, 1914/2012.

<sup>101</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p.27, p. p.33–p.34. Cf. WATSON, Janell. *Guattari's diagrammatic thought*, 2009, p.07.

<sup>102</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.102; p.150.

síntese sem síntese: uma relação de síntese disjuntiva, tal como Deleuze (1969/2019) trata da disjunção, e tal como Boštjan Nedoh e Andreja Zevnik (2017) anunciam especificamente sobre a relação entre Deleuze e Lacan — *Lacanuze*<sup>103</sup>. A cartografia conceitual que apresentamos nesta tese também propõe pensar a relação entre as obras desses autores nessa direção mais agonística — dissemos, essa política do pensamento —, mais disjuntiva, jamais exclusiva, partindo do entendimento que a contemporaneidade de um retorno a Freud não se esgotou, sobretudo junto a Lacan, mas não sem Deleuze e Guattari. E nessa direção propomos a experiência do excesso intensivo como algo que superpõe, que *transversaliza* esses pensamentos e alguns de seus conceitos, tanto no que dizem respeito aos processos de subjetivação quanto à clínica.

O segundo aspecto que gostaríamos de destacar sobre o texto desta tese é mais breve. É que nele está presente certo modo de escrever: o texto não escapa de uma certa performatização do excesso, evidente desde seu número de páginas. Tentamos lutar contra isso, até descobrir que não tem jeito. Em alguns momentos, conseguimos transmitir esse excesso intensivo com a velocidade que faz jus, outros tantos, o perdemos entre os dedos para o excessivamente intenso — digressões demais, palavras demais, repetições demais em busca de uma pequena diferença, de um devir do conceito. É honesto dizer que às vezes o fizemos por um apreço a cada palavra, como se cada uma importasse e não pudesse ser deixada para trás, outras vezes como se fosse preciso recuperar a história do conceito para provar uma perícia conceitual a si mesmo. Seja pela razão que for, tendo sido bem-sucedidos ou não, fato é que não é só do excesso que aqui se fala, mas o excesso faz parte do *como* se fala, e concluímos com a necessidade de afirmar essa escrita excessiva como parte integrante desse processo de pesquisa. Talvez isso torne o texto muito cansativo. Mas talvez isso possa ser entendido como uma pista de que, de fato, houve em algum lugar, no próprio texto dessa cartografia conceitual, uma dissolução dos limites diante do objeto, a experiência do excesso intensivo que pesquisamos.

---

<sup>103</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.178-p.182, p.308-p.309. Cf. NEDOH, Boštjan; ZEVNIK, Andreja (org.). *Deleuze and Lacan: a disjunctive synthesis*, 2017, p.11.

### 3 — PATOLOGIAS DO EXCESSO E EXCESSO DE PATOLOGIAS

#### 3.1 — Duas tradições sobre a experiência do excesso intensivo

Há ainda um outro tipo de inventário do excesso que podemos fazer: um inventário a partir das maneiras como se tratou sua experiência, pois essas não foram as mesmas nas diferentes circunstâncias históricas, fazendo com que o excesso também de diferentes maneiras emergisse. E esse inventário possui sua importância na medida em que, com ele, podemos nos perguntar qual o lugar dessa experiência em nosso tempo. Na Grécia Antiga, por exemplo, como se vê desde os diálogos platônico “Fedro ou da beleza”, a loucura da mania (*manikê*), presente naquele que delira, constitui um bem divino e fonte de outros bens, e dela se origina a arte da adivinhação (*mantikê*). Motivo pelo qual o excessivo do *pathos* na mania se incluía tanto no registro do ser, quanto no registro de uma verdade e de um saber, portanto, não se excluía do *logos*<sup>104</sup>. Coincidência entre *logos* e excesso que observamos também atravessar a tragédia grega, tanto em seu arco temporal e narrativo, quanto na experiência de catarse (*kátharsis*) da pólis que comungava de sua encenação no espaço do teatro. E que não se restringe aos gregos: é essa relação não exclusiva entre *logos* e *pathos* que Friedrich Nietzsche declara que deve aos antigos, essa matéria explosiva que faz dele filósofo do excesso, mobilizando uma psicofisiologia excessiva contra a *décadence* Moderna<sup>105</sup>.

Já além da filosofia, encontramos a experiência do excesso incluída e acolhida como êxtase religioso, como travessia dos limites formais e união com o divino, sendo esse excesso comum a uma série de experiências místicas muito distintas: na possessão xamânica, na devoção erótica do eu-lírico nos “Cantares de Salomão”, ou, ainda, nos mistérios católicos da comunhão extática<sup>106</sup>. Seria a qual talvez ainda possamos acrescentar a experiência do excesso a *experiência interior* tal como, mais contemporaneamente, de maneira ateológica, define Georges Bataille (1943/2020)<sup>107</sup>. Com a diferença de que, nesse caso, a própria experiência — e não o divino — se constitui como a autoridade do êxtase. Ora, é também Bataille que permite

<sup>104</sup> Cf. PLATÃO. *Fedro ou da beleza*, 2000, p.54. Cf. PELBART, Peter. *Do fora da clausura à clausura do fora*. 2009, p.23-p.36.

<sup>105</sup> GIACOIA-JUNIOR, Oswaldo. *Modernidade e economia pulsional: para uma psicofisiologia do excesso*. Ide, 35(55), 103-116, 2013.

<sup>106</sup> Cf. LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso*, 1971/1977. Cf. D’ÁVILA, Santa Teresa. *Livro das moradas ou Castelo interior*, 1577. Sobre essa última, destacamos breve passagem em que relata o retorno do estado de suspensão de sua experiência extática: “[...] mas, ainda que se tira a suspensão, acontece ficar a vontade tão embevecida e o entendimento tão alheio, que dura assim o dia e até dias, que parece não é capaz de atender a coisa que não seja para despertar a vontade a amar e ela ali se fica muito desperta para isto e adormecida para se lançar a apegar-se a alguma criatura.” (D’ÁVILA, 1577, p.105).

<sup>107</sup> Cf. BATAILLE, Georges. *A experiência interior*, 1943/2020, p.37.

expandir os casos mapeados nesse inventário. Em “A noção de dispêndio” (1933/2013), o autor evoca inúmeras atividades sociais irredutíveis ao utilitarismo, contrárias a qualquer princípio produtivo ou de conservação, atividades que encontram em si mesmas seu fim através do dispêndio. Não o dispêndio produtivo do consumo (*consommation*), mas, sim, o dispêndio improdutivo da consumação (*consumation*) — a um só tempo, avesso do produtivo e da conservação, mas também da penúria. Dos enterros às guerras, passando pelas construções de monumentos santuários e ritos como o *potlatch*, aos sacrifícios, jogos e espetáculos, até à sexualidade perversa, mais que o dispêndio gasto de um excedente objetivo — os grãos ou o sangue —, são atividades que partilham o excesso, e facultam um laço social pela partilha da experiência do excesso entre os envolvidos, incluindo essa *parte maldita*, essa função *inútil* da qual a experiência é inalienável, no corpo social<sup>108</sup>.

Nesse ponto, cabe perguntar: da *manikê* à filosofia, do êxtase religioso à experiência interior e ao dispêndio, o que essa série de casos possuem em comum? Talvez nada, além de que, em todos eles, notamos exemplos de *inclusão* dessa experiência excessiva, isto é: evidenciam uma maneira inclusiva de se tratar sua experiência, ainda que o efeito dessa inclusão seja qualificar, quantificar, conferir limites formais, simbolizar, dominar, amansar a intensidade dessa experiência e distribuí-la no excessivamente intenso. Sendo digno de nota que essa inclusão se faz pela *função positiva* que o excesso assume — podemos bem ver isso, uma vez que até quando inútil e inutilizável, está no corpo social. Positiva não porque esse *pathos*, essa matéria explosiva, esse êxtase, esse dispêndio, constitui sempre um bem, e sim porque, portando uma verdade e um saber, o excesso funciona e constitui o *ser* de forma não negativa. Mesmo que cruelmente, mesmo que estranho e paradoxal, nem por isso o excesso deixa de ser *do ser*; ou seja, nem por isso se exclui o excesso como *não-ser*. Diremos, então, que tais casos deste inventário revelam uma *inclusão positiva* da experiência do excesso intenso, e uma tradição em que se torna possível incluir essa experiência excessiva, até mesmo acolhê-la, conferindo diferentes tratativas nesse sentido.

Concomitantemente, uma tradição menos acolhedora da experiência do excesso também pode ser mapeada. Com ela, uma outra maneira de se tratar de sua experiência, uma tratativa, diríamos, conjurante e excludente. Por essa tradição, a experiência do excesso intenso foi legada ao erro, excluída do registro de um saber e de uma verdade, posicionada no registro do *não-ser*, a partir do que passou a ser progressivamente considerada desvio e disfunção, algo para se limitar, determinar e identificar; para reprimir, comedir, medir, mensurar, quantificar,

---

<sup>108</sup> Cf. BATAILLE, Georges. *A noção de dispêndio*, 1933/2013. Cf. BATAILLE, Georges. *A parte maldita*, 1949/2013.

qualificar, contrapor, corrigir, afastar, dominar, moralizar, civilizar e domesticar — tudo isso como sentido contrário de inclusão. E notamos que essa tradição é capaz de evocar um número de casos maiores, fazendo jus a um inventário à parte, remontando a circunstâncias tão antigas quanto a série anterior de casos.

No mesmo diálogo platônico que mencionamos, as paixões da *hybris* designam uma ruptura, uma abertura ao demoníaco que desvia da medida do *logos*: aí vemos o excesso como desmedido (*ametrōteron*), amétrico, sem medida, hipérbole demoníaca do mundo que deve ser dominada, e não deixar-se dominar por ela. Diante do que se opõe ao excesso a temperança (*sophrosyne*) e o comedimento (*emmetrōteron*) do ser logocentrado<sup>109</sup>. O que motivou, não só entre os gregos, a invenção de um conjunto de procedimentos ou técnicas de cuidado e o exercício de uma hermenêutica de si como maneira de tratar desse excesso consigo mesmo, com o outro, na política e na economia — aí, o *pathos* do excesso se torna central na problematização moral de seus efeitos nocivos. Não se trata de uma simples interdição, mas é digno de nota que o excesso figura como mazela nos prazeres durante a Antiguidade Clássica: é o que Foucault (1984/2012; 1984/2011) mostra na sua cartografia das relações éticas entre sujeito e desejo ou, quer seja, na sua genealogia do sujeito desejanter<sup>110</sup>. É também Foucault que mostra que essa maneira de tratar do excesso se modifica com a teologia do século IV e V. Ligado aos prazeres da carne, ele é a medida do condenável: não é o que se deseja ou a natureza do desejo que define o pecado, mas o mal começa no excesso da finalidade comedida, por exemplo, no sexo que excede à procriação na concupiscência<sup>111</sup>.

Na passagem para a Modernidade, o excesso mortífero cultivado para muitos na forma da violência — condição e modo de funcionamento do capitalismo colonialista —, não se fez sem ostensiva conjuração e exclusão de sua experiência para outros. Isto é, quando a vida desses passa a ser investida por sua capacidade *útil*, do corpo do indivíduo ao corpo da população, uma vez tornando-se a utilidade um dos parâmetros do modo de produção capitalista do século XVIII em diante<sup>112</sup>. Como experiência inútil e inutilizável, a maneira de tratar do excesso não se deu sem a disciplinarização e docilização do que quer que fosse excessivo e fora dos limites formais nesses corpos<sup>113</sup>. E mais: identificando o *logos* à razão, no encontro do excesso com a lei e a norma do discurso jurídico e psiquiátrico, é também nessa Modernidade que a experiência

<sup>109</sup> Cf. PLATÃO, *Fedro ou da beleza*, 2000, p.39. Cf. DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*, 1972/2005, p.90. Cf. DERRIDA, Jacques. *Cogito e História da Loucura*, 1967b/2014, p.80.

<sup>110</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*, 1984/2012, p.123. Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o cuidado de si*, 1984/2011, p.38, p.72 e p.138.

<sup>111</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: as confissões da carne*, 2018/2020, p.275-p.276.

<sup>112</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*, 1975/1999, p.33.

<sup>113</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*, 1977/1988, p.150-p.154.



desarrazoada da loucura, uma experiência do excesso, passa a ser excluída de maneira sistemática, primeiro como alienação, depois como doença mental. Não é por outro motivo que, na vasta nosografia feita a partir daí, constantemente se trata de especificar o que há de excesso na loucura, da etiologia à sintomatologia, até os protocolos da terapêutica moral<sup>114</sup>. Outro breve exemplo aumenta a série: a relação inédita que Pierre Janet (1928) estabelece entre êxtase e angústia, reinscrevendo a experiência do excesso intensivo do discurso religioso e místico para o científico e patológico ao retomá-la próximo, quando não identificado, ao delírio<sup>115</sup>.

Diante disso, observamos que a segunda série de casos deste inventário que mapeamos apresenta uma maneira de tratar do excesso intensivo bastante distinto da primeira. E, delas, duas tradições na maneira de tratar do excesso: uma que vimos apresentando a possibilidade de inclusão de sua experiência; já essa última série, conjurando e excluindo a experiência excessiva do registro do ser — distinção que fazemos tendo por base o que Foucault distingue como uma *tradição trágica* e uma *tradição crítica* diante da loucura<sup>116</sup>. Consideramos que são tradições que se atravessam, mesmo sendo opostas suas direções, cabendo destacar que, principalmente na segunda série de casos, mais crítica que trágica, vemos o excesso assumir um tipo de *função negativa*, em contraposição com a função positiva que destacamos da primeira série, mais trágica que crítica. Contudo, não é de uma simples exclusão que se trata, mesmo nessa tradição mais crítica, que insistimos em caracterizar pela exclusão e conjuramento da experiência do excesso intensivo.

Pois também nesta tradição há um tipo de inclusão do excesso. Uma espécie de inclusão mortificante, pela qual até se admite incluir a experiência do excesso, mas incluir negativamente no registro *patológico* — num determinado registro patológico. Na verdade, este é um tipo de inclusão que não deixa de culminar na exclusão, pois através dela o excesso foi excluído do corpo social ou excluído do corpo do próprio sujeito, ainda que o sujeito conjure isso em si mesmo negativamente como patologia, como *não-ser* instalado em si próprio a ser conjurado, objetificado como fato. É um tipo de inclusão que podemos chamar de *negativa*, ou, ainda, uma *inclusão exclusiva*: uma das maneiras mais difundidas de se tratar do excesso em nosso tempo. Por isso, consideramos que é preciso distinguir o *processo de patologização* desse *pathos* do excesso intensivo como uma linha, uma via singular dentre tantas, especialmente na medida em que se revela ser uma via da tradição conjurante e excludente da experiência do excesso que se realiza até hoje. E se perguntar, afinal: será que toda patologização funciona a serviço de uma

<sup>114</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*, 1961/2010.

<sup>115</sup> Cf. JANET, Pierre. *De l'angoisse à l'extase*, 1928.

<sup>116</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*, 1961/2010, p.505.

tal tradição, ou haveria outra linha, outra relação com o patológico, reconhecendo a dimensão patológica do excesso e seus efeitos adoecedores, que fosse mais inclusiva, que não fosse exclusiva e objetificante?

### 3.2 — Excesso e intensidade como medidas do patológico

O excesso intensivo é subjetivado de várias maneiras. Por *patologização do excesso* entendemos um processo específico de sua subjetivação: aquele pelo qual a experiência do excesso de intensidade sobrevém como mal-estar e sofrimento psíquico, ganha expressão e forma em determinados sintomas, sendo o conjunto de sintomas e a partilha social desse sofrimento nas relações, enfim, reconhecido e qualificado como doença e patologia pelo sujeito. Pelo sujeito, ou, então, à revelia dele, porque essa patologização pode também ser imposta a ele. O que, conforme destaca Christian Dunker (2014/2015), pressupõe uma dada razão diagnóstica e suas orientações teóricas, ainda que implícitas, ainda que sob o embuste da neutralidade, ainda que difundidas em meios leigos<sup>117</sup>. Como efeito desse processo de patologização, temos as *patologias do excesso*, expressão que aqui utilizamos para tentar designar uma dimensão psicopatológica muito ampla, pouco específica, mas que tem a importância de revelar a experiência do excesso como aspecto comum no cerne do mal-estar e do sofrimento psíquico, especialmente em nosso tempo.

Definições diante das quais, primeiro, é preciso frisar: esse processo, assim como as patologias do excesso que dele emergem, é indissociável da relação com a norma, não biológica, mas social, ante a qual sempre devemos considerar a patologia psíquica<sup>118</sup>. Por outro lado, tal como o campo psicopatológico não é um discurso homogêneo, entendemos que o processo de patologização comporta heterogeneidades, desde já respondendo à questão que fizemos acima: reconhecer a experiência do excesso intensivo também pode ser vivido como patologia não se dá somente no sentido de excluir e conjurar essa experiência, alternativa que queremos indicar pela psicanálise. Se não, recaímos na ingenuidade de dizer que do excesso não se adocece ou qualquer coisa do tipo, quando, na verdade, há sofrimentos e patologias graves

<sup>117</sup> Essa série da qual aqui nos servimos — mal-estar, sofrimento, sintoma, patologia ou não, e a razão diagnóstica que envolve — é tratada por Dunker (2014/2015) no bojo de uma psicopatologia do caso brasileiro. Cf. DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintomas: uma psicopatologia do Brasil entre muros*, 2014/2015.

<sup>118</sup> Lembremos que nesse ponto reside certo desacordo entre Foucault e Georges Canguilhem: enquanto o segundo trata indiscriminadamente a patologia orgânica e psíquica, Foucault destaca a produção histórica e social da patologia psíquica desde o início de seu trabalho. Cf. CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*, 1943-1966/2009, p.37-p.77. Cf. FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*, 1954/1975, p.17-p.21. Cf. PELBART, Peter. *Do fora da clausura à clausura do fora*, 2009, p.183-p.189.

que o envolvem — veremos adiante, ao longo de nosso texto, como isso que vivifica também porta a catástrofe. Desde então, não sugerimos aqui que a favor o excesso se faça uma crítica a todo e qualquer processo de patologização, nem mesmo um uso irrestritamente pejorativo do termo, tampouco desacreditar das patologias do excesso e seus efeitos catastróficos.

Antes, o contrário: que de excesso se sofra, e que esse sofrimento venha a ser patológico, tanto não é algo novo quanto é importante de se reconhecer, mas admitindo que há outros modos de tratar do excesso, incluindo-o e acolhendo-o, mesmo quando reconhecendo sua experiência como patológica. Afinal, mais que negar a psicopatologia, a diagnóstica e a sintomatologia, é muito mais importante questionar a razão que as sustenta e avaliar seus efeitos na subjetivação. Isso, a fim de que possamos pensar em outras relações com o próprio patológico, relações menos exclusivas e negativas, ponto de partida para uma relação menos patológica com o próprio excesso. Bom, essa é a direção que queremos seguir. Mas estaremos enganados se entendermos que se trata apenas de incluir o excesso. Pois toda complexidade se dá quando notamos que, nos processos de patologização há uma linha, se é que podemos dizer assim, que combina a inclusão com a exclusão, incluindo para excluir. Não é a única, mas é preciso mapear e distinguir essa linha, essa via do processo de patologização que promove uma inclusão exclusiva e uma objetificação, como expressão maior da tradição conjurante e excludente da experiência do excesso intensivo, que trata essa experiência negativamente, por uma inclusão muito própria do excesso a fim de que como patologia seja conjurado. E ainda que a essa linha façamos incidir certa crítica, assim o fazemos sem jamais desacreditar das patologias do excesso ou dos sofrimentos que daí emergem para os sujeitos. Ela está presente sobretudo em nosso tempo, mas decididamente não é algo novo.

Uma tal patologização só se coloca em andamento ao excesso se tornar alvo de discursos, não religiosos, nem morais, mas científicos — mesmo que a cientificidade dos discursos que assim objetifica essa experiência como patologia por vezes não passe de nova roupagem para os moralismos. Alvo desses discursos, vemos que esse processo de patologização tem como condição que o excesso passe a figurar como uma *medida do patológico*. De alguma forma, isso já ocorria desde antes da Modernidade, mas é a partir daí que se pode notar uma quantimetria do excesso, ou, pelo menos, a tentativa disso em níveis científicos. Isto é: a tentativa de sua mensuração e quantificação, buscando uma determinação da quantidade, uma métrica por unidades extensivas, a fim de que algo se qualifique patológico. É o que Georges Canguilhem (1943-1966/2009) mostra quando em “O normal e o patológico” analisa a retomada que Auguste Comte faz da obra de François Broussai. Através dela, notamos

que, pelo menos desde aí, o que era um excesso desmedido, imensurável, inquantificável, passa a ser um desmedido a ser medido<sup>119</sup>.

Segundo a tese de Broussai, o desvio do normal poderia se dar por falta ou por excesso, sendo que a diferença entre normal e patológico é quantitativa, distinguindo os dois estados pela *intensidade* como medida, de um mais intenso a um menos intenso. A partir do que se pode notar a retirada de qualquer propriedade criativa do patológico, ao mesmo tempo em que vemos uma prevalência do excesso para a patogenia<sup>120</sup>. Trata-se de uma pretensão métrica, devendo-se enfatizar o termo *pretensão*, porque, conforme Canguilhem, nela se dissimula o caráter implicitamente qualitativo e normativo da falta e do excesso. É nessa direção, não sem Comte, que o excesso, da fisiologia aplicada à patologia médica, se transpõe ao psíquico como *medida do psicopatológico*. Notamos aqui o mapeamento de uma especificação: do excesso como medida do patológico para o excesso como medida do psicopatológico. O que se torna patente se levarmos em conta o discurso psiquiátrico, assim como a razão psicométrica desde seu princípio e a medição de processos psíquicos: em ambos vemos algo dessa pretensão. De modo que no nível da patologia psíquica observamos que se transpõe a prevalência do excesso, sendo o psicopatológico quase sempre definido como um *a mais*, como um *demais*, e mesmo quando algo é patológico por ser *de menos* — lembremos da neurastenia, por exemplo, uma categoria difundida em fins do século XIX —, é de um *de menos demais* que faz dela uma patologia.

Se essa história vale ser retomada é porque podemos notar hoje um processo de patologização que também carrega como seu pressuposto fazer do excesso, junto da intensidade, uma medida do patológico. Em nosso tempo, estamos diante de uma expansão dessa tradição que conjura e busca excluir a experiência do excesso intenso como patologia, não obstante isso se faça através de uma inclusão exclusiva. Essa talvez possa ser considerada a mais importante particularidade dessa linha do processo de patologização do excesso em nossos dias: trata-se ainda de excluir e de conjurar o excesso, mas que assim se faz por uma espécie de inclusão — maneira de tratar do excesso assim, através de uma inclusão exclusiva, e, com isso, queremos dizer de uma inclusão que engendra formas de exclusão que prescindem de sua forma física. Sabemos, sobretudo no caso brasileiro, que nem mesmo essa inclusão é de tudo e todos, fazendo-se valer, tão forte quanto na aurora da Modernidade, a exclusão física aos que não possuem sequer seu direito. Aqui, a depender do excesso, da cor, da idade, da classe social onde brota, a internação, a privação de liberdade, a exclusão mais férrea faz-se valer.

---

<sup>119</sup> CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*, 1943-1966/2009, p.13-p.20.

<sup>120</sup> CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*, 1943-1966/2009, p.14.

Contudo, não podemos negar que há uma mudança entre a prevalência do asilamento e a crescente medicamentação dos excessos nas primeiras décadas do século XXI.

Mudança em que observamos o excesso melhor excluído quanto mais incluído como patologia, não mais como alienação e doença mental, mas pela categoria psiquiátrica de *transtorno mental (mental disorder)* — e a especificação de seus matizes pela noção de *espectro*. Através dessas categorias, o que observamos é uma expansão dessa linha do processo de patologização do excesso que se faz no sentido de sua inclusão exclusiva. Dissemos que não é nada novo que de excesso se sofra e que esse sofrimento venha a ser patológico, mas o que consideramos certa novidade é isto: a expansão desse processo de patologização nos últimos anos, como se essa fosse via natural ou a única adequada para se encaminhar essa experiência, resultando na produção e no consumo de categorias patológicas para diagnosticar e classificar experiências excessivas no sentido de sua exclusão. Dá-se então a etiqueta da patologia não para reconhecer algo que lhe diz respeito, mas para conferir um limite formal ao excesso e isolar o que deve ser anestesiado e silenciado em si mesmo. Ao mesmo tempo, as categorias de transtorno e espectro dissolvem alguns limites do patológico, mas apenas o suficiente para generalizar as patologias nos menores excessos. Isso faz com que as patologias do excesso sejam indissociáveis de um *excesso de patologias*.

O Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais, que teve sua quinta edição em 2013 (DSM-5), é exemplo disso. O aumento de diagnósticos que se revela em comparação com versões anteriores é notório: eram pouco mais de 100 categorias na sua primeira publicação, em 1952 — agora, o número é três vezes maior. E chama atenção que, embora se apresentem novas categorias, destinadas a identificar casos graves, a expansão da patologização se faz também sobre experiências que estão mais em continuidade do que em descontinuidade com aquilo que essa mesma razão diagnóstica institui como normal. O que gera um problema grave no próprio manual, no qual vemos a pretensão métrica voltar contra si mesma: grandes diferenças internas no espectro de um mesmo transtorno, diferenças até maiores do que entre o transtorno e o que está fora de seu espectro. Esse é o processo de patologização mais perigoso, porque mais extensivo e insidioso. E não se faz sem uma razão diagnóstica que se utiliza largamente dos termos *excesso*, *excessiva* e *excessivo*, assim como *intensidade*, *intenso* e *intensa*, que ocorrem tanto quanto os mais de 300 transtornos do DSM-5. A cada transtorno há um ou mais excesso sintomatizado, podendo-se encontrar, nas páginas do manual, um outro inventário — o inventário do excesso patologizado<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Culpa excessiva no *transtorno depressivo maior*; medo, expectativa apreensiva ou ansiedade excessivos com intensidade desproporcional no *transtorno de ansiedade generalizada*; importância excessiva dos pensamentos no

Na verdade, a ausência dos biomarcadores dos transtornos é compensada por uma descrição diagnóstica em que excesso e intensidade fazem parte de sua métrica. Assim, excesso e intensidade figuram, também em nosso tempo, como medidas do patológico e do psicopatológico, atualizando a busca pela determinação da quantidade que Canguilhem destaca de Broussai a Comte. Pretensão métrica com problemas parecidos, pois, da mesma forma, o excesso assume caráter implicitamente qualitativo e normativo, para não dizer moral: a régua para essa quantificação se dá imprecisa, e até podemos observar no manual as sugestões de medidas do excessivo em termos de horas, de meses, de muito e de pouco, mas sempre em relação a uma norma que tende ao geral e ao universal e que passa implícita, sob os disfarces da neutralidade e o objetividade. E como medidas do patológico, excesso e intensidade adjetivam os sintomas dos transtornos como *excessivamente intenso*, conferindo qualidade à experiência, numa descrição fenomenológica do que é excessivo e intenso demais. O que leva a constatar que não estamos distante de um simples banimento do excesso e da intensidade em nosso tempo, mesmo nos meios que o excluem e o conjuram. O DSM-5 é contra o excesso, mas se utiliza do excesso e da intensidade para isso, fazendo do excesso adjetivo do que é excessivamente, assim como da intensidade.

Essa patologização, pela inclusão exclusiva que promove, vem com uma incitação a se *falar* de excesso, das suas expressões mais aberrantes, às mais discretas e cotidianas experiências excessivas, e até mesmo os *fatores de risco* nos quais um excesso pode vir a ir além do limite: falar para se classificar cada um, extensivamente, tal como vemos no DSM. O que podemos mapear dos manuais diz muito de nosso tempo, mas, já além de suas páginas, também vemos isso no espaço leigo das mídias digitais: uma ampla produção e consumo de categorias patológicas, mais ou menos conformes à razão diagnóstica especializada, se efetuando através de um certo modo de *falar* sobre isso a título de ampliação do acesso à informação — por si só, algo que valeria uma cartografia à parte. Um certo modo de falar: pois não se trata de falar de qualquer maneira. Muitas vezes, trata-se de falar, ainda que sem todo o vocabulário técnico, para determinar e identificar, para mensurar e qualificar, para dotar de

---

*transtorno obsessivo-compulsivo*; arrumar-se excessivamente no *transtorno dismórfico corporal*; aquisição excessiva no *transtorno de acumulação*; comportamento verbal ou físico excessivamente familiar (não compatível com limites sociais culturalmente aceitos ou apropriados à idade) no *transtorno de interação social desinibida*; exercício excessivo ou consumo excessivo de alimentos nos *transtornos alimentares*; atenção e esforços excessivos para dormir no *transtorno de insônia*; sonolência em excesso no *transtorno de hipersonolência*; uso excessivo de substâncias tóxicas nos *transtornos aditivos*; relações íntimas intensas alternando entre envolvimento excessivo e retraimento no *transtorno de personalidade borderline*; uso excessivo continuado de jogos pela internet no *transtorno do jogo pela internet*; atividade motora excessiva e raiva e irritabilidade excessivas no *transtorno do déficit de atenção e hiperatividade*; cheirar ou tocar objetos de forma excessiva, adesão excessiva a rotinas e padrões restritos de comportamento no *transtorno de espectro autista*; envolvimento excessivo em atividades com elevado potencial para consequências dolorosas no *transtorno bipolar*.

limites formais, para encontrar um nome e uma classificação para seus próprios excessos e excessos de terceiros.

Ou seja, esse processo de patologização, pela via de uma inclusão exclusiva, se faz por um falar que, nas redes ou nos manuais, também silencia a experiência do excesso intensivo, objetificando o sofrimento psíquico e seus sintomas, tomados o máximo possível como  *fatos*  — sobretudo como fato biológico, ou, mais especificamente, reduzido à genética e à bioquímica cerebral. Objetificação que tem como um de seus efeitos evitar a experiência desse excesso patológico, impedindo que dela se escute uma verdade e um saber, algo a dizer do sujeito. É aí que a inclusão exclusiva em nosso tempo emerge como exclusão do excesso, não porque, através desse modo de falar, exclui o excesso intensivo do espaço físico, tampouco do digital. Mas porque o exclui da experiência pela objetificação, ainda que seja conjurando isso em si, como a parte excessivamente intensa que o sujeito deve se informar sobre, somente o bastante para identificar e classificar, buscando os meios para controlar e silenciar, anestesiando seus efeitos improdutivos. Contudo, sem estabelecer relação ética com isso que o excede como parte estranha e paradoxal do processo de subjetivação. Contra o excesso, não só os recursos médicos e medicamentosos, mas todo tipo de procedimento e técnica é escalado numa demagogia do equilíbrio, própria de nosso tempo<sup>122</sup>.

É um certo modo de falar que se prolifera, mas a partir do qual se pode evitar a *narrativa* e, conseqüentemente, observamos um esvaziamento da experiência do excesso intensivo: na verdade, diríamos até que muitas vezes trata-se de falar para não narrar, e não narrar para não experienciar. Há grande diferença entre o falar objetificado, esse falar cultivado em nosso tempo que silencia o excesso, e o narrar o excesso, pois narrar envolve acolher e incluir o excesso na experiência do sujeito como algo a ser atravessado, ainda que essa seja patológica. Consideramos isso a partir do que afirma Dunker (2014/2015), segundo o qual estaríamos diante de modalidades de sofrimentos psíquicos que se constituem patologias, cada vez mais, por um *déficit de narrativa*<sup>123</sup>. Pois essa linha da patologização do excesso envolve um cultivo do falar e, ao mesmo tempo, um tal déficit. E, outra vez, o próprio DSM-5 exemplifica o caso. A busca pelo modelo biológico dos transtornos, assim como a restrição à descrição dos

---

<sup>122</sup> Procedimentos que mostram que a patologização do excesso é acompanhada de uma busca pelo equilíbrio — sem tanta vocação ascética, mais no nível imaginário da performance —, que compreendem desde as técnicas de autocuidado, autoajuda e *mindfulness*, até a meditação e as práticas de outros contextos culturais deslocadas convenientemente para uso adaptativo e anestésico no neoliberalismo. Sobre análise crítica de alguns dos discursos que envolvem essas técnicas, Cf. SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*, 2021.

<sup>123</sup> Cf. DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintomas: uma psicopatologia do Brasil entre muros*, 2014/2015.

sintomas, se faz às expensas de uma narrativa do mecanismo e da causalidade psíquica da patologia, isto é, da etiologia, posta de fora do propósito do manual e suas bases estatísticas — sendo mais um exemplo a própria reorganização recente da nosologia<sup>124</sup>. Por isso, se pode observar em suas páginas o *excesso* e a *intensidade*, sobretudo como adjetivos: se pode observar o excessivamente intenso como medida do patológico, mas não o excesso de intensidade na experiência ou numa narrativa etiológica. De modo que na razão diagnóstica do próprio DSM, especialmente em sua última versão, encontramos o déficit de narrativa como aquilo mesmo que opera fazendo padecer em nosso tempo.

Se a objetificação que daí advém fosse efetiva em retirar o excesso da experiência, teríamos menos razões para contrapor essa via de patologização. Porque, assim, pelo menos funcionaria. Ocorre que o único fato que diz respeito à experiência do excesso é que ele insiste em ir além do limite, e retornar na experiência, e não se reduzir a um fato, como o real, no sentido que Lacan um dia o definiu: “O real é o que retorna sempre ao mesmo lugar” (1974/2022, p.23)<sup>125</sup>. Não dá para fugir: assim o excesso se repete impondo-se ao sujeito que cedo ou tarde tem de se haver com o que lhe excede. Mesmo que seja aumentando a dose que o nega, limita e anestesia, condenando-o assim a insistir cada vez mais patologicamente, cada vez mais catastrófico. O paradoxal, portanto, não é só que pelo cultivo de uma certa maneira de falar se silencie o excesso e evite a narrativa, mas também que a tratativa que recebe nessa linha do processo de patologização, sendo objetificado na tentativa de excluir e conjurar, acabe por ser a maneira pela qual o excesso se torna ainda mais patogênico. Assim, acaba-se por produzir as condições de uma patologia bem pior do que o *pathos* que se tentou evitar à experiência. Diante do que talvez seja possível afirmar que quanto mais se exclui e conjura o excesso da experiência e da narrativa, mais patologias do excesso emergem em nosso tempo.

Nesse caso, a própria patologização se revela produção do excesso de patologia: a busca pela objetificação do excesso na tentativa de excluir e conjurar leva à patologia, assim como a

---

<sup>124</sup> Cabe destacar que a paranoia — dentre as psicoses, caracterizada pela narrativa consistente do delírio — foi subsumida pelo espectro da esquizofrenia e, ainda que as personalidades limítrofes ou borderlines tenham ganhado destaque na última edição, houve diminuição do espaço dos transtornos de personalidade no DSM-5, que tinham ganhado importância a partir do DSM-3, não obstante aí se dê a entrada mais radical do paradigma biológico. Vale lembrar: transtornos de personalidade que retomam, em grande parte, o que a psicanálise designa como neurose, cuja experiência, desde Freud, se centra no conflito psíquico, em certa medida narrável como experiência de subjetivação. Um destaque à parte deve ser feito aos transtornos de ansiedade e às depressões, reposicionadas em continuidade, como se as segundas fossem o destino do excesso das primeiras, retomando a angústia e a melancolia esvaziadas de conflitiva e reduzida aos sintomas somáticos. Cf. In: SAFATLE, Vladimir; DA SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*, 2021, p.190.

<sup>125</sup> O que se prenuncia no livro 11 de “O seminário” (LACAN, 1964/2008, p.48), assim se formula novamente em “A terceira” (LACAN, 1974/2021, p.23). Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.48. Cf. LACAN, Jacques. *A terceira*, 1974/2022, p.23.



insistência que faz sua indeterminação retornar também se torna patológica. Segundo Dunker (2014/2015), o déficit de narrativa compõe uma metadiagnóstica mais ampla de nosso tempo, conforme a qual estaríamos diante de *sofrimentos de determinação*, especificado em duas vias: um excesso de experiências improdutivas de determinação acompanhado de um déficit de experiências produtivas de indeterminação<sup>126</sup>. E consideramos que restituir ao excesso intensivo sua função positiva, reconquistar seu inquantificável reincluído na narrativa e na experiência como algo a ser atravessado, tanto no registro do ser, quanto no registro de uma verdade e de um saber, é afirmá-lo como uma experiência produtiva de indeterminação — acrescentaríamos também: de desidentificação, de inorganização, de dessubjetivação. O que passa por ir além do excesso e da intensidade como medidas do patológico, qualidades de um outro termo, para compor uma narrativa do excesso de intensidade e sua experiência, ela mesma como indeterminação do sujeito: uma estranha narrativa, posto que é uma narrativa do que, em sua radicalidade, é inenarrável e indizível.

Ao menos desde Broussais aos manuais de nosso tempo, temos essa linha do processo de patologização do excesso que se efetua pela sua inclusão exclusiva e objetificação. Entretanto, embora se queira hegemônica, não é a única. E, como já dissemos, não é preciso negar a dimensão patológica do excesso para se abordar essa experiência por uma outra relação. Na contrapartida de uma exclusão e conjuração dessa experiência, o discurso psicanalítico confere bases para outra razão diagnóstica e psicopatologia, distante da razão diagnóstica estatística do DSM, fazendo lembrar da heterogeneidade que compõe o campo discursivo em torno das patologias psíquicas. Pois mesmo quando se trata de reconhecer as patologias do excesso, nem por isso a psicanálise trata de excluir excesso e intensidade do registro da experiência e do sujeito, ao contrário: apresenta uma outra linha, junto de uma tecnologia narrativa para atravessar o excesso intensivo como experiência, ainda que patológica, ainda que estranha e paradoxal, mas jamais extrínseca ao sujeito.

### 3.3 — Patologias do excesso e atualidade psicanalítica

Também a psicanálise reconhece o excesso intensivo como mal-estar e sofrimento psíquico, suas expressões em formas sintomáticas e dimensão patológica na partilha social de sua experiência. O próprio termo *patologia do excesso* que aqui utilizamos é difusamente

---

<sup>126</sup> Cf. DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, 2014/2015, p.285-288. Cf. DUNKER, Christian. *Epílogo — Crítica da razão diagnóstica: por uma psicopatologia não-toda*, In: SAFATLE, Vladimir; DA SILVA JÚNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. *Patologias do social*, 2018, p.329-p.332.

encontrado em textos psicanalíticos, alguns dos quais tratam da relação entre sujeito e excesso no contemporâneo — parte de uma cartografia das patologias do excesso realizada com distinção pelo campo psicanalítico brasileiro e interlocutores<sup>127</sup>. A partir do que se revela uma sintomatologia própria em nosso tempo: além do comprar compulsivo, podemos destacar nessa cartografia as compulsões alimentares e por exercício físico — indissociáveis do valor cosmético da imagem corporal —, com destaque à parte para a adicção, especialmente o uso de substâncias euforizantes. Também manifestam uma experiência excessiva: a exaustão e a fadiga crônicas, por sua vez, indissociáveis da aceleração das jornadas e o culto da performance no neoliberalismo; a explosividade, a agressividade e a violência na ausência de mediações; as hiperatividades e agitações psicomotoras e regimes diversos de atenção; novas formas, cada vez mais recorrentes, de angústias reduzidas a ansiedades, assim como de depressões; esgarificações e automutilações; e, por fim, poderíamos citar ainda as dependências identitárias e os adoecimentos narcísicos.

Mas no que essa compreensão psicanalítica das patologias do excesso, sua cartografia e razão diagnóstica, sua experiência clínica, se difere do processo de patologização que, tomando excesso e intensidade como medida do patológico, se efetua pela inclusão exclusiva e objetificação? Dentre tantas, consideramos aqui ao menos três diferenças às quais nos deteremos: uma que diz respeito à própria compreensão do patológico, outra que se dá acerca da função etiológica do excesso, uma última sobre a atualidade da psicanálise. Três diferenças, três motivos pelos quais notamos que a experiência clínica psicanalítica, assim como qualquer razão diagnóstica e psicopatologia que venha da psicanálise, se distingue radicalmente da razão estatística dos manuais de nosso tempo que tende à objetificação, à universalidade e à generalidade. Começamos pela mais breve dessas diferenças: primeiro, podemos dizer que a psicanálise considera que a patologia é um, mas não é o único destino da experiência do excesso intensivo, admitindo-se, então, experiências não patológicas assim como há mal-estares que não constituem sofrimento, e sofrimentos que não se sintomatizam ou que não são reconhecidos como patologias para o sujeito que os atravessa.

---

<sup>127</sup> Sobre a ocorrência explícita do termo patologias do excesso: Cf. LEMOS, Inez. *Bulimia e anorexia: patologias da falta e do excesso*, 2005. Cf. MACIEL-JUNIOR, Auterives. *Pensar na era do excesso*, 2012. Cf. AMARAL, Rebeca. *As patologias do ato e o supereu na contemporaneidade*, 2022. Outros textos que fazem parte dessa cartografia, mas não necessariamente fazendo referência explícita a esse termo: Cf. ROLNIK, Suely. *Toxicômanos de identidades: subjetividade em tempos de subjetivação*, 1997. Cf. BIRMAN, Joel. *Mal estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, 2000. Cf. BIRMAN, Joel. *O sujeito na contemporaneidade*, 2012. Cf. SANTO, Tania Coelho. *Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*, 2001. Cf. DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintomas: uma psicopatologia do Brasil entre muros*, 2014/2015. Cf. QUINTELLA, Rogerio. *O desmentido da privação na atualidade*, 2016.

A segunda diferença é que, conforme entendemos, a psicanálise não reduz o excesso e a intensidade à *medida do patológico*, à busca por determinação quantitativa ou ao mapeamento daquilo que se qualifica como *excessivamente intenso* — isso, vimos que é feito até no DSM, ou qualquer outro meio que cultiva o falar objetificado. Indo além de uma descrição fenomenológica dos sintomas, a psicanálise também confere uma *função etiológica* para o excesso e a intensidade, incluindo ambos na causa e no mecanismo do sofrimento psíquico. A partir disso, o termo *patologia do excesso* pode ganhar outra dimensão: por um lado, designa, sim, o que é excessivamente intenso; mas, por outro lado, também as experiências patológicas em que excesso e intensidade estão na narrativa de sua causa, revelando que os sintomas excessivamente intensos são destinos de uma experiência do excesso intenso, mais radical. Assim, as patologias do excesso envolvem essa experiência que *é do excesso, é desde o excesso*, é a experiência *dele*, o excesso de intensidade: mais do que adjetivos de outro termo, esses termos são substantivos que especificam a experiência de uma quantidade inquantificável que, num segundo momento se reconhece como patológica ou não. E posicionar etiológicamente o excesso de intensidade, muda a própria valência do sintoma. Qual seria a diferença entre os sintomas dessas patologias do excesso e outros sintomas? O que tais sintomas *dizem* de diferente?

Não se trata de simplesmente afirmar que em uns há excesso em causa, em detrimento de outros. Tanto o excesso intenso quanto o excessivamente intenso estão presentes desde antes de nosso tempo, com os sintomas que Freud cartografa nas psiconeuroses e neuroses de transferência<sup>128</sup>. Sua forma geral é conhecida: são sintomas que se formam a partir de um conflito psíquico que se dá na experiência de um arco temporal e narrativo, no qual aquilo que se atualiza sintomaticamente repete algo pretérito, virtualmente ali, como Inconsciente. E isso se forma através de uma substituição que Freud designa como formação de compromisso, pela qual o recalado retorna como sintoma, brotando como enigma, com satisfação por um lado, e sofrimento por outro, fazendo questão para o sujeito<sup>129</sup>. Ao que Freud trata por uma hermenêutica do sintoma: sua interpretação possibilita subjetivar algo do passado e, a um só tempo, abrir uma direção ao futuro<sup>130</sup>. Lembramos ainda que, esse sintoma, a substituição pela qual se forma, Lacan (1957/1998), desde um primeiro momento de seu ensino, redefine como metáfora,<sup>131</sup> evidenciando que ele é efeito de um veto, um interdito, uma negação ou uma

<sup>128</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *As neuropsicoses de defesa*, 1894/2023.

<sup>129</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010. Cf. FREUD, Sigmund. *A repressão*, 1915/2010.

<sup>130</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O sentido dos sintomas*. In: *Conferências introdutórias à psicanálise*, 1917/2014.

<sup>131</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.522.

limitação do excesso no processo de subjetivação — o que, veremos, se conceitualiza no significante do nome-do-pai (*nom-du-père*). Daí emergem as *patologias do limite*, sendo as do recalque as mais ilustrativas, nas quais o sofrimento se dá pela fixação no conflito psíquico resultante da limitação dos impulsos pulsionais, ou, ainda, podemos também dizer, na experiência do *gozo* negativado como falta, vedado e limitado ao ser falante, que só poderia ser acessado como a transgressão de um feito heroico — a subjetivação totêmica.

Contudo, os sintomas das patologias do excesso não dizem só do conflito ou de uma metáfora, tampouco de uma limitação que se quer atravessar transgressivamente, ainda que não se possa: dizem, antes, de algo que excede o limite formal em sua etiologia e que se dá como resposta econômica de descarga da premência por via mais imediata, menos metafórica ou substituta — o que faz notar uma outra dimensão do processo de subjetivação, que se efetua através de certa ilimitação e produção do excesso<sup>132</sup>. Dizem da presença do excesso cada vez menos mediado, cada vez menos substituído, que se apresenta já sem que a transgressão seja necessária. Pois a transgressão exige uma mediação para se dar transgressiva: bem menos heroico e extraordinário, é um excesso disseminado na ordem do dia do sofrimento psíquico. E há toda uma cartografia psicanalítica que vem buscando distinguir isso daquilo que indicamos como as patologias do limite. São sintomas que podem ser entendidos como modalidades de gozo, que envolvem uma relação direta com os destinos do gozo e seu excesso — e, por isso, as patologias do excesso correspondem ao que também se nomeia como *patologias do gozo*<sup>133</sup>. São sintomas que se estruturam como atuação, não como um ato falho, mas como uma passagem ao ato e *acting-out*, implicando uma demissão do simbólico e do sujeito — e, por isso, as patologias do excesso correspondem às *patologias do ato*, conforme propõe Diana Rabinovich (1989/2004), segundo a qual seria preciso uma modulação na clínica contemporânea, como *clínica das pulsões*<sup>134</sup>. São, enfim, sintomas de nosso tempo — e, por isso, as patologias do excesso correspondem ao que eventualmente se nomeia como patologias

---

<sup>132</sup> Isso implica em repensar o lugar da neurose nos sofrimentos atuais, que já não ocupa a mesma centralidade do tempo freudiano. Tal debate conduz aos mais recentes cursos do movimento psicanalítico, que gira em torno de um reposicionamento da psicopatologia e do diagnóstico estrutural, em ao menos duas correntes: uma psicotização do contemporâneo, conforme sugere Jacques-Alain Miller com a categoria de psicose ordinária; ou a perversão como paradigma, conforme sugere Charles Melman e Jean-Pierre Lebrun. Contentamo-nos em destacar que a existência desses cursos fortalecem a hipótese de que tais sintomas dizem respeito a um declínio da lei e sua função estruturante nos processos de subjetivação — declínio que já estava anunciado por Lacan. Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Efeito de retorno à psicose ordinária*, 2008/2012, In: TIRONI, Angélica Cantarella. *A psicose ordinária. A convenção de antibes*, 2012. Cf. MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade – gozar a qualquer preço. Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun*, 2003. Cf. LEBRUN, Jean-Pierre. *A perversão comum: viver juntos sem Outro*, 2008.

<sup>133</sup> Cf. SANTOS, Tania Coelho dos. *Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*, 2001.

<sup>134</sup> Cf. RABINOVICH, Diana. *Clínica da Pulsão - as impulsões*, 1989/2014.

*contemporâneas, novas e, ainda, atuais.* Essa, uma designação que não deve ser admitida somente no sentido cronológico.

Talvez manifestem muito mais delas agora, e cada vez mais elas se manifestarão. Mas entendemos que são patologias atuais porque nelas há uma experiência de mal-estar e sofrimento psíquico que — diríamos — estão enclausurados ou fixados em uma *estranha atualidade*: uma atualidade sem fim em seus sintomas, uma planificação da experiência numa espécie de realismo da atualidade, paradoxal conformação do excesso nos limites em que a experiência se atualiza. Ainda em 1895, Freud se reportou a um *atual* quando mapeou o mecanismo e a etiologia do quadro de neurose de angústia (*Angstneurose*), cuja sintomatologia compõe hoje os transtornos de ansiedade, mais especificamente o transtorno de pânico. A partir disso, ele designa a neurose de angústia como uma neurose atual (*aktuelle neurose*), modalidade de sofrimento que não se equacionaria à maneira das psiconeuroses e neuroses de transferência que possuem como mecanismo de seus sintomas a substituição: por isso, Freud (1895/2023) chegou a considerar que as neuroses atuais estariam separadas dessas e fora do alcance psicanalítico<sup>135</sup>. Separação improcedente, revista pelo próprio Freud, levando à formulação do termo *histeria de angústia (Angsthysterie)*<sup>136</sup>. Contudo, vale perguntar: que atualidade era essa que, mesmo prematuramente, ao menos por um momento, fez Freud colocar a neurose de angústia nesse fora da experiência analítica, se não algo dessa estranha atualidade, dessa atualidade sem fim dos sintomas excessivos?

Pois é isso o que não raro notamos nas patologias do excesso, a saber, o sujeito fixado na atualidade urgente do excessivamente intenso, de um presente no qual não se avista as substituições do passado, produzindo-se numa experiência que, de partida excessiva, paradoxalmente devém limitada e limitante. E aí está toda catástrofe do excesso intensivo. O que é especialmente importante de se considerar no caso das experiências analíticas que se iniciam menos por conflitos de reminiscência — como sugere a célebre frase freudiana logo no início dos “Estudos sobre a histeria” (1893-1895/2016, p.25)<sup>137</sup> — e de impossibilidade de acesso aos excessos da vida, do que pelos sofrimentos com as injunções e imperativos de um presente, misturado com as expectativas ansiosas ou deprimidas de um futuro, na qual se cultiva patologicamente a intensidade e seu excesso: é uma outra temporalidade, a das patologias do

---

<sup>135</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre os motivos para separar da neurastenia um complexo de sintomas, a “neurose de angústia”*, 1895/2023, p.92-91. Tendo a substituição como critério, Freud distingue a fobia na neurose obsessiva e na neurose de angústia.

<sup>136</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”)*, 1909/2015, p.248-252.

<sup>137</sup> Cf. FREUD, Sigmund e BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.25.

excesso. E mais: entendemos que essa fixação na atualidade é patrocinada pelo processo de patologização e a razão diagnóstica que exclui o excesso da experiência, muitas vezes contribuindo para manter a atualidade do sofrimento numa fixação sem fim, a ser continuamente anestesiada, evidentemente. De outro lado, diante dessa atualidade, uma pergunta se coloca: qual é a pertinência da psicanálise? Estaria ela aquém dos sofrimentos e sintomas de nosso tempo? Ao que respondemos que se trata exatamente do contrário, pois as patologias do excesso são mais uma razão da atualidade da psicanálise.

E assim chegamos à terceira diferença entre uma compreensão psicanalítica das patologias do excesso e os processos de patologização como inclusão exclusiva das mesmas. Isso porque, ainda que seja caso de patologia, observamos que a psicanálise inclui o excesso intensivo no registro da experiência, propondo tratar do excesso patológico além do falar de maneira objetificada, sem reduzi-lo a um fato e ao excessivamente intenso. É o mais elementar da psicanálise, pois consiste na própria experiência analítica como tecnologia narrativa: é através da narrativa que se pode produzir as condições para incluir o excesso na experiência, desobjetificando na mesma via em que se inclui isso na subjetivação. Narrar passa por produzir uma etiologia para os sofrimentos e sintomas, sejam eles patológicos ou não, relançando-os no processo de subjetivação. Passa também por compor uma virtualidade — o Inconsciente — para aquilo se atualiza, um enredo das substituições, transpondo essa atualidade sem fim que fixa e enclausura, e, assim, recompor os destinos dados ao excesso. Nada mais atual do que essa tecnologia narrativa e analógica num tempo de tecnologias digitais e de sofrimentos psíquicos que se constituem patologias por um *déficit de narrativa*.

Entretanto, consideramos que a atualidade principal da psicanálise consiste nesta tecnologia narrativa não se confundir com um *tudo ser dito*. Ou seja, é uma tecnologia narrativa que inclui o *inenarrável* e o *indizível*, revelando o real *inssubjetivável* da experiência nas dessubjetivações ou destituições subjetivas que se atravessa ao narrar e dizer da experiência. É aí que podemos notar que sua tecnologia narrativa passa também por acessar o inenarrável da experiência, ponto de emergência do real como o próprio excesso de intensidade — e abordar essa experiência talvez seja sua maior atualidade em nosso tempo. Nesse inenarrável, não é de déficit de narrativa que se trata, nem do excesso de narrativa, e, sim, do excesso à narrativa, ponto de abertura onde o sentido devém. Quanto mais se avança na narrativa, na subjetivação de sentidos sobre o mal-estar, os sofrimentos e sintomas, mais os excessos se precipitam e se decantam, mais restam e sobram, cedo ou tarde fazendo brotar um *pathos* que insiste indeterminável sob as formas. No caminho do narrar se encontra, isto é, se produz, inventa e extrai o inenarrável e indizível da experiência.

Ou seja, essa também é a produção, a invenção, a extração da experiência do excesso de intensidade em meio a tudo que se sintomatiza excessivamente intenso: é preciso fazer o sintoma dizer do excesso a partir do excessivamente intenso e patológico — o que envolve um desejo de travessia a ser fabricado, pois uma experiência analítica envolve fazer brotar o desejo dessa travessia. Em termos lacanianos, isso pode ser entendido como a passagem de um gozo do sintoma a um gozo do *sinthoma*, algo que comentamos oportunamente, mais ao fim de nosso trabalho. A questão é que aí um novo atual pode ser fabricado: o excesso intensivo como o que insiste sempre atual no sujeito, um atual *pathos*, um atual como a despatologização daquilo que as patologias do excesso apresentam, sobretudo em nosso tempo, pela vertente patológica. De modo que o tratamento não é contra o excesso, mas é a favor de ir em direção a uma outra relação com o excesso de intensidade, uma relação ética. E aí talvez se possa reencontrar o patológico de outra maneira, não patológica, fazendo reaparecer o excesso de uma maneira diferente no caminho mesmo pelo qual não raro se inicia uma experiência analítica buscando até mesmo conjurar sua experiência. Por isso, a direção é trágica, porque no meio do caminho se encontra a todo instante com aquilo do qual tentou-se se livrar. Mas, então, pode-se estabelecer uma relação não patológica, e sim ética com esse *pathos*, com esse excesso de intensidade e sua experiência que lá estava. E o que é uma relação ética se não incluir isso na experiência sem, contudo, conjurá-lo?

Se podemos localizar a psicanálise no inventário do excesso que propomos no início deste capítulo, o fazemos na tradição mais trágica — afinal, desde Lacan (1959-1960/2008), sabemos que também é trágica a ética da psicanálise<sup>138</sup>. No mesmo sentido que Foucault sugere uma aproximação entre a psicanálise e as tecnologias de cuidado de si da Antiguidade Clássica<sup>139</sup>. Porém, a psicanálise recupera essa relação ética com o excesso, incluindo-o na experiência, não pela temperança ou comedimento, isto é, contra o excesso. Mas, sim, incluindo esse excesso como quantidade desmesurada e ilimitada, buscando a experiência não patológica da hipérbole demoníaca, isto é, quando já aberta, como nas patologias do excesso — e não sem uma ética para tanto. Se a ética é trágica, lembra Lacan, é porque não serve ao que o psicanalista chamou de “[...] serviço dos bens.” (1959-1960/2008, p.366)<sup>140</sup>, estando além das ofertas de ordenação, arrumação, conforto, enfim, além de qualquer “[...] ideal de harmonia “pulsional”

---

<sup>138</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008.

<sup>139</sup> Foucault destaca isso especialmente se referindo a Lacan que, para o autor, recupera a relação entre sujeito e verdade na psicanálise. Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, 1981-1982/2006, p.39-p.41.

<sup>140</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.366.

[...]” (1955/1998, p.359), como o autor já havia dito antes do referido seminário.<sup>141</sup> E, por isso mesmo, a psicanálise vai na direção contrária das demagogias do equilíbrio em nosso tempo. Toda boa intenção de silenciar isso, tal como Deleuze (1969/2015) já disse sobre os projetos reparativos, será forçosamente punida<sup>142</sup>.

Como cultivar uma relação não patológica com isso que, hoje, já não sobrevém somente pela transgressão gloriosa de um feito heroico, mas está cada vez mais na ordem do dia do sofrimento psíquico? Como produzir um outro destino para o excesso intensivo, para os excessos pulsionais, para o gozo? Essa é a questão que se coloca a cada experiência analítica em nosso tempo, para qual a condição é atravessar a experiência do excesso intensivo. E que fique claro: atravessar aqui quer dizer incluir e acolher o excesso na experiência, fazê-lo ser dado e doável positivamente aí, na experiência, como real, sem subsumi-lo ao extensivamente distribuído nas qualidades do diverso, sem subsumi-lo às formações imaginárias e simbólicas. O que exige, no limite, um refazimento dos próprios limites da experiência, e o dispositivo psicanalítico como o laboratório em que esses limites são refeitos. Por isso, não basta uma ética trágica: é preciso lembrar também daquilo que Lacan (1962-1963/2005) designou como uma ética transcendental<sup>143</sup>, não sem o próprio empirismo transcendental deleuziano como a experiência do excesso intensivo.

Digamos que tentamos fazer neste breve capítulo uma justificativa, a fim de que o leitor considere, pelos conceitos que aqui mapeamos, a pertinência de considerar a intensidade e seu excesso em nosso tempo, tempo de patologias do excesso e de excesso de patologias. Ora, tudo isso é muito atual, mas nada disso está sendo descoberto agora. Afinal, não é esse excesso, excesso que, seja por qual obra de civilização for, jamais se domestica ou domina por completo, que jamais se aterra ou se drena, que se revela *inamansável* na experiência analítica? É ele que Freud cartografa incessantemente na subjetivação a partir da experiência clínica, por vezes apanhando-o como nunca antes, por vezes perdendo-o entre os dedos, e algumas outras — por que não? — até o censurando. É a experiência do excesso intensivo, sua travessia, ainda que através do excessivamente intenso, o que está em jogo desde o princípio, nos mais antigos registros, desde a emergência da psicanálise, e pouca coisa nova realmente é tão atual quanto isso — *back to basics*.

---

<sup>141</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Variante do tratamento padrão*, 1955/1998, p.359.

<sup>142</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.209.

<sup>143</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.309.



## 4 — FREUD E A CENA DO EXCESSO INTENSIVO

### 4.1 — Da cena da clínica à *outra cena* da subjetivação

Onde encontramos a experiência do excesso intensivo na obra freudiana? Em que situações ele se distingue em meio ao excessivamente intenso? Pelo menos, quanto à primeira pergunta, poderíamos responder: está por toda parte. Neste capítulo, propomos um breve mapeamento da intensidade e seu excesso, acompanhando alguns de seus devires em um primeiro momento da obra freudiana — até o pórtico de onde se pode ver o conceito de pulsão de morte em 1920, pelo qual a intensidade e o excesso se radicalizam, exigindo tratamento à parte. E se aqui podemos responder ao menos à primeira pergunta dizendo que isso está por toda parte, é porque excesso e intensidade estão no princípio do próprio dispositivo clínico psicanalítico e sua experiência. Compõem o sofrimento psíquico e seu tratamento, com todos impasses e progressos, constituindo a dimensão quantitativa e a economia dessa *cena*. Esta é a *cena* primordial na qual excesso e intensidade se apresentam, tanto como excessivamente intenso, quanto como a experiência do excesso intensivo, ora se confundindo, ora se diferenciando. O que faz da cena clínica a primeira *cena da intensidade*.

Observamos isso desde a histeria, quando Freud confere uma função etiológica ao excesso, a partir do que, por mais de uma vez, o autor declara sua divergência da tese de Pierre Janet nos “Estudos sobre a Histeria” (1893-1895/2016). Se, para Janet, a histeria encontra sua predisposição e etiologia no enfraquecimento psíquico e no estreitamento do campo da consciência, Freud busca suas pistas além da falta, “[...] antes num excesso (*Ueberschuss*) do que numa deficiência.” (1893-1895/2016, p.340) — e toda miséria psíquica no quadro dessa neurose é secundária diante do excesso<sup>144</sup>. Esse *quantum* de intensidade excessiva na etiologia da histeria se semeia nas linhas do texto, e pode ser mapeado através de um vasto vocabulário: excesso de excitação (*Erregungsüberschuss* ou *ueberschuss von Erregung*)<sup>145</sup>, excitação afetiva (*Affecterregung*), grandeza afetiva, montante de afeto, intensidade do afeto, força do afeto, flutuação de intensidade (*Intensitätsschwankung*)<sup>146</sup>, e todos seus graus (*Intensitätsgraden*), do aumento à diminuição, tratando-se de intensidades regulares, baixas e altas, esboçando-se desde aí na obra freudiana uma quantização dessas quantidades inquantificáveis na experiência.

<sup>144</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.152-p.154; p.340.

<sup>145</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.341.

<sup>146</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.416.

Trata-se de um *quantum*, uma quantidade que, na ocasião do texto de 1895, vemos Freud designar de maneira geral com o termo afeto (*Affect*): uma quantidade, contudo, que se revela patológica quando não encontra subjetivação, que não encontra apaziguamento nas associações a outras experiências da memória, justamente quando não se reage ao seu excesso por atos ou palavras. Isto é, quando não se encontra, nos termos freudianos, sua *abreacão* (*Abreagiren*), ou, ainda, quando o afeto excessivo não pode ser desabafado e desafogado<sup>147</sup> — veremos adiante, também por fazer jus a uma consideração à parte, que um excesso desse tipo se dá, sobretudo, no caso trauma. De modo que, se os “Estudos sobre a histeria” podem ser entendidos como uma primeira cartografia do sofrimento psíquico a partir das reminiscências e do sentido das experiências que duram como memória, também devemos destacar que são uma primeira cartografia clínica das quantidades intensivas, sua economia e excesso na subjetivação, suas diferentes gradações e variações, seus fluxos, afluxos e refluxos, o sofrimento e os efeitos patológicos do excesso intensivo, assim como suas sensações e sintomas excessivamente intensos. É com a histeria que se revela a cena clínica como cena da intensidade.

De modo ilustrativo, notamos isso no caso de Emmy von N. — à luz do qual Freud retoma sua divergência de Janet, e destaca a importância desse plano quantitativo inquantificável da experiência, precisamente quando admite não ser “[...] mais possível deixar de tomar em consideração quantidades (ainda que não mensuráveis) (*Quantitäten (wenn auch nicht messbare)*).” (1893-1895/2016, p.128). Neste caso, observamos a intensidade no afeto da angústia, mas, sobretudo, no afeto do pavor (*Schreckaffect*), um intenso pavor, que sobrevém nos sonhos pavorosos que Emmy faz, nas imagens pavorosas que imagina, nas lembranças apavorantes que duram vívidas em sua memória. Pavorosos porque são excessivos, assim como a experiência do estado confusional da qual ela se queixa, diz Freud: “[...] “tempestade na cabeça”, como a designava; [...]” (1893-1895/2016, p.117)<sup>148</sup>. Quantidades intensivas essas que também notamos nas “[...] dores intensas ao andar, [...]” (1893-1895/2016, p.195) que Elisabeth von R. sente na face anterior da coxa direita. Dor que, conforme Freud, irradiava, variando em intensidades maiores e menores, portando algo de indeterminado em sua natureza. Desde aí vemos o excesso corporificado nessa zona erógena nas quais se acumulam a excitação — esse *locus* corporal do excesso que Freud então designa como zonas hiperálgicas<sup>149</sup>.

Entretanto, anos depois, na publicação de outro caso de histeria, podemos mapear esse excesso e a ocorrência, no texto freudiano, da expressão que utilizamos em nosso trabalho:

<sup>147</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.26.

<sup>148</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.117.

<sup>149</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.198.

*excesso de intensidade*. No caso de Dora, o excesso está desde sua tosse nervosa, como destaca Freud, através do catarro “[...] de intensidade incomum [...]”<sup>150</sup> (1901-1905/2010, p.270). Mas o mais importante é a presença desse excesso em seus pensamentos sobrevalorizados acerca da relação do pai com a sra. K: pensamento reativo que, diz Freud, com “[...] determinado excesso de intensidade (*Überschusse an Intensität*), [...] mantém na repressão [no recalque] aquele [pensamento] condenável [...]” (1901-1905/2010, p.235)<sup>151</sup>. Essa talvez seja a única ocorrência da expressão *excesso de intensidade* na obra freudiana nessa exata formulação. Porém, tão importante quanto notar isso é perceber que quando Freud usa essa expressão não diz do que queremos conceituar com esse termo em nosso trabalho. Na verdade, toda importância dessa passagem em nossa cartografia é mostrar, na letra do próprio Freud, como o excesso de intensidade facilmente devém excessivamente intenso. Pois nela vemos que o excesso de intensidade está do lado do pensamento reativo, formação secundária por excelência.

Ora, seria este o lugar de direito e de fato do excesso de intensidade tal como buscamos definir aqui? Só se considerarmos o excesso de intensidade que insiste sob os limites formais, as qualidades e a extensividade de um tal pensamento reativo. É uma situação particular do excesso intensivo, aquela em que, pelo excesso, se evita um excesso ainda maior, que deve aí ser pressuposto como um primeiro excesso ante o segundo, que é um excesso reativo. Diríamos que Dora encontra, para ser mais preciso, não o excesso de intensidade, mas o *excessivamente intenso* no seu pensamento reativo, o “[...] pensamento que se afirma com intensidade excessiva na consciência [...]”, e que, assim, no Pré-consciente-consciente, segundo Freud, fica “[...] “amortecido” [...]” (1901-1905/2010, p.235). E o que esse pensamento excessivamente intenso amortece? O excesso de intensidade, como se o psiquismo preferisse sentir o excessivamente intenso no lugar de atravessar a experiência do excesso intensivo. Contudo, nem aí se trata de estreitamento ou deficiência da consciência de Dora, trata-se, com essa fixação sintomática excessiva, de se defender do excesso intensivo que insiste desde o Inconsciente — sendo este o excesso ativo, digamos assim, em direção ao qual Freud diz ser preciso ir para tirar o reforço do excessivamente intenso reativo<sup>152</sup>. Ou seja, Freud mesmo dá a pista clínica: é preciso ir do excessivamente intenso em direção ao excesso intensivo.

A histeria mostra o excesso desde o princípio, mas também os casos de neurose obsessiva: também nessa miséria é tudo excessivamente intenso. Desde o deslocamento do afeto para um pensamento deformado que se fixa produzindo não só recriminação e culpa, mas

<sup>150</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”)*, 1901-1905/2010, p.270.

<sup>151</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”)*, 1901-1905/2010, p.235.

<sup>152</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”)*, 1901-1905/2010, p.235.

um medo excessivamente intenso — um horror que, na verdade, é de seu próprio prazer. Freud cartografa isso em sua obra desde a jovem mulher tomada por um temor de apunhalar seu filho quando via uma faca afiada, assim como no célebre caso “O homem dos ratos” (1909/2013)<sup>153</sup>. O que é o pensamento obsedante e sua repetição, se não um excessivamente intenso para o excesso intensivo, se não essa cadeia de ideias excessivas que chega de maneira intrusiva à consciência pelo excesso? Vem disfarçado, não raro através da gramática sugestiva e duvidosa do “e se?”, porém é indisfarçável. Lembremos do caso: nesse “e se?”, o jovem pensa em cortar a própria garganta com a navalha, depois em matar a avó de sua amada, depois ele cai no chão, horrorizado consigo e com a intensidade de seu pensamento, imobilizado no excesso que, até esse episódio, não havia condições para ser atravessado<sup>154</sup>. Se tudo é excessivamente intenso na experiência obsessiva, é porque, desde o princípio, está o excesso de intensidade e sua experiência. Afinal, é isso o que Freud mostra em várias passagens na infância do paciente. Está lá, algo do excesso, antes do excessivamente intenso de seus sintomas, desde a “[...] precoce explosão de sua sensualidade [...]” (1909/2013, p.42), nos primeiros contatos com a diferença sexual, assim como na intensa magnitude de sua raiva e ódio que, diante do pai que o castigava quando criança, brotam numa “[...] explosão elementar [...]” (1909/2013, p.67)<sup>155</sup>.

Mais adiante em nosso texto poderemos notar, a partir de Deleuze (1968/2018), como a neurose obsessiva revela uma dupla repetição. Entretanto, desde já é preciso destacar, no texto freudiano desse caso clínico, como seu excesso remete ao infantil. O que nos leva a mapear o excesso e a intensidade em outro caso, a saber, “O pequeno Hans”. Freud mostra que sua fobia não é causada pela queda do cavalo, vivência acidental presenciada pelo menino; mas que emerge na “[...] enorme ressonância [...]” (1909/1915, p.271) da impressão desse episódio com outras experiências, que, embora estivessem recalçadas, puderam sobrevir como ideias carregadas de intensidade<sup>156</sup>. Ora, o que ressoa aí? Junto das qualidades dos complexos conflituosos mapeados por Freud no núcleo patogênico caso — o nexos entre o amigo e o pai, o complexo do parto da mãe, o complexo dos cavalos —, há uma ressonância da intensidade e seu excesso. Assim, esse núcleo patogênico envolve uma associação de experiências que se faz pela vizinhança qualitativa das imagens mnêmicas ou representações dos complexos, mas

---

<sup>153</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *As neuropsíquicas de defesa*, 1894/2023, p.63. Cf. FREUD, Sigmund. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”)*, 1909/2013, p.35-36.

<sup>154</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”)*, 1909/2013, p.48.

<sup>155</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”)*, 1909/2013, p.20.

<sup>156</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”)*, 1909/2015, p.271-p.272.

também em função da quantidade inquantificável que ressoa entre uma e outra experiência que, do ponto de vista da representação, pouco se associam como, em contrapartida, podem se associar do ponto de vista da intensidade — o nexa é intensivo.

Neste ponto, o caso de Hans mostra que é pela intensidade que a queda do cavalo ressoa com a queda de seu amigo na brincadeira de cavalo, e que pode ressoar ainda com as intensidade de experiências que, a princípio, pouco tem a ver com cavalo: as ambivalências com o pai, os contatos com a diferença sexual e a gravidez da mãe. Lembremos que a fobia da criança rebenta não sem tendências excessivas envolvidas: conforme Freud, sua “[...] exaltada excitação sexual [...]” (1909/2015, p.274), ou, ainda, sua “[...] excitabilidade erótica, intensificada (*gesteigerte erotische Erregbarkeit*) [...]” (1909/2015, p.267). São as ideias carregadas de intensidade que, sobrevindo como retorno do recalcado, liberam os afetos que se transformam em angústia. A partir da qual uma solução sintomática produzida pela criança, que é localizar essa quantidade intensiva em um objeto externo: o cavalo como objeto fóbico, tentativa psíquica de isolar fora de si o que faz ressoar, de conferir alguma medida ao que brota desmesurado, de distribuir o intenso no extenso, de dar algum limite formal para o que insiste fluido e fluxo, de qualificar o que é refratário à qualidade, fazendo da angústia um medo excessivamente intenso de cavalo. Transformação que pressupõe uma outra, ainda anterior, revelando outra camada do excesso de intensidade: a “[...] transformação do anseio libidinoso em angústia.” (1909/2015, p.271)<sup>157</sup>.

O que notamos, então, nos breves fragmentos da cena clínica ora mapeados? Queremos com eles mostrar como, da histeria à neurose obsessiva, passando pela fobia, as neuroses se defendem, não de qualquer excesso, mas, sim, do excesso de intensidade. Na contrapartida, não sepultam o excesso vedado, que negam e limitam: antes, o condenam a repetir na forma do excessivamente intenso no diverso dos sintomas, que tanto presentifica o excesso, quanto o perde ao distribuí-lo conferindo algum limite formal a seu fluxo. Mas também é verdade que excesso e intensidade não se restringem à cena clínica da neurose, pois ainda mais patente está na perversão e na psicose. No caso específico desta última, o excesso intensivo está desde o corpo hipocondríaco da esquizofrenia e sua cisão, na profundidade da melancolia e nas alturas da mania, até no delírio concêntrico e paranoico no caso de Schreber, que Freud analisa através de sua autobiografia — é pelo excesso que a atração entre os nervos dos homens vivos e os nervos

---

<sup>157</sup> Ponto em que aparece uma questão no texto freudiano, que é a seguinte: “A mera permanência da excitação sexual em tal intensidade levaria à mudança?” (1909/2015, p.271). Pergunta que Freud deixa sem resposta, mas cuja existência já reafirma a importância das hipóteses sobre como um excesso de intensidade pode se comportar determinante nas transformações econômicas dos processos de subjetivação. Cf. FREUD, Sigmund. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”)*, 1909/2015, p.271.

de Deus se dá, sobretudo, destaca Freud, “[...] em estado de excitação muito intensa [...]” (1911/2010, p.33)<sup>158</sup>.

E aqui vemos o nome da experiência do excesso intensivo que Schreber atravessa: beatitude. Uma beatitude sexualizada, coincidente com a volúpia (*Wollust*) e sua sensação extremamente intensa; beatitude como gozo voluptuoso, gozo contínuo, destaca Freud — “[...] estado de gozo ininterrupto (*ununterbrochenen Geniessens*), associado à contemplação de Deus.” (1911/2010, p.39). E também vemos aqui a ocorrência deste termo, gozo, que, com Lacan, ganha importância conceitual inédita. Assim, aquilo do que se defendem as neuroses, brota na psicose sem defesa, sem limite ou veto, positivamente, mesmo que cruelmente. Não é exatamente o delírio, ou a alucinação, mas aquilo que o delírio e a alucinação apresentam: esse excesso intensivo, essa volúpia, esse gozo não-todo limitado tal como é vedado na subjetivação totêmica que corresponde à neurose. Sob a ameaça de Deus, Schreber não nega, mas cultiva a volúpia e o gozo como aquele que cultiva o excesso intensivo e encontra aí sua beatitude. E é esse excesso que leva Schreber a ir além de si mesmo, e refazer os limites da experiência, e entrar na passagem de um devir-mulher, conforme a expressão de Deleuze e Guattari (1972/2010), ou, ainda, ir em direção a esse gozo no sentido daquilo que Lacan (1972/2003) uma vez designou como um empuxo-à-mulher<sup>159</sup>.

Assim podemos notar o excesso e a intensidade por toda a cena clínica, e não só das neuroses. E também do ponto de vista da técnica, desde seu princípio. Basta lembrar que, ainda na ocasião do método catártico-hipnótico, o objetivo do tratamento era a descarga desse excesso de intensidade através da *ab-reação* do afeto — até esse método levar a impasses, e devir<sup>160</sup>. Diante do que esse excesso é retomado enfatizando sua relação com a palavra: por um lado, ele se apazigua nas interpretações e elaborações da tecnologia narrativa que vai se inventando nos termos da associação livre. Aí se recompõe as vias pelas quais, nos termos freudianos, as imagens mnêmicas das experiências, mas também as intensidades, se cifram na memória de cada corpo. Por outro lado, pela palavra, a técnica leva ao encontro da intensidade, permitindo sua experiência uma nova vez, incluindo o excesso intensivo na experiência analítica. Destacamos algo disso como a pista clínica no caso Dora. Se podemos considerar que a psicanálise, como tecnologia narrativa, restitui algo de magia à palavra tal como Freud desde

---

<sup>158</sup> FREUD, Sigmund. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia (“O caso Schreber”)*, 1911/2010, p.33.

<sup>159</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.33. Cf. LACAN, Jacques. *O Aturdido*, 1972/2003, In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>160</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.360-p.375.

sempre considerou<sup>161</sup>, é menos porque com ela tem o poder de apaziguar a experiência do excesso intensivo, e mais porque com a palavra se produz a experiência da intensidade e seu excesso em seu laboratório. Sobretudo no que lhe escapa: é isso o que se revela, já em 1914, como o que resiste à interpretação e à elaboração — a compulsão à repetição (*Widerholungszwang*), e, diante dela, uma resposta do ponto de vista da técnica, que passou-se a conhecer como *perlaboração* (*Durcharbeitung*)<sup>162</sup>.

A técnica, ao menos nesse primeiro momento da obra freudiana, pode ser assim um novo modo de narrar, escutar e intervir *com* o excesso e a intensidade — também por isso a psicanálise emerge se descontinuando do discurso da medicina e da clínica médica de seu tempo, que vai *contra*. O que é a técnica, senão uma tecnologia, um saber-fazer, um manejo do excesso intensivo e do excessivamente intenso na experiência analítica? Excesso e intensidade constituem a experiência que se trata, mas também a via pela qual nessa cena se efetua o tratamento e qualquer cura. E é só porque se apresentam na cena clínica, que tanto o excessivamente intenso, quanto a experiência do excesso intensivo, podem se apresentar na metapsicologia e nas formulações conceituais sobre a subjetivação. Por isso, da cena clínica, sem perdê-la de vista, podemos tratar da intensidade e seu excesso que se incluem naquilo que, com Freud, cabe designar como uma *outra cena*. Uma segunda cena, já que a cena da clínica é sempre primeira. Cena que também é da intensidade, do excesso: a cena dos processos de subjetivação que, a partir de Freud, só podem ser pensados a partir dessa *outra cena*.

Desde a introdução, falamos de subjetivação a partir de Freud, mas é preciso destacar que isso envolve enxertar um termo estrategicamente pormenorizado em sua obra, herdado da antropologia filosófica inaugurada por Kant: o sujeito — recuperado por Lacan, diga-se. Pois a descontinuidade que a psicanálise inscreve diante do discurso da medicina e da clínica médica se faz junto à descontinuidade de outros saberes, especialmente a filosofia e a psicologia de seu tempo. É assim que, recusando a centralidade da consciência e sua função sintética em um *eu* — ponto em que filosofia do sujeito e psicologia coincidem —, vemos Freud tratar, no lugar desse sujeito, de uma “[...] máquina [...]” (1895/1986, p.147)<sup>163</sup>, de um aparato, de um aparelho psíquico, mental ou anímico, composto de sistemas e de instâncias em sequência temporal percorrida em direções progredientes e regredientes nas quais a experiência se processa. Nessa maquinaria, um novo motor: o Inconsciente (*das Unbewusste*) — de acordo com o que Freud

<sup>161</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Tratamento psíquico (ou anímico)*, 1890-1905/1996, p.283.

<sup>162</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir e elaborar*, 1914/2010, p.201; p.209.

<sup>163</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Carta a Fliess de 20 de outubro de 1895*, 1895/1986, p.147. In: Jeffrey Masson (org.), *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*, 1986.

propõe em “A interpretação dos sonhos” (1900/2019), um *topos*, um modo de funcionamento próprio que designa como processos primários do psiquismo, irreduzível às definições negativas de um subconsciente ou de um simples não-consciente (*bewusstlos*)<sup>164</sup>. E se consideramos esse aparelho psíquico, do qual o Inconsciente é motor, como o mapeamento dos processos de subjetivação, ou como maquinaria de subjetivação, é na medida em que o sujeito que aí se produz é sem síntese, e descentrado da consciência: conforme Lacan, sujeito do Inconsciente<sup>165</sup>.

Aqui também a formulação conceitual parte da cartografia eminentemente clínica, que Freud faz através da experiência de uma cena específica: a cena do sonho, que se dá fora do palco da experiência consciente em vigília; cena que se alucina durante o sono, cena cujo sentido decifrado por Freud (1900/2019) é objetivar e realizar um desejo; cena que revela o mecanismo do delírio e da alucinação tanto na neurose quanto na psicose, o mecanismo dos sintomas, dos atos falhos, dos chistes, e de outras formações psicopatológicas<sup>166</sup>. Enfim, esta é a cena da experiência do próprio Inconsciente, e permite definir esse *topos* como uma alteridade no processo de subjetivação: esse motor é uma *outra cena* (*Ein anderer Schauplatz*). Termo esse que não é originalmente freudiano, mas que, de maneira um tanto surpreendente, vem de Fechner, extraído por Freud no avesso da busca por determinação métrica da psicofísica<sup>167</sup>. O Inconsciente assim emerge como a *outra cena da subjetivação*, e não há só uma maneira de especificar essa outra cena que ganha passagem no texto freudiano.

Pois, com Lacan, ela é a *Outra cena*, cena de uma alteridade simbólica do Inconsciente estruturado como uma linguagem — o que teremos a oportunidade de detalhar adiante. Mas ela também é a *cena da escritura* psíquica, conforme Derrida (1967/2009) apresenta o aparelho psíquico freudiano como maquinação de signos, suas inscrições e transcrições, como texto<sup>168</sup>. Já conforme Iannini (2009) trata-se da *cena da verdade*, não como a adequação entre realidade material externa e psíquica interna, não como realismo da representação, e sim uma verdade com estrutura de ficção<sup>169</sup>. Contudo, essa outra cena da subjetivação porta algo da intensidade

<sup>164</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.665-p.675.

<sup>165</sup> Tomando o sujeito como sujeito do Inconsciente, é pela própria categoria de sujeito que Lacan encontra uma via para reafirmar a descontinuidade entre psicanálise e psicologia, afirmando a “[...] diferença radical [...]” (1954-1955/1985, p.81) entre esse sujeito e a organização do *eu*, fazendo da noção freudiana de *Spaltung* constitutiva, evidenciando isso ao atravessar sua notação com uma barra (\$). Ainda que recorra aos aportes filosóficos para isso, Lacan assim o faz em função da clínica, fazendo deles uma antifilosofia, assim declarada no último momento de seu ensino. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, 1954-1955/1985, p.81.

<sup>166</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.578-p.59, p.584, p.586 e p.620.

<sup>167</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.74-p.75, p.586.

<sup>168</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Freud e a cena da escritura*, 1967/2009.

<sup>169</sup> Cf. IANNINI, Gilson. *Freud e a cena da verdade*, In: *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem*, Tese de doutorado, Programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.



e do excesso, e é também aquilo que poderíamos chamar de uma *cena da intensidade* — isto é, uma intensidade em cena, incluída na experiência e na subjetivação, além da consciência, assim como seu excesso. É isso que insiste como a verdade irreduzível a todo saber nessa cena, como as quantidades e a economia pela qual se consignam os signos das linhas de sua escritura, e como a fluida inconsistência na estrutura do simbólico, o puro impuro sob a depuração: a pura intensidade e seu excesso. Antecipando um termo deleuziano, diríamos ainda que é nessa outra cena da subjetivação que as intensidades encontram sua *dramatização*<sup>170</sup>. Aí a experiência do excesso de intensidade se revela, ainda que este primeiro momento que mapeamos na obra freudiana se confunda a todo o momento com o excessivamente intenso nessa cena.

Sendo a experiência clínica a primeira *cena da intensidade*, consideramos que essa outra cena da subjetivação dela devém, como uma segunda cena da intensidade e seu excesso. Todo *pathos* da cena da clínica se revela, então, em meio a essa outra cena a partir da qual o processo de subjetivação se produz, inalienável de uma economia das quantidades intensivas. Contudo, podemos cartografar essa cena da intensidade na obra freudiana antes mesmo de sua sistematização com o conceito de Inconsciente e a primeira tópica do aparelho psíquico em “A interpretação dos sonhos” (1900/2019), mostrando que, porque é para clínica, também para o processo de subjetivação excesso e intensidade fazem parte de uma problemática primordial — está desde os primeiros mapas, desde os primeiros textos, desde os primeiros projetos e esboços em que Freud cartografia conceitualmente a experiência e seus limites. Está desde o princípio, porque isso é o princípio da experiência. Desde quando Freud talvez nem tivesse o objetivo de mapeá-la, talvez isso já estivesse sendo cartografado. O que se nota ainda em sua monografia, quando propõe um aparelho psíquico como *aparelho de linguagem (Spracheapparat)*<sup>171</sup>.

#### 4.2 — O quantitativo no princípio

Desde “Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico” (1891/2014), Freud propõe um aparelho, uma maquinaria psíquica, que opera associando e conectando dimensões disjuntas, duas séries díspares na experiência: coisas e palavras. Assim o faz a partir das afasias, casos hiperbólicos das falhas e avarias que constituem essa maquinaria e sua impossibilidade sintética, mesmo nas versões não patológicas. A partir da linguagem, emerge um aparelho que se distingue do localizacionismo anatômico de seu tempo, baseado na categoria de *processo*

<sup>170</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *O método da dramatização*, 1967/2019, p.129-p.154. In: *A ilha deserta e outros textos*, Edição preparada por David Lapoujade, 2002/2019.

<sup>171</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, 1891/2014.

(*Vorgang*)<sup>172</sup>. Este termo — cuja ocorrência encontramos também em Lacan, Deleuze e Guattari — podemos considerar que é usado por Freud em pelo menos três sentidos, sendo o primeiro deles para se referir ao processo psíquico que, conforme define, é um concomitante dependente, mas não está em relação de causa e efeito com o processo fisiológico: antes, trata-se de um paralelismo<sup>173</sup>. Tal processo psíquico consiste na representação (*Vorstellung*), que, por sua vez, consiste na duração da marca deixada pela impressão sensorial, que se inscreve na memória como imagem (*Bilder*). Por exemplo: a imagem visual e tátil de um dado objeto, a imagem acústica do som que se escuta, a imagem visual da letra que se lê, a imagem cinestésica do movimento, quer seja na fala ou na escrita. A partir disso, Freud diz que o psíquico se define como o que “[...] ressurgue como imagem mnêmica (*Erinnerungsbilder*).” (1891/2014, p.73)<sup>174</sup>.

Logo, desde esse aparelho de linguagem, observamos que Freud trata da subjetivação da impressão sensorial, isto é, sua experiência, pela memória e pela imagem — desde a categoria de processo, é toda uma cinematografia da experiência que começa a aparecer, que encontramos já evidente no aparelho psíquico de 1900. Sendo sempre importante lembrar que essa representação, que em 1891 se figura para descrever o processo psíquico, isto é, a experiência e a subjetivação, não deve ser tomada simplesmente como a reprodução interiorizada de uma realidade material externa: diríamos que é muito mais de uma *apresentação* que aqui se trata, posto que não há referente neste ato de representar, e o sentido daí devém das conexões e associações das próprias representações<sup>175</sup>. Assim, notamos que o termo processo, que primeiro se define pelo processo psíquico como representação, se desdobra

<sup>172</sup> Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *As afasias de 1891*, 2014, p.133-p.142.

<sup>173</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, 1891/2014, p.72.

<sup>174</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, 1891/2014, p.18, p.73.

<sup>175</sup> O conceito de representação vem de Franz Brentano e, como tal, trata-se do *ato de representar* como materialidade psíquica, distinto da coisa (*Ding*) em sua existência real ou do objeto representado (*Objekt*). Conforme destaca Garcia-Roza (1990/2004; 2014), é uma materialidade que não está na relação com aquilo que, em linguística, se conhece como referente. Pois a representação encontra seu sentido na associação, ou, ainda, na conexão (*Verbindung*), “[...] na relação que as várias *Vorstellungen* mantêm umas com as outras.” (GARCIA-ROZA, 2014, p.160). O que está no conceito de representação usado por Freud, assim como é o que Lacan deslocará do psicológico para o lógico com seu conceito de significante. Desde aí, em que se libera da relação com qualquer referente, também se nota a infidelidade da representação como esse processo que faz do traço mnêmico um simulacro, sendo esse o motivo pelo qual sugerimos anteriormente tomar essa representação como *apresentação*. Na ocasião de nossa dissertação de mestrado, procuramos introduzir esse problema e sugerimos essa diferença na grafia que por ora dispensamos — basta ter claro que a representação freudiana mais apresenta que representa. Cabe ainda destacar que é por essa representação não estar na relação com um referente que Garcia-Roza traduz os termos *Sachevorstellung*, *Wortvorstellung* e *Objektvorstellung* suprimindo a preposição *de*, que sugeriria esse referente, justapondo as palavras com um hífen, grafando-se, respectivamente: *representação-coisa*, *representação-palavra* e *representação-objeto*. Seguiremos essa grafia, não obstante a tradução da obra de Freud pela Companhia das Letras dirigida por Paulo César de Souza preserve a preposição. Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*, 1990/2004, p.117-p.123. Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *As afasias de 1891*, 2014, p.160. Cf. PINTO, Fabrício. *Considerações sobre o conceito de pulsão de morte: pistas de uma morte animada*, 2019, p.33-p.45.

no sentido do processo conectivo e associativo *entre* representações, através do qual um *complexo* se forma: outra categoria que faz carreira na psicanálise e que, à luz da afasia, aporta pela palavra — no texto freudiano de 1891, a palavra se define como representação complexa ou complexo representativo<sup>176</sup>. As dimensões díspares na experiência que o aparelho de linguagem funciona tentando associar e conectar se especificam nos complexos de representação: representação-objeto (*Objektvorstellung*) e representação-palavra (*Wortvorstellung*), que, ao se conectar e associar, formam a representação-coisa (*Sachevorstellung*)<sup>177</sup>.

Ora, o que esse breve mapeamento dos termos processo e representação mostram desde 1891? Mostram que esse aparelho de linguagem se produz como uma maquinaria conectiva e associativa de dimensões disjuntas na experiência. E se produz como uma espécie de organismo que, nessas associações e conexões, distribui a experiência no extenso dessa rede de representações e imagens mnêmicas. Certamente, não é a extensividade de um localizacionismo neuroanatômico, mas uma extensividade processual. Nem por isso deixa de ser um organismo: nada há de orgânico aí, tratando-se de um organismo psíquico que confere limites formais e qualidades à experiência, ao mesmo tempo em que produz não só os efeitos de significação, mas, sobretudo, o sentido na articulação dessas séries distintas que a compõem — é de uma maquinaria de subjetivação como uma lógica do sentido que se trata, pelo menos na acepção mais deleuziana do termo, isto é, na qual lógica quer dizer *gênese*<sup>178</sup>. Contudo, estaremos enganados se entendermos que todo processo nessa maquinaria faz um organismo, ou que se trata somente de distribuir a experiência no extenso e conferir-lhe limites formais. Há uma terceira noção de processo nesse aparelho de linguagem, que vai além do processo como representação e das associações e conexões entre representações.

Nesse caso, é o processo como aquilo que se efetua em passagem na experiência, um fluxo que flui, uma dimensão quantitativa, ou ainda um *quantum* — se quisermos antecipar em alguns anos esse termo que veremos ocorrer na obra freudiana em 1895. Um fluxo quantitativo além das qualidades, desde o qual algo da intensidade está presente no texto sobre as afasias. Na verdade, o processo como representação é a tentativa de subjetivar essa dimensão

<sup>176</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, 1891/2014, p.94-p.95.

<sup>177</sup> É preciso salvaguardar que a representação-objeto de 1891 reaparece como representação-coisa mais tardiamente, em 1915, nos “Artigos de metapsicologia”. Sobre isso, lembra Garcia-Roza: “O que Freud chama de “representação-objeto” (*Objektvorstellung*) em 1915 é a articulação da “representação-coisa” (*Sachevorstellung*) com a “representação-palavra” (*Wortvorstellung*). Em *A interpretação de sonhos* e em *Luto e melancolia*, ele emprega ainda o termo *Dingvorstellung* (representação-coisa) como sinônimo de *Sachevorstellung*. (Cf. nota de J. Strachey em AE, vol.14, p.198 e 204).” (GARCIA-ROZA, 2014, p.152). Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *As afasias de 1891*, 2014, p.152.

<sup>178</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*, 1969/2015.

quantitativa do processo, de modo que nisso que é mais intensivo estaria o próprio motivo das representações se associarem e se conectarem em complexos, assim como algo disso se delineia como pressuposto da própria noção de imagem mnêmica da qual Freud se utiliza<sup>179</sup>. Assim, poderíamos dizer que, se nessa maquinaria de subjetivação como aparelho de linguagem palavras e coisas se ligam, é para dar destino a uma tal dimensão quantitativa do processo. No texto freudiano, podemos observar esse processo quantitativo quando vemos o processo se definir como transmissão e condução, ou, segundo Freud, como “[...] transferência da excitação [...]” (1891/2014, p.115). Essa curiosa expressão, que surge em meio ao comentário sobre os distúrbios de leitura, sugere essa excitação como um fluxo que flui junto e através das imagens e representações que se associam neste aparelho, mas sem jamais subsumir a elas. O que notamos, já de maneira evidente, na importância dessas excitações quando Freud tematiza o que chama de *restos* de linguagem: as últimas palavras que o aparelho de linguagem forma antes de adoecer em certos casos, ou mesmo como imagens mnêmicas que escapam da destruição e insistem em se repetir em certas afasias, conservando-se, assim, como restos<sup>180</sup>.

E, nesse ponto, cabe perguntar: onde está o excesso de intensidade nesse aparelho de linguagem de 1891? Pois está aí, na etiologia desses restos de linguagem, e aí reencontramos a pista que indicamos ainda na introdução de nosso texto: o excesso é sobra, é resíduo, é resto para mais. Os restos de linguagem constituem alguns casos a partir dos quais Freud propõe explicar a modificação do próprio aparelho “[...] pela sua intensidade, se ela ocorre em um momento de grande excitação interna.” (1891/2014, p.79) — essa é uma das primeiras pistas para a definição do traumático na etiologia das neuroses, começando pela histeria, como poderemos confirmar adiante em nosso trabalho. Certamente, no texto de 1891, a situação de uma tal excitação é ambígua. No geral, talvez até se trate muito mais de uma excitação de natureza neurofisiológica do que de uma intensidade de natureza psíquica. Porém, se destacamos o caso dos restos de linguagem é porque a descrição freudiana aí não é de uma fisiologia, mas sim de um instante, desse momento de grande excitação interna, pelo qual entendemos que Freud diz da experiência disso que é até paralelo, mas irreduzível ao neurológico e orgânico: o que modifica o aparelho nesses casos, conforme o próprio fragmento supracitado, é a intensidade da experiência — na experiência. Diante do que queremos destacar: se desde a tematização das afasias vemos um aparelho de linguagem que se constitui pelas associações e conexões de representações e imagens mnêmicas, através do termo *processo* também podemos mapear a inclusão de algo que diz respeito às quantidades intensivas nessa

<sup>179</sup> Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *As afasias de 1891*, 2014, p.130.

<sup>180</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, 1891/2014, p.79.

maquinaria de subjetivação, que Freud frequentemente designa nessa ocasião como excitação, ainda que se admita aí as devidas ambiguidades. Inclusão até mesmo de seu excesso na experiência, conforme a expressão freudiana, uma grande excitação interna — isto é, um excesso de intensidade desde os primeiros mapas da subjetivação e dessa primeira versão de uma máquina subjetiva como aparelho de linguagem, mostrando uma cena da intensidade ainda germinal e apoiada na neurofisiologia, embora a ela já seja irredutível.

Tal dimensão quantitativa e econômica que começa a aparecer em 1891 está no centro do “Projeto para uma psicologia científica” (1895-1950/1996), texto publicado postumamente, mas escrito quatro anos depois da tematização das afasias. Neste texto, cujo referencial neurológico ainda dá seu tom, Freud postula como primeiro teorema principal uma concepção quantitativa (*Die quantitative Auffassung*)<sup>181</sup>, através da qual propõe um *quantum* nos processos psíquicos da maquinaria subjetiva que aí se delinea, ou, ainda, uma *Quantität* — termo também usado por Freud. Trata-se de uma quantidade em geral (Q), por vezes especificada nos termos de quantidades exógena ou externa (Q) e quantidade endógena (Qn). Mas qual seria a natureza, ou, melhor, a materialidade dessa quantidade? Conforme o vocabulário que o próprio texto faz explícito, seria essa uma quantidade que Freud toma no nível neurológico, a partir das contribuições físicas e fisiológicas de Hermann von Helmholtz e do pensamento physicalista e energetista de seu tempo? Seria ela um fato de eletricidade, implicando maneiras de medir e mensurar essa quantidade extensivamente, parte a parte, numericamente, buscando sua determinação quantitativa no sistema nervoso? No célebre apêndice de James Strachey que acompanha o texto freudiano, o tradutor inglês se ocupa desse problema<sup>182</sup>.

É verdade que o vocabulário neurológico sugere afirmar o que aqui pomos em perguntas. Contudo, por mais de uma vez Freud salienta o desconhecido na natureza da energia em movimento, ou o “[...] movimento neuronal desconhecido: [...]” (1895-1950/1996, p.446) — como bem destaca Strachey<sup>183</sup>. Isso não impediu Freud de esboçar uma *quantização* dessa quantidade constitutiva dos processos psíquicos: *quantização* pelo grau da quantidade investida no que Freud nomeia como neurônio e pelo fluxo da quantidade entre os neurônios. Conforme Strachey, isso que aqui identificamos como quantização, a partir de uma pretensão métrica, foi interpretado como quantificação, como prova de que Freud acreditava que Q fosse eletricidade numericamente quantificável, passível de ser determinada, medida e mensurada em termos de corrente e tensão, amperagem e voltagem. Strachey ainda lembra a analogia que Freud faz um

<sup>181</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.355.

<sup>182</sup> Cf. STRACHEY, James. *Apêndice C: A natureza da Q*, 1996, p.461-p.466.

<sup>183</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.438 e p.446.

ano antes, em 1894, no texto “As psiconeuroses de defesa”, segundo a qual haveria de se distinguir uma quantidade nos processos psíquicos “[...] suscetível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se propaga pelos traços mnêmicos das representações, mais ou menos como uma carga elétrica sobre a superfície dos corpos.” (FREUD, 1894/2023, p.67)<sup>184</sup>. Contudo, como mostra o tradutor inglês, o recurso à eletricidade é uma analogia — e esse é mais um motivo pelo qual é preciso não ceder ao uso da noção de *energia*.

Tanto é de uma analogia que se trata que, essa quantidade, esse *quantum*, Freud faz questão de especificar entre parênteses como “[...] (um montante de afeto (*Affektbetrag*), soma de excitação (*Erregungssumme*)) [...]” (1894/2023, p.67). E afirma que trata-se de uma quantidade “[...] embora não tenhamos meios de medi-la [...]”. (1894/2023, p.67) — também vimos algo disso quando destacamos as quantidades não mensuráveis (*nicht messbare*) do caso de Emmy von N<sup>185</sup>. Se evocamos aqui o texto de 1984 é porque entendemos que ele demonstra o que também está em jogo no texto de 1895: Freud poderia sugerir explicitamente uma quantificação de Q como eletricidade se o quisesse, tinha recursos conceituais para isso, mas não foi o caso; também poderia precisar de sua natureza física se assim o fosse, mas, quando não insiste em seu caráter desconhecido, apresenta sua relação com o afetivo. E, diante disso, consideramos que, se essa quantidade é variável, aumentando e diminuindo, se deslocando e descarregando, o que ela admite é uma *quantização* — quantização diferencial das quantidades inquantificáveis, que queremos propor uma novidade do projeto freudiano de 1895 ante o texto de 1891, por exemplo. E assim consideramos essa quantização por um motivo: porque trata-se de uma concepção quantitativa da experiência, cuja quantificação em termos de amperagem, voltagem ou qualquer outra unidade de medida da física implicaria definir essa quantidade fora da própria experiência, e isso de forma alguma é parte do projeto.

Embora Freud faça referência a Fechner, é sempre bom lembrar que o “Projeto para uma psicologia científica” (1895-1950/1996) não é um texto de psicofísica, o que é um tanto óbvio. Mas também vale destacar que a diferença entre essa psicanálise em obra já em 1895 e a psicofísica reside em um campo comum, que é o dos processos quantitativos. Somamos a isso que, desde a sua monografia sobre as afasias em 1891, Freud afirma a irredutibilidade do psíquico ao fisiológico, havendo, entre eles, uma concomitante dependência, e não uma relação de causa e efeito. Assim, queremos afirmar que é nesse espaço desconhecido (*unbekanntes*) do texto de 1895 que essa quantidade pode se descolar do fato neurológico, mas não para se manter desconhecida nas supostas profundezas do psíquico, uma obscuridade insondável. E, sim, para

<sup>184</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *As psiconeuroses de defesa*, 1894/2023, p.67.

<sup>185</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.128.

mapear seu funcionamento e experiência na subjetivação, com especial atenção a seus casos patológicos. Ou seja, através dos primeiros esboços de uma *quantização*, no texto de 1895, trata-se de incluir essa quantidade como economia de uma maquinaria, de um aparelho, que não é tão neuronal quanto sugere o vocabulário do próprio texto — talvez a única maneira até então disponível para falar disso que é estranho e paradoxal. Pois se, sob muitos aspectos, é já de um aparelho psíquico que se trata, é já de uma quantidade psíquica que estamos falando, de modo que o projeto freudiano de 1895 se apresenta como mais uma linha, mais um passo, na cartografia dessa outra cena da intensidade na subjetivação.

Esse *quantum*, ou, ainda, essa quantidade a qual Freud se refere em 1895, portanto, apresenta seus princípios na experiência, e entendemos ela própria como uma intensidade ou quantidade intensiva, que não se deixa quantificar. Isto é, embora Freud não use a expressão quantidade intensiva, e quando usa o termo intensidade (*Intensität*) geralmente o faz referindo a algum outro termo — por exemplo, quando Freud fala dos “[...] diferentes graus de intensidade da atenção [...]” (1895-1950/1996, p.433)<sup>186</sup>. Ocorre que, na maioria das vezes, senão todas, até quando se trata da atenção, o termo intensidade e seus derivados especifica a quantidade (Q), de modo que não se trata de uma grande *forçação* dizer que essa quantidade é intensiva. Quer dizer, no projeto de 1895, a intensidade é a marca de sua presença, e que ela mesma, essa quantidade, pode ser tratada como intensidade. E aí também o excesso se faz presente em meio às concepções quantitativas. Aliás, o excesso é a entrada: é pelas experiências excessivas dessa quantidade na cena da clínica que o texto de 1895 se inicia, o que culmina, na segunda parte do projeto, em uma psicopatologia refundada nas bases quantitativas<sup>187</sup>.

Segundo Freud, é a partir das “[...] ideias excessivamente intensas (*Überstark Vorstellungen*) — na histeria e nas obsessões [...]” (1895-1950/1996, p.355), que esse quantitativo emerge com clareza, tal qual vimos no caso de Dora, no que pese a posterioridade da publicação de seu caso em relação ao texto de 1895. Pois esse excessivamente intenso ao qual Freud se refere pode ser tomado como uma primeira pista da quantidade nos processos psíquicos que, a princípio, é uma “[...] quantidade em estado de fluxo (*fliessender Quantitäten*).” (1895-1950/1996, p.356). Ou seja, aqui vemos se mapear a condição para que uma *quantização* se opere: é uma intensidade em movimento, em passagem, corrente de Qs fluentes, e que, na medida em que fluem, variam seus graus. E seus graus variam a depender de por onde fluem: essas Qs encontram-se livres ou vinculadas nas unidades mínimas desse aparelho: o *neurônio*, que é uma unidade descontínua, mas também conectiva e associativa.

<sup>186</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.433.

<sup>187</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.411.

Conforme Freud, quantidade pode preencher o neurônio, estado em que esse se encontra *catexizado* (*Besetzung*), ou pode desinvestir, estado em que se encontra vazio — e, assim, o faz em busca de descarga (*Abfuhr*), onde prazer e inércia, por vezes, se confundem na tendência a um grau  $Q = 0$ <sup>188</sup>. Essa tendência, tomada como princípio, seja nos termos do prazer ou da inércia, apresenta o sentido no qual essa dimensão econômica da subjetivação se organiza: a diminuição da tensão e do acúmulo de intensidade. O que se evidencia, desde 1895, se mantém por todo esse primeiro momento da obra freudiana: é que a maquinaria de subjetivação tem como sentido ou princípio uma tendência contra o excesso.

Afastando esse quantitativo de um simples caos, sobretudo no sentido do prazer como princípio, a subjetivação se faz para evitar a experiência desse acúmulo a qualquer custo, preferindo, inclusive, pagar um custo excessivamente intenso para evitá-lo — o aparelho psíquico assim mostra uma versão utilitarista da *quantização* das intensidades na subjetivação. No projeto de 1895, é isso que organiza a circulação e a distribuição das quantidades intensivas na extensividade da rede neuronal que se conecta e se associa, promovendo trocas e relações de equivalências para viabilizar sua descarga, ao mesmo tempo que inibe uma descarga abrupta. De modo que o aparelho psíquico, essa maquinaria de subjetivação, entre neurônios e quantidades, princípios e tendências, orientado pela evitação do desprazer e a busca de prazer, desde então se forma em um sentido: contra o excesso de intensidade na experiência — o que se evidencia em 1895 e se mantém por todo esse primeiro momento da obra freudiana. E é contra o excesso que a rede neuronal se tece.

Assim, Freud (1895-1950/1996) define esse aparelho organizado em três sistemas que mediatizam a descarga e inibem sua forma abrupta: o sistema de neurônios permeáveis ( $\phi$ ), o de neurônios impermeáveis ( $\psi$ ) e o de neurônios perceptuais ( $\omega$ ), sendo apenas este último

---

<sup>188</sup> Desde essa ocasião, Freud (1895-1950/1996, p.373) define que a magnitude de quantidade que se acumula em excesso nos neurônios gera tensão e desprazer (*Unlust*), e a descarga, por sua vez, é sentida como prazer (*Lust*). Aí encontramos o que o autor, na ocasião de 1895, designa como o princípio de inércia neuronal (*Prinzip der Neuronenträgheit*), que insere uma tendência a  $Q = 0$ , — notadamente, como dissemos, uma tendência contra o excesso no aparelho psíquico — conforme a qual “[...] os neurônios tendem a se livrar de Q.” (FREUD, 1895-1950/1996, p.356). Desse princípio, devém o *princípio do desprazer* em 1900, que, a partir de 1911, se conhece como *princípio do prazer*, complementando-se com o princípio da realidade que é seu derivado. Anos depois, em 1920, com o conceito de pulsão de morte, observamos que é numa espécie de retomada do princípio de inércia neuronal que devém a proposição de um *princípio do Nirvana*, nessa ocasião identificado ao princípio do prazer. Certamente, esses princípios não são os mesmos, e alguns anos depois em sua obra, Freud (1924/2011) busca desambiguar esses princípios, desfazendo algumas identificações apressadas que teria feito, por exemplo, entre o princípio do Nirvana e o princípio do prazer. Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.373. Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.654-656. Cf. FREUD, Sigmund. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, 1911/2010, p.111. Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.228. Cf. FREUD, Sigmund. *O problema econômico do masoquismo*, 1924/2011, p.185-p.186.



relacionado à consciência e à qualidade<sup>189</sup>. A impressão sensorial de estímulos exógenos que afere o sistema  $\phi$  dispara um processo quantitativo que aí não se registra, dada a permeabilidade de seus neurônios, mas se registra em outro sistema, o sistema  $\psi$ , no qual chegam também as quantidades dos estímulos endógenos — o sistema Inconsciente de 1900 é seu herdeiro. Em  $\psi$ , os fluxos de quantidades (Qs) exógenas e endógenas se retêm o suficiente para durar como memória, ganhando representação (*Vorstellung*) e imagem mnêmica (*Erinnerungsbilder*), associando-se e conectando-se em complexos. Também nesse sistema acumulam certa quantidade para se transporem ao sistema seguinte, o sistema  $\omega$  — aí, enfim, a quantidade conhece sua qualidade e sua descarga como ação, inclusive no caso das imagens motoras, cinestésicas, nas alucinações, ou, de forma mais mediada, como palavra, verbo dito ou pensado.

Portanto, no sistema  $\psi$  se revela o *topos* de uma memória que Freud define pelo conceito de *facilitação* (*Bahnung*), retomado de Sigmund Exner<sup>190</sup>. Se, no estudo sobre as afasias, a categoria de processo (*Vorgang*) é central, no “Projeto para uma psicologia científica” a constante ocorrência do termo processo não suplanta a centralidade do conceito de facilitação. Esse conceito — que Lacan já sugeriu traduzir como trilhamento<sup>191</sup> — define não só a via pela qual a intensidade passa, mas passagem aberta pela própria quantidade intensiva em fluxo que deixa sulcos, inscrições, marcas e rastros das associações e conexões feitas nesse aparelho. Sobrevindo novo *quantum* de intensidade, a tendência é repetir esses caminhos uma vez trilhados na busca pela descarga. De certo modo, se faz contra o excesso, mas nem por isso deixa de se tratar de uma memória diferencial e intensiva: é a via aberta pelo afluxo quantitativo que exige a produção de um sistema de condução da intensidade pelas representações e imagens mnêmicas — segundo Freud, memória “[...] representada pelas diferenças nas facilitações entre os neurônios  $\psi$ .” (1895-1950/1996, p.361). Ou seja, a memória é produto da subjetivação da quantidade na experiência, pois é o fluxo das quantidades intensivas que faz com que o aparelho psíquico de 1895 se organize. Freud mesmo destaca isso, dizendo que a diferença entre os sistemas se deve “[...] não aos neurônios, mas às quantidades com que eles têm de lidar.” (1895-1950/1996, p.364) — o que faz dos sistemas  $\phi$ ,  $\psi$  e  $\omega$  três modos de circulação das quantidades intensivas, três dimensões dessa economia nos processos de subjetivação. São as telas da subjetivação: telas onde a intensidade se encena e onde experienciamos sua dramatização.

<sup>189</sup> Cf. FREUD, Sigmund., *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.368, p.372-p.373.

<sup>190</sup> Cf. SIMANKE, Richard. *Freud e sua Bahnung (facilitação) na história das teorias dinâmicas da memória*. Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy [issn 2595-1211], 3(5). 2019.

<sup>191</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.53.

Desse modo podemos afirmar: o quantitativo, a quantidade, a intensidade, enfim, a quantidade intensiva, possui uma anterioridade e primordialidade determinante, é a causa dessa maquinaria de subjetivação, e a rede neuronal, assim como as facilitações da memória, é segunda, isto é, determinada — ainda que isso se defina retroativamente: só há voçoroca por onde a água corre uma vez tendo corrido o fluxo de água que marca no solo a voçoroca (*yby-soroc*). Trata-se, enfim, da quantidade no princípio, como princípio da experiência. Tanto o é que a própria cartografia do projeto começa pelo quantitativo do qual tudo devém, espelhando no texto a primordialidade e a anterioridade que vemos Freud conferir a este *quantum* nos processos psíquicos. A quantidade aí assume função criadora e diferenciante na subjetivação, operando como princípio genético e genital. A cena que ilustra isso segue a do corpo recém-nascido, no qual a aferência das quantidades intensivas fazem a exigência de que o aparelho psíquico se produza e se diferencie em sistemas, mediando a experiência das quantidades pelas imagens, pelas representações, pela linguagem a partir da relação com um outro ao lado (*Nebenmensch*)<sup>192</sup>. Nisso, talvez seja possível dizer que Freud também é deleuziano numa segunda acepção, porque, através do quantitativo, inclui a intensidade na lógica do sentido pela qual compôs a maquinaria de subjetivação em 1891 — a intensidade e seu excesso.

O que leva a perguntar: onde está a experiência do excesso dessas quantidades intensivas no aparelho psíquico que Freud cartografa em 1895? Em parte, está nas ideias excessivamente intensas sintomatizadas nas histerias e obsessões, como se menciona logo no início do texto. Contudo, aí ainda é o caso do excessivamente intenso. Outro caso se aproxima mais: o excesso no corpo recém-nascido. Freud descreve o desamparo inicial (*anfängliche Hilflosigkeit*) desse corpo como “[...] a fonte primordial (*Urquelle*) de todos os motivos morais.” (1895-1950/1996, p.379)<sup>193</sup>. E, numa ligeira *forçaço*, podemos considerar que essa é a fonte do fluxo de intensidade rasgando as entranhas do ser humano, como a água rasga as entranhas da terra — *yby-soroc* da subjetivação. Pois a partir desse desamparo, sem aparelho para conferir um limite formal a esse fluxo, a primeira aferência da quantidade intensiva é inevitavelmente um afluxo excessivo: e traumático, como veremos adiante. E o grito (*Schreien*) é o que indicia a experiência desse excesso intensivo. No princípio, lembra Clara de Góes (2008)<sup>194</sup>, não é a palavra, tampouco a boca e o seio: a vivência de satisfação vem depois — no princípio é o grito que brota na boca como canto do excesso de intensidade entre vida e morte. Não é curiosa como desde aqui se delineia essa relação tão imediata entre a intensidade e a voz?

<sup>192</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.393.

<sup>193</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.379.

<sup>194</sup> Cf. GÓES, Clara. *Psicanálise e capitalismo*, 2008, p.58-p.59.

Contudo, ainda é um tempo originário demais da subjetivação, e colocar esse quantitativo no princípio não significa isolá-lo em uma origem extrínseca à experiência — não se trata aqui de posicionar a intensidade como princípio transcendente, mesmo porque consideramos que, desde 1895, Freud não vai aos limites da experiência para determinar o heurístico que lhe é excluído, e sim para tratar de seu refazimento. A primordialidade e anterioridade da quantidade intensiva e seu excesso, devem ser consideradas como um princípio incluído, que se experiencia ao longo da efetuação do processo de subjetivação. O que leva a uma terceira localização do excesso de intensidade, irreduzível a qualquer excessivamente intenso, e que, de certa maneira, não deixa de atualizar a experiência do corpo recém-nascido. É quando Freud define o afeto no projeto como a “[...] liberação súbita [...]” (1895-1950/1996, p.383) da tensão, fruto do acúmulo de Qs em  $\psi$ <sup>195</sup>. Diante disso, momentaneamente, Freud opõe os afetos à satisfação e aos estados de desejo (*Wunschzustände*), relacionando-os às experiências desprazerosas de dor (*Schmerz*). Embora essa oposição seja revista ao longo do próprio texto, consideramos que é a partir dela, no que o afeto remete à dor, que se encontra uma experiência do excesso intensivo — talvez a experiência por excelência neste texto.

O que Freud conceitualiza como dor não deve ser entendido no sentido moral e qualitativo, como aquilo que faz mal ou é ruim para dada consciência, reduzindo-se, assim, à percepção ou à sensação da dor. Mas a dor deve ser entendida por uma definição quantitativa, isto é, a dor como *excesso de intensidade*, como as quantidades irrepresentáveis, ou, conforme o próprio Freud, como “[...] irrupção de grandes Qs em  $\psi$  (*Hereinbrechen grosser Quantitäten (Q) nach \psi*).” (1895-1950/1996, p.367), onde o termo *Hereinbrechen* tem também acepção de *arrombamento*. Vale destacar, primeiro, que essa dor, como excesso intensivo, é a definição do traumático — também veremos adiante. E, segundo, que a irrupção de Qs não é no sistema que corresponde à consciência, para o qual certamente deixa efeitos, mas é em  $\psi$  que Freud nota a permeabilidade a esse excesso, essas Qs em ordem comparativamente elevada. A definição da dor nessa passagem do texto se complementa em outra, na qual um termo derivado do excesso é patente na tradução: “A dor fica assim caracterizada como uma irrupção de Qs excessivamente [de magnitude] ainda maior (*Hereinbrechen übergrosser Quantitäten*) que a dos estímulos  $\phi$ .” (1895-1950/1996, p.368). Em um aparelho que se organiza contra o excesso de intensidade, onde o excesso brota com algo de irrepresentável, desfazendo as conexões e associações, irreduzível a qualquer troca ou equivalência, aí está sua falha. Pois a dor, como experiência do

---

<sup>195</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.383.

excesso intensivo, é “[...] o mais imperativo de todos os processos.” (1895-1950/1996, p.367) — e, conforme Freud, é o equivalente da falha dessa maquinaria de subjetivação.

Entretanto, o que é a falha? A falha se dá, diz Freud no projeto, “[...] quando um limite é ultrapassado.” (1895-1950/1996, p.367)<sup>196</sup>. Assim observamos, desde a sua letra, que é por excesso que essa maquinaria encontra sua falha, já que o excesso é o que transborda: é, como dissemos anteriormente, o que excede a um limite formal. Portanto, do ponto de vista dos limites formais do aparelho psíquico, a falha é o que fracassou em sua organização; mas do ponto de vista do excesso, a falha é a operatória de sua emergência. Mesmo por isso, essa dor, desde que quantitativamente compreendida como experiência do excesso intensivo, irrompe como experiência de dessubjetivação, inorganizando o que se organiza, indeterminando e desidentificando o sujeito, desformando o que se forma, ilimitado o que se limita na experiência, evidenciando a *parte maldita* das quantidades que insistem como o insubjetivável da experiência, ou, ainda, como irrepresentável — cedo ou tarde, isso faz a subjetivação falhar e a facilitação fracassa, mostrando que o privilégio é da dor. Não só nos casos patológicos: a subjetivação *tem* que falhar para devir em um processo, caso contrário não há processo, e aí também falha pela experiência do excesso intensivo. Pois a dor, onde o aparelho falha, é condição do aparelho e da memória como facilitação, conforme diz Derrida: “[...] não há facilitação sem um começo de dor, [...]” (1967/2014, p.298)<sup>197</sup> — o caso do corpo recém-nascido ilustra isso. Então, se dissemos que a subjetivação, mapeada aqui através do aparelho e maquinaria que Freud esboça em 1895, se faz contra o excesso, agora é preciso dizer que a subjetivação só se faz a partir do excesso, assim como só se faz com o excesso. Essa maquinaria se produz contra, mas não prescinde do excesso intensivo.

Entendemos que todo “Projeto para uma psicologia científica” é uma cartografia da intensidade na cena da subjetivação, mas é na experiência da dor que se concentra a experiência de seu excesso, além do excessivamente intenso. Este, contudo, é só o princípio da intensidade e do excesso no princípio, sua anterioridade e primordialidade. Princípio que não é heurístico e extrínseco, mas que é na experiência: é de direito e de fato. A obra freudiana pode ser vista como o seguimento dessa cartografia, rizoma no qual essas *Qs* se encontram constantemente em devir, um eterno devir da quantidade na experiência. O desconhecido dessa intensidade aí insiste, motivo pelo qual Freud diz, mais tardiamente: “[...] operamos sempre com um grande “x” (*grossen X*), que transportamos para toda nova fórmula.” (1920/2010, p.193-p.194)<sup>198</sup>. Não

<sup>196</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.367-p.368.

<sup>197</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. *Freud e a cena da escritura*, 1967/2014, p.298.

<sup>198</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.193-p.194.

há como se livrar dele, pois é o que insiste sob toda imagem e representação, sob toda história e narrativa de si pelas quais um corpo se subjetiva, primordial e anterior: antes, trata-se de incluí-lo, fazer incidir junto nessa maquinaria da subjetivação. Pois nem por ser desconhecido isso ficou numa obscuridade insondável — isso se sente e se demonstra, e sua demonstração é cada vez mais explícita quanto mais se afirma a materialidade psíquica dessa intensidade, o que será decisivamente explicitado com os conceitos freudianos de pulsão e libido a partir de 1905, mas não sem antes passar pelo estatuto que isso assume através do sonho e pelo chiste.

### 4.3 — Da cena do sonho ao inútil do riso

Ainda seria preciso reunir os mapas, sobrepor essas cartografias da subjetivação, fazer coincidir a ordem de representações proposta no aparelho de linguagem em 1891 e as concepções quantitativas do projeto de 1895 — coincidência sem síntese, posto que uma dimensão é tão fluida quanto o que há de deslizante na outra. Mas não seria possível encontrar isso já em 1895, por exemplo, localizando a representação-objeto (*Objektvorstellung*) no sistema  $\psi$  e a representação-palavra (*Wortvorstellung*) no sistema ( $\omega$ )? Em parte, sim, é possível encontrar essa coincidência, afinal, representação e imagem estão na definição do neurônio que Freud (1895-1950/1996) apresenta no projeto. No entanto, tudo está ainda devindo: à sombra do vocabulário neurológico, ao qual o psíquico já não se reduzia, talvez tenha impedido a tarefa ser levada a cabo tal como observamos que Freud faz nos anos seguintes. Nesse sentido, um termo, cuja ocorrência já se constata em 1895<sup>199</sup>, ganha o valor conceitual que é preciso para essa tarefa: o traço mnêmico (*Erinnerungsspur*).

É o que podemos mapear na carta 52 a Fliess, correspondência do ano de 1896 na qual Freud, ao dizer do processo de estratificação pela qual se forma o psíquico, afirma que a experiência se registra na forma dos traços mnêmicos: já não é um material neurológico, e sim, com todas as letras, um “[...] material psíquico.” (1896/1996, p.289). Traços mnêmicos que, conforme Freud, possuem uma dinâmica, se inscrevem, estão sujeitos à transcrição e à retranscrição, assim como à tradução na passagem de um registro psíquico para outro<sup>200</sup>. Através desse conceito, vemos um aparelho propriamente psíquico se sistematizar em 1900 na cartografia da cena do sonho que Freud realiza em “A interpretação dos sonhos” (1900/2019). Nessa ocasião, o aparelho de linguagem de 1891 e o aparelho neuronal de 1895 coincidem e

<sup>199</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.421.

<sup>200</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Carta 52 a Wilhelm Fliess*, 1896/1996, p.287-p.293.

devêm em um aparelho óptico, como aquele que mais diz respeito ao psíquico: como “[...] um telescópio [...]” (1900/2019, p.587), disse Freud — diríamos: um aparelho cinematográfico, um cinematógrafo, levando em conta a contemporaneidade deste momento da obra freudiana e a emergência do cinema. Telescópio ou cinematógrafo, trata-se de um aparelho além de qualquer dependência e mesmo alusão à neurologia, distinguido dos processos fisiológicos e as localizações neuroanatômicas — contra as quais adverte o próprio Freud (1900/2019). Encontrando aí o Inconsciente como uma *outra cena* da subjetivação, Freud descarta a interpretação anatômica desse *topos*, dessa localidade psíquica<sup>201</sup>. E o conceito de traço mnêmico revela a unidade mínima da experiência no aparelho psíquico de 1900, destituindo o neurônio de 1895 que ainda sobrava em uma ou outra passagem da carta a Fliess em 1896. É de uma *força* conceitual que se trata: aquela pela qual o neurônio, enfim, pode devir traço.

Por um lado, atualizando o texto de 1891 sobre as afasias, esse traço mnêmico se define pela representação (*Vorstellung*) e pela imagem (*Bilder*). Como uma representação imagética mnêmica, esse traço é a inscrição das impressões que aferem esse aparelho, e que assim duram como memória na experiência, marcando a história de um corpo. Representação que, conforme destacado, desde 1891 deve ser entendida como ato de representar, e não está na relação com o que poderíamos chamar de referente. Assim como essa imagem não é cópia de um mundo externo — trata-se de uma imagem mnêmica que é simulacro e, como tal, uma realidade psíquica que se apresenta com materialidade própria, segundo Freud, como “[...] forma de existência especial, [...]” (1900/2019, p.674). A partir da inscrição desse traço, o esquema do aparelho que Freud propõe é conhecido: entre um polo perceptivo, pelo qual aferem as impressões, e um polo motor, pelo qual se descarregam e se diferencia o Inconsciente e o Préconsciente-consciente<sup>202</sup>. Tal representação imagética mnêmica se inscreve aí no sistema Inconsciente, essa outra cena da subjetivação. Nesse *topos*, os traços mnêmicos se conectam e se associam, até se transcreverem para o Préconsciente-consciente, onde a experiência que se representava como coisa (*Dingvorstellung* ou *Sachevorstellung*) pode ganhar o que o recalque nega: representação de palavra (*Wortvorstellung*)<sup>203</sup> — no lugar da memória, surge a consciência e a descarga, e a narrativa verbal da experiência como dito sobre o dizer.

<sup>201</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.74-p.75, p.586.

<sup>202</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.587-p.592.

<sup>203</sup> Lembremos da nota supracitada: em 1915 o termo representação-coisa (*Sachevorstellung*) passa a ocupar o lugar do termo representação-objeto (*Objektvorstellung*) de 1891; na ocasião de “A interpretação dos sonhos”, Freud emprega o termo *Dingvorstellung* (representação-coisa) como sinônimo de *Sachevorstellung*. Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *As afasias de 1891*, 2014, p.152.

De outro lado, atualizando as concepções quantitativas do projeto de 1895, esse traço mnêmico é imantado por uma quantidade, comportando seu próprio *pathos*: uma intensidade que confere movimento às imagens mnêmicas, motivo de suas conexões e associações no Inconsciente em busca de descarga através do Préconsciente-consciente. Por essa quantidade o traço mnêmico é investido, desinvestido e contra-investido, de modo que, em “A interpretação dos sonhos” (1900/2019), essa maquinaria de subjetivação pressupõe uma economia das quantidades na experiência. Se é pelo traço mnêmico que a tarefa de coincidir os mapas freudianos da subjetivação pode ser levada a cabo, é porque esse conceito reúne a representação e o quantitativo, apresentando essa outra cena, o Inconsciente, como uma cena mnêmica, que encontra seu sentido na história de vida do sujeito, mas também intensiva — uma cena da intensidade. A todo o momento do texto de 1900, Freud trata de quantidades e excitações: por exemplo, quando fala da atividade dos desejos, diz de vias transitáveis nesse psiquismo por um “[...] quantum de excitação (*Erregungsquantum*) [...]” (1900/2019, p.630). Porém o mais relevante para nosso trabalho é o emprego do termo *intensidade* (*Intensität*). Tão mencionado desde o “Projeto para uma psicologia científica” (1895-1950/1996), em “A interpretação dos sonhos” (1900/2019) esse termo passa a ser utilizado ainda mais. Não como especificação de uma outra coisa, nem mesmo da quantidade, mas ela mesma como uma quantidade, um substantivo, não raro como sinônimo de energia (*Energie*). Sobre sua natureza, não restam dúvidas: de maneira inédita, ao menos comparando-se ao texto de 1895, Freud apresenta em 1900 a expressão *intensidade psíquica* (*psychische Intensität*).

Nessa ocasião, vemos se distinguir no texto freudiano a intensidade psíquica das representações da intensidade sensorial do que é representado, e Freud (1900/2019) assim o faz a fim de tratar da relação entre valor psíquico e destaque dos elementos oníricos. Pois essa relação não é diretamente proporcional: a intensidade psíquica do pensamento onírico, por exemplo, pode ser substituída pela intensidade sensorial dos elementos da cena do sonho, de modo que algo sensorialmente intenso e destacado nessa cena não necessariamente é onde está o maior valor ou a maior intensidade psíquica<sup>204</sup>. Revelando, assim, que tal intensidade psíquica está no centro do trabalho do sonho (*Traumarbeit*), trabalho que compreende também, junto à figurabilidade, a transferência de intensidades: o sonho, a essa altura da obra freudiana invariavelmente conceituado como a realização de desejos Inconsciente, surge desses desejos que insistem em achar expressão ao “[...] transferir sua grande intensidade (*grosse Intensität*) [...]” (1900/2019, p.604) para um impulso ou elemento já disponível à consciência de

---

<sup>204</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.347-p.348; p.613.

intensidade menor — por exemplo, os restos diurnos. E sabemos que é por razões ligadas à censura, ou seja, buscando ultrapassar o limite, como é próprio da intensidade, que o processo onírico pode transferir, conforme Freud, “[...] a intensidade psíquica de algo significativo, mas chocante, para algo indiferente.” (1900/2019, p.642). Se o trabalho do sonho revela o funcionamento do Inconsciente, vemos que a intensidade é o que está no centro desse sistema psíquico, como materialidade que circula entre as associações e conexões dos traços mnêmicos desse aparelho: é ela que anima essa outra cena.

Essa economia Inconsciente consiste na circulação dos pequenos e grandes *quanta* de intensidade, operando sobre a intensidade, com a intensidade, transformando a intensidade, reunindo a intensidade, confluindo a intensidade, transferindo a intensidade psíquica das moções e fluxos de desejo e das representações pelas quais ela, a intensidade, se distribui<sup>205</sup>. Como se sabe, duas operações aí se destacam: a condensação, e, sobretudo, o deslocamento — ambas componentes daquilo que Freud designa como processo primário do psiquismo<sup>206</sup>. O sonho revela, então, os dois modos de circulação da quantidade ligada, embora móvel, nos traços mnêmicos dessa economia da subjetivação: pela condensação e deslocamento, Freud cartografa dois modos pelos quais a intensidade ganha destino. E, aqui, uma vez mais, a categoria de processo reaparece na obra freudiana, próximo de como se esboça em 1895, distante já do processo de 1891. Observamos que o processo devém e, em 1900, passa a designar o regime de funcionamento da outra cena dessa maquinaria de subjetivação na qual a intensidade flui livre e móvel entre as representações. Assim essa cena se organiza, conforme ao que Freud já aí nomeia como princípio do desprazer, na busca de reduzir o acúmulo de intensidade em uma descarga — o que exige que essa intensidade seja ligada antes no sistema Préconsciente-consciente. Reencontramos, então, o princípio que repete o que está no aparelho psíquico desde o princípio: se organizar contra o excesso intensivo.

E, nesse ponto, novamente, é preciso perguntar: onde está o excesso de intensidade no aparelho psíquico de 1900? Observamos, por exemplo, que está na descrição freudiana dos afetos “[...] quantitativamente excessivos (*quantitativ über das Mass hinausgeht*)” (1900/2019, p.527), que se liberam como o que vai para fora do limite, mais além da medida, enfim, desmedido — novamente, desde 1895, os afetos. Contudo, Freud assim localiza essas fontes de afetos inconscientes no sentido descritivo e adjetivo, e não no sentido sistemático ou substantivo

---

<sup>205</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.557, p.612-p.614, p.648-650. No intervalo das páginas 612 a 614, podemos observar o trabalho do sonho com a intensidade psíquica retomado e seguido de uma analogia com o empreendimento patrocinado pelo capitalista, revelando o valor *capital* da intensidade, em seu duplo sentido econômico — subjetivo e político.

<sup>206</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.655-p.659.



do termo Inconsciente. Isto é, nesse caso, são fontes de afetos não recalçadas (*verdrängten*), e sim reprimidas (*unterdrückten*). Ou seja, nesse caso, é mais do excessivamente intenso que se trata. Mas também está nas grandes intensidades da própria cena onírica. Contudo, nem por isso elas são intensidades psíquicas: muitas vezes são intensidades sensoriais. Tantas outras vezes, ainda que sejam intensidades psíquicas, nem por mais excessivas que sejam elas transbordam os limites das representações e das cadeias de traços mnêmicos<sup>207</sup>. Parece que nesses casos tangenciamos, perdemos a experiência do excesso intensivo entre os dedos para o excessivamente intenso.

Não obstante, mesmo em 1900, há um *locus* específico nos sonhos em que talvez possamos mapear a presença desse puro excesso de intensidade: o umbigo do sonho (*Nabel des Traums*), seu ponto em que “[...] se assenta no desconhecido (*Unerkannten*).” (1900/2019, p.575)<sup>208</sup>. Que desconhecido é esse, que compõe todo sonho? Dissemos já de algo desconhecido para Freud: no projeto de 1895, a quantidade emerge justamente como um movimento desconhecido (*unbekanntes*). Podemos então experimentar uma aproximação desses desconhecidos, e superpor o desconhecido do umbigo do sonho junto ao desconhecido das quantidades intensivas — desconhecido não porque obscura, insondável, limite extrínseco fora da experiência, mas porque indeterminável e jamais quantificável; desconhecido como o não mensurável das quantidades. Se considerarmos uma intensidade do umbigo, sua experiência, sim, esse é o local do excesso de intensidade no sonho, porque é nele que as imagens se desconhecem pela quantidade, é a parte irrepresentável, inenarrável e indizível da cena onírica, que está além da interpretação do desejo, ou do interpretável do desejo. Diante dele, se subsistem representações, essas já não se conectam e não se associam, produzindo uma experiência da intensidade, mas não produzindo propriamente um sentido entre as equivalências ou deixando se traduzir numa tal narrativa organizada. Assim, embora seja a partir do umbigo, como fonte intensiva que insiste, que as conexões e associações do sonho se façam, sua experiência é excesso de sentido e excesso intensivo, além do sentido.

Um último caso também responde nossa pergunta, e nele é que mais se explicita esse excesso de intensidade em “A interpretação dos sonhos”, aparecendo aí o próprio termo excesso no texto. Trata-se da descrição que Freud faz do cômico como “[...] excesso (*Überschuss*) [de energia] que se descarrega na risada, *quando deixamos que eles* [modos de funcionamento

---

<sup>207</sup> Ao menos sendo o caso dos sonhos em 1900, regidos pelo princípio do prazer como realização de um desejo, o que não se estende aos sonhos traumáticos que, repositionados na teoria a partir de 1920, configuram uma exceção, apresentando com eles o excesso intensivo — o que veremos adiante.

<sup>208</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.575.

primários] *penetrem na consciência.*” (1900/2019, p.659). O termo energia, inserido entre colchetes, consta no próprio texto. E vale lembrar o que dissemos: em 1900, a intensidade muitas vezes encontra no termo energia um sinônimo. É curioso; na verdade, soa até como uma *força* encontrar o excesso mapeado em um outro lugar, que não o sonho, em uma cartografia que se faz através do sonho. O riso revela uma experiência do excesso intensivo como passagem da livre descarga, e, por isso, não só a dor, mas também o cômico e a risada têm função privilegiada ao se considerar o excesso, da experiência analítica à experiência na subjetivação. O excesso dói, mas também faz rir e, de um ponto de vista econômico, ambos estão mais próximos do que se poderia supor. Valendo-se destacar que é na análise da economia do processo cômico envolvido no chiste (*Witz*) que Freud reafirma a quantidade intensiva que percorre esse aparelho, ou a energia, como psíquica.

Nesse sentido, em 1905, em “O chiste e suas relações com o inconsciente”, Freud mapeia o chiste como um caso particular do cômico e de descarga da quantidade, tratando do chiste como “[...] *a contribuição para o cômico do âmbito inconsciente.*” (1905/2017, p.295). Neste texto, no lugar do termo intensidade psíquica, vemos a recorrência de seu sinônimo desde 1900, a *energia psíquica (psychische Energie)*, diante do qual Freud, uma vez mais, mas de maneira ainda mais explícita, busca afastar as definições dessas categorias que dizem respeito à economia psíquica dos elementos orgânicos do sistema nervoso<sup>209</sup>. Nessa direção, observamos que a categoria de processo devém mais uma vez, e retorna neste texto de maneira bastante inédita, quando Freud apresenta o chiste não só como um processo psíquico, mas como um processo social (*sozialer Vorgang*), tratando-se da “[...] mais social de todas as funções psíquicas que visam o ganho de prazer.” (1905/2017, p.255)<sup>210</sup>. Notamos aí que Freud destaca sua característica relacional, triádica, onde a terceira pessoa também partilha desse ganho de prazer, pela qual podemos ressaltar, uma vez mais, a alteridade no processo de subjetivação, sua dimensão social e política. Afinal, não é o conflito de classes personificado entre Hirsch-Hyacinth e Salomon Rothschild que está no centro do chiste mais exemplar do texto?

Tanto o é que, para explicação do processo econômico e da circulação dos fluxos quantitativos de energia psíquica no chiste, de maneira similar ao que fizera diante do sonho em 1900<sup>211</sup>, Freud (1905/2017) se serve de uma analogia de um empreendimento comercial, da gestão de uma empresa e dos fluxos de capital<sup>212</sup>. Analogia que desde já chama atenção por ao

<sup>209</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o Inconsciente*, 1905/2017, p.210-p.211.

<sup>210</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o Inconsciente*, 1905/2017, p.199; p.255.

<sup>211</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.612-p.614.

<sup>212</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o Inconsciente*, 1905/2017, p.123-p.125.

menos dois aspectos. Primeiro, porque confere uma pista importante para fazer a economia psíquica devir economia política nos processos de subjetivação, o que culmina, já em 1921, na própria obra freudiana, numa análise da economia psíquica, além de qualquer analogia, como a economia da própria massa<sup>213</sup>. Guardemos essa pista, porque não é sobre ela que trataremos no momento. O segundo aspecto que chama atenção nessa analogia é que Freud retoma o processo de descarga e o ganho de prazer em função daquilo que implica certa perda, a partir da categoria econômica de *gasto* (*Aufwand*) (1905/2017, p.171 e p.223). Isto é: a experiência do chiste, embora envolva uma particular brevidade, não se dá por um comedimento e uma limitação do que é descarregado. Essa brevidade que Freud destaca e se recusa a ver nela tendências parcimoniosas, explicita o fato de que, no chiste, muitas vezes se trata do mínimo de palavra, do mínimo de limite e de qualidade necessária, para se descarregar o máximo de quantidade intensiva — ou, para fazer valer o termo freudiano: o máximo de energia psíquica<sup>214</sup>. É nesse gasto que o chiste revela, em meio ao excessivamente intenso que compreende, algo de uma experiência do excesso intensivo que brota com ele. Mas que tipo de gasto seria esse?

Se aqui também perguntarmos onde está o excesso de intensidade, facilmente podemos encontrá-lo na gênese do processo cômico do chiste, que Freud define como “[...] um gasto de inervação (*Innervationsaufwand*) tornado inaplicável (*unverwendbar*), como um excesso (*Überschuss*), na comparação com o meu próprio movimento.” (1905/2017, p.275). Portanto, o trabalho do chiste (*Witzarbeit*) envolve um tipo de gasto como *excesso inaplicável*, ou, ainda, como um *excesso inútil* — é assim, como *inútil*, que está traduzido o termo *unverwendbar* na versão da Imago. E aqui vemos mais uma de nossas pistas anunciadas na introdução: o excesso, também ele, possui uma função inútil. Segundo Freud (1905/2017), essa é uma condição do chiste, o *anti-utilitário* de sua descarga: é preciso impedir um reencaminhamento utilitário da energia psíquica descarregada para que sua livre descarga ocorra como dispêndio<sup>215</sup>.

Sobre esse gasto que o chiste envolve na experiência, Freud ainda se refere ao longo do texto como um dispêndio ou uma despesa psíquica (*psychischer Aufwand*)<sup>216</sup>, tornando imediata sua articulação com a categoria de dispêndio tal como apresentada por Bataille (1933/2013), através da qual já encontramos o excessivo em inventários anteriores. Pois o chiste também revela, em sua função inútil, uma *parte maldita*, irredutível à troca e às relações de equivalência. Por isso, há uma repetição particular no chiste: no impulso a contá-lo para quem

<sup>213</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*, 1921/2011.

<sup>214</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o Inconsciente*, 1905/2017, p.240-p.241.

<sup>215</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o Inconsciente*, 1905/2017, p.214-215.

<sup>216</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o Inconsciente*, 1905/2017, p.250.

não conhece, temos a via pela qual se tenta recuperar aquilo que se experienciou. Mas recuperar o que? “[...] uma parte do prazer,” (1905/2017, p.220), assim consta na tradução aquilo que Freud designa como *entfallenden Genussmöglichkeit*, onde *Genuss* indica, mais que prazer (*Lust*), a recuperação de um pedaço de excesso que se repete no chiste, um pedaço de fruição, um pedaço mais maldito do ponto de vista do princípio do prazer; enfim, um pedaço de gozo — e aqui vemos algo desse termo que se conceitualiza como excesso em Lacan<sup>217</sup>.

Por isso mesmo, nessa cartografia freudiana do chiste é notável a relação entre o excesso e o *absurdo* (*Unsinn*), este último, um termo que consta na tradução da Imago como *nonsense*. Sendo esse um dos motivos pelo qual Freud, em 1905, diferencia o trabalho do chiste do trabalho do sonho: no chiste, não se trata de uma formação de compromisso para evitar a inibição, como é no sonho; e sim da escolha de casos em que o absurdo possa advir sobre a inibição, evidenciando-se, que, enquanto no sonho há um sentido cifrado em imagens, por sua vez, “[...] o absurdo é um fim em si mesmo no chiste, já que a intenção de readquirir o velho prazer com o absurdo (*Lust am Unsinn*) está entre os motivos do trabalho do chiste.” (1905/2017, p.250). Observamos, então, que o absurdo do chiste está ainda organizado pelo princípio do prazer, só que de uma maneira estranha e paradoxal, porque facilmente excede seus limites, suas conexões e associações. Inclusive, basta constatar que facilmente o chiste vira sórdido, destrutivo, um tanto tanático, avesso do erótico. Ele não é só parte maldita, puro excesso de intensidade, assim como não é só excessivamente intenso, tampouco utilidade. Talvez esse caso particular do cômico, como faz Freud, possa ser admitido como um caso privilegiado das duas coisas se pressupondo ao mesmo tempo, o excesso de intensidade e o excessivamente intenso, de modo que uma não se perde ou se anula em detrimento da outra, como geralmente ocorre, porém se cultiva uma a partir da outra.

Entendemos que por isso Freud (1905/2017) mapeia, da literatura de seu tempo, o fator sentido no absurdo (*Sinn im Unsinn*), ou, ainda, um sentido no não-sentido (*nonsense*), pelo qual, no chiste, o absurdo faz sentido na medida em que seu jogo pretende proteger seu prazer da crítica da razão<sup>218</sup>. E talvez também aí seja possível, uma vez mais, ver uma lógica do sentido em Freud, agora, deleuziana em uma terceira acepção: porque o sentido conhece sua gênese em

---

<sup>217</sup> Aqui vale uma parte para dizer que, evidentemente, como destacam Braunstein (1990/2007) e Valas (1998/2001), não é que o gozo apareça na obra freudiana como conceito, tal como aparece em Lacan, mas é que já em Freud, com o vocábulo *Genuss*, se sinaliza uma repetição que não se subsume ao prazer e que porta algo do excesso — o que será sistematizado com o conceito de pulsão de morte em 1920. E é nessa diferença diante do prazer que Lacan conceitua o gozo (*la jouissance*), motivo pelo qual, como poderemos notar adiante, o gozo remete ao além do princípio do prazer. Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007, p.12. Cf. VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo*, 1998/2001, p.07.

<sup>218</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o Inconsciente*, 1905/2017, p.19-p.20, p.186-p.187.

um *paradoxo* com o não-sentido. Talvez o chiste mostre a relação entre ambos a qual, desde o início, se refere Deleuze (1969/2015) como uma relação muito particular<sup>219</sup>. É este paradoxo que faz do chiste — mais precisamente sua descarga — um caso privilegiado da experiência do excesso de intensidade, e que confere ao chiste a propriedade, nem sempre bem-vinda, de avessar o excesso intensivo da dor no riso. Rir do excessivo. Seria essa uma via de despatologização de ao menos algumas patologias do excesso?

#### 4.4 — Pulsão e subjetivação

Não é trivial que, no ano de 1905, Freud insista na natureza psíquica dessa intensidade através da economia do chiste: também neste ano um termo já recorrente em sua obra passa a conceitualizar de maneira inédita as quantidades que insistem desde 1895, e que, então, devêm mais uma vez. Trata-se da pulsão (*Trieb*), que assim ganha passagem ao lado do conceito de libido a partir das pulsões sexuais (*Geschlechtstriebes*) em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (FREUD, 1905/2010). Nessa sequência de ensaios, encontramos uma cartografia do excesso e da intensidade de modo específico na sexualidade, o que fica evidente desde o primeiro deles, que trata das aberrações sexuais (*sexuellen Abirrungen*) — texto no qual consideramos que se compõe um inventário do excesso à parte<sup>220</sup>. Desde aí, Freud reúne casos que evidenciam o desvio (*Abweichungen*) como noção central na definição da pulsão. Desvio que a pulsão sexual faz da meta (*Ziel*) reprodutiva em favor da satisfação (*Befriedigung*), e desvio que a pulsão sexual faz de um objeto (*Objekt*) pré-estabelecido, em favor de um objeto variável que se produz, através de uma soldagem (*Verlötung*), como aquilo que permite o impulso pulsional alcançar sua meta<sup>221</sup>.

Para mostrar esse desvio, entre as aberrações sexuais, Freud destaca os casos então designados como extensões anatômicas (*Anatomische Überschreitungen*) (1905/2010, p.42) — na versão da Imago, expressão traduzida como *transgressões anatômicas*. Nesses casos, a sexualidade, entendida no sentido mais estrito do ato sexual, envolve partes do corpo como objetos que, da boca ao ânus, tudo tem a ver com a meta de satisfação, mas nada tem a ver com a reprodução ou um objeto pré-estabelecido. São, portanto, casos que mostram o desvio da pulsão como algo excessivo em si, algo que transgride e excede os limites formais, que envolve uma travessia, uma passagem excessiva, notável desde o termo que Freud escolhe para sua

<sup>219</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, Prólogo, 1969/2015, p.I.

<sup>220</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.20.

<sup>221</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.21; p.40.

designação (*Überschreitungen*). Mas que limites formais seriam esses transgredidos pela pulsão, tal como evidenciam os casos das transgressões anatômicas? Trata-se, justamente, de um excesso aos limites formais anatômicos, e, como tal, do corpo organizado como agrupamento de unidades anatomofisiológicas dotadas de funcionalidade, ou seja: é excesso ao organismo biológico, indo além da norma biológica como medida do sexual.

Assim, toda importância dessas transgressões anatômicas é que elas revelam um outro corpo, corpo da experiência e dos processos de subjetivação, que admite inclusive uma dimensão insubjetivável, mas irreduzível ao orgânico, pois é já de outro corpo que se trata: corpo excessivo, o corpo pulsional, corpo de uma experiência erógena cuja zona por excelência, segundo Freud (1905/2010), é a própria pele<sup>222</sup>. Portanto, em 1905, com o conceito de pulsão, notamos que se revela um corpo próprio às intensidades. O corpo pulsional é também um corpo intensivo, onde excesso de intensidade e excessivamente intenso habitam — afinal, para tratar da experiência da intensidade, não é preciso apenas que elas variem, mas é preciso que isso varie em um corpo. É esse desvio entre corpo pulsional e corpo como organismo biológico que está na origem da definição freudiana do conceito de pulsão e sua irreduzibilidade ao estímulo físico ou à excitação endossomática, conforme já sinalizamos na introdução.

Em 1905, Freud define a pulsão como o “[...] representante psíquico (*psychische Repräsentanz*) de uma fonte endossomática de estímulos que não para de fluir, [...]” (1905/2010, p.66). Definição na qual, além da meta e do objeto, vemos que a pulsão possui também um ímpeto (*Drang*) constante ou intermitente, assim como uma fonte (*Quelle*). Essa fonte é um processo excitatório endossomático provindo de uma zona erógena do corpo, portanto, é o mais orgânico nessa definição. Contudo, seria um erro tomar a pulsão por sua fonte: ela não se reduz ao processo excitatório endossomático, à física e à fisiologia do estímulo. A pulsão, conforme consta no próprio texto, é o representante psíquico (*psychische Repräsentanz*) disso, ou seja, entendemos que é a experiência da fonte, a tradução disso na experiência, o desvio do estímulo endossomático que deixa de ser isso ao devir intensidade psíquica — diríamos assim: a pulsão é a *descodificação* e a *desterritorialização* do estímulo orgânico<sup>223</sup>. Sobre uma tal distinção, Freud é incisivo na ocasião de outro célebre texto, já em 1915: segundo o autor, a pulsão só pode ser considerada um estímulo para o psíquico se for um

---

<sup>222</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.68.

<sup>223</sup> Evocando aqui os termos descodificação e desterritorialização tal como apresentados por Deleuze e Guattari (1972/2010). Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010.

estímulo diferente dos estímulos externos e dos fisiológicos<sup>224</sup>. E aqui vemos a própria noção de impulso definir a pulsão como intensidade: o impulso pulsional (*Triebregung*).

É verdade que, pensando o processo de subjetivação já além do dualismo dentro e fora, e que o organismo biológico é excedido pelo pulsional, mesmo os estímulos externos e fisiológicos se representam psiquicamente, e não se excluem da experiência e da subjetivação — inclusive, partimos daí: o fato é já na experiência. Não obstante, a distinção freudiana é precisa na medida em que permite localizar um terceiro desvio no conceito de pulsão, junto ao desvio da meta e do objeto, que é esse desvio que a pulsão faz da própria fonte. Desvio esse que consideramos deter privilégio ante qualquer apoio (*Anlehnung*). De modo que a pulsão não é só um desvio de algo no qual se apoia como ponto de partida, seja a natureza, o instinto, o orgânico, a lei do cosmos. Ela não é desvio como *parénklisis*, como bem destaca Garcia-Roza (1986/1999; 1990/2004; 1995). Ela é um desvio por princípio, no princípio, como princípio, desvio como *clinamen*, de onde seu mal radical e natureza produtora pela qual ganha passagem na sexualidade<sup>225</sup>. Esse desvio põe o excesso como condição da pulsão: sua gênese está num instante de excesso como gênese da própria experiência — por isso é um conceito mítico, é limítrofe, é umbral. Ela é o que, desviando, deixou de ser físico e fisiológico para devir intensidade na experiência: essa é a *pura pulsão*, a pulsão propriamente dita, o impulso, o excesso intensivo por excelência, o desvio em sua anterioridade e primordialidade, que conceitua a intensidade como materialidade propriamente psíquica, um real em causa no processo de subjetivação a partir do corpo pulsional.

As transgressões anatômicas compõem uma das linhas excessivas pelas quais se chega a esse desvio na pulsão, contudo, ele está na base de qualquer arranjo pulsional. Pelas aberrações sexuais Freud cartografa a aberração de toda sexualidade humana, de maneira que elas exemplificam o que está também na sexualidade que se reconhece normal, e que muitas vezes tenta negar o princípio desses desvios<sup>226</sup>. Assim, observamos que o termo *aberração* (*Abirrunge*) no texto freudiano deve ser lido menos em seu sentido moral ou patológico, e mais no sentido de *aberrante* — embora faça referência, Freud (1905/2010) vai na direção contrária de Krafft-Ebing. Tanto o é que, conforme os ensaios de 1905, em continuidade com as aberrações sexuais, encontramos logo no segundo ensaio a aberrância da sexualidade infantil

<sup>224</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A pulsão e seus destinos*, 1915/2010, p.53-p.55.

<sup>225</sup> Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*, 1990/2004, p.154. Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*, 1986/1999. Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Pulsão: Parénklisis ou Clinamen?*, 1995. In: MOURA, Arthur Hyppólito de (Org.). *As pulsões*, 1995.

<sup>226</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.56; p.71.

como fonte de todas as aberrações, de todos os excessos na experiência e na subjetivação. A sexualidade infantil é a sexualidade desviante em sua radicalidade, na qual Freud constata uma predisposição perversa polimorfa. Ela é a sexualidade das mais puras transgressões anatômicas, e a pureza dos desvios pulsionais é a única que cabe ao infantil. Isso porque, no caso da criança (*Kind*), o exercício da pulsão sexual se faz desvinculado do amadurecimento das gônadas, mostrando a anterioridade e a primordialidade do desvio, do corpo pulsional ante o organismo biológico, assim como as diferenças entre sexualidade, ato sexual, e reprodução — independente dos dois últimos, a sexualidade infantil apresenta a intensidade no regime autoerótico e pré-genital das pulsões parciais (*Partialtriebe*)<sup>227</sup>.

São os componentes pulsionais da sexualidade infantil, muitos dos quais denominados por Freud como “[...] excessivamente fortes (*überstark angelegten Komponenten*) [...]” (1905/2010, p.164), que têm seu acesso à palavra e à consciência negada pelo processo de recalque na subjetivação — processo que, nessa ocasião, se define especialmente determinante da amnésia infantil<sup>228</sup>. Negado, posto que limitado, mas é isso que leva essas intensidades a insistirem positivamente nessa outra cena, o Inconscientes, uma vez que o recalque “[...] não equivale a uma anulação.” (FREUD, 1905/2010, p.164). Assim observamos que, desde 1905, o recalque é um dos destinos da pulsão na subjetivação, a partir da relação entre o excessivo da pulsão que se afirma e o limitante do recalque que nega, por vezes tão intensamente quanto. E cabe ressaltar ao menos duas consequências desse conflito. Primeiro que o recalçamento desses componentes pulsionais excessivamente fortes está na base da etiologia das neuroses: conforme Freud, a neurose envolve “[...] um grau excessivo de repressão sexual (*übergrossen Mass von Sexualverdrängung*) e uma grande intensidade da pulsão sexual (*übermächtigen Stärke des Sexualtriebes*) [...]” (1905/2010, p.69) — aqui vemos bem a presença da quantização na obra freudiana, podendo transcrever o conflito nos termos da função [dy/dx]. Segundo que o Inconsciente, como recalcado, é efeito da pulsão e, em termos mais amplos, o próprio aparelho psíquico é produto dessa intensidade e seu desvio. Sobretudo a partir disso, reencontramos a tese presente desde 1895 na obra freudiana, tese que coloca o quantitativo no princípio.

---

<sup>227</sup> Mesmo nosso tempo talvez não esteja pronto para a radicalidade dessa tese. Vale destacar que a força da tese freudiana não está em mostrar a sexualidade na infância (*Kindheit*), e sim em revelar o infantil (*infantile*) da sexualidade que rege os desvios da pulsão na vida adulta. Muito além de só dizer que as crianças possuem sexualidade, trata-se de dizer que não há sexualidade que não seja infantil. E trata-se de reconhecer uma gramática própria dessas pulsões parciais, pré-genitais e autoeróticas na sexualidade infantil em franca oposição a qualquer sexualização da infância através da gramática do adulto, onde se dá a gênese do abuso sexual. Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.87; p.107-p.109.

<sup>228</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.75.



Esse é o mote dos três primeiros artigos de metapsicologia de 1915, demonstrável na própria estrutura do conjunto: primeiro artigo, sobre a pulsão; segundo, recalque; terceiro, Inconsciente. E tanto no texto de 1915 sobre as pulsões<sup>229</sup>, quanto desde 1905, faz-se explícito que a pura pulsão, a pulsão propriamente dita, o impulso, o desvio em sua anterioridade e primordialidade, é, afirma Freud, uma “[...] medida da exigência de trabalho (*Arbeitsanforderung*) feita à psique.” (1905/2010, p.67). Pois já que essa intensidade excessiva desvia de sua fonte e, por definição, não é mais física ou fisiológica, ela não pode se resolver no plano orgânico do qual excede: brota como princípio, como pura exigência de subjetivação das quantidades intensivas, e o aparelho psíquico se produz aí como uma drenagem ou o aterro desse excesso de intensidade, como uma prótese acoplada ao corpo, como um abscesso do excesso pulsional — a pulsão, a intensidade como seu impulso, é sua condição. O Inconsciente, então, é segundo: aí se faz como uma outra cena pelo que é negado à palavra e à consciência nesse aparelho. Além do mais, o recalque é um, e vale lembrar que Freud (1915/2010) mapeia outros destinos dessa intensidade que, além de encontrar vias de descarga produzindo um objeto, pode ser sublimada, voltar contra a própria pessoa e reverter no seu contrário<sup>230</sup>.

Qualquer que seja o destino que se mapeie se trata de maquinar a pulsão: o aparelho psíquico emerge trabalhando a premência de seus fluxos, conectando e associando, distribuindo a intensidade numa extensividade, conferindo limites formais a sua experiência, ligando a intensidade à imagem, à representação e à memória, dando-lhe palavra e expressão, enfim, produzindo sentido e sujeito a partir dela e do que se pode assim narrar da experiência. Por isso dissemos que a pulsão é causa de subjetivação, é princípio: o que sua intensidade exige é que seja subjetivada. O que leva a uma distinção conceitual importante, que pode ser especialmente constatada nos textos freudianos de 1915. É que há a pulsão como desvio do somático, a intensidade que devém na experiência, quantidade intensiva como exigência de trabalho — a pulsão como representante psíquico (*psychische Repräsentanz*). Trata-se aí da pura pulsão, a pulsão propriamente dita, o impulso pulsional e seu puro ímpeto, pura *Drang*, ou, ainda, como dissemos, o excesso de intensidade na gênese da experiência, princípio do processo de subjetivação. Contudo, há a subjetivação disso que se dá no aparelho psíquico, a maquinação dessa pura intensidade, a condução do impulso pelos registros da experiência que marcam cada sujeito, suas expressões, conferindo-lhe um sentido histórico, encadeando numa narrativa subjetivante, na medida em que se dá sua distribuição no aparelho psíquico pelos representantes da pulsão (*Triebrepräsentanzen*). São como dois tempos da pulsão na experiência, muito

<sup>229</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Os instintos e seus destinos*, 1915/2010, p.56-p.57.

<sup>230</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Os instintos e seus destinos*, 1915/2010, p.64.

embora Freud seja taxativo em 1915 ao dizer que uma pulsão não pode ser objeto da consciência, e só pode se dar no Inconsciente pela ideia, um de seus representantes: “Se a pulsão não se prendesse a uma ideia (*Vorstellung*) ou não aparecesse como um estado afetivo (*Affektzustand*), nada poderíamos saber sobre ela.” (1915/2010, p.115).

Retomaremos essa distinção freudiana na seção seguinte, mas desde já a mencionamos porque ela adverte contra certas precipitações. Essa passagem da pulsão para o aparelho psíquico envolve que seu impulso seja organizado na tendência à descarga conforme ao princípio do prazer, estabelecendo trocas e equivalências entre os elementos psíquicos. Para tanto, o aparelho psíquico emerge para isso, para representar a pulsão através de representantes, e, assim, escoar a intensidade<sup>231</sup>. De modo que o corpo pulsional, embora não seja um organismo biológico, possui também uma organização própria nos termos dessas trocas e equivalências<sup>232</sup>. Por isso mesmo não devemos tomar as pulsões em geral imediatamente como o excesso intensivo, ao menos não nesse primeiro momento da obra freudiana em que há certo primado da sexualidade e do erotismo organizado pelo prazer como princípio. Se nos perguntarmos onde está o excesso de intensidade na cartografia freudiana da subjetivação a partir de 1905, certamente está no pulsional, na sexualidade como pura diferença sobre a qual, secundariamente, se forma a experiência do diverso do gênero e da normatividade. Contudo, a pulsão, como elemento incluído nessa maquinaria de subjetivação, ganha outras dimensões além da intensidade e seu excesso — sobretudo se tomarmos o plano pulsional organizado pelo princípio do prazer e as equivalências que promove, o que temos é o excesso intensivo distribuído nos representantes, no excessivamente intenso do Inconsciente, do corpo pulsional e da sexualidade. É muito excessivo, muita intensidade, mas é já do excessivamente intenso que se trata, do que desvia dos limites formais do organismo biológico, mas encontra limites

<sup>231</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*, 1915/2010, p.56-p.57.

<sup>232</sup> Nesse sentido, seria precipitado, por exemplo, definir sem ressalvas o corpo pulsional como um plano caótico: as pulsões sexuais não são anárquicas, mas se organizam conforme ao prazer como princípio e se repetem como tal. É preciso ressaltar até mesmo quando se toma esse corpo pulsional como um corpo sem órgãos (CsO), tal como propõem Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo” (1972/2010). O corpo pulsional, corpo erógeno, é avesso ao organismo biológico, mas ainda é da organização de um erotismo que se trata, e notamos que os autores são cuidadosos em diferenciar o CsO de um regime erótico, conectivo e associativo, próprio das máquinas desejantes como máquinas-órgãos: caracterizado pela disjunção, em repulsão com as máquinas desejantes, o CsO diz respeito à dimensão do corpo pulsional que não se organiza pelo princípio do prazer. Além disso, em “Mil Platôs”, vemos que o CsO envolve a crítica ao prazer como descarga. A possibilidade de encontrarmos o corpo pulsional, não apenas coincidente — porque isso já é —, mas como o próprio CsO seria retomar as pulsões parciais e autoeróticas além ou, mais propriamente, aquém do princípio do prazer, refundando-as pelo conceito de pulsão de morte. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2011. Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986/1999. Cf. ACCIOLY, Ana. *Autopoiese e autoerotismo na transferência*, Tese de doutorado, 2010.

formais nos representantes psíquicos e na regência do princípio do prazer. Pois o princípio do prazer, seu utilitarismo, na passagem da pulsão para seus representantes no aparelho psíquico, faz da *quantização* um cálculo contra o excesso. Lacan foi assertivo ao dizer que o princípio do prazer, nessa maquinaria, é “[...] uma espécie de tecelã invisível, que fica ali zelando para não haver um excesso de calor no nível das engrenagens.” (1968-1969/2008, p.111)<sup>233</sup>.

Por isso mesmo, podemos até tomar como excesso de intensidade a pulsão como exigência de trabalho, mas, uma vez trabalhada através de seus representantes, ela deixa de ser uma pura quantidade intensiva em excesso, puro impulso pulsional, pura *Drang*, e devém excessivamente intensa na experiência. De modo que, logo depois de encontrar uma conceitualização tão consistente do excesso de intensidade através da categoria de pulsão, seríamos levados a questionar: seu valor é puramente heurístico, excluído da experiência, e aqui também estamos condenados a perder a experiência da pura pulsão para o excessivamente intenso de seus representantes? Questionar isso é se questionar também sobre a inclusão do princípio no empírico, sobre experiência do insubjetivável na subjetivação, ou, ainda, em que condições a pulsão emerge não sendo subjetivada, como um fluxo livre e excessivo em meio às maquinações, como intensidade ou grau de dessubjetivação incluída no processo de subjetivação. Consideramos que essa questão, ao menos do ponto de vista da conceitualização freudiana das pulsões, não é efetivamente respondida enquanto não se sistematizar uma dimensão pulsional categoricamente além do princípio do prazer e da representação com o conceito de pulsão de morte em 1920. Enquanto o primado for das pulsões sexuais e do erotismo, fazendo do prazer princípio organizador, o excesso de intensidade dessa pura pulsão fica assim: às vezes com aparência heurística, quase sempre misturado no excessivamente intenso, ou, em alguns casos, até se dando na experiência, mas como o que é extraordinário na subjetivação, e que só se dá, quando se dá, por transgressão. Seria esse o desfecho?

Ocorre que, na mesma ocasião em que Freud diz que não se pode saber nada da pulsão senão através de seus representantes, também encontramos a pista do contrário. Está lá, no próprio texto: logo depois de apresentar o princípio do prazer, ele diz para que “[...] cuidemos de preservar essa hipótese em toda a sua indefinição, [...]” (1915/2010, p.57)<sup>234</sup>, pois há uma flutuação de grandezas, relações muito variadas entre desprazer e prazer, não podendo se homogeneizar o pulsional na organização desse princípio e as equivalências que por ele se estabelecem. É que, nos artigos de metapsicologia, Freud, à luz do recalçamento, mapeia como

<sup>233</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.111.

<sup>234</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Os instintos e seus destinos*, 1915/2010, p.57.

uma parte específica da pulsão seus fatores quantitativos (*quantitativen Faktoren*)<sup>235</sup>. Um tal fator quantitativo que pode, no processo de recalque, se disjuntar e se desligar do representante pulsional que o veicula no aparelho psíquico. Aí vemos que a intensidade e seu excesso também brotam em meio ao excessivamente intenso, e o heurístico é apenas aparência. Pois assim aparece a possibilidade de tratar do excesso intensivo, além da pulsão propriamente dita, nessa parte específica, a parte mais maldita de qualquer pulsão, constituinte inclusive daquelas organizadas pelo utilitarismo do princípio do prazer. Então, para buscar a experiência do excesso intensivo desde este momento da obra freudiana, é preciso mapear, não só a pulsão em geral, mas a especificidade de seu fator quantitativo.

#### 4.5 — Destinos do fator quantitativo: além do energetismo

Segundo Freud, as pulsões “[...] não possuem qualidade nenhuma em si [...]”, (1905/2010, p.67), e desde então podemos constatar sua natureza quantitativa. Essa definição se repete dez anos depois quando se registra que “[...] as pulsões são todas qualitativamente iguais, devendo o seu efeito apenas às magnitudes de excitação que conduzem, e talvez também a determinadas funções dessa quantidade.” (1915/2010, p.60). Fragmento em que podemos notar que definir sua natureza quantitativa não se trata só de dizer que a pulsão é uma quantidade, mas, sim, que ela conduz uma quantidade, que ela é constituída por um fator quantitativo (*quantitativen Faktoren*). Que fator quantitativo é esse? No caso das pulsões sexuais, seu fator quantitativo corresponde à libido, e embora o termo não esteja explícito no texto de 1905, conceituando-se posteriormente com o tema do narcisismo e sendo, assim, inserido nas revisões de seu próprio texto, é nesse sentido que Freud conceitua uma magnitude, um montante, uma carga, ou um “[...] *quantum* de libido (*Libidoquantums*) [...]” (1905/2010, p.135). Assim, esse termo libido, até então central no discurso médico e sexológico, é retomado no bojo do pensamento freudiano para se redefinir como uma energia dos processos psíquicos.

Trata-se de uma energia libidinal (*libidinöser Energie*), uma energia pulsional (*Triebenergie*) própria das pulsões sexuais, uma energia psíquica distinguível de outras energias psíquicas. Freud (1905/2010) diferencia a libido do interesse (*Interesse*), energia atribuída às pulsões de autoconservação e pulsões do *eu* (*Ichtriebe*), a partir do que se estrutura um dualismo pulsional, ao menos em um primeiro momento de sua obra<sup>236</sup>. Partindo da libido como energia,

<sup>235</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A repressão*, 1915/2010, p.91.

<sup>236</sup> Essa diferença de energias estrutura um dualismo pulsional que logo se abala com a cartografia do narcisismo, uma vez que se revela que mesmo o *eu* é investido libidinalmente. Diante do que seria de se concluir um monismo

vemos sua definição: a libido é, segundo Freud, “[...] uma força quantitativamente variável (*quantitativ veränderlichen Kraft*) que poderia medir (*messen*) processos e transposições (*Umsetzungen*) no âmbito da excitação sexual.” (1905/2010, p.135). Definição em que paira uma suposta mensuração da pulsão, quando Freud trata a libido como quantidade pela qual se poderia medir: estaria Freud se filiando ao imperativo da medida de seu tempo, na cartilha do quantificar é conhecer, que tanto insistimos até aqui que ele se oporia? Na verdade, entendemos que o conceito de libido é aquele que, de uma vez por todas, permite sair da sombra da pretensão métrica e da determinação quantitativa de uma energia mensurável, tal como pairava na cena histórica de seu tempo. Por ao menos dois aspectos: primeiro porque a libido é uma quantidade inquantificável; segundo, decorre da consideração anterior que, embora Freud utilize o termo energia repetidas vezes, devemos afastar a libido do fisicalismo e do energetismo.

Sobre o primeiro aspecto, observamos que mesmo Freud, já em 1921, afirma que a libido é “[...] atualmente não mensurável (*nicht messbare*).” (1921/2011, p.43)<sup>237</sup>. E o termo *atualmente* nessa passagem não necessariamente indica que Freud quisesse que fosse mensurável um dia. Consideramos que está em jogo aí o reconhecimento de uma impossibilidade de medir numericamente a libido e, como tal, uma impossibilidade de usar essa quantidade energética para assim medir a pulsão. Pois com a libido prevalece o aspecto inquantificável, em que o não mensurável não é uma insuficiência técnica, mas sim a condição mesmo dessa quantidade — tal como a quantidade não mensurável (*nicht messbare*) no caso de Emmy von N., tal como Q insiste desconhecida em 1895, tal como o umbigo do sonho também desconhecido é<sup>238</sup>. E, embora numericamente inquantificável, isso não exclui que a libido permita operar uma *quantização* no nível psíquico, ainda que jamais numericamente determinado e identificável — uma *quantização* que, como indicamos, se esboça desde o projeto de 1895, e que agora se revela quando tratamos da libido como quantidade intensiva.

Pois ela própria já funciona através dessa quantização, ela se faz nessa quantização, quer dizer, podemos quantizar a libido, mas só porque a subjetivação dessa quantidade, desse

---

da pulsão sexual e da libido, não fosse a tentativa freudiana de distinguir uma libido objetal e uma libido do eu — inclusive, ao redor das questões sobre a libido, se situa seu rompimento com Jung. Ainda assim, ao menos até 1920 e o conceito de pulsão de morte, sobrepõe-se na obra de Freud a ideia de que a libido passa a designar a energia das pulsões no sentido mais amplo de sexualidade, como fator quantitativo de tudo o que remete ao erótico, ao conectivo e ao associativo na vida psíquica, ao amor (*Liebe*) — inclusive amor a si próprio. Cf. Sigmund Freud, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.153-p.138. Cf. FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo*, 1914/2010. Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana 3: artigos de metapsicologia*, 1995/2014, p.103.

<sup>237</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*, 1921/2011, p.43.

<sup>238</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.128. Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.438 e p.446. Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.575.

*quantum*, envolve que essa quantização se faça a todo o momento do processo, já que é se quantizando que a libido circula no aparelho psíquico. Talvez por isso, em 1905, Freud não afirma exatamente que a libido pode ser medida, e sim que ela “[...] poderia medir processos e transposições [...]” (1905/2010, p.135) — vemos aqui que, a rigor, é ela a quantidade intensiva que mede. E se sua quantização se dá nos termos de uma quantidade intensiva, isso significa que se dá em termos de maior ou menor, mas sempre por uma relação diferencial com um outro fluxo de quantidades intensivas, conforme a função  $[dy/dx]$ . Definir a libido nos termos dessa quantização pode parecer uma *forçação* diante do texto freudiano, mas está aí antes mesmo dessa função ser extraída de Deleuze. É o que podemos observar, por exemplo, no que destacamos logo acima sobre a etiologia das neuroses, quando Freud (1905/2020) diz da relação diferencial entre a grande intensidade da pulsão sexual, ou dos componentes pulsionais excessivamente fortes da sexualidade infantil, e o recalque.

Ou, ainda, como o próprio Freud, em 1912, diz que essa etiologia “[...] não é uma questão de quantidade absoluta, mas da proporção entre o montante de libido atuante e a quantidade de libido com que o Eu individual pode lidar, [...]”, motivo pelo qual “[...] um aumento relativo da quantidade de libido pode ter os mesmos efeitos que um acréscimo absoluto.” (1933/2010, p.237)<sup>239</sup>. Nessa última passagem vemos muito bem que, desde Freud, o *quantum* de libido não interessa como quantidade absoluta — ainda que tenha os mesmos efeitos. Ou seja, não interessa como puro acréscimo, soma algébrica, mas, sim, como aumento relativo *em função de*. Isto é, seu a mais, seu excesso, que é assim quantizado no bojo de uma relação diferencial, no caso do fragmento supracitado, em função do *eu*: montante de libido atuante  $[dy]$  e quantidade de libido com que o *eu* suporta  $[dx]$ .

Contudo, não é só entre sistemas e instâncias que essa quantização se dá. É preciso estendê-la também ao seu *topos* próprio. Afinal, se, conforme Freud (1915/2010), as pulsões não se diferenciam pela qualidade, mas se diferenciam quantitativamente, é porque elas se diferenciam entre si pelo fator quantitativo ou pelo *quantum* de libido que conduzem. Só podemos considerar isso assumindo que elas estabelecem relações diferenciais entre suas quantidades intensivas e que dessas relações emergem diferenças, que nessas relações elas se conectam e se associam, elas próprias se efetuando no aparelho psíquico por essa quantização — a quantização é, como dissemos, *autoquantização*, pois é a própria intensidade que se

---

<sup>239</sup> O que se coloca explicitamente no texto de 1912 que ora citamos, também se repete mais tardiamente, conforme mencionamos na introdução, na ocasião das conferências introdutórias e outros textos desse segundo momento da obra freudiana. Cf. FREUD, Sigmund. *Tipos de adoecimento neurótico*, 1912/2010, p.237. Cf. FREUD, Sigmund. *Angústia e instintos*, 1933/2010, p.240.

quantiza na subjetivação, ou como parte crucial dela. O que leva a definir o Inconsciente como o *topos* principal dessa quantização, redescobrimo aí, nos fatores quantitativos destacados por Freud, aquilo que Deleuze (1968/2018) nomeia como um Inconsciente diferencial, redimensionando os conflitos psíquicos para além da contradição e oposição em que se definem nos termos de uma subjetivação totêmica<sup>240</sup>. Assim, reencontramos desde Freud [dy/dx] como equação da relação diferencial de fluxos de quantidades intensivas pulsionais na subjetivação. É a pista de um Inconsciente, digamos, como autoquantização; um Inconsciente intensivo. Não é exatamente essa relação diferencial que vemos no equacionamento freudiano da etiologia da neurose? Não seria por essa função que as pulsões se distinguiriam entre si?

Ainda que a libido admita fixações, o pressuposto disso não é só que sua quantidade varie, mas que ela esteja numa dinâmica nessa maquinaria de subjetivação, sem a qual não há relação diferencial que se quantize. Freud mesmo afirma, numa breve passagem, que a libido é a “[...] expressão dinâmica (*dynamische Äusserung*) [da pulsão sexual] na vida psíquica [...]” (1923/2011, p.288)<sup>241</sup>. A citação é de um texto mais tardio, mas essa dinâmica da libido já é mapeada desde 1905. Nessa ocasião, observamos que a libido é passível de produção, aumento ou diminuição, distribuição e deslocamento, como mostra, na etiologia e mecanismo das neuroses, aquilo que Freud (1905/2010) chama de fluxo colateral (*Kollateralströmung*): interrompido seu fluxo principal, esse *quantum* de libido escapa, desvia, foge por vias alternativas, a fim de se descarregar<sup>242</sup>. Desde aí vemos a dinâmica, e desde aí vemos também a propriedade fluida e fluxa da libido, retomada por Freud, em outro texto tardio, como uma viscosidade, onde assim diz: a viscosidade da libido (*Klebrigkeit der Libido*)<sup>243</sup> — pista crucial para aquilo que, mais adiante, propomos como uma psicanálise da água.

Confirmamos assim como a libido pode ser retomada nos termos de uma quantização. Entretanto, nem por nos livrarmos da métrica, nos livramos do energetismo: essa dinâmica, dado o termo energia na definição da libido, seria uma dinâmica energética, ainda que de uma energia inquantificável? Isso nos leva ao segundo aspecto que mencionamos acima. A essa altura de nosso mapeamento já foi possível notar que muito antes de se estabelecer na definição do conceito de libido, o termo energia ocorre na obra freudiana desde 1895, com presença destacável na cartografia do chiste. Parece que aqui também, junto da pulsão sexual, não há como Freud evitá-lo, pois está na cena histórica do pensamento de seu tempo, junto da busca

<sup>240</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.234-p.236; p.281-p.283.

<sup>241</sup> Cf. FREUD, Sigmund. “*Psicanálise*” e “*Teoria da libido*”, 1923/2011, p.288

<sup>242</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.43, p.69-p.70.

<sup>243</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise terminável e interminável*, 1937/2018, p.309.

pela determinação métrica na experiência<sup>244</sup>. Cabe lembrar que, neste momento, estava em curso a renovação do campo científico com as críticas à mecânica clássica a partir do conceito de energia — destacando-se nisso os nomes de Ernst Mach e, sobretudo, Wilhelm Ostwald<sup>245</sup>. Fisicalismo e energetismo se conjugam aí. Contudo, tal como diante da cartilha da quantimetria de seu tempo, as concepções quantitativas de Freud também se descontinuum de um energetismo. Na verdade, os conceitos de pulsão e libido são decisivos para isso.

Para ser justo, essa descontinuidade pode ser mapeada desde o paralelismo psicofísico de 1891; desde o desconhecido das quantidades de 1895; desde a outra cena sem localização anatômica e a intensidade psíquica de 1900; desde a energia psíquica dissociada do sistema nervoso com o texto do chiste — foram essas linhas, pelas quais a intensidade devém, que tentamos apresentar até aqui. Mas todas essas linhas devém no conceito de pulsão que, especialmente compreendido a partir da noção de desvio, sacramenta a descontinuidade de qualquer fisicalismo ao apresentar a gênese de uma intensidade na experiência que só ganha passagem na medida em que desvia do estímulo endossomático, do físico e do fisiológico. O que vale para o seu fator quantitativo, sua energia: a libido não é uma magnitude ou grandeza física, não é uma quantidade energética a qual podemos conceder um valor ontológico, fazendo dela uma cosmovisão; é uma magnitude ou grandeza psíquica, é uma quantidade intensiva incluída na experiência como *quantum* inquantificável.

Portanto, tanto não se pode fazer dela uma cosmovisão energetista, quanto ela não é uma energia de valor heurístico para a subjetivação: é uma nova energia, psíquica, na subjetivação, para a subjetivação, que, a rigor, não é energia coisa nenhuma. Ora, por qual outro motivo, além da suspeita freudiana de que essa energia não era energia, teria levado Freud a dispensar uma aproximação com o grande Ostwald<sup>246</sup>? Embora o termo energia atravessasse toda

---

<sup>244</sup> Cf. ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1981/1983, p.165-p.179.

<sup>245</sup> O primeiro, lançando o partido energetista na esteira de um positivismo, o outro, pensando a energia como princípio ou substância ontológica, um monismo de onde a própria matéria adviria da energia, motivando sua célebre afirmação segundo a qual é o conceito de energia que encarna o verdadeiro real. Sobre as influências de Fechner, Herbart, Helmholtz, Mach, Ostwald e, ainda que indiretamente, Kant, na obra freudiana, Cf. ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*, 1976/1978, p.155-p.170. Cf. ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*, 1981/1983, p.180-p.212. Cf. FULGENCIO, Leopoldo. *Mach & Freud: influências e paráfrases*, 2016, p.116-p.142, p.207.

<sup>246</sup> Podemos aqui reinterpretar o episódio mencionado por Ernest Jones, a respeito do qual Freud não teria correspondido ao convite de Ostwald em 1910 para a escrita conjunta de um artigo: talvez o motivo não seja o valor heurístico que a energia tinha para Freud face a um realismo energético ontológico, talvez não tenha sido apenas por uma estratégia epistêmica para não se filiar a outro pensamento, mas, antes, simplesmente porque se tratavam de energias de naturezas radicalmente diferentes — conforme Assoun, a recusa da escrita colaborativa com Ostwald “[...] constitui uma rejeição do energetismo [...]” (1981/1983, p.209). Assoun (1981/1983) comenta esse episódio, destacando que a recusa freudiana seria em virtude da ameaça de submissão da recente psicanálise ao energetismo de Ostwald. Já Fulgêncio (2002) comenta com a hipótese de leitura de que a energia, para Freud, possuía um valor mais heurístico do que para Ostwald. Cf. ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia*



a obra freudiana, vale suspeitar que Freud sabia muito bem que a libido, a rigor, já não era uma espécie de energia, porque quando trata da libido, Freud trata de uma energia “[...] tomada como grandeza quantitativa [...]” (1921/2011, p.43) — é assim que Freud toma a energia, é isso que ele designa como energia, energia como sinônimo de quantidade<sup>247</sup>. E chamar essa grandeza quantitativa de energia é uma *forçação* que podemos compreender à luz de seu tempo, valendo a palavra na falta de termo melhor. No entanto, isso cabe ser desfeito a partir do próprio texto freudiano, como aqui buscamos fazer, sobretudo porque isso veio a se desdobrar em uma energética, um energetismo ideológico no movimento psicanalítico que relegou a dimensão quantitativa da subjetivação à obscuridade insondável, ou, pior, cedeu à quantificação.

Nesse sentido, entendemos que essa energia a qual Freud se refere, sendo a libido sua formulação conceitual mais importante, essa energia que não é energia, é uma quantidade intensiva que, como materialidade psíquica, deve ser retomada muito mais economicamente: notar isso é uma via para sair do energetismo. Embora o vocabulário da física esteja sempre aí na obra freudiana, o mapeamento de outro léxico — trabalho (*Arbeit*), investimento (*Besetzung*), interesse (*Interesse*) — permite diferenciar essa dinâmica da libido de uma energética em favor de uma economia, que consideramos mais apropriada para tratar das intensidades na subjetivação. É preciso então fazer a energética devir economia: afastar-se de uma energética se faz no mesmo caminho de se tratar do quantitativo como uma dimensão econômica dos processos de subjetivação, uma economia pulsional e libidinal que, irredutível à contabilidade psíquica, deve ser restituída do nome pelo qual emerge: *economia política* — diga-se de passagem, tarefa em curso, de Lacan, de Deleuze e Guattari, e que continua na ordem do dia para o movimento psicanalítico, a cada dia mais pertinente em nosso tempo.

Portanto, livrando o fator quantitativo da pulsão de qualquer energetismo, retomando-o como intensidade, podemos dizer que a libido permite destacar o fator intensivo de toda pulsão — entendendo a libido como intensidade psíquica no sentido mais amplo das pulsões sexuais. Entretanto, isso não tornaria um despropósito falar de excesso de intensidade, como quem diz de um excesso de libido, expressão que Lacan (1950/1998), mesmo em certa ocasião, indicou ser desprovida de sentido<sup>248</sup>? Pois se este fator quantitativo encontra sua dinâmica conforme ao princípio do prazer, como é o caso da libido para Freud, ele pode ser excessivamente intenso o quanto for, porém não pode ser puro excesso intensivo. Diante disso, consideramos

---

*freudiana*, 1981/1983, p.180-p.212. Cf. FULGENCIO, Leopoldo. *A teoria da libido em Freud como hipótese especulativa*, 2002.

<sup>247</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*, 1921/2011, p.43.

<sup>248</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*, 1950/1998, p.149.

especialmente importante a tematização da disjunção ou do desligamento desse fator quantitativo nos textos metapsicológicos de 1915. Pois além de permitir retomar a centralidade da intensidade e do excesso desligado da representação, nessa ocasião também se torna possível diferenciar certa concepção de afeto da intensidade.

#### 4.6 — Do afeto à intensidade

Dissemos já que a pulsão, como representante psíquico (*psychische Repräsentanz*) de um processo excitatório endossomático, o impulso pulsional, se dá no aparelho psíquico na forma de seus representantes (*Triebrepräsenzen*). Em 1915, decompondo-a à luz do recalque, Freud mapeia então dois representantes da pulsão: o representante ideativo (*Vorstellungrepräsentanz*) e o afeto (*Affekt*). O primeiro consiste na representação (*Vorstellung*), ou seja, no traço mnêmico que é mobilizado como ideia quando investido pelo fator quantitativo ou certo montante de energia psíquica, isto é, de intensidade<sup>249</sup>. Conforme Freud, as “[...] ideias são investimentos (*Vorstellungen Besetzungen*) — de traços mnemônicos (*Erinnerungsspuren*), no fundo — [...]” (1915/2010, p.117). Valendo destacar o que é patente no próprio texto freudiano: sendo o caso das pulsões sexuais, esse investimento é a libido<sup>250</sup>. Sobre esse primeiro componente da pulsão incide o recalque, constituindo o cerne do Inconsciente. O segundo representante, no entanto, não é recalcado: corresponde ao processo de descarga do fator quantitativo que se ligava à representação recalcada, cujas expressões finais são percebidas como sensações, tomado como sinônimo de sentimento, com caráter qualitativo e situado topologicamente no Préconsciente-consciente — assim diz Freud: “[...] os afetos e sentimentos (*Gefühle*) correspondem a processos de descarga, cujas expressões finais são percebidas como sensações (*Empfindungen*).” (1915/2010, p.117)<sup>251</sup>.

Aí vemos bem que, se a pulsão não é toda intensidade, é porque sua maquinação no aparelho psíquico confere uma representação às quantidades que devêm em fluxo. Mas essa representação não exclui um fator quantitativo, e essa intensidade não está sempre ligada ao traço mnêmico que investe, já que é capaz de brotar como afeto. Disso, temos uma primeira consequência: é preciso não confundir o afeto, como sensação e qualidade, ou como emoção — num sentido bastante imaginário —, partilhado como sentimento — ponto de vista mais simbólico do afeto —, e a intensidade como fator quantitativo da pulsão, aquilo que Freud, de

<sup>249</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A repressão*, 1915/2010, p.91.

<sup>250</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.121.

<sup>251</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.117.

maneira um tanto imprecisa, por vezes até toma como sinônimo de carga, quota, *quantum* e montante afetivo (*Affektbetrag*). O afeto é destino, conversão da intensidade psíquica que lhe é anterior e primordial — podendo aparecer qualitativamente diferente, muitas vezes como angústia, outras vezes suprimido<sup>252</sup>. Não sendo recalcável, ele não é Inconsciente, de modo que o Inconsciente freudiano não é afetivo, isto é, não tem qualquer qualidade sentimental: “[...] embora esse modo de falar continue sendo irrepreensível, não existem afetos inconscientes tal como existem ideias inconscientes. (FREUD, 1915/2010, p.117)<sup>253</sup>.

Contudo, tão importante quanto notar que o Inconsciente não é afetivo, é notar que ele é intensivo, ou seja, nele circulam sem contradição, como puras positivities, quantidades intensivas em relações diferenciais através dos traços mnêmicos e representações. A presença desse fator quantitativo confere toda sua dinâmica ao investir e mobilizar os traços mnêmicos como representantes ideativos da pulsão. É preciso sempre lembrar disso, porque o afastamento do afeto do Inconsciente não significa a exclusão desse *quantum* (*Betrag*) de intensidade, ou do impulso, na dinâmica dessa outra cena da subjetivação. Pois é essa intensidade pulsional que, desligada da ideia no processo de recalque, pode achar, no afeto, uma expressão, segundo Freud, “[...] proporcional a sua quantidade, [...]” (1915/2010, p.91-92). A partir disso, consideramos que o afeto possui valor especial na cartografia da experiência do excesso de intensidade — e, outra vez, nos deparamos com eles, os afetos.

É verdade que, tal como apresentado em 1915, como sinônimo de sentimento, sensação, emoção, o afeto é a experiência das quantidades intensivas já se distribuindo no extenso, se perdendo em meio às qualidades e os limites formais do excessivamente intenso. Nessa dimensão afetiva da experiência, em geral se trata de um excesso de qualidades, no qual quase toda intensidade se perde nos significados enganadores do sentimentalismo de seus nomes já conformes à gramática Pré-consciente-consciente. Contudo, conforme a citação acima, há uma relação proporcional entre a sua expressão e a intensidade da qual o afeto deriva. Uma relação proporcional entre intensidade e afeto, mas, também, poderíamos, numa ligeira *força*, dizer: uma proporção de intensidade no afeto. Assim, por mais qualificado que seja, por mais enganador que seja, insiste no afeto uma proporção, isto é, um *quantum* de quantidade intensiva, por vezes sem coincidência com a qualidade que a distribui. Proporção de quantidade intensiva que é o resto, a sobra, do que o recalque tentou evitar.

Quer dizer, se o recalque tenta evitar que a intensidade sobrevenha em seu excesso, e, ainda assim, o afeto emerge, é porque o afeto é o índice de que o recalque fracassou em alguma

<sup>252</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A repressão*, 1915/2010, p.92. Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.116.

<sup>253</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.117.

medida: evitou que o elemento ideativo da pulsão ganhasse palavra, mas não evitou que a quantidade intensiva emergisse em algum grau, mesmo que nuançada. Sobre isso, não é preciso *força* alguma: Freud é categórico ao afirmar que “Segue-se que o destino do montante afetivo da representante é bem mais importante que o da ideia, [...]” (1915/2020, p.93)<sup>254</sup>. Parte considerável do trabalho da neurose (*Arbeit der Neurose*) consiste em tentar fugir e evitar a intensidade, buscando escapar dessa angústia do desligamento ou do “[...] desencadeamento da angústia (*Angstentbindung*) [...]” (1915/2010, p.95) como resto e sobra do recalque, valendo-se da construção de um sintoma, muitas vezes excessivamente intenso — o que Freud, na ocasião deste texto de 1915, reafirma na retomada da fobia, estendendo à histeria e à neurose obsessiva.

Além disso, é preciso destacar que os afetos não são os mesmos: nem mesmo a angústia é homogênea, como se confirma na cartografia freudiana mais tardia desse afeto em 1926<sup>255</sup>. Há afetos — um certo grupo, se é que podemos falar assim — que, por mais que se tenha consciência deles, e que por mais que se tente descrever e nomear o que se sente, ainda pouco se consegue qualificar de sua experiência. Diríamos que são afetos refratários à palavra: envolvem muitas sensações, mas dizer qualquer uma delas não confere limites formais ao que se sente. A única certeza é que isso se sente. Assim como sua descarga, ao contrário de um alívio da tensão, talvez possa ser considerada um tipo de descarga excessiva, ilimitada e informe, fluxa e fluida, na qual o sujeito mais se indetermina e se desidentifica em sua experiência, do que aí se encontra — uma descarga dessubjetivante, refratária à narrativa. Não se trata só de uma descarga percebida como desprazer pelo *eu*, mas uma descarga que não reflete uma satisfação do impulso pulsional, que não é simbolização ou produto de metáfora, e sim escoamento do quantitativo tão imediato quanto possível. Esses seriam afetos que apresentam uma experiência do excesso intensivo, ou uma experiência do excessivamente intenso muito vizinha da experiência do excesso intensivo. Podem não durar mais que um instante: tão rápido quanto brotam, se transformam em outro afeto qualificado, determinado e identificável — por exemplo, a angústia que se torna medo de algo, como se pudesse comensurar a intensidade e seu excesso ao ligá-la a um objeto. O que nos revelaria um novo inventário, um inventário dos afetos que reunisse os espólios do recalque, indo dos mais excessivamente intensos, dos que apresentam a intensidade de maneira mais nuançada nas qualidades, aos afetos mais vizinhos do excesso intensivo, ainda que imperceptíveis.

Seja porque os afetos portam uma proporção da intensidade mesmo no caso daqueles sobrequalificados, seja porque são índices de fracasso do recalque do fator quantitativo,

<sup>254</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A repressão*, 1915/2010, p.92–p.93.

<sup>255</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Inibição, Sintoma e Angústia*, 1926/2014.

entendemos que é preciso recuperar seu *status* de material analítico tão nobre quanto passou a se conferir ao sintoma como formação simbólica por excelência a partir de uma clínica totêmica — especialmente no sentido de destacar a dimensão do excesso intensivo na clínica, especialmente na experiência clínica contemporânea diante das patologias do excesso. Desse modo, isso passa por retomar o afeto não só como expressão, efeito, epílogo, sinal e acessório dos processos psíquicos, mas também como uma via de tratamento e elaboração do sofrimento. Nesse sentido, referindo-se ao sofrimento psíquico de nosso tempo, Birman afirma que, se “[...] a intensidade e o excesso pulsional seriam características marcantes [...]”, então “[...] sublinhar a dimensão do afeto é situar o sujeito nas dobras reais de seu sofrimento [...]” (2000/2021, p.22).<sup>256</sup> Que seria isso, situar nas dobras reais a partir do afeto, essa dimensão que não raro se define mais que simbolizada, tão imaginária da subjetivação? — como bem veremos com Lacan. Consideramos que isso é assumir como direção, desde o princípio, na experiência analítica a intensidade como o *pathos* que imanta a experiência, *o real do afeto*, importando para nosso mapeamento essa expressão de Marcus André Vieira (2001).<sup>257</sup>

Trata-se de mapear os afetos como uma cartografia dos destinos da intensidade como fator quantitativo da pulsão, o que implica em não confundir isso ou não enganar-se numa aderência a suas qualidades sentimentais bastante imaginárias. Pois pode-se passar de um afeto ao outro, resignificando os estados de sentimento, determinando e identificando novas qualidades para a experiência, organizando o excesso no excessivo, sempre preso ao imaginário e seu significado. Mas entendemos que o afeto deve ser tratado como via de acesso para a cena da intensidade e seu excesso na subjetivação irreduzível aos contornos simbólicos e imaginários da experiência. Embora na clínica só se possa partir do afeto como o que restou do recalque, aí se trata de produzir a experiência desse *quantum* indeterminável e não identificável, atravessando o afeto para encontrar em sua realidade um real insubjetivável e dessubjetivante, restituindo sua dimensão de excesso intensivo através de uma narrativa e dizer do afeto que conduz à experiência de um inenarrável e a um indizível das quantidades inquantificáveis — é preciso durar nesse ponto, nesse grau, que hoje emerge menos por uma transgressão heroica, pois é ordinariamente vivido e patologizado. Pois não é que esse excesso seja raro: nele o sujeito passa a todo tempo, mas muitas vezes passa rapidamente, se livra e se anestesia, sem consistir nesse grau da experiência que traz uma grande inconsistência ao que se organiza pela qualitativa e extensivamente. Fora da artificialidade do laboratório analítico, isso rapidamente pode ser disfarçado no processo de subjetivação.

<sup>256</sup> Cf. BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, 2000/2021, p.22.

<sup>257</sup> Cf. VIEIRA, Marcus André. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*, 2001, p.232.

E se a clínica faz durar nesse ponto, nesse grau, é porque essa inconsistência é a abertura de outra consistência, antecipando-se aqui uma pista que desdobramos adiante pelo conceito de corpo sem órgãos (CsO), *topos* dos afetos como puras intensidades. De um afeto a outro não temos mais que transformação, mas de um afeto à experiência da intensidade, no que ela tem de excessiva, o que temos é o devir entre estados afetivos. Desde então a ambivalência afetiva é crucial na experiência analítica: apresenta a contradição entre estados, mas sua conversão envolve o instante, o ponto e o grau da passagem entre afetos. Aí estamos diante de um *eu sinto* (*Je sens*) mais primário e mais profundo, que veremos Deleuze e Guattari assim definir: sentimento intenso de passagem, emoções intensivas, “[...] experiência esquizofrênica das quantidades intensivas em estado puro, [...]” (1972/2010, p.33)<sup>258</sup>. Diríamos, buscando algo além do imaginário das emoções e do simbólico do sentimento: experiência do excesso de intensidade. Que estranho sensível é esse sob todo sentido? — é o que tentamos apresentar à frente com o conceito deleuziano de intensidade. Aqui, queremos apenas indicar que isso está desde Freud no fator quantitativo da pulsão, a partir do qual podemos distinguir a intensidade do afeto como emoção e sentimento. E a experiência analítica assim envolveria encontrar, isto é, produzir, inventar e extrair esse excesso de intensidade de cada afeto excessivamente intenso.

De modo que qualquer intervenção que tome o afeto como materialidade analítica — por exemplo, uma eventual questão que se coloque nos termos similares a *como você está sentindo?*, questão que muitos aposentaram da técnica como certo clichê clínico, e que causa aversão a quem supõe que ela é em si mesma presa ao imaginário — não pode se contentar nas associações e elaborações que daí advém nomeando os afetos e requalificando o que se sente, reconduzindo o que escapou a uma relação de equivalências simbólicas ou de qualquer consistência imaginária. Cabe atravessar isso em direção à experiência do excesso de intensidade, que muitas vezes emerge quando se esgotam as qualidades, quando já se associou e conectou todo o possível, e ainda assim sobraram fragmentos que ressoam e se relacionam entre si, não na semântica, e sim no sensível do não-sentido (*nonsense*). É o laboratório de uma estranha relação, veremos, que diz da própria intensidade: *ligação sem liame, relação na não relação*. Às vezes, na cena da clínica como cena da intensidade, isso vem com o silêncio: *um* silêncio que testemunha a presença da intensidade e do excesso, seu inenarrável e indizível; que traz a verdade de que o excesso escapa de equivalências, que um a mais brotou, que um aguaceiro sobreveio, ainda que perdendo isso logo depois em palavras.

---

<sup>258</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010.

O real é fora de sentido, mas nem por isso é fora da experiência. Ressaltar a intensidade como esse real do afeto é a tentativa de extrair uma pista desde Freud para fazer do afeto a via régia de acesso do excesso intensivo como dado e doável na experiência, tal como um dia o sonho foi feito via régia para o Inconsciente e o desejo — no mesmo sentido que sugere Vieira (2001).<sup>259</sup> Nessa direção, podemos extirpar o afeto do emocional e do sentimentalismo no qual a intensidade se enclausura, e, quem sabe, situando o sujeito nas dobras reais de seu sofrimento, começar a promover uma despatologização do *pathos*. Isso passa por fazer do afeto meio para a cena da intensidade e seu excesso na subjetivação, tratando dele como a dramatização do fator quantitativo, pressupondo a diferença radical entre intensidade e afeto, contudo, sem excluir sua relação proporcional, como vimos. A importância do texto de 1915, é esta: no que o fator quantitativo se disjunta e se desliga do representante, há uma autonomia da intensidade — segundo Birman (2000/2021), autonomia da força pulsional<sup>260</sup>. E, embora o afeto não seja a experiência do puro excesso intensivo, é um caso privilegiado para encontrá-lo no excessivamente intenso. Além disso, essa autonomia prenuncia o excesso de intensidade que advém em 1920 além de qualquer equivalência: com ela, diz Birman, “[...] logo em seguida, Freud pode elaborar o conceito de pulsão de morte.” (2000/2021, p.73)<sup>261</sup>. Pois enquanto é tudo hegemonicamente dominado pelo princípio do prazer, esse zelador contra o excesso, o excessivamente intenso é o ordinário na experiência.

Buscamos introduzir essa cena da intensidade mapeando a experiência do excesso intensivo num primeiro momento da obra freudiana, perguntando sobre onde ela estaria, confirmando que aí aparece na cena da clínica, na dor, no umbigo dos sonhos, no chiste, no fator quantitativo da pulsão. E aparece como o que escapa, de modo que, embora tenhamos insistido em seu princípio, ainda nesses casos observamos que sua experiência está em função do princípio do prazer, a partir do qual o excesso de intensidade é um tanto extraordinário, envolve certa transgressão, sempre se perdendo na sua recondução às equivalências psíquicas. Já em 1920, com o conceito de pulsão de morte, estamos diante de um irrepresentável pelo qual o excesso de intensidade assume seu lugar de direito e de fato — como notamos nas patologias do excessos, onde esse excesso está ordinariamente no sofrimento psíquico, de maneira bem menos gloriosa, menos heroica, extraordinária e transgressora do que se poderia supor. Não quer dizer que isso começa em 1920. Quer dizer que, em 1920, o que está desde 1890 retorna ao centro, como se não fosse mais preciso grande *força* para notar um puro excesso de

<sup>259</sup> Cf. VIEIRA, Marcus André. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*, 2001, p.232.

<sup>260</sup> Cf. BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, 2000/2021, p.73.

<sup>261</sup> Cf. BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, 2000/2021, p.73.

intensidade na subjetivação. Ao contrário, ele se inclui como o que é sempre extraordinário, mas não porque é raro, e sim como o plano comum da subjetivação e da clínica.

Pois o próprio princípio do prazer deriva desse excesso intensivo: a pulsão de morte diz respeito à *parte maldita* que é, segundo Freud, “[...] mais primordial, mais elementar, mais pulsional do que o princípio do prazer, [...]” (1920/2010, p.184)<sup>262</sup>. Aí vemos Freud indo além dos limites da experiência, refazendo seus limites em direção ao transcendental, e encontrando, junto da morte, a pura intensidade e seu excesso no princípio. É uma virada, muitos dizem trágica — diríamos que é a virada de um empirismo transcendental na obra freudiana, que se performa como a retomada do que lá já estava: o trauma na cena da clínica e da subjetivação, experiência do excesso de intensidade por excelência. Tangenciamos isso em vários momentos até aqui, mas nos reservamos a abordar tal experiência adiante, junto ao conceito de pulsão de morte, como elementos centrais de uma *psicanálise da água*. É aí que vemos a radicalidade do excesso de intensidade, tematizado na psicanálise desde o início, na complementaridade entre a cena da intensidade e seu excesso na clínica, assim como na subjetivação.

A pulsão de morte é o destino da intensidade com Freud. Mas qual foi o destino dado por Lacan? Vários, não se devendo desprezar que, em sua obra, podemos observar como um desses destinos, talvez o mais notável, certa *purificação* do aspecto econômico e quantitativo, especialmente na década de 1950. Diga-se de passagem, o que foi feito com consistência sem igual, livrando-se da obscuridade energética na qual parte do movimento psicanalítico recaía em seu tempo, contudo, excluindo aí a intensidade. Só que mais importante ainda é observarmos, em seu ensino, como também não tardou para que certo intensivo — pelo menos assim queremos supor — se revelasse naquilo que ora designamos como um *retorno do impuro* em Lacan. O que, num primeiro momento, em favor da linguagem e do significante, no ritmo do estruturalismo, foi expulso pela porta da frente, retorna pela porta dos fundos em um segundo momento de sua obra. Afinal, não é algo disso que Lacan mesmo anuncia, já na década de 1970, talvez até de uma maneira brincante, como seu sintoma — aliás, *sinthoma*? Não sem antes sugerir que se faça dessa dimensão quantitativa e econômica dos processos de subjetivação uma economia política<sup>263</sup>, Lacan assim afirma no livro 23 de “O seminário”: “Falar que o real é um *sinthoma*, o meu, não impede que a energética, da qual eu falava há pouco, o seja menos.” (1975-1976/2007, p.129)<sup>264</sup>.

<sup>262</sup> FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.184.

<sup>263</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.32.

<sup>264</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.129.



Primeiro e segundo momento: estaríamos aderidos à leitura corrente em nossos dias de uma divisão estrita da obra lacaniana? Sabemos que há tantos matizes, tantos *Lacans*, quanto se quiser encontrar, e a complexidade de seu ensino não se deixa reduzir nessa divisão. Sempre há alguém para dizer “*mas no mesmo seminário Lacan também disse que...*”, contradizendo o que o interlocutor havia sustentado antes — faz parte. Reconhecemos também que essa divisão tem lá o seu valor para fins didáticos, e que algo dela está aqui. Entretanto, além de qualquer divisão estrita, notamos esses dois tempos um pouco mais no sentido de um devir, um movimento da intensidade na obra de Lacan, e isso implica uma relação não exclusiva entre as diferenças internas. Assim, fazendo desses dois tempos mais um exemplo que podemos mapear, agora, no pensamento conceitual e clínico lacaniano, como a insistência dessa intensidade performa em seu próprio ensino um retorno do impuro, não só como algo que se revela depois da depuração, mas que a própria depuração se faz com esse puro impuro, já lá insistindo. Através de alguns momentos de sua obra, é um pouco deste movimento que tentamos mostrar a seguir: pode-se tentar purificar disso, mas a pura intensidade e seu excesso é a única pureza que se impõe, desde o princípio, além de qualquer purismo, e é aí que a pestilência da psicanálise faz morada, é aí que os limites da experiência se refazem, e é isso também o que Lacan mostra em seu ensino.

## 5 — DA DEPURAÇÃO AO RETORNO DO IMPURO

### 5.1 — Depuração e alteridade simbólica

O primeiro sentido de um *retorno do impuro* quando tratamos de Lacan em nosso trabalho é o seguinte: que seu retorno a Freud não se faz dissociado da cena histórica do pensamento na qual emerge uma situação francesa da psicanálise. Não seria condizente com o próprio autor retornar a Lacan pelo purismo de uma obra fechada em si mesma, e entendemos que devemos retornar a ele sempre impuramente. E dentre tantas linhas mapeáveis que constituem a impureza dessa cena, ao menos duas chamam atenção. Primeiro, a filosofia de Georg Hegel, que aporta em seu ensino através de Jean Hyppolite, e, sobretudo, de Alexander Kojève<sup>265</sup>. Segundo, o estruturalismo, que aporta pela antropologia de Claude Lévi-Strauss, e a partir dela se desenvolve com a linguística estrutural de Ferdinand de Saussure através de Roman Jakobson, e também de Émile Benveniste — precedência da antropologia que muitas vezes é esquecida, colocando-se a linguística de partida.

Do Hegel de Kojève, chega até Lacan a importância do negativo e da negação. Lembremos que Kojève define a ação humana por uma negatividade-negadora ante o dado da natureza, pela qual se efetua uma destruição da realidade objetiva em favor da criação de uma realidade subjetiva, destacando-se quatro figuras do negativo extraídas do texto hegeliano: a luta, o trabalho, a linguagem e o desejo (*Begierde*). Essa última caracteriza o que Kojève designa como a insaciável inquietude da realidade subjetiva: desejo que busca, nos termos do autor, não “[...] um objeto real, “positivo”, dado, mas um outro desejo.” (1947/2002, p.13). De onde a formulação de Kojève, segundo a qual o desejo é desejo do desejo do outro, desde a qual o desejo implica uma alteridade e uma dialética do reconhecimento<sup>266</sup>. A partir disso, antes mesmo de 1950, vemos Lacan redimensionar o desejo e o sujeito na psicanálise, pois qualquer processo de subjetivação que tenha no desejo e no Inconsciente sua razão, segundo Lacan, está condicionado “[...] pela concorrência de outrem [...]” (1949/1998, p.101)<sup>267</sup>.

Assim Lacan reposiciona essa intersubjetividade na base da subjetivação que estava desde Freud, e assim o faz de maneira complementar à crítica da ilusória autonomia do *eu*. A

---

<sup>265</sup> Kojève promove, em seus seminários na década de 1930, uma reinterpretação da obra hegeliana além do formalismo lógico, um tanto tortuosa, mas cativando a geração entre-guerras com novos problemas. Cf. ARANTES, Paulo. *Hegel no espelho do Dr. Lacan*. In: SAFATLE, Vladimir (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, 2003. Cf. ROUDINESCO, Elizabeth. *História da psicanálise na França: A batalha dos cem anos, volume 2: 1925-1985, 1986/1989*, p.158.

<sup>266</sup> Cf. KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*, 1947/2002, p.13-p.14.

<sup>267</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O estádio do espelho como formador da função do eu*, 1949/1998, p.96-p.98, p.101.

dialética do reconhecimento e sua função subjetivante passam a se dar nos termos de uma dialética das identificações na qual o sujeito se produz na relação especular e dual com a alteridade de seu semelhante. Relação essa que Lacan esquematiza no eixo *eu (moi) — outro (autre)*, grafada como  $[a — a']$  — eixo em que se origina até mesmo uma nova definição imaginária de objeto, como imagem de um outro<sup>268</sup>. E, no centro dessa dialética e intersubjetividade, observamos a categoria de *imago* revelar o complexo que ela constitui como um drama narcísico da subjetivação, cuja consistência se dá na imagem e no registro imaginário. Privilegiando uma tal dimensão, Lacan pode desenvolver aquilo que ele próprio logo viria a designar como uma tópica do imaginário, isto é: uma cartografia da dimensão imaginária da experiência e do processo de subjetivação<sup>269</sup>.

Mas é na década de 1950 que essa alteridade imaginária dá lugar a uma alteridade simbólica extraída, não do espelho, do outro semelhante e especular, e sim da linguagem e de um ordenamento simbólico, a partir do que os temas vindos de Kojève são redefinidos. Vemos aí o imaginário devir, fazendo parecer que a serventia da tópica do imaginário não é mais que dar as condições para aquilo que ganha consistência teórica e clínica a partir do simbólico. Pois é em função da linguagem que consiste o retorno lacaniano a Freud, assim proclamado no Congresso de Roma, ocorrido em 1953 — cujos registros encontramos como o “Discurso de Roma” (1953/2003) e seu relatório, publicado três anos depois, intitulado “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953-1956/1998)<sup>270</sup>. Não que a relação entre psicanálise e linguagem, ou entre subjetivação e linguagem, tenha sido puramente inaugurada com Lacan: isso está em Freud, em Édouard Pichon e Jacques Damourette, e em Benveniste<sup>271</sup>. Contudo, o que se descontinua para retornar a Freud de forma inédita é que Lacan apresenta o sujeito e o desejo em função da linguagem, não só em relação *com a*, mas *na* linguagem.

Assim, trata da linguagem como *campo*, e, por conseguinte, do problema de suas relações com a fala como *função* — clinicamente especificada, ao menos neste momento de seu ensino, em fala plena e fala vazia<sup>272</sup>. Mas também aí não se trata somente de incluir na linguagem: se trata de sujeito e desejo na linguagem tal como a linguagem se *estrutura*, e ela

<sup>268</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O estádio do espelho como formador da função do eu*, 1949/1998, p.96-p.98, p.101-102. Cf. LACAN, Jacques. *Para além do princípio da realidade*, 1936/1998, p.91-93, p.95. Cf. LACAN, Jacques. *A agressividade em psicanálise*, 1948/1998, p.115 e p.123. Cf. LACAN, Jacques. *Formulações sobre a causalidade psíquica*, 1950/1998, p.183.

<sup>269</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.101.

<sup>270</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Discurso de Roma*. In: *Outros escritos*, 1953/2003. Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. 1953-1956/1998. p.268 e p.303.

<sup>271</sup> Cf. ARRIVÉ, Michel. *Segunda vertente: Freud, Pichon, Lacan*. In: *Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, 1994/1999.

<sup>272</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. 1953-1956/1998. p.248, p.257, p.259.

se estrutura simbolicamente, dando a ver a determinação do registro simbólico. A partir do que Lacan passa a cartografar essa outra dimensão, essa dimensão simbólica, da experiência e do processo de subjetivação — é aqui onde seu retorno a Freud se proclama, e que vemos chegar até Lacan o estruturalismo, o que não se dá, como já mencionamos, diretamente pela linguística.

Na ocasião de 1953 notamos bem — com nitidez ímpar que se verá outra vez, mais tardiamente, no livro 11 de “O Seminário”<sup>273</sup> — que é a partir da antropologia estrutural que Lacan estabelece a psicanálise na linguagem. Isso porque a antropologia apresenta que o simbólico como linguagem se ordena e se organiza, se sistematiza e, enfim, se estrutura. Por isso, tentando reverter o que se perpetua como um recalque teórico pelo menos desde o célebre texto de Louis Althusser, que relacionou Lacan a Freud por Saussure, Markos Zafiropoulos demonstra a tese segundo a qual “[...] o retorno de Lacan a Freud se faz pelo caminho de Lévi-Strauss.” (2003/2018, p.23)<sup>274</sup> — na verdade, podemos constatar que as ocorrências da antropologia na obra lacaniana datam desde 1949. Tese que aqui consideramos importante porque vai na direção contrária do ideal de um purismo das fontes no ensino de Lacan, evidenciando um retorno do impuro ao mostrar que o retorno lacaniano a Freud não se faz dissociado da cena histórica do pensamento na qual emerge. Deste ponto de vista, trata-se de um retorno do impuro, mas, pela mesma via na qual vemos o impuro de seu retorno, notamos a busca de um puro, isto é, uma certa *depuração* da psicanálise, o que está desde as definições iniciais de uma alteridade simbólica na subjetivação.

Já no primeiro de seus seminários constatamos isso em obra quando, no esquema óptico de Bouasse, pelo qual Lacan havia sustentado sua tópica do imaginário até então, o ponto do observador vai ganhando destaque como o que está além do jogo de imagens. Trata-se de uma *forçação*, pela qual esse ponto vai devindo alteridade simbólica, atravessando um outro irreduzível ao semelhante na relação especular e imaginária, dual e intersubjetiva, que se passa entre [a — a’]. Notamos esse atravessamento da alteridade imaginária pela alteridade simbólica na forma de um terceiro, na medida em que esse observador passa a se definir, conforme Lacan, “[...] da relação simbólica, a saber, do ponto a partir do qual se fala, ele é falado.” (1953-1954/2009, p.200)<sup>275</sup>. Assim o que era dual devém triádico, e Lacan mapeia um meio de subjetivação que além do espelho, o “[...] meio simbólico.” (1953-1954/2009, p.209), meio de uma “[...] ordem simbólica.” (1953-1954/2009, p.94), sendo o contexto da análise “[...]”

<sup>273</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.27-p.28.

<sup>274</sup> Cf. ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan*, 1964/1985. Cf. ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud (1951-1957)*, 2003/2018, p.94-p.100.

<sup>275</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.200.

reconhecer que função assume o sujeito na ordem das relações simbólicas que cobre todo o campo das relações humanas, [...]” (1953-1954/2009, p.94)<sup>276</sup>.

Pois essa ordem simbólica se sistematiza, se organiza e se estrutura como uma linguagem no mesmo sentido que Lévi-Strauss define a estrutura ao tratar dos mitos e do sistema de parentesco. Isso significa dizer que trata-se da ordem das trocas mediadas, em que qualquer elemento a ela submetido ganha valor e sentido nas relações simbólicas que estabelece com um segundo elemento, a partir da equivalência em função de um terceiro, sendo a linguagem o sistema de símbolos e a maquinaria estrutural dessa simbolização. Observamos aí o privilégio das definições formais em detrimento do conteúdo, assim como o privilégio do modo de funcionamento em detrimento da gênese. Pois é nessa estrutura como ordem simbólica que Lacan, já no caso da psicanálise, insere os elementos psíquicos, o sujeito do Inconsciente e o desejo. E destacamos duas categorias através das quais essa *estruturalização* se faz, categorias que ocorrem em Lacan porque ocorrem em Lévi-Strauss: o *símbolo* e a *lei*, operadores fundamentais da equivalência e da mediação nessa ordem.

Em 1953, Lacan afirma que é por uma “[...] teoria histórica do símbolo [...]” (1953-1956/1998, p.290) que se poderia reposicionar a relação entre psicanálise e ciência, no sentido da formalização das dimensões de sua experiência. Também é pelo símbolo que, segundo Lacan, se dá o assassinato da coisa na qual se “[...] constitui no sujeito a eternização de seu desejo.” ou, ainda, na qual [...] o homem entra na vida de sua história.” (1953-1956/1998, p.320)<sup>277</sup>. O símbolo constitui a experiência e isso não se dá sem os limites da lei. Pois a lei possui uma função organizadora, sendo em função dela e de seus limites, e não em si próprios, que os elementos se ordenam, se organizam e se sistematizam estruturalmente tal como os da linguagem: a ordenação tanto revela quanto produz uma lei estrutural, uma lei relacional, uma lei formal, lei simbólica. Para Lacan, é isto, “[...] a regra, melhor ainda, a lei.”, o que faz como que a dialética do *eu* ao outro seja “[...] transcendida, colocada num plano superior pela relação ao outro, pela simples função do sistema da linguagem [...]” (1953-1954/2009, p.208)<sup>278</sup>.

Assim, junto da palavra, notamos que o símbolo passa a ocupar a importância de uma nova concretude, que outrora Lacan havia conferido à *imago*. Concomitantemente, com a lei, uma razão formal se instala na organização desse meio simbólico da subjetivação. É nesse sentido que, pelo símbolo e pela lei, no caminho de Lévi-Strauss, Lacan pode redefinir essa

---

<sup>276</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.90; p.200; p.209; p.286.

<sup>277</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. 1953-1956/1998, p.290 e p.320.

<sup>278</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.208.

*outra cena* que Freud inaugura. Na cena da clínica, Lacan leva a experiência analítica além da intersubjetividade, revelando sua estrutura mais triádica do que dual<sup>279</sup>. Na cena da subjetivação, o Inconsciente, *essa outra cena*, conhece sua estruturação simbólica. E se o simbólico como linguagem se estrutura, isso quer dizer que essa outra cena se estrutura como uma linguagem. Nesse sentido, em 1953, Lacan afirma que “[...] o inconsciente do sujeito é o discurso do outro (*l'autre*) [...]” (1953-1956/1998, p.266), cabendo se perguntar: que outro é esse? Já não é só um outro como alteridade imaginária: é, antes, um outro de linguagem, alteridade simbólica, como o ponto do observador que, como vimos, passa a falar no sujeito. *Força* conceitual essa que se marca na letra maiúscula com a qual Lacan passa a grafar esse outro, designando então essa alteridade como um Outro (*Autre*).

Essa diferença gráfica e conceitual pode ser mapeada logo no início do “Discurso de Roma” (1953/2003)<sup>280</sup>. Mas notamos sua presença especialmente no texto de 1954 em que Lacan introduz o comentário de Hyppolite sobre o conceito freudiano de *Verneinung*, texto em que faz remissão a uma das colocações do primeiro seminário, onde se registra que “[...] o inconsciente é o discurso do Outro (*l'Autre*).” (1954-1956/1998, p.381)<sup>281</sup>. Assim como no livro dois de “O seminário”, a conceitualização desse Outro se dá de maneira central, acompanhado do adjetivo *grande* — um grande Outro (A), que não é simplesmente o que o outro fala, e sim “[...] o discurso do circuito no qual estou integrado.” (1954-1955/1985, 118)<sup>282</sup>. É nessa ocasião que Lacan apresenta pela primeira vez um breve mapa, conhecido como esquema L, no qual o eixo da relação especular e imaginária da subjetivação, a — a’ [eu — outro], é mediado pelo Outro (A), fazendo emergir um sujeito descentrado entre o dito e o dizer, como sujeito do Inconsciente (\$). Assim, a — a’ é atravessado pelo eixo da alteridade simbólica, A — \$ [Outro — Sujeito (*Es*)], sendo no sentido desse eixo que emerge o Inconsciente<sup>283</sup>.

<sup>279</sup> Vide a referência a Michael Balint quando Lacan diz que a transferência, embora comporte uma dimensão imaginária, “[...] se situa inteira na relação simbólica.” (1953-1954/2009, p.299). Não por acaso, logo em seguida Lacan define a análise como experiência de declínio imaginário do mundo e despersonalização. E mais: não é à toa que, nessa ocasião, concomitantemente à definição da experiência analítica pelo triádico, Lacan insiste reiteradas vezes na crítica à *two bodies psychology*. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.21; p.302; p.339. Ainda nesse sentido podemos destacar a passagem em que Lacan se refere aos analistas, não como espelho, mas como “[...] Praticantes da função simbólica [...]” (1953-1956/1998, p.285), isto é, aquele que inclui o terceiro sempre presente a partir do qual se mediam as relações para novas simbolizações, afirmando que a experiência psicanalítica “[...] maneja a função poética da linguagem para dar ao desejo dele sua mediação simbólica.” (1953-1956/1998, p.323). Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. 1953-1956/1998, p.285 e p.323.

<sup>280</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Discurso de Roma*. In: *Outros escritos*, 1953/2003, p.141.

<sup>281</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud*, 1954-1956/1998.

<sup>282</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 02: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, 1954-1955/1985, p.118.

<sup>283</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 02: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, 1954-1955/1985, p.307.

O que um tal mapa nos revela? Revela que o atravessamento da linguagem na dialética do *eu* ao outro, atravessamento operado pela lei simbólica, faz emergir o Inconsciente como discurso do Outro, que provém em sua forma invertida. E junto desse Inconsciente, se redefine o desejo que aporta no ensino lacaniano pela via Kojève: de um desejo do outro, passa a ser um desejo do Outro, também se transpondo para o simbólico o tema do reconhecimento<sup>284</sup>. Isso prepara o caminho para a definição que vem logo depois, no terceiro seminário, intitulado “As psicoses”, no qual Lacan afirma que “o inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem.” (1955-1956/2008, p.142)<sup>285</sup> — enfim, um Inconsciente estruturado como uma linguagem. Contudo, não se trata de um atravessamento qualquer do imaginário pelo simbólico: é um atravessamento que, conforme vimos na citação do próprio Lacan (1953-1954/200), se trata de um *transcender*, um ser *transcendido*, em direção a um *plano superior*<sup>286</sup>. O que esses termos, que nos remetem diretamente a Kant, estariam fazendo aqui, antes de Lacan se reportar ao filósofo com o conceito de *das Ding*, por exemplo, que só ganha passagem em sua obra no final da década de 1950? Longe de serem termos triviais, consideramos que permitem definir a depuração da psicanálise que entendemos estar em jogo neste primeiro momento de seu ensino.

Nesse ponto, é preciso dizer que o estruturalismo, pelo qual se faz o retorno de Lacan a Freud, não deixa de ser herdeiro de algo do projeto kantiano — basta lembrar da célebre frase de Paul Ricoeur, segundo o qual o estruturalismo é “[...] um kantismo sem sujeito transcendental, e mesmo um formalismo absoluto, [...]” (1988, p.53)<sup>287</sup>. O absoluto, deixamos por conta do autor, mas é no sentido de sua afirmação que podemos notar, com Lacan, uma precedência do Outro ante o sujeito, como condição da experiência; um primado do simbólico como ordem estrutural esvaziada de conteúdos próprios, definida pelas relações formais entre os elementos; e o simbólico determinando os limites da experiência, superior sobretudo ante a realidade imaginária do dado empírico. Assim vemos com Lacan um certo *rumo ao transcendental*, uma *transcendência pelo simbólico* ou, ainda, um *valor transcendental do sistema simbólico* e uma *transcendência negativa*, que envolve certa *negação da determinação empírica*. Todas essas expressões em destaque são de comentadores que, em nossa leitura, apontam essa depuração em Lacan<sup>288</sup>. Ora, no que a depuração consiste? Consiste no privilégio

<sup>284</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, 1953-1956/1998, p.268. Cf. Jacques Lacan, *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.209 e p.234.

<sup>285</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 03: As psicoses*, 1955-1956/2008, p.142.

<sup>286</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.208.

<sup>287</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Estrutura e Hermenêutica*, 1988.

<sup>288</sup> Sobre o rumo ao transcendental, Cf. MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência e a filosofia*, 1995/1996, p.87. Sobre a transcendência do imaginário pelo simbólico, Cf. ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e*

concedido ao simbólico e à estrutura como linguagem a partir de sua definição sistêmica, privilegiando seu aspecto formal. Observamos ainda que essa depuração se inicia por uma via de mão dupla no ensino de Lacan, que pode ser dita assim: desimaginarizar para estruturalizar. O deslocamento do ponto do observador no primeiro seminário, a situação da transferência no simbólico que citamos em nota, a grafia da alteridade com letra maiúscula e, sobretudo, o esquema L, são todos exemplos disso, linhas pelas quais podemos mapear essa depuração como estruturalização através de uma alteridade simbólica ao menos até o início da década de 1960.

Salvo uma ou outra ocorrência, Lacan não fala de uma depuração. Contudo, os termos derivados da palavra *puro* são comuns a esse momento de sua obra, e vemos isso, por exemplo, em 1953, quando afirma que na estrutura se encontra a lógica das combinações conforme as leis do número, sendo o número o “[...] símbolo mais purificado [...]”, cujas leis, tomadas na fundação da teoria do símbolo, “[...] revelam-se imanentes ao simbolismo original.” (1953-1956/21998, p.278) — e essa é uma boa pista para se entender porque Lacan começa a propor uma álgebra. Também cabe lembrar da ocorrência de outros termos que indicam algo dessa depuração em jogo, como, por exemplo, a própria definição de desejo como pura negatividade, e, já com os aportes diretos da linguística, o significante puro e o desejo puro — veremos a seguir. E poderíamos ainda lembrar quando Lacan descreve o Outro “[...] como sítio prévio do puro sujeito do significante, [...]” (1960/1998, p.821)<sup>289</sup>.

Entretanto, é preciso salvaguardar que, mesmo admitindo essa tendência transcendental no primeiro momento do ensino de Lacan, não se trata de conceber esse transcendental de forma transcendente. Inclusive, isso é algo que nenhum dos rigorosos comentadores citados em nota ignora quando forjam suas expressões. Mesmo porque, qualquer estrutura que se possa tratar com Lacan, em função da experiência analítica, por definição jamais exclui a experiência de um sujeito da qual ela é estruturante: o Outro não é um código transcendente. Motivo pelo qual, conforme destaca Safatle, se o sujeito que aí advém para Lacan é uma transcendência — diga-se, negativa —, é uma “[...] transcendência sem transcendentalidade” (2006, p.75)<sup>290</sup>. Esse também é o motivo pelo qual não podemos concordar completamente com a frase de Ricoeur.

---

*Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud (1951-1957)*, 2003/2018, p.41. Sobre o valor transcendental do sistema simbólico, Cf. SILVEIRA, Léa. *A travessia da estrutura em Jacques Lacan*, 2022, p.181. Sobre a transcendência negativa e a negação da determinação empírica, Cf. SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, 2006, p.69 e p.133.

<sup>289</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.821.

<sup>290</sup> Safatle destaca isso a partir do desejo e, sobretudo, da pulsão, e sua relação com um objeto negativo, isto é, a purificação de um desejo que se confunde com a pulsão e envolve certa dissolução do objeto imaginário que o satisfaça. Mas acrescentamos também nessa ressalva o comentário de Iannini que, seguindo a afirmação lacaniana segundo a qual não há Outro do Outro, afirma que o Outro não é um esquema transcendental. Cf. SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, 2006, p.75. Cf. IANNINI, Gilson. *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem*, 2009, p.92.



E também é o motivo pelo qual falamos de depuração, sem jamais reduzir isso a um simples *purismo*. O que aqui chamamos de depuração vem de *depurar*, um verbo que indica o processo de expulsão das impurezas de uma mistura na tendência ao puro, e dizer que tende não é dizer que se encontra: não se trata de um *purismo* transcendente. Contra o purismo, sim, toda crítica deve ser direcionada, a fim de fazer ver aí as impurezas. Por isso mesmo indicamos essa depuração sem fazer disso uma simples crítica: na verdade, no exercício dessa depuração, temos efeitos importantes para o movimento psicanalítico.

É através dela, cartografando a dimensão simbólica do processo de subjetivação, que Lacan afasta qualquer pretensão fenomenológica de se definir o Inconsciente como uma das faces da consciência. Também afasta o tratamento desse sistema como uma profundidade, depósito obscuro e insondável dos conteúdos da mente, em favor de defini-lo na superfície da linguagem. E a partir do que se chama de uma teoria histórica do símbolo, encontra para a psicanálise outra base epistemológica, distante da medicina e das ciências naturais, reposicionando-a no debate com as ciências de seu tempo. Além disso, confere ao psíquico e à subjetividade uma materialidade simbólica, em oposição a qualquer tentativa de redução organicista, fisiológica e fisicalista. Assim como, ao tratar das funções simbólicas, Lacan desbasta a personalização das imagens na experiência analítica, pela qual se fazia da clínica uma prática viciada na *interpretose* dos significados ocultos entre os pós-freudianos. Esses são só alguns dos aspectos que consideramos positivos da depuração.

Contudo, essa depuração também teve um efeito que consideramos deletério: é que por ela se efetua uma depuração da dimensão econômica dos processos de subjetivação, que se traduziu em uma persistente objeção à energética; numa redefinição do próprio conceito de pulsão na linguagem, a partir, sobretudo, da categoria de significante; e um preterimento do afeto no ensino de Lacan. Por essa via, o que notamos não é nem uma recusa da economia, mas sim uma mitigação dos fluxos quantitativos e da intensidade na experiência, cujo ápice veremos que está na composição daquilo que Lacan designou como uma “[...] economia geral do significante.” (1957-1958/1999, p.33)<sup>291</sup>. É aí então que o que se inicia pela antropologia passa a se especificar pela linguística estrutural, a partir da qual esse *desimaginarizar* para *estruturalizar* se especifica em um *desimaginarizar* para *significantizar* — uma depuração como *significantização*, para usar desde já um termo lacaniano, mesmo que mais tardio<sup>292</sup>. Ou seja, queremos dizer que não podemos ignorar o quanto essa depuração se revela também o exercício de depuração do intensivo e seu excesso na experiência, na subjetivação e na clínica,

<sup>291</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 05, As formações do inconsciente*, 1957-1958/1999, p.33.

<sup>292</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.193.

já que por ela Lacan *desimaginariza* para dar passagem ao simbólico, mas, nem por isso, ganha passagem uma positividade para aquilo que não é nem simbólico nem imaginário — o real, negativedo, extrínseco e excluído da experiência e, nele, aquilo que insiste vedado como o excesso por excelência, fluindo como um aquífero sob o solo drenado do desejo e do Inconsciente desta ordem simbólica superior, a saber, o *gozo (la jouissance)*. Assim tanto se desimaginariza, quanto algo do real se perde em função de um excesso de simbólico.

Isso é o que podemos mapear ao menos por um momento de seu ensino, pois essa depuração tem as pistas de seu fracasso dadas pelo próprio Lacan, o que, neste capítulo, propomos abordar nos termos de *dois poréns à estrutura*. Aí destacamos o conceito de *objeto pequeno a*, como proposto em seus seminários entre 1962 e 1964 a partir do afeto da angústia e da pulsão<sup>293</sup>. O objeto *a* se apresenta como aquele que resulta da cartografia de certa impureza na experiência, um primeiro elemento não estrutural, não simbólico, diremos com Lacan: um primeiro elemento *insignificantizável*, que traz algo, uma parte — não tudo, pois ainda é um objeto, estranho e paradoxal — do real e do gozo para a experiência, levando a tratar do estatuto empírico do que até então era ainda mais transcendental que o próprio simbólico. É pela depuração não ser um purismo que, na via desses poréns à estrutura, encontramos razões suficientes para dizer que Lacan não se classifica rigorosamente como um estruturalista. Para buscar algo da intensidade, e mapear a experiência do excesso intensivo com Lacan, a via dos poréns à estrutura abertas pelo objeto *a* é uma via importante, pela qual assim tentamos fazer.

De modo que, indo em sua direção, poderemos considerar que há um segundo sentido para o *retorno do impuro* em nosso mapeamento por Lacan: o retorno do impuro depois da depuração que se seguiu num primeiro momento de seu ensino com o privilégio concedido ao simbólico na subjetivação e na clínica, através do qual propomos encontrar algo da intensidade e seu excesso no real do gozo que por aí emerge, a partir de então, mais incluído na experiência. Contudo, antes de ver como um retorno do impuro devém nas brechas dessa depuração, é preciso ver como ela se radicaliza depois da proclamação do retorno lacaniano a Freud em 1953, quando passa a ser um retorno não só pelo privilégio do simbólico como privilégio do significante, fazendo desse significante elemento material mínimo de uma nova lógica. Nesse sentido é que, como dissemos, depurar não se faz apenas no desimaginarizar para estruturalizar, mas na *significantização* como via de *desimaginarização*. A partir do que a cartografia lacaniana da dimensão simbólica do processo de subjetivação se revela uma cartografia do

---

<sup>293</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia, 1962-1963/2005*. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964/2008*.

significante, e aquilo que foi apresentado pela antropologia, então, passa a ser tomado diretamente da linguística estrutural, através de Jakobson e Saussure<sup>294</sup>.

Na verdade, algo dessa depuração pelo significante já se coloca em 1953: conforme Lacan no “Discurso de Roma”, quase como o que chega a ser bonito demais, é que se pode notar “[...] o significante advir sob a forma de seu elemento puro [...]” (1953/2003, p.170). Assim como nas últimas lições do primeiro seminário, em 1954, quando retoma o sonho como conjunto de elementos significantes<sup>295</sup> — e também no seminário seguinte o termo se faz presente. Porém, é a partir de 1955, destacando-se a ocasião do seminário sobre as psicoses e seu comentário sobre o conto de Edgar Allan Poe<sup>296</sup>, que notamos esse privilégio do significante, ainda que esse privilégio não seja unânime até o fim. Através dessa lógica do significante, a depuração atinge seu cúmulo com Lacan, como uma *significatização* não só do que é excessivamente imaginário, mas também do real e seu excesso. Por enquanto, o excessivamente simbólico, a ordem das trocas mediadas e equivalências na subjetivação, é o maior excesso que vamos encontrar lícito, isto é, não vedado e proibido, para se tratar da experiência — pelo menos neste primeiro momento do ensino de Lacan.

## 5.2 — A lógica do significante

Conforme Lacan, o campo psicanalítico é da linguagem, mas o problema é de suas relações com a função da fala, pois é nessa zona de vizinhança que se situam três paradoxos: a loucura, como caso em que a fala renunciou a se fazer reconhecer; os sintomas, inibições e angústias, em que o dito se distingue do dizer; e a experiência moderna do sujeito “[...] que perde seu sentido nas objetivações do discurso.” (1953-1956/1998, p.282)<sup>297</sup>. Além disso, a fala guarda uma relação com a verdade: é o que notamos desde a diferença entre fala vazia e fala plena, e quando, já na década de 1960, Lacan afirma que Freud “[...] soube deixar, sob o nome de inconsciente, que a verdade falasse.” (1965-1966/1998, p.882)<sup>298</sup> — ou seja, mais que a

<sup>294</sup> Ainda que não se trate de uma mera substituição da antropologia pela linguística. A lógica do significante se faz no bojo da função simbólica, na justaposição entre o simbólico e o significante no seio da linguagem, e a reverência de Lacan ao antropólogo segue até início da década de 1960. Sobre passagens críticas de Lacan a Lévi-Strauss, Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.835-p.836. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.42.

<sup>295</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.317.

<sup>296</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: As psicoses*. 1955-1956/2008. Cf. LACAN, Jacques. *Seminário sobre “A carta roubada”*, 1955-1957/1998.

<sup>297</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, 1953-1956/1998, p.282.

<sup>298</sup> Essa relação entre fala e verdade se retoma na prosopopeia de dois anos depois — “Eu, a verdade, falo (*je parle*)” (1965-1966/1998, p.410). Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*.

descarga da voz, a fala é o ser sonoro do Inconsciente. E assim posicionando na fala os paradoxos do sujeito e a verdade, se atualiza algo de uma tradição do pensamento que concede privilégio à voz e à fala em direção ao ser. Em seu retorno a Freud, Lacan estava ciente disso e, à sua maneira, respondia às derivas dessa tradição<sup>299</sup>.

Não sem Jakobson, Lacan retoma a fala (*parole*) como execução da língua (*langue*). E da importância da fala decorre o privilégio que concede a uma parte específica do signo linguístico, a saber, o material audível e acústico da linguagem, que Saussure definiu como imagem acústica: o significante<sup>300</sup>. Sobre a linguagem, diz Lacan ainda em 1953, “[...] não é imaterial (*n'est pas immatériel*). [...] É um corpo sutil, mas é corpo (*corps*).” (1953-1956/1998, p.302)<sup>301</sup>. E aqui sua materialidade se revela no significante como condição e meio da função da fala. Mas qual é a materialidade desse significante? Seria a imagem acústica como substância ou conteúdo de um elemento fonemático, como inspira a pensar Saussure? É de um significante propriamente lacaniano que se trata. Ainda no “Discurso de Roma”, Lacan diz que o significante é “[...] constituído de um conjunto (*ensemble*) de elementos materiais, ligados por uma estrutura (*liés par une structure*) [...]” (1953/2003, p.154)<sup>302</sup>. Ou seja, sua materialidade não se dá pela imagem acústica que ele pode ser; antes, tem a ver com a relação estrutural entre elementos que se conjuntam numa lógica específica.

Uma tal lógica, a ser composta ao lado da dialética do desejo, é a *lógica do significante*, que podemos considerar a materialidade do próprio significante<sup>303</sup>. Suas pistas se mapeiam desde 1953, mas elegemos aqui, especialmente — não exclusivamente — dois textos para apresentar algumas de suas definições, textos lacanianos que se tornaram tão célebres quanto os de Roma: o “Seminário sobre “A carta roubada”” (1955-1957/1998) e “A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud” (1957/1998). Por qualquer via que se siga a cartografia nessa paisagem, o ponto de partida é comum: a dessubstancialização do significante — primeira propriedade dessa lógica. Afinal, é o que Lacan torna explícito ao menos desde o seminário das psicoses, onde o termo significante começa a se fazer central: pois o significante revela o

---

1953-1956/1998, p.257. Cf. LACAN, Jacques. *A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise*, 1955/1998, p.410. Cf. LACAN, Jacques. *A ciência e a verdade*, 1965-1966/1998, p.882.

<sup>299</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. 1953-1956/1998, p.299.

<sup>300</sup> Cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, 1916/2012. p.107.

<sup>301</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, 1953-1956/1998, p.302.

<sup>302</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Discurso de Roma*. In: *Outros escritos*, 1953/2003, p.154.

<sup>303</sup> A fim de conceitualizar essa lógica do significante, tomamos aqui como referência elementar o comentário amplamente conhecido de Jean-Luc Nancy e Philippe-Lacoue Labarthe sobre o tema. Cf. LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *O título da letra (uma leitura de Lacan)*, 1973/1991.

próprio estruturar do simbólico na medida em que é aquilo da linguagem que, por si, diz Lacan, “[...] não significa nada.” (1955-1956/2008, p.217)<sup>304</sup>.

No sentido dessa dessubstancialização, no texto de Lacan sobre o conto de Edgar Allan Poe, notamos que a materialidade do significante consiste em se posicionar e se localizar em relação ao seu lugar, mas estando sempre ausente, estando e não estando. Lacan toma a carta roubada (*lettre volée*) como significante<sup>305</sup>, a partir do que se lembra da passagem do conto em que a polícia procura pela carta por toda parte (*partout*), mas não a encontra em parte alguma (*nulle part*), embora sempre estivesse lá<sup>306</sup>. Através dessa passagem, vemos se revelar uma propriedade do significante lacaniano: propriedade de *nulubidade* (*nullibiété*), pela qual Lacan pode definir que o significante é “[...] símbolo de uma ausência.” (1955-1957/1998, p.27). Mesmo por isso, segundo Lacan, o significante “[...] materializa a instância da morte.” (1955-1957/1998, p.26) — e aqui, na morte, coincide algo da palavra e do símbolo de 1953<sup>307</sup>. Entretanto, na sua radical dessubstancialização, o significante é o suporte da palavra e do símbolo, que, por não significar nada, se define a partir do não-sentido (*nonsense*): talvez possamos considerar que o significante é a própria depuração do símbolo e da palavra.

O que observamos quando Lacan diz que a carta roubada é o “[...] significante puro (*le pure significant*) [...]” (1955-1957/1998, p.16), cuja ausência que presentifica coloca para funcionar o conjunto dos demais elementos — o rei, a rainha, o ministro, a polícia e Dupin — numa relação estrutural a partir desse puro. E aqui fica evidente como a depuração, da qual o significante não é só o meio pela qual essa se efetua, mas é talvez seu maior exemplo, é uma negativização: ou seja, tão mais puro quanto mais negativo se definir — de modo que não se está tão distante de Kojève. No caso do significante, a tal depuração decorre da dessubstancialização como ponto de partida dessa lógica. E isso ainda se traduz em uma dupla recusa da parte de Lacan, conforme destacam Nancy e Labarthe: recusa de atribuir origem à linguagem, seja na idealidade do sentido de uma materialidade mentalista, seja no materialismo somático.<sup>308</sup> Com efeito, nessa lógica, não se trata de origem, de gênese, mas do funcionamento de suas relações. Logo, é preciso se perguntar: como funcionam?

<sup>304</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: As psicoses*, 1955-1956/2008, p.217.

<sup>305</sup> Vale ressaltar a polissemia do termo *lettre* em francês — que se remete tanto à *carta* quanto à *letra*, e ainda guarda homofonia com *l'être*, que designa o ser.

<sup>306</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Seminário sobre “A carta roubada”*, 1955-1957/1998, p.25-p.27.

<sup>307</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, 1953-1956/1998, p.277.

<sup>308</sup> Cf. LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *O título da letra (uma leitura de Lacan)*, 1973/1991, p.37. Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.498.

Desde Saussure se tratam de relações diferenciais e negativas: “[...] na língua há apenas diferenças sem termos positivos [...]” (1916/2012, p.167).<sup>309</sup> O que está no centro de “a instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (LACAN, 1957/1998), e, por isso mesmo, se o significante dessa lógica pode ser definido pela ausência e por não significar nada por si, desde aí valendo sua natureza negativa, é preciso destacar que isso está em Lacan porque está em Saussure. Contudo, se partilham da natureza negativa, o mesmo não se pode dizer do algoritmo fundamental da linguística estrutural. Numa crucial *forçaço*, esse algoritmo é torcido por Lacan, passando a devir outro na sua lógica do significante.<sup>310</sup> Na notação pela qual Saussure define o signo linguístico pondo o conceito sobre a imagem acústica, ou o significado sobre o significante, Lacan subverte, e faz um novo algoritmo, ao definir: significante sobre o significado [S/s].<sup>311</sup> A partir daí, não é mais do signo saussureano que se trata. A rigor, sequer se trata de um signo, mas de um algoritmo que, preterindo o significado, segundo Lacan, é “[...] pura função do significante [...]” (1957/1998, p.504) — e, novamente, encontramos nessa *forçaço* a depuração pela qual se faz.

Tal inversão e tudo o que ela acarreta passa por tomar a barra [/] do algoritmo de outra maneira. Para Saussure, ela pouco importa, visto que um elemento *reclama* o outro, naquilo que poderíamos chamar de uma erótica da significação, isto é, tendência à conexão e à associação que forma o signo. Para Lacan, a barra se torna determinante da disjunção entre uma parte e outra do signo, sendo o que faz ver “[...] uma barreira resistente à significação (*une barrière résistante à la signification*).” (1957/1998, p.500). Portanto, a dessubstancialização do significante implica sua disjunção do significado, tornando-se resistente a ele: é o significado que o significante nega, negando, portanto, a dimensão imaginária do sentido. Decorre disso a segunda propriedade dessa lógica, já pronunciada no conceito de conjunto e estrutura: porque não significa nada por si, e resiste ao significado, o significante se articula com outro significante: segundo Lacan, “[...] a estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser articulado.” (1957/1998, p.504). Na definição negativa do significante e sua dessubstancialização, então, se revela a razão mesma de sua *filia*, uma erótica do significante — não obstante pressuponha a morte.

---

<sup>309</sup> Cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, 1916/2012, p.168.

<sup>310</sup> *Forçaço* diante da qual Zafiropoulos, retirando-lhe o purismo que nela se impregnou, também restitui a devida influência de Lévi-Strauss que, como bem mostra, Lacan reconheceu. Cf. ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud (1951-1957)*, 2003/2018, p.290.

<sup>311</sup> Cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, 1916/2012, p.107 e p.164. Cf. Jacques Lacan, *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.500.

Contudo, qualquer erótica que se possa atribuir ao significante é com outro significante, pela qual se forma uma cadeia, isto é, conforme Lacan, a “[...] insistência da cadeia significante.” (1955-1957/1998, p.13)<sup>312</sup>. Cadeia que é como um *colar de anéis*<sup>313</sup>, mas que é também a trama de uma *rede*<sup>314</sup>, e também um *jogo* significante<sup>315</sup>. Cadeia, rede ou jogo mostram que o elemento mínimo dessa lógica tanto não é nada por si, quanto não é um só elemento, pois é já um par ordenado [S1 — S2], onde S2 é o *corpus* da cadeia significante.

Assim, o significante *reclama*, só que reclama outro significante numa rede que jamais se completa como no caso da significação do signo. Observamos, então, que não é mais de uma cinematografia que se trata, nem mesmo uma simbologia, mas que a lógica do significante revela, conforme destacam Nancy e Labarthe (1973/1991) um mapa algorítmico da subjetivação<sup>316</sup>, pois basta se dar a entrada, o S1, para que S2 venha se associar e se conectar, o que está na experiência clínica mais cotidiana de tentar traduzir o que se quer dizer no dito. Isso permite entender um terceiro princípio dessa lógica: seu funcionamento automático — de onde vem a eventual relação que Lacan estabelece entre o significante com a *Wiederholungszwang* freudiana, traduzida como automatismo de repetição (*l’automatisme de répétition*)<sup>317</sup>. Não porque ele seja independente, mas porque automaticamente engendra sua interdependência com outros significantes. Esse automatismo transpõe a categoria de autonomia do *eu* — mero efeito dessa lógica — para o simbólico, logo, para o Inconsciente, ao mesmo tempo em que remete a um mecanismo da psicose — não é à toa que, como destacamos, o significante passa a ganhar centralidade no livro 3 de “O seminário”, cabendo também acrescentar a essa referência o texto que lhe faz remissão (1959/1998)<sup>318</sup>.

<sup>312</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Seminário sobre “A carta roubada”*, 1955-1957/1998, p.13.

<sup>313</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.505

<sup>314</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Seminário sobre “A carta roubada”*, 1955-1957/1998, p.52 e p.55.

<sup>315</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.521.

<sup>316</sup> Cf. LACOUE-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *O título da letra (uma leitura de Lacan)*, 1973/1991, p.54-p.55.

<sup>317</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Seminário sobre “A carta roubada”*, 1955-1957/1998, p.18 e p.56. Cf. LACAN, Jacques. *Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956*, 1956/1998, p.493-p.494. Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.527. Cf. LACAN, Jacques. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, 1958-1959/1998, p.564 e p.582.

<sup>318</sup> Esse automatismo que vemos no significante remete ao *automatismo psicológico* de Pierre Janet e, sobretudo, ao *automatismo mental* de Gaëtan de Clérambault, os quais Lacan analisa criticamente desde sua tese. Cf. LACAN, Jacques. *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*, 1932/1987, p.120. In: *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade, seguido de Primeiros escritos sobre a paranoia*, 1987. Por essa via, podemos enfim considerar que a lógica do significante lacaniana é forjada no avesso do discurso segundo o qual o modelo neurótico seria absoluto, pois ela é espelhada na articulação do delírio da paranoia, encontrando nessa formação a hipérbole desse Outro que fala no sujeito. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: As psicoses*, 1955-1956/2008, p.355. Cf. LACAN, Jacques. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, 1958-1959/1998. E, nesse ponto, consideramos que Lacan comunga de Freud, que também parte de uma formação que, embora não seja exclusiva, está presente na psicose: a alucinação, quando toma, o sonho, essa cena que se

Ora, mapeamos até aqui que o significante não significa nada por si, que se articula a outro significante, e que seu funcionamento é automático. Agora, podemos então notar que ele não é só uma materialidade específica da linguagem, mas que sua lógica revela o próprio simbólico como sistema, ordem e organização estrutural, depurando ainda mais aquilo que ganhou passagem com a antropologia na ordem das trocas humanas — a linguagem, diz Lacan, é “[...] o sistema do significante como tal.” (1955-1956/2008, p.139). É nesses termos que se dá a radicalização da depuração como uma *significantização* dessa alteridade simbólica, que se revela também *significantização* da Outra cena como seu discurso<sup>319</sup>. Se, desde 1953, no caminho de Lévi-Strauss, essa Outra cena conhece sua estruturação simbólica, agora, a lógica do significante devém o próprio modo de funcionamento dessa Outra cena que também como linguagem se estrutura pelo significante<sup>320</sup>.

Segundo Lacan, trata-se de conhecer aquilo que desconheceu-se desde a origem, a saber: “[...] o papel constitutivo do significante no status que Freud fixou de imediato para o inconsciente, e segundo as mais precisas modalidades formais.” (1957/1998, p.516)<sup>321</sup>. Ainda antes, em 1955, notamos que “[...] o inconsciente [...]”, diz Lacan com todas as letras, “[...] é que o homem seja habitado pelo significante [...]” (1955-19557/1998, p.39). E também logo depois, já em 1958, é aí, no significante, que autor afirma que se pode “[...] encontrar, nas leis que regem essa outra cena (*eine andere Schauplatz*) que Freud, a propósito dos sonhos, designa como sendo a do inconsciente, os efeitos [...] determinados pelo duplo jogo da combinação e da substituição no significante, [...]”. (1958/1998, p.696)<sup>322</sup>. Essas passagens aqui reunidas mostram muito bem a *significantização* do Inconsciente, revelando o processo de subjetivação como uma *sintaxe* conforme a lógica do significante — o que notamos desde o texto sobre o conto de Poe em 1955. Contudo, cabe perguntar: estaríamos diante de um puro formalismo sintático lacaniano, uma pura lógica sintática? Qual o lugar do sentido aí? Pois ela envolve também uma *semântica* — como se observa já no referido texto de 1957.

---

alucina no sono, para propor o aparelho psíquico e a outra cena do Inconsciente. Logo, a psicose coloca uma questão de base na subjetivação e na clínica, o que vale tanto para Freud quanto para Lacan.

<sup>319</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Seminário sobre “A carta roubada”*, 1955-1957/1998, p.13-p.14.

<sup>320</sup> Está em jogo aí mais uma sutil forção, pela qual o significante, no caminho mais direto da linguística estrutural, passa a ganhar o privilégio na definição do Inconsciente. Zafirooulos evidencia isso na definição lacaniana do Outro como um *tesouro*: este termo, cuja ocorrência se constata desde Lévi-Strauss, era aí remetido amplamente ao simbólico, e reaparece em Lacan inseparável de um complemento, indicando sua diferença ao especificar o Outro como *tesouro do significante*. Cf. ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud (1951-1957)*, 2003/2018, p.90-p.91. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *A eficácia simbólica*, 1949a/2017, p.202. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 05, As formações do inconsciente*, 1957-1958/1999, p.122. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6, O desejo e sua interpretação*, 1958-1959/2016, p.39. Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.831.

<sup>321</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.516.

<sup>322</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A significação do falo (Die Bedeutung des Phallus)*, 1958/1998 p.696.



Conforme Lacan, “[...] o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido [...]” (1957/1998, p.505)<sup>323</sup>, mas isso não quer dizer que exclui o sentido, de modo que deste último deve-se também fazer um conceito psicanalítico. Afinal, tratar do sentido é tratar do exercício de parte importante da experiência, da própria clínica, do processo de subjetivação, e da dimensão semântica dessa Outra cena. Ora, notamos essa semântica brotar na obra lacaniana, porém é interessante também notar que Deleuze (1967-1972/2019) destaca a relação entre sentido e significante, antes de se encontrar com Guattari. Fazendo seus elogios ao estruturalismo, em franca referência a Lacan, Deleuze que chama atenção para o fato de que o não-sentido (*nonsense*) do significante não é ausência de sentido “[...] mas, ao contrário, o excesso de sentido, ou aquilo que proporciona sentido ao significado e ao significante.” (1967-1972/2019, p.241)<sup>324</sup> — e, de repente, encontramos aqui um tipo de excesso, que não é exatamente o excesso intensivo que buscamos em nossa cartografia, pois é um excesso semântico, produto dessa lógica sintática, excesso *do*, e não *ao* sentido. Não seria justo dizer que esse é o excesso deleuziano por excelência, mas é importante notar como, ainda em 1967, o autor dá a ver algo desse excesso quando comenta a lógica do significante.

Não é o excesso intensivo, mas, mesmo assim, é um excesso, e toda importância de encontrá-lo é que através dele vemos como essa lógica do significante envolve também uma *lógica do sentido* — diga-se de passagem, uma lógica do sentido lacaniana, sobretudo a partir do livro 14 de “O Seminário”, é o que Elena Bisso (2017) apresenta em seu trabalho entre Lacan e Deleuze<sup>325</sup>. Quanto ao sentido, desde aqui na década de 1950, essa lógica não é só o modo de funcionamento sintático, mas, na acepção mais deleuzeana que pode ter este termo, uma tal lógica diz respeito à gênese do sentido. E da função criativa da palavra à célebre metáfora do oleiro e do vaso, observamos a presença de um verdadeiro criacionismo em Lacan<sup>326</sup>. Assim como a própria crítica lacaniana à concepção de linguagem como designação ou representação está na esteira desse criacionismo. Longe da articulação significante se limitar na representação, vemos aqui que se trata da linguagem e do Inconsciente como essa grande máquina de subjetivação e aparelho de produzir o sentido nas articulações entre significantes — aliás, desde Freud e seu aparelho de linguagem, definido pela falha, a linguagem para a psicanálise nunca se reduziu a uma questão de comunicação.

<sup>323</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.498; p.505; p.519.

<sup>324</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, 1967-1972/2019. In: *A ilha deserta e outros textos*, 2002/2019.

<sup>325</sup> Cf. BISSO, Elena. *Lacan, Deleuze y lalangue*, 2017. p.31-p.42.

<sup>326</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.307. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.256.

Entretanto, como o sentido se produz nessa lógica do significante? Se produz segundo sua articulação conectiva e associativa, o que segundo Lacan se dá em duas vertentes, a saber, o deslocamento metonímico num eixo horizontal e a substituição metafórica no vertical — são essas duas figuras de linguagem que passam a estruturar a gênese do sentido como vemos em 1957<sup>327</sup>. É no duplo jogo do significante, pela metáfora e pela metonímia, que emerge um sentido deslizante: “[...] é na cadeia do significante que o sentido insiste, mas que nenhum dos elementos da cadeia consiste na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento.” (1957/1998, p.506), e é nessa cadeia onde sempre escapa “[...] o anel do sentido no fio verbal.” (1957/1998, p.521)<sup>328</sup>. Mas o mais importante é notar que essas duas figuras de linguagem também passam a designar o funcionamento do próprio Inconsciente. Assim, nas deixas de Jakobson, Lacan reencontra no eixo horizontal da metonímia e no eixo vertical da metáfora os processos primários do psiquismo, isto é, o deslocamento e a condensação tal como descritos por Freud<sup>329</sup>. De modo que as fórmulas da metáfora e da metonímia, que aqui tomamos como fórmulas da gênese do sentido, são também as fórmulas de funcionamento do Inconsciente estruturado como uma linguagem a partir da lógica do significante.

Assim, Lacan retoma como figuras de linguagem aquilo que, desde Freud, vimos se cartografar, numa perspectiva eminentemente econômica, como dois modos de circulação da intensidade, dissemos: modos pelos quais a intensidade ganha destino. Além disso, Lacan

---

<sup>327</sup> De tal maneira, Lacan retoma, a um só tempo, aquilo que Saussure distinguiu como a significação e o valor, incluindo a significação na série do valor — posto que, conforme Lacan, “[...] nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a uma outra significação [...]” (1957/1998, p.501). Cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, 1916/2012, p.161. Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.501. E a partir das figuras de linguagem, Lacan apresenta duas fórmulas, como duas funções do significante que revelam a *filia* de sua lógica e o sentido que aí se produz. Na fórmula da metonímia  $[f(S...S') S \cong S (-) s]$ , observamos uma função (f) da conexão horizontal (...) entre um significante (S) e outro significante (S'), este segundo como termo produtor do efeito significante, ou significância — que é latente na metonímia. Conexão horizontal entre significantes que envolve a referência a um terceiro (S), fora dos parênteses, que em posição interna ou externa indica que a cadeia tende a seguir se encadeando ao infinito. E isso é congruente ( $\cong$ ), o que não quer dizer que é igual, ao significante (S) sem a transposição da barra (-) na produção de um significado (s) que, como tal, se retém fora do alcance do significante. Já na fórmula da metáfora  $[f(S'/S) S \cong S (+) s]$ , observamos uma função (f) em que a substituição vertical (/) de um significante (S) por outro (S') — este segundo também como termo produtor do efeito significante, ou significância — envolve a referência a um terceiro (S), fora dos parênteses. E isso é congruente ( $\cong$ ) ao significante (S) com a transposição da barra (+) na produção de um significado (s), designando a criação de sentido e a poética da metáfora. A condição da barra (-) das fórmulas, mesma barra do algoritmo fundamental da lógica do significante [S/s], é a principal diferença entre elas. Ainda assim, cabe dizer, a metáfora é irreduzível a uma simples produção de sentido, uma vez que, na substituição que opera, “[...] se coloca no ponto exato em que o sentido se produz no não-senso, [...]” (p.510) — e também na metáfora algo do não-sentido do significante está em jogo. Portanto, nas duas vertentes dessa lógica, a gênese do sentido envolve o não-sentido. Também é preciso lembrar que toda metáfora inclui e pressupõe uma metonímia, pois sem a contiguidade metonímica não há substituição entre significantes, assim como o significante oculto na metáfora “[...] permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia.” (p.510). Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.509-p.513; p.518-p.519.

<sup>328</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.506, p.521.

<sup>329</sup> Cf. JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*, 1995, p.61. Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.515, p.521.

também pode ir adiante daquilo que Freud tratou, numa psicológica, como representação (*Vorstellung*) — que, desde aí, conforme destacamos anteriormente, deve ser entendida como o ato de representar. Esta irredutibilidade à representação está no centro do Inconsciente retomado à luz do significante, uma vez que o significante não tem a função de representar o significado. Portanto, vemos aqui que a depuração é o rompimento com a sombra psicológica da representação, onde a materialidade imagética pela qual vimos o Inconsciente freudiano como cinemática passa, então, à materialidade da lógica algorítmica de um *topos* simbólico *significanzado*. Na contrapartida, a lógica do significante, suas ligações, associações e conexões, toda sua erótica e *filia*, se revela conforme ao princípio que rege esse *topos*: o princípio do prazer. Basta lembrar o fragmento um pouco posterior, no qual Lacan afirma que “[...] a função do princípio do prazer é, com efeito, conduzir o sujeito de significante em significante, colocando quantos significantes forem necessários para manter o mais baixo possível o nível de tensão que regula todo o funcionamento do aparelho psíquico [...]” (1959-1960/2008, p.145)<sup>330</sup> — isto é, ainda que algo da morte se coloque em seu princípio.

Mas voltemos ao sentido: que tipo de sentido se produz nessa maquinaria redefinida pela lógica do significante? Jacques-Alain Miller (1995) dá uma pista importante: é um sentido em fuga (*fuite*), pois sem essa fuga o sentido não é sentido<sup>331</sup> — seria um significado que encontra uma consistência imaginária. Essa fuga do sentido em sua dimensão simbólica faz com que qualquer significação e significado que se produza na experiência estejam, cedo ou tarde, condenados a devir. Por isso não estamos diante de um puro formalismo sintático, e esta é a primeira pista para percebermos o que insiste além da depuração — pista que vem na esteira de um excesso do sentido. Através dessa lógica do sentido, ainda que significante, destacar a presença da semântica na obra de Lacan é destacar algo que prenuncie a insistência do *insignificantizável* em sua obra: é pela via da semântica que Miller (1995) indica que algo do gozo retorna, relacionando a fuga do sentido de 1957 com a fluidez pela qual Lacan (1973/2003) define o sentido já na década de 1970 — veremos adiante<sup>332</sup>. A partir de seu excesso semântico, desde aqui podemos nos perguntar: o que faz com que o sentido insista em fuga? O que insiste quando o sentido semântico insiste excessivamente? Os elementos para suas respostas serão mapeados ao longo das páginas seguintes de nosso texto, mas desde que entendamos a

---

<sup>330</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.145.

<sup>331</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *La fuite du sens*, 1995.

<sup>332</sup> Miller assim o faz relacionando o texto lacaniano de 1957 ao tema do sentido e sua fluidez que aparece na “Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos escritos” (LACAN, 1973/2003). Cf. MILLER, Jacques-Alain. *La fuite du sens*, 1995, p.40-p.42. Cf. LACAN, Jacques. *Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos escritos*. In: *Outros escritos*, 1973/2003.

pertinência de serem aqui levantadas, podemos também entender que essas perguntas indicam algo que não se apazigua sob os limites formais da depuração sintática.

Sem isso, como buscaremos mostrar na parte final de nossa tese, o conceito lacaniano de *lalíngua* (*lalangue*), uma via através do qual o gozo e o afeto emergem na contramão da *significantização*, não seria possível justamente no início da década de 1970 — e também não seria possível sem a precedência de Deleuze (1969/2015) e sua lógica do sentido, conforme bem destaca Bisso (2017)<sup>333</sup>. Veremos isso adiante, não sem antes apresentar como o objeto *a* é um primeiro impuro em meio à depuração, trazendo algo de uma positividade do real e do gozo como um *insignificantizável* e levando ao refazimento dos limites da experiência com sua parte de excesso que então se inclui mais dado e doável do que antes. Mas, para seguir nessa direção, é preciso ressaltar que os significantes não são todos homogêneos, pois Lacan, neste primeiro momento de seu ensino, destaca dois operadores fundamentais nessa lógica. Trata-se do signifiante do *nome-do-pai* e o signifiante do *falo*, sua contrapartida. Através de ambos, com a *significantização* operada por ambos, se posiciona a lei, o negativo e a falta na experiência dessa subjetivação algorítmica indissociável de uma lógica do sentido — além de que, com eles, podemos mapear um pouco mais o lugar do excesso intensivo em meio à depuração que através desses significantes se opera.

### 5.3 — A lei, o limite e o excesso

Tomando a lei como lei da linguagem, Lacan viabiliza a relação da proibição do incesto com o complexo de Édipo e, especialmente, seu desfecho, o complexo de Castração<sup>334</sup>. Proibição do incesto não apenas como instituição antropológica, mas como lei primordial na subjetivação. E Complexo de Édipo não somente como estruturação de parentesco, mas como centro da sexuação a partir da lei, “[...] abarcando por sua significação o campo inteiro de nossa experiência [...] marcando os limites que nossa disciplina atribui à subjetividade [...]” (LACAN, 1953/1998, p.278). Assim, tal como o símbolo redimensiona a *imago*, observamos que a regra e a lei redimensiona o *complexo*, que, já além da conflitualidade imaginária, devém um sistema subjetivante definido pelas funções dos termos em relação com a lei simbólica que, conforme Lacan, — isso é o mais importante — marca os limites da experiência na subjetivação. Nova concretude do complexo, concretude simbólica, a partir da qual Lacan promove uma depuração do familiar: desde então, Édipo deve ser entendido como mito subjetivante da finitude e da

<sup>333</sup> Cf. BISSO, Elena. *Lacan, Deleuze y lalangue*, 2017.

<sup>334</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.94; p.259-260.

diferença sexual, irredutível ao familismo, ao mesmo tempo em que se generaliza como estrutura pivô no plano do sujeito — o que, vale dizer, está destinado a devir uma vez mais, e passa a ser criticado no correr de seus próprios seminários, já no fim da década de 1960<sup>335</sup>.

No sentido dessa depuração do familiar, ainda na década de 1950, Lacan redimensiona a *imago* paterna como lei. Separando do imaginário e da pessoa do pai, ganha passagem o *nome-do-pai* (*nom-du-père*), suporte da lei e sua função simbólica na subjetivação<sup>336</sup>. Todo seu valor consiste em estar morto: um *pai morto*, já que ninguém submetido à ordem simbólica pode operar tal função e, ao mesmo tempo, enunciar que aí habita ao mesmo tempo: estamos diante de um operador totêmico da subjetivação, de certo modo, presente desde Freud<sup>337</sup>. Assim, Lacan assemelha textualmente este nome-do-pai com “[...] o hau sagrado ou com o mana onipresente [...]” (1953-1956/1998, p.280), e, ainda, com o “[...] ponto zero do símbolo” (1953/2003, p.158) — retomada direta de categorias de Lévi-Strauss de um símbolo puro, conjugando as noções antropológicas com o mito freudiano<sup>338</sup>. O nome do pai aí emerge como esse nome, esse *símbolo* — assim apresentado em 1953 —, suporte de uma lei vazia e formal que é condição para a simbolização, a estruturação da ordem simbólica, das equivalências, das trocas mediadas e do sujeito a partir do Outro. Sua operação, como lei, é de limite, proibição e interdito na experiência, inclusão do negativo na subjetivação: o nome do pai é o operador da castração, entendendo-se a castração como o acontecimento no qual algo é vetado ou vedado, e que, por isso, dá os limites da experiência<sup>339</sup>.

---

<sup>335</sup> Sobre o complexo de Édipo e sua posição pivô na subjetivação, também Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. 1953-1956/1998, p.267 e p.278. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.207. Sobre a crítica a isso, Cf. LACAN, Jacques. *Para além do complexo de Édipo*, In: *O seminário, livro 17, O avesso da psicanálise*, 1969-170/1992, p.91-p.150.

<sup>336</sup> Sobre o declínio da *imago* paterna, Cf. LACAN, Jacques. *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, 1938/2003, p.66-67. In: *Outros escritos*, 1953/2003. Sobre o sintagma do *nome-do-pai*, Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. 1953-1956/1998, p.279.

<sup>337</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, 1953-1956/1998, p.278-p.279. Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*, 1912-1913/2012.

<sup>338</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. 1953-1956/1998, p.280. Cf. LACAN, Jacques. *Discurso de Roma*. p.158, In: *Outros escritos*, 1953/2003. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. 1950/2003, p.43. Cf. ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud (1951-1957)*, 2003/2018, p.245-p.250, p.288.

<sup>339</sup> É uma leitura distinta, caberia mencionar, da perspectiva sobre a castração que podemos extrair de Deleuze. Ainda antes de sua parceria com Guattari, em “Lógica do sentido”, Deleuze (1969/2015) afirma que o traçado da castração consiste numa ferida narcísica na qual a libido, que investia o *eu* na superfície, conhece uma transmutação. A essa transmutação, o filósofo designa como dessexualização, numa referência explícita ao processo que Freud apresenta em “O eu e o id” (1923/2011), onde Eros, abandonando seus objetivos sexuais, se revela uma energia indiferenciada e deslocável. Portanto, para Deleuze, a castração libera essa “[...] energia dessexualizada parecendo-lhe, ao mesmo tempo, alimentar o instinto de morte e condicionar o mecanismo do pensamento.” (1969/2015, p.214). Desde 1968, Deleuze se reporta a uma tal energia como energia neutra, “[...] deslocável, capaz essencialmente de colocar-se a serviço de Tânatos.” (1968/2018, p.151). Já em 1969, neutro significa “[...] pré-individual e impessoal, mas não qualifica o estado de uma energia que viria juntar-se a um sem-fundo, remete, ao contrário, às singularidades liberadas do eu pelo ferimento narcísico.” (1969/2015, p.220). É dessa energia dessexualizada que devem a sublimação e a simbolização, assim como é na sua relação com Tanatos

Como negativo na subjetivação, essa é a primeira de sua dupla incidência, revelada na polifonia do conceito em francês. Por um lado, é uma função que ordena e organiza, porque limita (*non-du-pere*), coloca o *não* (*non*) a partir do qual o simbólico se estrutura e funda o recalque (*Verdrängung*) como defesa própria da neurose — mas não diz respeito somente à neurose, afinal, este é o prumo da subjetivação entendida a partir da clínica estrutural. Por outro lado, o nome-do-pai se revela uma função que nomeia (*nom-du-pere*), porque permite o nome (*nom*) daquilo que, uma vez interditado, retorna — no caso da neurose, nomeação do sintoma, retorno do recalcado. Isso fez com que o sintoma passasse a ser tomado como o material analítico por excelência, uma vez que essa formação de compromisso emerge como uma formação mítica de suplência na subjetivação<sup>340</sup>. Assim, o nome-do-pai se define como condição da história do sujeito e sua experiência, inclusive e, sobretudo, de sofrimento, mas em função do limite: aqui está a etiologia daquilo que em capítulos anteriores designamos como as patologias do limite, marcando certo contraste com as patologias do excesso.

Desde aí, os limites da experiência estão dados pelo simbólico no modelo da subjetivação totêmica. Contudo, entre 1957 e 1959, vemos uma sutil *força*ção, quando Lacan define esse pai simbólico como um significante: “[...] o significante do Outro como lugar da lei.” (1958-1959/1998, p.590)<sup>341</sup>. Significante este que opera na subjetivação pela substituição de outro significante, e assim vemos o nome-do-pai ser retomado pela figura de linguagem da metáfora, passando-se a se tratar de sua operação como a metáfora paterna<sup>342</sup>. Vemos esse devir, se é que podemos dizer assim, se efetuando quando Lacan, no livro 05 de “O seminário”, pergunta: o que é o pai? E ele próprio responde o seguinte: “*O pai é o pai simbólico, você já disse*. O que lhes trago hoje, justamente, dá um pouco mais de exatidão à ideia de pai simbólico. É isto: o pai é uma metáfora.” (1957-1958/1999, p.180). O que completa uma declaração logo anterior, segundo a qual “[...] falar de sua carência na família não é falar de sua carência no complexo.” (1957-1958/1999, p.174). Do símbolo ao significante, notamos a *significanti*zação

---

que o *eu* se dissolve numa morte impessoal, um *morre-se*, em que não se acaba de morrer. Apresentamos esses breves elementos apenas a fim de indicar que não se trata de uma simples recusa da castração, mas de uma outra versão da castração, embora ela mesma venha a ser rechaçada a partir de “O Anti-Édipo” (1972/2010). Entendemos que, na leitura deleuziana da década de 1960, ganha passagem uma castração menos como veto e limite, e mais como a liberação de um excesso intensivo. Cf. Sigmund Freud, *O eu e o Id*, 1923/2011, p.55-p.57. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.214; p.220. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.151. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010.

<sup>340</sup> Cf. ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss, ou o retorno a Freud (1951-1957)*, 2003/2018, p.324.

<sup>341</sup> Cf. LACAN, Jacques. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, 1958-1959/1998, p.590.

<sup>342</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 04, A relação de objeto*, 1956-1957/1995, p.390-p.391. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 05, As formações do inconsciente*, 1957-1958/1999, p.180. Cf. LACAN, Jacques. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, 1958-1959/1998 p.563-p.564.

do nome-do-pai, na qual a lei passa a se fundamentar no registro no linguístico — é a lei do simbólico, agora, como a lei da articulação significante e sua lógica na subjetivação.

Como metáfora, pode-se perguntar: sobre o que incide sua substituição? Em termos de processo de subjetivação, a operatória do significante que venha a operar como nome-do-pai é conhecida: consiste em atravessar a relação imaginária entre o Outro — o Outro primário como função materna — e a criança. Nesse atravessamento, substitui, metaforiza e recalca o desejo da mãe, diante da qual a criança se identifica virtualmente com seu objeto. E aí observamos como a metáfora paterna retoma, na lógica do significante, o atravessamento da própria alteridade simbólica que está no centro desde o advento do esquema L ou Z. Dessa operação, temos o recalque originário e um novo desejo, que assim se separa em relação à totalização desse Outro materno que, ao cancelar a intervenção desse significante privilegiado, facultando a metáfora, mostra que também deseja outra coisa que falta e não é a criança — a castração é da criança, mas também do Outro. Esse é o processo pelo qual a criança pode deixar de ser o falo (-φ) da mãe, onde imaginariamente se encontra alienada e assujeitada por se fazer objeto de seu desejo, para, então, servir-se do falo simbólico (Φ), recalcado como operador negativo, objeto estruturante da subjetivação na medida em que inclui uma falta fundamental<sup>343</sup>. Na completude imaginária que se crê *sê-lo*, o falo não opera simbolicamente como causa; para isso, é preciso que se inscreva negativamente a partir da falta — *tê-lo* como falta, uma vez que acreditar que se tem o falo de outra maneira, até mesmo identificando-o a um órgão, é já uma proteção imaginária contra sua falta. A partir disso, vemos que Lacan define o falo como “[...] o significante dessa própria *Aufhebung* [suspensão], que ele inaugura (inicia) por seu desaparecimento.” (1958/1998, p.699)<sup>344</sup>.

Portanto, a substituição que opera a metáfora paterna produz o falo como significante: o falo é a contrapartida da inscrição simbólica da lei do pai, é a presença do negativo como falta, efeito da negação do *não* (*non*) do pai, que retroativamente é posicionado como princípio no processo de subjetivação. É o falo que dá a entrada no algoritmo da subjetivação e da cadeia significante como o S1, objeto imaginário do desejo da mãe substituído, que se recalca e se inscreve como significante da falta a partir do qual a criança pode posicionar-se na sexualização

<sup>343</sup> Na obra de Lacan, o falo emerge assim conceitualizado no bojo da construção dessa lógica do significante, primeiro em breves menções ao fim do livro 3 de “O seminário”, passando a ser central nos dois seminários seguintes, e, especialmente, no texto escrito publicado em 1958, que aqui tomamos como referência principal para tratar desse conceito no primeiro momento de seu ensino. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: As psicoses*, 1955-1956/2008. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 04, A relação de objeto*, 1956-1957/1995. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 05, As formações do inconsciente*. 1957-1958/1999. Cf. LACAN, Jacques. *A significação do falo (Die Bedeutung des Phallus)*, 1958/1998.

<sup>344</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A significação do falo (Die Bedeutung des Phallus)*, 1958/1998, p.699.

pela assunção da diferença sexual e sua posição desejante, advindo aí um sujeito do Inconsciente (\$) ao entrar na estrutura da linguagem — sujeito do Inconsciente que se estrutura como *falta-a-ser (manque-à-être)*<sup>345</sup>. Pois a falta que com o falo se inscreve, essa presença do negativo, é também a que coloca o sujeito na articulação da cadeia significante e na metonímia de seu próprio desejo, apresentando-lhe, de um lado, a impossibilidade de ser plenamente satisfeito e, de outro, o exercício de nomeá-lo: o falo, diz Lacan, é “[...] onde a parte do logos se conjuga com o advento do desejo.” (1958/1998, p.699).

O mais trivial nessa dimensão do processo de subjetivação não pode ser despercebido: é que o falo também passa por uma depuração, posto que, tal como o pai, para Lacan, “[...] o falo é um significante [...]” (1958/1998, p.697) — aqui observamos sua *significantização*. Isso quer dizer que não é uma fantasia, um órgão ou objeto imaginário, tal como teria sido evocado tantas vezes pelos pós-freudianos, como sucessor do seio ou como fase na sexualidade<sup>346</sup>. Ainda que no imaginário se introduza e designe um objeto — tanto imaginário, quanto de desejo —, o inédito com Lacan é que, tal como com o pai, é preciso sua *desimaginarização* para tomá-lo como operador simbólico, significante privilegiado de um instante da experiência para o qual não há qualquer outro significante, e que, segundo Lacan, consiste no nó da subjetivação. É nisso que consiste todo o seu poder, a mais pura dessubstancialização, a mais radical depuração: o falo é “[...] a potência (*la puissance*) da pura perda [que] surge do resíduo de uma obliteração.” (1958/1969, p.698)<sup>347</sup>.

Diante desse breve mapeamento sobre o nome-do-pai e o falo, queremos destacar aqui quatro aspectos, indissociáveis entre si. Primeiro que o nome-do-pai e o falo revelam o negativo no centro do processo de subjetivação e da lógica do significante. Isso fica evidente no *não* que a metáfora paterna implica, mas, sobretudo, na sua contrapartida, na falta, não somente como negativo da presença, mas como a presença do negativo inscrita pelo significante do falo — como bem comenta Safatle (2006, p.124) na direção de uma ontologia do negativo, trata-se de um poder negativo do transcendental, um uso transcendental da negação no qual se fundam tanto a subjetivação quanto a simbolização analítica, ou seja, a clínica<sup>348</sup>. O segundo aspecto que queremos destacar é que, constitutivos da subjetivação, nome-do-pai e falo constituem não só a sintaxe da lógica do significante, mas também da lógica do sentido que dela se produz — isto é, possuem também função semântica.

<sup>345</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.527.

<sup>346</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A significação do falo (Die Bedeutung des Phallus)*, 1958/1998 p.696-697.

<sup>347</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A significação do falo (Die Bedeutung des Phallus)*, 1958/1998 p.698.

<sup>348</sup> Cf. SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, 2006, p.124.



Pela substituição que opera, o nome-do-pai barra a completude do signo, e a cada metonímia algo de seu *não* se faz presente. Mas é ele também que tem de se atualizar para transpor essa barra no momento da metáfora em que o sentido se cria, no momento em que o barrado por seu *não* retorna pela via simbólica de seu *nome*: o sintoma e o sujeito que lhe é sincrônico, por exemplo, são produtos de uma metáfora e sua centelha poética. Contudo, isso também nos leva a pensar que o nome-do-pai não é somente um operador de um momento inaugural da subjetivação, mas é a significante condição para que os efeitos de sentido venham a se produzir por toda a rede de significantes tecida a todo momento na subjetivação: a fórmula da metáfora paterna se torna a fórmula da metáfora em geral, assim como é o nome-do-pai o operador daquilo que Lacan conceitua como o ponto de estofa ou ponto de basta, ponto de reunião dos fluxos e fluidos de onde emerge o sentido, especialmente na cena da clínica<sup>349</sup>. E o falo aí está, fundamento de toda significação como produção de sentido: ele é o operador da poética do sentido pelo negativo que presentifica como falta-a-ser, conforme Lacan: “[...] a análise revela que o falo tem a função de significante da falta-a-ser que determina no sujeito sua relação com o significante.” (1959-1960/1998, p.717)<sup>350</sup>.

A partir de seu negativo, o sentido emerge — é “[...] o falo, [...]”, diz Lacan, “[...] em torno do qual gira todo o poema, até o seu desenlace.” (1960-1961/1998, p.906)<sup>351</sup>. Por isso mesmo vemos o falo como o significante que designa “[...] os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante.” (1958/1998, p.697)<sup>352</sup>. Isso porque insere a falta na subjetivação, símbolo zero ao redor da qual os significantes circulam e se articulam, se conectam e se associam, se equivalendo, produzindo sentido: função convergente e coordenadora do falo, propriedade magnética na subjetivação, juntando as parcialidades em um organismo; razão da *filia*, é o motor da erótica do negativo e da falta que

<sup>349</sup> É a partir da psicose que Lacan (1955-1956/2008) propõe o termo ponto de estofa (*point de capitoné*). Trata-se do ponto em que se encontram os dois fluxos disjuntos do significante e do significado, que possuem uma relação resistente e em incessante deslizamento. Pois o sentido que brota da rede que se tece vem da coincidência pontual entre eles. Para ilustrar essa operação da lógica do sentido facultada pelo nome-do-pai, Lacan se refere à conhecida ilustração de Saussure (1916/2012) que mostra paralelamente o plano das ideias confusas (A) e o plano dos sons indeterminados (B). Lacan assemelha essas duas massas amorfas às “[...] sinuosidades das Águas superiores e inferiores nas miniaturas dos manuscritos do Gênesis.” (1957/1998, p.506). Planos amorfos que ganham forma e exprimem um sentido na medida em que se correspondem por segmentos que atravessam perpendicularmente os dois planos como pontilhados verticais — segundo Lacan, como finos riscos de chuva. Essa operatória de formalização dos fluxos se dá no ponto em que se unem bastando seu deslizamento, ainda que provisoriamente, é o ponto de basta, cuja operatória se faz atualizando o nome-do-pai, que é sua condição, e cujo resultado é a emergência do sentido retroativo de tudo que se encadeou até aquele ponto. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: As psicoses*, 1955-1956/2008, p.300. Cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, 1916/2012, p.159. Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.506.

<sup>350</sup> Cf. LACAN, Jacques. *À memória de Ernest Jones: sobre sua teoria do simbolismo*, 1959-1960/1998, p.717.

<sup>351</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A metáfora do sujeito*, 1960-1961/1998, p.904.

<sup>352</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A significação do falo (Die Bedeutung des Phallus)*, 1958/1998 p.697.

faz dos significantes um conjunto lógico. Ou, ainda, é como define Deleuze, no referido texto da década de 1960 em que faz seus elogios ao estruturalismo: o falo é a *casa vazia*, diferenciador da própria diferença que distribui as séries significantes pela estrutura: *objeto = x*, um objeto transcendental — que Deleuze extrai de Kant<sup>353</sup>. Como casa vazia, conforme o texto deleuziano, o falo “[...] também falta à sua própria origem. [...] falta à sua própria identidade [...]” (1967-1972/2019, p.239), sendo também aí o significante puro por excelência — o que em “Lógica do sentido” (1969/2015) se especifica como a distribuição do sentido pelo não-sentido<sup>354</sup>.

O terceiro aspecto é que, como significantes, nome-do-pai e falo não podem ser reduzidos à identificação imaginária e até mesmo fetichista, ao pai e ao pênis, o que não quer dizer que isso não ocorra. Na verdade, essa identificação imaginária é um vetor de subjetivação cujos efeitos reais concretos, dos mais sutis aos mais violentos, vemos em nosso tempo, no patriarcalismo e falocentrismo. Consideramos que tomá-los como significantes, em sua radicalidade simbólica, é se insurgir a isso, muito embora nem por isso o nome-do-pai deixe de remeter a um totemismo fundamental, assim como a lógica fálica não está livre de tratar da sexuação conforme a um binarismo que faz da diferença sexual uma oposição — efeito da lógica do significante como uma lógica diferencial negativa. Tomando o falo e o nome-do-pai como significantes, notamos que Lacan não só faz uma cartografia da dimensão significante dos processos de subjetivação, mas também mapeia certa tendência à totalização dessa dimensão, um outro *centrismo*, do qual somos tributários: o *significantecentrismo*, pela qual não raro se levou a crer que o significante é tudo.

Não só pela via imaginária, mas também pela via simbólica, vemos aqui uma certa tendência à totalização, diante da qual emergiram críticas à lógica do significante. Uma das mais importantes se deu com Derrida (1975/2007), as mais contundentes, certamente, com Guattari (1966/2004; 1969/2004; 1974/2004) e seu trabalho conjunto com Deleuze (2010/1972; 1980/2011)<sup>355</sup>. Mas Lacan mesmo nos dá uma pista, tanto para notar as relações do significante

<sup>353</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, 1967-1972/2019. In: *A ilha deserta e outros textos*, 2002/2019.

<sup>354</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.239-p.240.

<sup>355</sup> Em seu retorno a Freud pela escrita e pela categoria de signo, vemos essa posição crítica de Derrida diante do logocentrismo e falocentrismo em Lacan — o falogocentrismo —, e também quando propõe a desconstrução do Um, incidindo aí parte de sua crítica à categoria de significante. Cf. DERRIDA, Jacques. *O carteiro da verdade*. p.510, p.524-528. 1975/2007. In: *Cartão postal: de Sócrates a Freud e Além*. 2007. Já Guattari, mobilizando a categoria de máquina e ponto-signo, também faz incidir sua crítica à estrutura e ao significante, ainda enquanto Deleuze tecia seus comentários elogiosos ao estruturalismo na década de 1960 — veremos adiante. Cf. GUATTARI, Félix. *De um signo ao outro*, 1966/2004. Cf. GUATTARI, Félix. *Máquina e estrutura*, 1969/2004. In: *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*, 1974/2004. Mas é no trabalho conjunto desses dois últimos autores que essa crítica é levada às últimas consequências: em “O Anti-Édipo” (1972/2010), tomando como alvo um despotismo do significante e sua sobrecodificação, arcaísmo que compõe a máquina capitalística; em “Mil platôs” (1980/2011), como um regime de signo a ser combatido dentre outros regimes de signos — o

com o falocentrismo — o que podemos estender ao patriarcalismo —, quanto para notar esse centrismo que o significante instaura. Trata-se de quando Lacan afirma que o falocentrismo é “[...] inteiramente condicionado pela intrusão do significante no psiquismo do homem, [...]”. (1958-1959/2998, p.561)<sup>356</sup>. Talvez a partir disso se possa pensar que se insurgir contra o patriarcalismo e o falocentrismo na subjetivação coincidem numa luta contra o *significantecentrismo* — extrair um tipo de consequência como essa ainda está na ordem do dia. Assim como está na ordem do dia tomar o significantizável como uma dimensão importante a ser mapeada na subjetivação, sempre a ser atravessada, e que rege parte crucial do que somos, mas sem que deva ser totalizada em um centrismo por isso: afinal, embora pareça, logo veremos que o significante *não é tudo* da subjetivação.

Por fim, o quarto aspecto consiste no seguinte: é que como lei metafórica, o significante do nome-do-pai incide sobre o excesso, limitando e substituindo, negando e negativando o excesso; e se o significante do falo insere a falta, essa é a falta do excesso, sua presença do negativo. E mais: não é de qualquer excesso, pois a lei do pai pode também ser excessivamente intensa em seus limites. Mas é um excesso do que escapa à lei e seus limites formais, um excesso do que é avesso à estruturação e ao organismo de uma ordem simbólica; é o excesso do que foge à extensividade sintática formal do significante e às qualidades semânticas do sentido; é o excesso que também não se reduz à consistência de instável solidez do imaginário, embora a lei incida também desbastando esse imaginário. Que excesso seria esse, nem simbólico e nem imaginário, *insignificantizável* e *inimaginarizável* a um só tempo? Trata-se do excesso como o real da experiência.

A *significantização* não se faz somente contra o imaginário. É contra ele, o excesso e a sua diferença sempre para mais, que o *não* do pai opera, é sua perda que o falo inscreve, é às suas expensas que retorna o nome e a nomeação, é sobre ele, drenando e aterrando seus fluxos e fluidos, que se dá a subjetivação algorítmica da lógica do significante e da lógica do sentido que lhe é indissociável: aqui se revela a subjetivação mesma como depuração, como uma *desimaginarização*, mas também como uma *significantização do excesso*. Mesmo porque, à luz da lei, dotado de uma qualidade mortífera, violenta e incestuosa, o excesso é a *parte maldita* que deve ser limitado e delimitado, mensurado e comensurado a cada vez que insiste. E seja ele

---

regime significante, do qual se distinguem os regimes pré-significante, pós-significante e contra-significante, este último, o mais quantitativo dos regimes. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.77 e p.345-p.346. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *587 a.C.-70 d.C — Sobre alguns regimes de signos*, In: *Mil platôs*, vol. 2, 1980/2011, p.71-p.74.

<sup>356</sup> Cf. LACAN, Jacques. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, 1958-1959/1998 p.561.

figurado como o ilimitado da horda primitiva e seus caprichos violentos e incestuosos, seja como os primeiros encontros com o Outro materno que inunda a experiência da criança, esse excesso se define por um conceito na obra lacaniana: o conceito de gozo (*la jouissance*).

Trata-se de um vasto conceito, que serve a Lacan de diversas maneiras até o final de seu ensino, cujas definições e redefinições levaram ao mapeamento de uma tipologia das modalidades de gozo que, do fálico ao feminino, por si só, daria um inventário do excesso à parte. Longe de abordarmos as linhas pelas quais ele devém, aqui nos interessa o gozo como conceito que, definido a partir do real, isto é, irreduzível ao imaginário e ao simbólico, pode apresentar, na obra lacaniana, algo da dimensão econômica e pulsional, da dimensão quantitativa da experiência restituída de seu inquantificável na experiência — não só sua parte excessivamente intensa, mas *o gozo como o excesso de quantidades intensivas*, e como isso se dá e se doa na experiência, *o gozo como experiência do excesso intensivo*. Essa é nossa direção, que inclui ao menos dois passos indissociáveis e que se alternam entre si. Primeiro, retomar o gozo como excesso — o que é patente na própria obra de Lacan —, mas não como qualquer excesso, e sim como excesso intensivo — o que já não é trivial, e exige certa *força* de nossa parte, com a qual, diga-se de passagem, talvez o próprio Lacan não concordasse, dado o próprio preterimento lacaniano do termo intensidade. Segundo, retomar o gozo e seu real não só como o não simbólico e não imaginário, mas, do ponto de vista do próprio real, conferir-lhe uma positividade para que possa ser incluído, dado e doável na experiência, sem subsumi-lo ao imaginário e ao simbólico da experiência, sem subsumi-lo às formas ordinárias de um empirismo realista e ingênuo — em nosso entendimento, nisso consiste toda a importância de, ao menos, tentar relacionar o conceito lacaniano de gozo com a intensidade deleuziana, não sem o meio de campo da pulsão freudiana, comum a ambos.

Essa é a direção, cabendo aqui dar seus primeiros passos. Então, se retomarmos parte da pergunta que fizemos para mapear alguns elementos da obra freudiana até então — onde está o excesso? —, poderíamos dizer que, com Lacan, se localiza no gozo e sua definição a partir do real. Ocorre que, neste momento de seu ensino, o excesso assim está presente na medida em que é limitado formalmente pela lei. Conforme Lacan afirma, já em 1960, o gozo “[...] está vedado a quem fala como tal, ou ainda, que ele só pode ser dito nas entrelinhas por quem quer que seja sujeito da Lei, já que a lei se funda justamente nessa proibição.” (1960/1998, p.836). Ou seja, esse gozo é negatizado na marca de sua proibição e no sacrifício que isso envolve na subjetivação, o que, segundo Lacan, “[...] cabe num único e mesmo ato, com a

escolha de seu símbolo, o falo.” (1960/1998, p.836)<sup>357</sup>. Aqui vemos bem o falo como perda de gozo, o significante do desejo como herdeiro da limitação do excesso pela lei e sua *significantização*. Nisso consiste toda subjetivação totêmica, subjetivação pelo limite, ganhando passagem uma distinção entre gozo e desejo<sup>358</sup>, este último simbolicamente entendido como “[...] uma defesa, proibição de ultrapassar um limite no gozo.” (1960/1998, p.839). Então o desejo é produto da limitação, da vedação, da negativização do gozo, como podemos observar quando Lacan afirma que “[...] é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo.” (1960/1998, p.841)<sup>359</sup>. É sobre essa recusa, pondo o gozo como limite extrínseco da experiência, que a experiência se determina. É sobre esse excesso do gozo sem equivalências que advém o aparelho psíquico e essa Outra cena do Inconsciente regidos pelo princípio do prazer e seu utilitarismo, não mais nos termos da psicológica da representação, mas como regente da lógica do significante.

Pois o princípio do prazer, desde Freud, é contra o excesso intensivo. Aqui, poderíamos dizer que é contra o gozo, e está numa dialética com ele, tal como o que se passa entre a pulsão e o Inconsciente: “[...] é o prazer [...]”, diz Lacan, “[...] que introduz no gozo seus limites, o prazer como ligação da vida, incoerente, até que uma outra proibição, esta incontestável, se eleve da regulação descoberta por Freud como processo primário e pertinente lei do prazer.” (1960/1998, p.836). A citação é mais tardia, mas cabe aqui muito bem: em 1970, Lacan assim diz que “Fazer o gozo passar para o inconsciente, isto é, para a contabilidade, é, de fato, um deslocamento danado” (1970/2003, p.418)<sup>360</sup>. E o utilitarismo do princípio do prazer é essa contabilidade. Se destacamos esses fragmentos, especialmente do texto de 1960, é porque aí notamos, na relação com o princípio do prazer, como o gozo diz respeito ao pulsional, à dimensão quantitativa e econômica da experiência. Assim, seu excesso pode ser especificado.

Se não é de qualquer excesso que se trata, se não é excesso da lei, da extensividade sintática ou das qualidades semânticas, ou, quer seja, se não é um excesso de contabilidade, é porque é de um excesso pulsional que se trata. Preferimos assim especificar: um excesso de intensidade. Porque não é qualquer pulsional, mas diz respeito a esse plano pulsional que não se distribui na contabilidade, que não se organiza pelo prazer como princípio.

---

<sup>357</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.836.

<sup>358</sup> Essa distinção pode ser mapeada ainda antes do texto de 1960 ao qual nos referimos repetidas vezes nesse momento de nosso trabalho, estando presente ao menos desde o quinto seminário. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 05, As formações do inconsciente*, 1957-1958/1999, p.261-p.279.

<sup>359</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.836.

<sup>360</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Radiofonia*, 1970/2003, p.418. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

*Insignificantizável*, o gozo é o que insiste como além ou aquém do princípio do prazer, a partir do que desde aqui cabe notar sua superposição com o conceito freudiano de pulsão de morte. E compreender o gozo como o além do princípio do prazer não significa considerar que o gozo é uma satisfação do Inconsciente que é sentida como desprazerosa no consciente. Vale dizer desde já: o gozo é mais que um *desprazer de percepção* — para evocar esse termo freudiano<sup>361</sup> —, já que ele é excesso para o próprio Inconsciente como maquinaria de significantização, ele é a falha do aparelho, repetição da pulsão de morte e sua inundação, conforme veremos adiante. Por isso, sendo o Inconsciente desde Freud organizado pelo princípio do prazer, com Lacan, estruturado como uma linguagem tendo também o prazer como seu princípio, esse discurso do Outro se revela, sob a perda, como um *topos* depurado das puras impurezas do gozo<sup>362</sup>.

Esse Inconsciente, portanto, também aqui pode ser excessivamente intenso. Mas o excesso intensivo, de seu ponto de vista, está vedado. Assim a dimensão significante da subjetivação se faz por uma exclusão do gozo da experiência, ligando o excesso aos significantes, nos termos de uma significantização do gozo — expressão usada por Miller (2011/2020)<sup>363</sup>. E aqui vemos que o real e o gozo estão posicionados ainda mais aquém e além da ordem simbólica: quer dizer, embora o simbólico apresente certa tendência transcendental, o que observamos é este real como sua condição e limite, ainda mais transcendental que o próprio simbólico, como algo heurístico e numênico, talvez até seguindo uma tendência transcendente: esse é o risco — risco que Deleuze (1968/2018), tratando da intensidade, nomeia como ilusão transcendental, que consiste em tomar o transcendental como transcendente excluído do empírico; veremos adiante<sup>364</sup>. Pois à luz da lei, estamos diante de um real excluído da realidade, um excesso não dado e não doável na experiência, extrínseco a seus limites, e que aí se inclui como excessivamente intenso. Consideramos que todo esse pensamento pode ser muito bem notado quando Lacan (1959-1960/2008), no sétimo seminário, trata do gozo e do real na experiência e na subjetivação a partir do conceito de *das Ding*, a Coisa.

<sup>361</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.167, p.179.

<sup>362</sup> Evocamos anteriormente uma passagem que explicita bem essa alteridade simbólica como *topos* depurado, quando Lacan diz desse Outro como “[...] como sítio prévio do puro sujeito do significante, [...]” (1960/1998, p.821). Admitindo um breve salto, é nesse mesmo sentido que, já em 1969, Lacan afirma que “O Outro é justamente isso, é um terreno do qual se limpou o gozo.” (1968-1969/2008, p.220). Retomaremos em nosso trabalho a relação entre significante e gozo que Lacan apresenta logo no seminário seguinte a este último, a partir da ideia de “[...] aparelho de gozo, [...]” (1969-1970/1992, p.50). Aí, notamos um certo devir, pois ao posicionar o discurso como um aparelho de gozo já significa dizer que ele é mais que uma simples barreira, um dique, uma represa de gozo, mas, sim, que consiste em um modo de sua circulação. Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.821. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.220. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17, O avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.50.

<sup>363</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*. Opção Lacaniana online, Ano 3, N.7, 2012.

<sup>364</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018.

Lembremos que Lacan extrai esse termo do projeto freudiano de 1895, mas na ocasião deste seminário ganha também contornos kantianos em sua definição, e ao destacar isso queremos destacar seu caráter eminentemente transcendental, assim como seu risco transcendente de se definir extrínseco à experiência, noumênico de mais, heurístico demais. Isso está escrito no texto que faz remissão ao seminário: a separação entre essa Coisa e o sujeito, diz Lacan, não se dá sem que ela mantenha certa “[...] opacidade do transcendente.” (1962-1963/1998, p.783)<sup>365</sup>. Como vemos Lacan afirmar, sucessora da mãe, do objeto de incesto, *das Ding* é, por isso, também sucessora do falo<sup>366</sup>. Contudo, com a substancial diferença de que é um dos primeiros elementos da subjetivação que não é significante, isto é, que não entra no cálculo das equivalências em relação a um outro termo, tal como o falo. Pois essa Coisa marca uma presença do negativo na subjetivação, mas sendo irreduzível ou sem equivalência a qualquer objeto (*die Sache*) de satisfação que vem em sua suplência se apresentar. E, diante desse conceito, também alguns aspectos cabem ser ressaltados.

O primeiro aspecto que ressaltamos sobre o conceito de *das Ding* é que, com ele, Lacan designa com consistência ímpar até então em seu ensino a dimensão *insignificantizável* da subjetivação: ela é o que, do real, “[...] padece do significante.” (1959-1960/2008, p.144) — e o aparecimento dessa Coisa *insignificantizável* faz deste seminário um momento crucial da obra lacaniana. Por isso mesmo, nela se concentra a definição de real e gozo, de modo que ela porta algo de excesso além dos limites formais do princípio do prazer, já que, conforme Lacan, “No horizonte, para além do princípio do prazer, delinea-se o *Gute, das Ding, [...]*” (1959-1960/2008, p.91)<sup>367</sup>. O segundo aspecto é que, como o real do gozo *insignificantizável, das Ding* se isola pela limitação da lei e, assim se isola da experiência como estranho, conforme podemos notar na seguinte citação, segundo a qual a Coisa “[...] é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde.*” (1959-1960/2008, p.67). E entendemos que isolado, aqui, remete a excluído, ao passo que estranho remete a extrínseco, pois é nesse sentido, como algo vedado, que *das Ding* força a, no nível do Inconsciente, “[...] recolocar a questão propriamente kantiana da causa *noumenon.*” (1959-1960/2008, p.91).

Portanto, observamos que essa Coisa emerge como uma condição de possibilidade do empírico, limite da experiência, contudo, ao menos em um primeiro momento, se define como extrínseca e excluída, não dada e não doável na experiência, a não ser mediada pela Lei. E,

<sup>365</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Kant com Sade*, 1962-1963/1998, p.783.

<sup>366</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.85-p.89.

<sup>367</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.91.

nessa linha, podemos mapear que pesa mais na leitura de Lacan a definição kantiana: é o numênico da subjetivação, que tanto padece do significante quanto padece da empiria, tão pura quanto negativa. Como tal, a partir de *das Ding*, vemos a definição de um gozo numênico, vedado, tão puro quanto impossível de ser acessado: um gozo que é, para suar aqui uma expressão de Lacan, o do “[...] intransponível [...]” (1959-1960/2008, p.255)<sup>368</sup>. Gozo este que é efeito de significante, assim como é seu limite, pois *das Ding* é o *insignificantizável* da subjetivação revelado pela *significantização* do gozo, que só se pode admitir porque morre pelo significante e porque é limitada, passando a ser mediada pela Lei — nisso consiste aquilo que Lacan nessa ocasião designa como o paradoxo do gozo<sup>369</sup>.

O valor negativo de *das Ding* pode conferir, então, certo valor heurístico ao gozo e ao real, no risco de tender ao transcendente, noumênico de mais, heurístico demais. O que temos aí é a experiência do excessivamente intenso, mas não do excesso intensivo propriamente dito. E dizemos isso sem negligenciar que há uma nuance, a qual Lacan enuncia muito bem no referido seminário: o gozo da transgressão<sup>370</sup>. Especificando essa modalidade de gozo, se indica uma experiência na qual vai-se em direção ao gozo impossível ao ir contra o limite que, por sua vez, é contra o gozo — por isso, conforme destaca Miller, nesse momento de seu ensino, tendo definido o gozo à luz da lei, assistimos “[...] o elogio da transgressão heroica e essa população de heróis que começa a invadir o seminário de Lacan.” (2011/2020, p.232)<sup>371</sup>. É como se Lacan buscasse, através deles, ao menos um que conseguisse experienciar isso, mostrar isso incluído na experiência, destacando-se, entre essa população de heróis, Antígona e Sade como os mais célebres. O gozo aparece então como o extraordinário da experiência, a partir da transgressão heroica dos limites. Enfim, ao menos aí, estaríamos diante de uma experiência do gozo além da lei, admitindo-se algo desse excesso positivamente dado e doável, ainda que para isso exija uma transgressão, ainda que tão heroica quanto extraordinária?

No texto escrito que faz remissão ao referido seminário, se perguntando sobre a inacessibilidade, logo, sobre a experiência desse gozo em Sade, Lacan afirma: “[...] o que se experimenta, ultrapassados certos limites, nada tem a ver com aquilo pelo qual o desejo se apoia na fantasia, que, justamente, se constitui a partir desses limites” (1962-1963/1998, p.798)<sup>372</sup>. Notamos nessa passagem a distinção entre gozo e desejo, assim como a ultrapassagem do limite. Mas, nem por isso, se trataria de ir além da lei, pois a transgressão pressupõe essa lei, no mesmo

<sup>368</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.255.

<sup>369</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.103.

<sup>370</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.229.

<sup>371</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*. Opção Lacaniana online, Ano 3, N.7, 2012.

<sup>372</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Kant com Sade*, 1962-1963/1998, p.798.



sentido em que o gozo se revela aqui por um paradoxo. Sade não é sem lei: é uma lei excessiva, excessivamente intensa, perversa e violenta, cruel, mas a experiência de seu quantitativo já está no extenso, já é mediada pela lei. Basta ler o texto sadiano para notar as vastas descrições numéricas pelas quais se busca e se perde o intensivo das quantidades através de uma quantidade extensa, que soma os números parte a parte, cuja quantimetria chega a se tornar até tediosa. Lacan mesmo confirma o veredicto: é a lei de um ser supremo em maldade, mas ainda a lei — aí que Sade encontra Kant, pois cada um vai em direção ao gozo conforme a lei<sup>373</sup>.

Até então, cantar com Sade é cantar, não o excesso intensivo, porém o excessivamente intenso da lei. E entendemos que este também é o caso de Antígona. Pareceria que o desejo dessa grande heroína é puro excesso e transgressão, a ponto de se encontrar com o gozo, afinal, já sabemos que ela morre. Sim, é um desejo excessivo, mas é à luz da lei do *nomos*, estando conforme a lei divina — Antígona age contra tudo e todos, segundo Lacan, em pura e simples relação com o corte significante, ela é *autônomos*, impassível, nada é “[...] menos dionisíaco do que o ato e a figura de Antígona.” (1959-1960/2008, p.333)<sup>374</sup>. Antígona está mais próxima de Kant e Sade, da lei, talvez até do apolíneo, do que do puro excesso de intensidade do gozo que brota como uma desmesura. Isto é, muito embora todos eles caminhem em sua direção. Com efeito, Antígona é o paradigma, antes que do gozo, de um *desejo puro*; já o paradigma do excesso de intensidade, consideramos que é muito menos heroica e extraordinária, diga-se de passagem, tal como o são as patologias do excesso ordinárias de nossos dias.

Portanto, nossos heróis tentam, mas há sempre uma certa opacidade na experiência desse gozo pela via da transgressão: vai-se em sua direção, morre-se nessa direção, só que a experiência desse excesso intensivo em vida, para vida, plena, ainda é impossível à luz da lei e desse *significante-centrismo* da subjetivação. Contudo, como excessivamente intenso, isso está bem presente. Pois porque é vedado, algo de gozo retorna, por exemplo, na própria linguagem: a linguagem envolve uma satisfação, um certo gozo do sentido; assim como o sintoma, formação mítica de suplência, na qual o gozo se dá junto do sentido que emerge produto de sua metáfora — gozo encoberto, diz Lacan (1962-1963/2005)<sup>375</sup>. Entretanto, ainda assim o gozo se dá no cálculo daquilo que primeiro foi perdido, e que depois se tenta recuperar numa dinâmica de trocas e equivalências nesse excessivamente intenso das formações secundárias. Não é a experiência do gozo como excesso intensivo no princípio da experiência: é a experiência daquilo que, vedado, retorna ganhando forma, se simboliza, se historiciza, se faz mediado e um

<sup>373</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Kant com Sade*, 1962-1963/1998, p.802.

<sup>374</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.333.

<sup>375</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.140.

pouco mais comedido — retorna e se recupera como excessivamente intenso no processo de subjetivação enquanto *significantização* do gozo.

Neste primeiro momento de seu ensino, Lacan mapeia com clareza ímpar que por esse *significantecentrismo* que nos atravessa, que encontra no nome-do-pai e no falo as heranças do totemismo e dos binarismos, a subjetivação se faz contra o excesso, isto é, contra o gozo. Contudo, essa cartografia lacaniana não só mostra uma parte importante de como nos subjetivamos, como é a condição para se ir além, e para o que deve aí ser atravessado — na verdade, consideramos que essa é sua pertinência. Ora, é óbvio: se se quiser ir além do *significantecentrismo*, o mínimo a se fazer é mapear muito bem essa dimensão significativa da subjetivação e os limites da experiência conferidos por ela. É assim que consideramos importante entendê-la, como uma cartografia dos limites da experiência e da subjetivação, mas só porque devem ser atravessados — Lacan dá um mapa daquilo diante do que o sujeito pode produzir uma maneira de se ir além. Não é algo disso o que ele mesmo, já em um segundo momento de seu ensino, chama de psicanálise bem-sucedida, aquela que “[...] prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai [...] com a condição de nos servirmos dele.” (1975-1976/2007, p.132)?<sup>376</sup> Prescindir dos limites da lei, dando passagem ao excesso: eis algo que pode ser catastrófico, mas também vivificante.

Nessa perspectiva, talvez possamos até admitir essa depuração do significante como meio de ir além do próprio *significantecentrismo*. Como se tivesse sido preciso Lacan mapear um tal centrismo do significante para então reposicionar o gozo um pouco mais positivamente em sua obra. Mesmo porque a lei, assim como esse projeto fálico de convergência, sempre falha — desde Freud, como vimos no texto de 1895, é pela *falha* que aparece o excesso de intensidade, e não seria diferente com Lacan, até mesmo podendo notar sua constatação disso na experiência e na clínica, um pouco mais adiante em seu ensino, quando ele diz que é a repetição do gozo que produz o fracasso, transbordando em um desperdício<sup>377</sup>. Que reposicionamento do gozo seria esse? Ele pode ser compreendido como uma certa positivação através da inclusão do gozo na experiência, isto é, como a experiência do excesso intensivo, sem reduzir seu real ao dado empírico imaginário e simbólico — o que prenuncia a tarefa que virá adiante, a saber, o refazimento dos limites da experiência. Então é preciso não só antecipar, mas transformar em mote a pergunta que Lacan faz *en passant*, em meio a tantas outras no livro 16 de “O Seminário”, quando trata da topologia do sujeito e do acesso ao gozo; pergunta breve:

<sup>376</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.132.

<sup>377</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17, O avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.48.

“Em outras palavras, ele se experimenta?” (1968-1969/2008, p.112)<sup>378</sup>. Ou, melhor: qual a experiência real do sem equivalência, do que não é recuperação de gozo vedado e negativedo — excessivamente intenso —, e sim irrupção de gozo propriamente dito, excesso intensivo? Talvez seja uma experiência menos heroica, como Lacan mesmo há de revelar, e como já vimos nas patologias do excesso como modalidade de sofrimento de nosso tempo: um gozo mais imediato, menos paradoxal diante da lei, mais ordinário que o gozo das grandes transgressões.

Tratar de uma experiência positiva do que é real e *insignificantizável* exige uma leitura do excesso pelo excesso, não a partir do imaginário ou do simbólico, mas a partir do próprio real, como aquilo que insiste anterior à delimitação da lei: mais transcendental que o negativo transcendental, mas, nem por isso, transcendente à experiência, e sim incluído no bojo de um empirismo — e aqui nos deparamos com uma pista do projeto deleuziano. É por essa via que podemos ver, no próprio ensino de Lacan, se restituir um ser do excesso na experiência e retornar aquilo que se tentou purificar. Antes, contudo, é preciso se perguntar: como essa depuração faz o conceito de pulsão, ao qual remetemos a intensidade, devir nesse primeiro momento da obra lacaniana? Notamos que a *significantização* do gozo é a própria *significantização* da pulsão e, com ela, a mitigação das intensidades pelas quais buscamos definir seu excesso. É o que veremos a seguir, ressaltando desde já que também o pulsional evidencia o que há além da lógica significante na subjetivação — subjetivar é significantizar, o imaginário e o real, porém isso não é tudo: insiste um *insignificantizável* nesse processo, com uma anterioridade e primordialidade de direito, e também de fato na experiência.

#### 5.4 — A mitigação das intensidades

Com a lógica do significante e a significantização dessa Outra cena que como linguagem se estrutura, Lacan retoma algo que vimos desde Freud, a saber, aquilo que no processo de subjetivação consiste na passagem do impulso pulsional (*Triebregung*) ao representante ideativo da pulsão (*Vorstellungrepräsentanz*) — representante da pulsão que possui como lastro o traço mnêmico (*Erinnerungsspuren*) e que se inscreve no Inconsciente como representação-coisa (*Sachvorstellung*). Contudo, para diferenciar esse recalcado da representação e afastar toda psicológica desse *topos*, Lacan propõe traduzir o termo *Vorstellungrepräsentanz* não por *representante ideativo*, e sim por *representante da representação* (*représentant de la*

---

<sup>378</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.112.

*représentation*)<sup>379</sup>. É ele que Lacan define como significante, assim como seu encadeamento e enredamento é o que constitui o Inconsciente como discurso do Outro — de modo que o significante, em Lacan, é a estrutura que tem mais a ver com a categoria freudiana de traço mnêmico e a materialidade de coisa.<sup>380</sup>

Retomar a *Vorstellungsrepräsentanz* como significante é uma das vias pela qual se efetiva a *significantização* do Inconsciente. Mas isso também deixa efeitos para pulsão e a economia dessa cena, afinal a passagem da pulsão para seu representante aqui se superpõe à passagem do gozo para o significante. E os efeitos que isso deixa se sugere, por exemplo, desde o próprio sentido que Lacan (1959-1960/2008) confere à *Bahnung* no sétimo seminário, quando reposiciona essa categoria freudiana eminentemente econômica, que remete aos fluxos em passagem, como relação formal, a equivalendo à articulação da lógica significante. Não seria isso uma *significantização* também da dimensão econômica da subjetivação, e, em especial, da pulsão, no mesmo compasso em que se *significantiza* o gozo em seu ensino? Pois se o Inconsciente se estrutura como a lógica do significante e a lógica do sentido que daí advém, destacando-se o nome-do-pai e o falo em sua organização, não parece ser necessário incluir aí qualquer substância, conteúdo, energia, força, carga ou montante de excitação, investimento, premência, impulso, moção, quantidade, intensidade ou afeto como mobilizadores da articulação metafórica e metonímica. Afinal, os significantes se articulam em razão da limitação do excesso do gozo como condição estrutural de sua circulação; se articulam, sim, em razão da propriedade de imantação do falo simbólico como presença do negativo, que, como a carta roubada, buraco gravitacional, faz convergir e coordenar esse organismo psíquico — o fluxo, aqui, é o fluxo da cadeia significante.

Diante disso, se Lacan confere uma consistência inédita para tratar da subjetivação, em contrapartida, entendemos que há de se questionar sobre a mitigação da dimensão quantitativa e econômica no primeiro momento de seu ensino: e consideramos que esse questionamento

---

<sup>379</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6, O desejo e sua interpretação*, 1958-1959/2016, p.61. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.125.

<sup>380</sup> Podemos mapear isso em seus escritos, quando Lacan diz que “[...] é o significante que é recalcado, pois não há outro sentido a dar nesses textos à palavra *Vorstellungsrepräsentanz*.” (1959-1960/1998, p.722). Assim como, por exemplo, no livro 6, Lacan afirma: “[...] esse *Vorstellungsrepräsentanz*, vocês já devem estar percebendo, equivale estritamente à noção e ao termo de significante.” (1958-1959/2016, p.62), ideia reforçada páginas depois, dizendo que “Essas *Vorstellungen* têm uma organização significante.” (1958-1959/2016, p.80). Outro breve exemplo pode ser notado no livro seguinte, quando Lacan promove uma equivalência da articulação significante ao conceito de *Bahnung* tal como vimos proposto desde o texto freudiano de 1895 — conceito que Lacan indica traduzir por *trilhamento*, voltando a afirmar, nessa ocasião, que “[...] as *Vorstellungen* já tem desde a origem o caráter de uma estrutura significante” (1959-1960/2008, p.168). Cf. LACAN, Jacques. *À memória de Ernest Jones: sobre sua teoria do simbolismo*, 1959-1960/1998, p.722. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6, O desejo e sua interpretação*, 1958-1959/2016, p.62 e p.80. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.53, p.59, p.79, p.145.

tanto não é algo novo, quanto continua na ordem do dia, pois muitas de suas colocações parecem ter se institucionalizado a despeito de Lacan mesmo ter se desprendido delas posteriormente. Não é algo novo: conforme Nancy e Labarthe (1973/1991), a dupla recusa que o significante implica na obra lacaniana — já destacamos anteriormente — implica em uma terceira, que é a recusa do Inconsciente como sede das pulsões, cuja apresentação mais tardia Freud faz com o conceito de Id, em 1923<sup>381</sup>.

É o que observamos quando Lacan, em 1957, afirma que é preciso “[...] reavaliar a ideia segundo a qual o inconsciente é apenas a sede dos instintos.” (1957/1998, p.498), e, em 1960, diz de aprumar na perspectiva do significante o que naquele momento identifica como a “[...] imagem confusa do Isso como “reservatório das pulsões” [...]” (1960-1961/1998, p.665)<sup>382</sup>. Contudo, não é somente o conceito de *pulsão*: o privilégio da materialidade da lógica do significante passa por depurar também as noções de *energia*, *libido* e *afeto* na subjetivação — o que nos faz notar tratativas distintas a termos distintos, que aqui, na presente seção, tentamos mapear em algumas passagens de sua obra até 1960. Depuração que se dá com a influência de Georges Politzer na situação francesa da psicanálise, presente na obra de Lacan desde 1932<sup>383</sup>. Por isso, comecemos por dizer que uma tal depuração do aspecto quantitativo e econômico da experiência e da subjetivação se radicaliza, porém não se inicia na lógica do significante.

Ainda em sua tese de doutorado podemos mapear essa linha, quando Lacan faz uso do conceito de libido destacando sua imprecisão, concebendo a libido como uma convenção conceitual, já se afastando do naturalismo dos pós-freudianos<sup>384</sup>. Nessa direção, em 1936, Lacan critica o que chama de hipótese substancialista do conceito de libido, ao passo que, como conceito energético, submete a libido às imagens que, por sua suposta concretude, levam o

<sup>381</sup> Cf. LACOUE-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *O título da letra (uma leitura de Lacan)*, 1973/1991, p.37-p.38. Cf. FREUD, Sigmund. *O eu e o Id*, 1923/2011, p.37.

<sup>382</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.498. Cf. LACAN, Jacques. *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”*, 1960-1961/1998, p.665.

<sup>383</sup> Propondo uma psicologia concreta, Politzer privilegia a psicanálise na medida em que lida com a dramatização, a significação e o sentido a partir da história do sujeito — dramática presente na categoria de complexo e, em especial, do complexo de Édipo. Para isso, segundo o autor, seria preciso purgar a psicanálise, e, nela, a dramatização que sustenta seu *método*, das teorizações metapsicológicas da *doutrina*, suposições conceituais consideradas abstratas que, assim como as referências psicofísicas, estariam alheias a esse sujeito historicizado. Para Politzer, essa dramática do sentido e da significação de um sujeito historicizado revela o que há de *concreto*. Poderíamos acrescentar: uma dramática que, às expensas da cena das quantidades intensivas, leva em consideração apenas a dramática qualitativa do complexo na subjetivação. A construção e a dramática que Lacan primeiro encontra nas categorias de imagem e *imago* passam, então, a atingirem seu ápice com o simbólico e a dessubstancialização da lógica do significante. É nessa esteira que dissemos anteriormente que Lacan, em seu retorno a Freud, privilegiando o simbólico e, como tal, o significante, parece atingir o drama mais concreto, o mais puro possível nessa Outra cena. Cf. POLITZER, Georges. *Crítica aos fundamentos da psicologia*, 1928/1998.

<sup>384</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*, 1932/1987, p.257. In: *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade, seguido de Primeiros escritos sobre a paranoia*, 1987. Cf. SIMANKE, Richard. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*, p.138-p.141, 2002.

elogio nesse texto: “[...] a libido é apenas a notação simbólica da equivalência entre os dinamismos que as imagens investem no comportamento.” (1936/1998, p.94)<sup>385</sup>. Passagem em que o termo *simbólica* talvez não antecipe a consistência daquilo que viria a ser conceituado como o registro simbólico, mas chama atenção, pois a validade do conceito de libido está em servir para explicar teoricamente as operações que se dão na subjetivação em que se passa de um elemento psíquico a outro — a libido como termo designativo das relações imaginárias dos complexos familiares, por exemplo<sup>386</sup>.

Desde aí, já não se trata da libido exatamente como materialidade, ou, conforme Lacan, como substância, e sim como princípio um tanto heurístico que permite pensar as trocas, a princípio, duais, e que assim parece valer na ausência de conceito melhor. Esse entendimento está presente também em 1950, na ocasião em que Lacan define, como pulsão, “[...] apenas um sistema de equivalências energéticas em que referenciamos as trocas psíquicas [...]”, diante do que falar “[...] de um excesso de libido é uma formulação desprovida de sentido.” (1950-1951/1998, p.149)<sup>387</sup>. Novamente, o termo equivalência aparece e, nessa passagem, notamo-lo em franca oposição ao excesso. Isso é parte da recepção lacaniana do conceito de libido pelo questionamento de seu estatuto, digamos, no mínimo problemático. Por um lado, Lacan parece reconhecer que através do conceito de libido se pode tratar teoricamente da equivalência no nível psíquico, embora carente de materialidade. Por outro lado, é uma unidade que não se sabe medir e quantificar, o que parece ser pontuado pelo autor como um demérito do conceito — e, neste ponto, talvez pese algo da tradição segundo a qual o que não se pode mensurar e quantificar sendo, por isso mesmo, problemático. Esse é o motivo pelo qual a medida quantitativa que lhe cabe é nos termos da equivalência, e não comporta o excesso como experiência do sem equivalência: onde a libido e a pulsão conceituam equivalências entre elementos psíquicos, o excesso está à parte.

Já na ocasião em que proclama seu retorno a Freud, Lacan sugere a linguagem como novo material na constituição do recalcado em contraste com o que chama de estatuto mítico das pulsões e da afetividade — essa última, incluída aí como aparente sinônimo. Pulsões e afetividade, segundo Lacan, não promovem, no nível do Inconsciente, mais que uma “[...] articulação unilateral e fragmentada.” (1953/2003, p.144)<sup>388</sup>. É como se o pulsional não desse conta da articulação do Inconsciente, que, a partir dessa ocasião, como um organismo simbólico

---

<sup>385</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Para além do princípio da realidade*, 1936/1998, p.94.

<sup>386</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, 1938/2003, p.48. In: *Outros escritos*, 1938/2003.

<sup>387</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*, 1950-1951/1998, p.149.

<sup>388</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Discurso de Roma*, 1953/2003, p.144. In: *Outros escritos*, 1953/2003.

se define. Contudo, ainda que isso se faça no compasso de uma dessubstancialização, consideramos que seria errado pensar que a partir de 1953 se dá uma simples exclusão da pulsão. O que ocorre com o privilégio da alteridade simbólica é que essa função do sistema de equivalências da libido e da pulsão passa a ser recoberta pela linguagem e pelas trocas mediadas do simbólico, mostrando como a depuração dessas categorias se faz no sentido de uma depuração a favor de sua redefinição no simbólico: é uma depuração simbólica. Quer dizer, sobretudo no caso da pulsão, vemos ela mesma também ganhar outra concretude ao ser retomada na linguagem, o que vem a culminar em sua *significantização*. Essa é uma direção, contudo, heterogênea, pois junto a ela vemos também Lacan indicar relações entre a pulsão e o imaginário e até aparentes dispensas do conceito. Mas, ainda que não se exclua, e se admita à pulsão outra concretude, essa concretude jamais será energética.

Na ocasião do livro 1 de “O seminário”, Lacan (1953-1954/2009) afirma que o conceito de pulsão possui certa falta de clareza, valor limitado, justamente por remeter à transposição de noções da física para a subjetivação<sup>389</sup>. E aí vemos bem como a crítica lacaniana à pulsão incide na medida em que o conceito remete, não só a um biologicismo quando confundida com instinto pelos pós-freudianos, porém a um fisicalismo. Para combater isso é que as equivalências energéticas são substituídas pelas equivalências da linguagem, que, como trocas triádica, se sobrepõem a todas às noções que remetem ao imaginário desse energetismo — entendemos que esse recurso à energética parece ser a principal abstração que Lacan critica no conceito, a sua falta de concretude simbólica, diante do que seria preciso *desimaginarizar* a pulsão. Onde o conceito de libido, enquanto energia da pulsão sexual, é aquele que mais padece de uma materialidade e, talvez por isso mesmo, pela dificuldade de efetuar uma depuração simbólica desse fator quantitativo, ela venha a ser primordialmente tratada por Lacan no cerne da problemática imaginária do narcisismo.

No seminário seguinte, “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise”, a objeção à energética avança: vemos isso, por exemplo, quando Lacan diz que “[...] a energética também é uma metafísica.” (1954-1955/1985, p.83). Sobretudo por sua dimensão imensurável, mais que problemático, seu estatuto se aproxima então desse insondável incognoscível<sup>390</sup>, ainda que posteriormente Lacan dispense, até mesmo para a crítica, uma quantimetria da libido. Se nos permitimos um pequeno salto nesse mapeamento, vale aqui destacar que essa concepção devém em seu ensino, pois, já na década de 1960, Lacan considera que não se trata de não poder medi-

<sup>389</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud, 1953-1954/2009*, p.162-p.163.

<sup>390</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 02: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, 1954-1955/1985*, p.83 e p.126.

la, e sim desse ser um esforço que não serve para nada: “A libido em Freud [...]”, diz Lacan, “[...] é uma energia passível de uma quantimetria tão mais fácil de introduzir na teoria quanto é inútil, já que nela só são reconhecidos alguns *quanta* de constância.” (1964/1998, p.865)<sup>391</sup>. Destacamos este fragmento porque contrasta com o mapeamento que fizemos do texto freudiano, onde a libido, mesmo que não mensurável, nem por isso deixa de apresentar uma quantificação diferencial dos fluxos. E também porque contrasta com o que está em Lacan, no segundo seminário, pois aquilo, cuja impossibilidade era motivo para considerar o conceito abstrato e até num insondável incognoscível, aparece nessa ocasião posterior, em 1964, à luz da facilidade e da inutilidade. E se Lacan pode considerar que uma quantimetria da libido se torna fácil e inútil, é porque o simbólico aí já funciona como sistema de equivalências.

É buscando isso que já se encontra estabelecido na década de 1960 que, ainda no livro 2 de “O seminário”, observamos Lacan recobrir a energética pelo simbólico a partir da noção de *máquina*. Tratando, assim, do aparelho psíquico, Lacan constrói uma imagem recorrente em seu ensino nas ocasiões que se reporta à dimensão econômica e quantitativa da subjetivação<sup>392</sup>. Por máquina, fazendo menção tanto à máquina a vapor quanto à cibernética, Lacan define aquilo que “[...] encarna a mais radical atividade simbólica no homem. [...]” (1954-1955/1985, p.99), retomando uma relação entre máquina e simbólico sugerida ainda em 1953<sup>393</sup>. Já por energia, Lacan comenta que esta é “[...] uma noção que só pode aparecer a partir do momento em que há máquinas” (1954-1955/1985, p.99). Ora, o que isso quer dizer? Observamos que não é o simbólico que é efeito da energética, assim como não é a máquina que encontra na energia sua condição de funcionamento, mas é a máquina e o simbólico o pressuposto da energia e da energética. Essas últimas são efeito, e, com isso, Lacan indica que falar de energética no nível da pulsão e da libido é já falar em função do simbólico — leitura distinta, como poderemos ver adiante, da que Guattari faz da categoria de máquina, também a partir de Lacan, no texto “Máquina e estrutura” (1969/2004)<sup>394</sup>.

Lacan, definindo o mundo simbólico como o mundo da máquina, admite a única maneira pela qual não se objeta completamente algo da energética freudiana: isto é, desde que, mantendo seu valor heurístico, ela não seja considerada de fato, porém que seja redefinida como um artifício simbólico, incluindo-a neste registro<sup>395</sup>. Ou seja: se é que vale, só vale falar de

<sup>391</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista*, 1964/1998, p.865.

<sup>392</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.520-p.521. In: *Outros escritos*, 1973/2003.

<sup>393</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Discurso de Roma*, 1953/2003, p.165. In: *Outros escritos*, 1953/2003.

<sup>394</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Máquina e estrutura*, 1969/2004. In: *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*, 1974/2004.

<sup>395</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 02: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, 1954-1955/1985, p.66.



energética se já não for mais energética, *desimaginarizando-a* pelo conceito simbólico de máquina. Contudo, isso não é o bastante para posicionar a libido e a pulsão decididamente no simbólico e sua materialidade, pois algo de imaginário persiste em pairar sobre esses conceitos. Motivo pelo qual podemos mapear neste momento do ensino de Lacan que ora as pulsões e a libido ilustram, mesmo quando de maneira abstrata demais, as trocas dessa ordem simbólica. Por outro lado, ainda dizem respeito a algo da dimensão imaginária da subjetivação, sobretudo quando levado em conta sua relação com o objeto.

Também nesse período, desde o primeiro de seus seminários, vemos Lacan destacar a relação entre a libido e os objetos, talvez como parte de uma tentativa de pensar a pulsão pelo mais concreto. Afinal, pelo objeto, Lacan enfatiza o investimento pulsional não pela tendência que é, ou seja, menos pelo impulso pulsional (*Triebregung*) e sua *Drang* — tal como poderíamos dizer que é a tônica do texto freudiano. Mas pode enfatizar mais por aquilo ao qual tende, onde se evidencia sua mais patente distribuição no extenso. Contudo, estaremos enganados se considerarmos que numa suposta concretude do objeto Lacan se livra do imaginário que paira sobre as categorias de libido e de pulsão e fortalece sua depuração simbólica: na verdade, é bem o contrário. A relação da pulsão e da libido com o objeto valeria um capítulo à parte. Aqui, no mapeamento que propomos, cabe apenas acrescentar que, pela via do objeto, privilegiando dentre eles o *eu* no âmbito do narcisismo, Lacan define a pulsão e a libido junto ao imaginário ao mesmo tempo em que acompanhamos as tentativas de transpor suas equivalências no simbólico. Vemos isso, por exemplo, no segundo seminário, na afirmação lacaniana conforme a qual “Libido e eu estão do mesmo lado. O narcisismo é libidinal.” (1954-1955/1985, p.407). Colocando libido e *eu* do mesmo lado, Lacan mostra a dimensão narcísica da libido, mas é preciso cuidado: isso não quer dizer que toda libido seria narcísica. Quer dizer que há uma sombra imaginária que desde aí paira, determinante para a conceituação de um objeto negativo da pulsão — ou, melhor seria dizer, de um negativo do objeto da pulsão.

A relação entre a pulsão e a libido com o imaginário é um matiz em meio à direção simbólica da depuração, mas dele decorre ainda outro. É que também nas últimas páginas deste segundo seminário, Lacan diz de uma “[...] ordem simbólica, que não é a ordem libidinal na qual se inscrevem tanto o eu como as pulsões.” (1954-1955/1985, p.407)<sup>396</sup>. Vemos aí uma franca distinção entre o simbólico e o pulsional. Isso quer dizer que Lacan está contradizendo o sentido da depuração simbólica da pulsão e da libido que ora mapeamos? Longe disso, visto que logo em seguida esse simbólico é definido a partir de uma outra dimensão pulsional: a

---

<sup>396</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 02: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, 1954-1955/1985, p.407.

ordem simbólica, diz Lacan, “[...] tende para além do princípio do prazer, fora dos limites da vida [...]” (1954-1955/1985, p.407), sendo a pulsão de morte sua máscara, o mais fundamental, de onde advém uma “[...] ordem simbólica em pleno parto, vindo, insistindo para ser realizada.” (1954-1955/1985, p.407)<sup>397</sup>. Ou seja, na verdade, trata-se de uma relação ainda mais radical e mais primordial entre o simbólico e a pulsão, em que a ordem simbólica se define na dimensão pulsional que não é imaginarizável. Sobre as pulsões que têm na libido seu fator quantitativo, sobretudo na medida em que tomam o eu como objeto, sim, paira algo de imaginário, ainda que não se possa excluir daí algo de simbólico. Mas entendemos que essa passagem do referido seminário anuncia a relação entre o simbólico e a pulsão propriamente dita se revela no nível mais radical da pulsão de morte, longe do narcisismo e do investimento de um *eu*.

Se há para Lacan, neste momento de seu ensino, uma libido que não seja narcísica, isso não está explícito neste fragmento. Contudo, bem está explícito que, desde o princípio, nem toda pulsão é libidinal e que a relação entre pulsão e simbólico se dá no nível dessa pulsão sem objeto, paradigma do negativo do objeto da pulsão, que se define como a pulsão propriamente dita. O que queremos destacar, com isso, é que Lacan leva o sentido da depuração simbólica da pulsão e da libido até ao além do princípio do prazer, e uma efetiva desimaginação da pulsão no sentido de sua depuração simbólica parece passar por ir além da libido, herdeira direta da energética, vinculada a objetos, sobretudo o *eu*. A relação entre a pulsão de morte com o simbólico é outro matiz nessa depuração simbólica, revela a depuração na maior radicalidade, onde simbólico e pulsão de morte se encontram. Essa é uma relação genuinamente lacaniana, que, embora desponte no fim do segundo, podemos reencontrar no centro no livro 7 de “O seminário” — veremos logo a seguir.

Voltemos à máquina. Fato é que, desde meados dos 1950, é como se a máquina preparasse o plano para os seminários seguintes, quando efetivamente vemos o privilégio do significante e sua lógica a partir da psicose. Não obstante Lacan ressalva, ao destacar a relação entre significante e sujeito, que não se trata de repelir a noção de libido em sua análise da psicose: uma ressalva que se faz por só um momento<sup>398</sup>. A partir daí observamos que o que então era sistema de equivalências simbólicas devém, se especifica, e passa a ter no significante sua definição — consideramos que, daqui em diante, a depuração que começa por uma *desimaginarização* da energética em favor das equivalências simbólicas devém uma verdadeira *significatização* da dimensão pulsional da subjetivação conforme a articulação significante.

---

<sup>397</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 02: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, 1954-1955/1985, p.407.

<sup>398</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 03: As psicoses*, 1955-1956/2008, p.246.

Nesse sentido, no livro 4 de “O seminário”, o valor heurístico reaparece quando Lacan afirma que a libido “[...] consiste numa simples petição de princípio [...]” (1956-1957/1995, p.44). E aí o autor retoma o exemplo da máquina e da energia, só que, desta vez, aproximando a máquina — no caso, a usina — do significante. Passo crucial, evidente na breve passagem quando Lacan diz que “[...] a libido do sujeito é sempre marcado pelo vestígio de um significante [...]” (1956-1957/1995, p.47). Entretanto, destacamos que é ainda mais curioso, nessa passagem de seu seminário, Lacan ressaltar que talvez haja outra coisa na pulsão, “[...] algo que não é de modo algum marcado pela impressão do significante.” (1956-1957/1995, p.47). A menção a essa outra coisa não pode passar despercebida, e pode até ser interpretada como a insistência de algo *insignificantizável*, algo do gozo que aí insiste. Isto é, ainda que não sobressaia tanto quanto o significante que, neste momento, sobressai, pois, conforme Lacan, “[...] cada vez que a pulsão aparece, na análise ou em qualquer outro lugar, [...]”, a referência para concebê-la, diz o autor, deve ser “[...] uma relação simbolicamente definida.” (1956-1957/1995, p.177)<sup>399</sup>.

Já no quinto seminário, “As formações do Inconsciente”, notamos essa *significantização* naquela que vem a ser sua forma mais sistematizada, quando Lacan enfim apresenta a pulsão como uma tendência articulada com a cadeia significante na montagem do grafo do desejo. E aqui ele faz da pulsão aquilo que se passa entre o sujeito e a demanda do Outro, haja vista seu matema [ $\$ \leftrightarrow D$ ], descolando-a da necessidade e mergulhando-a no verbo, sendo a pulsão o “[...] termo técnico dado a esse desejo na medida em que a fala o isola, [...]” (1957-1958/1999, p.451) — e, na fala, sua articulação no significante<sup>400</sup>. Articulação que se desdobra no seminário seguinte, “O desejo e sua interpretação”, no qual Lacan afirma de maneira inédita que a libido é a energia psíquica, não da pulsão, mas do desejo, servindo-se, outra vez, do exemplo da máquina — agora, como fábrica — e da energia para falar de sua conjunção com o simbólico definido pela lógica do significante<sup>401</sup>. O que notamos então não é só uma definição da pulsão, porém uma definição do desejo a partir da pulsão articulada ao significante, ou, ainda, do desejo como *significantização* da pulsão, onde o próprio conceito de pulsão tende a dissipar em favor da distinção entre desejo e gozo.

Como apresentamos em nota no início desta seção, é especialmente na ocasião do sexto seminário que se evidencia a definição do *Vorstellungsrepräsentanz* como significante. O que mostra que essa significantização da pulsão consiste em retomar, pela via do significante, *um* dos representantes da pulsão, que, desde já, não é o afeto. Isto é, trata-se de retomar o que do

<sup>399</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 04, A relação de objeto*, 1956-1957/1995, p.44, p.47, p.177.

<sup>400</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 05, As formações do inconsciente*, 1957-1958/1999, p.455, p.471.

<sup>401</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 06, O desejo e sua interpretação*, 1958-1959/2016, p.14.

impulso pulsional (*Triebragung*) se subjetiva na maquinaria do aparelho psíquico pelo e como significante. Mas, tal como nos perguntamos sobre a pulsão propriamente dita em Freud, neste plano conceitual lacaniano, cabe perguntar: qual o lugar para o *insignificantizável* da pulsão, que também é irreduzível ao imaginário? No seminário 4, até destacamos uma pista logo acima. Contudo, como vimos anteriormente, é no seminário 7, com *das Ding*, que algo de *insignificantizável* advém conceitualizado. Ocorre que, agora cumpre destacar, é a partir desse *insignificantizável* que a significantização da pulsão também encontra seu ápice.

Nessa ocasião, postulando o significante desde o princípio, Lacan uma vez mais se refere à energética como metafísica<sup>402</sup>. E, frisando a irreduzibilidade da pulsão à tendência e ao impulso, Lacan afirma que a pulsão se inscreve na dimensão da rememoração e da historicização, a partir do que a pulsão “[...] comporta uma dimensão histórica [...] dimensão [que] se marca pela insistência com que ela se apresenta, uma vez que ela se refere a algo memorável porque memorizado.” (1959-1960/2008, p.251)<sup>403</sup>. Por um lado, a relação entre a pulsão e o historicizado do sujeito está prenunciado desde 1953<sup>404</sup>. Mas, por outro, a consistência com que Lacan sistematiza essa dimensão histórica da pulsão a partir do significante é aqui destacável. Especialmente porque, conforme sinalizamos, essa definição compreende até mesmo a pulsão de morte, já que ela, segundo Lacan, devendo ser situada no âmbito histórico, “[...] se articula num nível que só é definível em função da cadeia significante.” (1959-1960/2008, p.253)<sup>405</sup>. É a retomada da ideia acima referida, presente desde o segundo seminário, quando Lacan, situando a libido e as pulsões sexuais como uma questão narcísica, afirma que a ordem simbólica tende para além do princípio do prazer, posicionando a pulsão de morte como o mais fundamental de onde advém a ordem simbólica “[...] em pleno parto, vindo, insistindo para ser realizada.” (1954-1955/1985, p.407)<sup>406</sup>.

Essa linha, na qual vemos a relação entre pulsão de morte e simbólico, é crucial nessa cartografia: poderíamos ir ainda antes do segundo seminário, e dizer que ela deriva da ideia de 1953, segundo a qual o símbolo ganha passagem como a morte da coisa pela palavra — assim como a lei implica o assassinato e um pai morto. E o mesmo vale para o significante que, como vimos, “[...] materializa a instância da morte.” (1955-1957/1998, p.26), é “[...] símbolo de uma ausência.” (1955-1957/1998, p.27). Quer dizer, é como se, na *significantização*, algo da pulsão

<sup>402</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.126.

<sup>403</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.126; p.251.

<sup>404</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Discurso de Roma*, 1953/2003, p.144. In: *Outros escritos*, 1953/2003.

<sup>405</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.253.

<sup>406</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 02: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, 1954-1955/1985, p.407.

de morte se efetuasse como a gênese mesmo do simbólico<sup>407</sup>. Por isso Lacan faz a célebre afirmação, já em 1960, dizendo que “[...] toda pulsão é virtualmente pulsão de morte.” (1960-1964/1998, p.863)<sup>408</sup>. É só secundamente que essa pulsão de morte desvia para pulsão de vida e um objeto, assim como é só secundamente que a lógica do significante se faz uma erótica, uma *filia*, conduzindo o sujeito de significante em significante, como diz Lacan, conforme o princípio do prazer<sup>409</sup>. No princípio, é o além — motivo pelo qual, para Lacan, as formações do Inconsciente sempre portam algo dele.

À luz dessa leitura, há um monismo no pensamento lacaniano, bem destaca Safatle (2006), conforme o qual a pulsão de vida se reduz a uma ilusão narcísica<sup>410</sup>. Irredutível à agressividade e à destruição, posicionada como motor dos processos de cura, a pulsão de morte e sua disjunção possui seu valor simbólico na medida em que opera contra as consistências imaginárias do *eu* e das relações imaginárias do objeto, dando passagem à morte e ao negativo como condição e operatória mesma do significante. No livro 07 de “O seminário”, isso se mostra quando Lacan relaciona a pulsão e, especialmente, a pulsão de morte como a própria condição simbólica do simbólico, no centro de seu criacionismo ateu, quando diz que “[...] o *Trieb* não pode de modo algum limitar-se a uma noção psicológica — é uma noção ontológica absolutamente fundamental, [...]”. (1959-1960/2008, p.155). Ela é criação, produção — também diz Lacan —, mas assim o é *ex nihilo*, na medida em que introduz a organização do significante no mundo natural, sendo essa morte a marca da pulsão<sup>411</sup>. Por isso mesmo Lacan também relaciona a pulsão de morte à sublimação, que se funda no *ex-nihilo*, para além na origem da cadeia significante irredutível à natureza: “[...] a noção da pulsão de morte é uma sublimação criacionista, [...]” (1959-1960/2008, p.255).

Ou seja, a pulsão, como pulsão de morte, guarda algo de ontológico e produtivo, criativo, a-teológico, genético, porém desde que simbolicamente definida a partir do significante como operatória de negação. Diante do que podemos perguntar: negação de que? O que morre quando se *significantiza*? Primeiro, com dissemos, negação de um objeto à pulsão: valor simbólico algum da pulsão se evidencia na relação com um objeto, pelo menos não na suposição de um objeto que a satisfaça, o que já se coloca como da ordem de uma impossibilidade. É esse negativo do objeto ressaltado por Safatle (2006) que, enfim, extirpa a

<sup>407</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, 1953-1956/1998, p.277. Cf. LACAN, Jacques. *Seminário sobre “A carta roubada”*, 1955-1957/1998, p.26-p.27.

<sup>408</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Posição do Inconsciente no congresso de Bonneval*, 1960-1964/1998, p.863.

<sup>409</sup> Cf. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.145.

<sup>410</sup> Cf. SAFATLE, Vladimir. *A morte como pulsão*, In: SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, 2006, p.275-p.280.

<sup>411</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.256.

sombra imaginária que paira sobre a pulsão desde os primeiros seminários de Lacan, com a relação da pulsão e da libido com o *eu* no âmbito do narcisismo<sup>412</sup>. E, na ocasião do seminário 7, essa negação do objeto, o para além na origem da cadeia significante irreduzível à natureza, se conceitua por *das Ding*. Logo, o gozo que, na seção anterior, notamos que se perde à luz da lei é também condição e causa de desejo como *significantização* da pulsão.

Neste seminário, Lacan afirma que é ao redor desse real que o significante vem se representar, e se enredar como rede das *Vorstellungsrepräsentanzen*. Portanto, *das Ding* organiza os representantes da pulsão, conforme vemos com Lacan: “O que há no nível de *das Ding* desde o momento em que é revelado é o lugar *dos Triebe*, [...]” (1959-1960/2008, p.135). E, como gozo que morre para a experiência, *das Ding* se torna objeto negativo de desejo, desejo resultante da *significantização* do gozo e da pulsão, sendo concebida como uma “[...] trama significante pura, [...]” (1959-1960/2008, p.70). É esse desejo que Lacan designa como *desejo puro*, “[...] o puro e simples desejo de morte como tal.” (1959-1960/2008, p.333) — procedendo do nada da Coisa, do gozo perdido, esse desejo tem uma pureza, diz Lacan, porque se mantém em torno do *ex-nihilo*, e nada mais é que “[...] o corte que a própria presença da linguagem instaura na vida do homem.” (1959-1960/2008, p.330)<sup>413</sup>. Lacan menciona esse desejo puro ao falar de Antígona, e podemos aqui entendê-lo como produto da depuração da pulsão como *significantização* do gozo a partir de *das Ding*. Um desejo (*désir*) menos *Wunsch*, e mais afeito à leitura de Kojève da *Begierde* hegeliana<sup>414</sup>.

A negatividade do objeto que se conceitualiza com *das Ding* é comum, então, à pulsão e ao desejo puro, na medida em que ambos emergem de uma *significantização* do gozo. Nesse sentido, há uma aproximação, quase indiscernibilidade, na qual pulsão e desejo tendem a ocorrer como sinônimos nos seminários que aqui nos detemos. Seria isso um descuido conceitual, ou até mesmo uma desimportância da distinção? Antes, o contrário. Entendemos que mapear essa indiscernibilidade é mapear uma *forçação* na obra de Lacan. O que aqui notamos é a pulsão devindo desejo pela articulação com o significante, ou, ainda mais

---

<sup>412</sup> Nesse sentido, uma ontologia do negativo que afirma a negatividade do objeto do desejo e da pulsão sobrevém como uma saída efetiva para essa sombra imaginária, leitura da qual decorrem novas consistências teóricas e clínicas para o campo psicanalítico contemporâneo. Cf. SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, 2006.

<sup>413</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.330 e p.334.

<sup>414</sup> Sobre a ocorrência do termo desejo puro na obra de Lacan, Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.428. Sobre a definição do desejo puro, Cf. BAAS, Bernard. *O desejo puro*, 2001, p.73. Cf. SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, 2006. p.71. Sobre as continuidades e descontinuidades entre o *Wunsch* freudiano, a *Begierde* e o *désir*, Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6, O desejo e sua interpretação*, 1958-1959/2016, p.54-p.55. Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.817. Cf. ARANTES, Paulo. *Hegel no espelho do Dr. Lacan*. In: SAFATLE, Vladimir (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, 2003.

especificamente, poderíamos dizer: é a pulsão devindo *desejo puro*. Toda depuração simbólica do quantitativo e econômico da subjetivação, toda *significantização* da pulsão e da libido, então, podemos entender que desemboca na formulação lacaniana desse desejo puro.

É esse desejo, puro e simples desejo de morte, como diz Lacan (1959-1960/2008), que revela que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte por aquilo ao qual tende — o que não é trivial. Porque toda pulsão poderia ser de morte pela experiência de seu impulso pulsional (*Triebregung*), isto é, pela sua pura *Drang*, pela sua premência, pelo regime de intensidades do qual toda pulsão devém, e que só num segundo momento se limita na lógica do significante: um regime das intensidades em excesso, livres e desligadas, e a experiência de sua repetição singular — veremos no capítulos seguintes como isso se dá com Deleuze e Guattari. Contudo, o que observamos com Lacan, ao menos neste momento de seu ensino, é que toda pulsão é de morte pela negação de objeto que promove como finalidade. Ou seja, é em razão de sua meta, porque toda pulsão quer abolir-se e anular-se, como se pode depreender desde a morte da coisa pelo símbolo em 1953, até, de modo mais evidente, na morte da Coisa pela *significantização* no sétimo seminário<sup>415</sup>. Ocorre que, ao mesmo tempo em que notamos essa negação do objeto que nos livra das ilusões imaginárias — e isso é ótimo —, a experiência do impulso pulsional fica de lado junto de toda experiência da intensidade, de certo modo, aproximada da energética a qual Lacan reitera suas objeções — e isso já não consideramos tão ótimo assim. Consideramos que resgatar a experiência do impulso e sua positividade, sem por isso recair na energética ou no imaginário do objeto, é um desafio que consiste em resgatar também uma experiência real da pulsão: ou, talvez possamos dizer, uma experiência *do real* da pulsão, experiência do impulso em fuga do representante, da pura *Drang* em fuga do significante.

Afinal, bem vimos o lugar da pulsão de morte como emergência do simbólico; entretanto, e quanto à pulsão de morte que emerge indo além do simbólico, na gênese da experiência do *insignificantizável* e daquilo que brota um tanto sem limite, como a mais, como sobra e resto, sem equivalência, inundação de intensidade irreduzível a um desprazer de

---

<sup>415</sup> Se nos permitimos um outro salto neste mapeamento, veremos isso no centro do livro 11 de “O seminário”, quando Lacan diz da “[...] afinidade essencial de toda pulsão com a zona da morte, [...]” e que, com isso, concilia “[...] as duas faces da pulsão — que, ao mesmo tempo, presentifica a sexualidade no inconsciente e representa, em sua essência, a morte.” (1964/2008, p.194). E ainda complementa que “[...] a pulsão, a pulsão parcial, [...]” — lembremos que, a essa altura, Lacan considera que só há pulsão parcial — “[...] é fundamentalmente pulsão de morte, e representa em si mesma a parte da morte no vivo sexuado.” (1964/2008, p.201). O monismo da pulsão de morte se faz aí evidente, mas também em função da meta, pois Lacan, antes ainda dessas passagens, diz que: “A pulsão não é o impulso. O *Trieb* não é o *Drang*, [...]” (1964/2008, p.160). Essas duas breves afirmações que negam a pulsão como impulso, como o ímpeto, condensam a ideia que, se toda pulsão é de morte, não se trata de definir isso no nível da experiência do impulso pulsional. Mesmo que, na ocasião das citações que aqui evocamos, Lacan já repositone a problemática do objeto da pulsão além de *das Ding*, através do objeto *a*. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.160, p.194, p.201.

percepção? Bem, vimos a *significantização* do gozo como *significantização* da pulsão; mas e o gozo, não só cuja iminência é intolerável, mas que como intolerável brota iminentemente? Será que esse *insignificantizável* poderia ser menos excluído e extrínseco à experiência, menos numênico, mais dado e doável positivamente ao empírico sem imaginarizado ou simbolizado, não só como estranho à experiência, mas como algo estranho na experiência? Com essas questões, o que queremos desde já sugerir é que tratar da experiência do excesso de intensidade passa por considerar, junto da impossibilidade do objeto, a experiência positiva do real do impulso pulsional que não raro já sobrevém aquém e além de qualquer objeto, e mais: desfazendo o enredo das *significantizações* da pulsão. Pois não devemos esquecer: há o impulso pulsional que encontra a impossibilidade do objeto ao tender a um objeto; mas há o impulso pulsional cujo ímpeto, além de qualquer satisfação, atravessa o sujeito sem investimento de objeto em sua meta, inclusive com efeitos dessubjetivantes, fazendo o ser se indeterminar, se inorganizar e se desidentificar — vale ainda mencionar que é esta *Drang*, este ímpeto, que Lacan (1973/2003), mais tardiamente, a um só tempo, distancia da energia e relaciona ao gozo: poderemos conferir adiante<sup>416</sup>. É o que queremos propor quando insistimos na experiência do excesso intensivo, sendo o conceito de intensidade uma via para demonstrar a positividade do que não se *significantiza* nessa dimensão pulsional, mas que inclui um real na experiência.

E por que não, não é mesmo? Afinal, na experiência analítica, vemos como uma experiência e sua dimensão patológica constitui as patologias do excesso de nosso tempo, casos em que o sofrimento psíquico não é apenas uma problemática de não encontro do objeto, e sim de uma emergência do impulso ou intensidade numa descarga muitas vezes sem metáfora e que é refratária a qualquer investimento de objeto. Ora, se as questões narcísicas levam especialmente à negação do objeto, talvez possamos dizer que as patologias do excesso da qual partimos são o imperativo clínico para voltarmos os olhos à experiência do impulso como experiência do excesso intensivo. E não será tanto pela via de *das Ding* e sua certa opacidade do transcendente, por mais *insignificantizável* que ela seja, que poderemos tratar disso incluído na experiência. Essa Coisa conceitualiza muito bem a dimensão totêmica dos processos de subjetivação que se faz pelo significante, pela lei e pelo negativo do real do gozo como negativo da intensidade e seu excesso. Serve muito bem para tratar dos desejos puros e da experiência da transgressão heroica nas patologias do limite, e aí daquele que desconsiderar isso na clínica. Mas se é pertinente supor que concorre com as patologias do limite o gozo mais imediato das patologias do excesso, será preciso uma outra coisa, um *insignificantizável* menos numênico,

---

<sup>416</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.527. In: *Outros escritos*, 2001/2003.



que traz algo do gozo e do real, do real do gozo como real da pulsão, para a experiência. E compreendemos que isso se conceitualiza no ensino de Lacan na década de 1960, com o objeto pequeno *a*, pelo qual se abre o retorno do impuro<sup>417</sup>.

Até aqui, mapeamos alguns elementos e passagens em que vemos em andamento a depuração das categorias de energia, libido e pulsão. Contudo, ainda cabe mapear alguns destinos do afeto nesse primeiro momento do ensino de Lacan. Afinal, não é um desejo *impassível* que se trata, nessa pulsão que se funde com o desejo puro pela *significantização* do gozo? A afirmação lacaniana de 1960 sintetiza a perspectiva mais ampla dessa paisagem: “[...] o afeto é incapaz de desempenhar o papel do sujeito protopático, uma vez que esse é um cargo que não tem titular ali.” (1960/1998, p.813)<sup>418</sup>. Ou seja, não existe sujeito protopático, no qual o *pathos* do afeto é primeiro, não no sentido forte do termo sujeito, isto é, como sujeito do Inconsciente<sup>419</sup>. Isso não significa que o afeto seja objetado como a energética é no ensino de Lacan, pois ele porta uma concretude, é expressão no corpo, está inegável na cena da clínica — embora isso não impeça Lacan de também designar o afeto como metafísico. Muito menos se trata de conferir uma materialidade pela via da *significantização* do afeto, tal como ocorre com a pulsão. Qual o destino, então, do afeto, neste primeiro momento de seu ensino? Será ele capaz de manifestar algo do excesso de intensidade na experiência?

Ainda que tenha definido a transferência como manobra afetiva em 1936, observamos, à guisa de exemplo, que em 1951 Lacan trata de seu sentido distante de qualquer “[...] propriedade misteriosa da afetividade [...]” (1951-1952/1998, p.215), no bojo de uma dialética<sup>420</sup>. E, mesmo em 1954, quando já dada a partida na depuração estrutural Lacan ensaia definir o afeto na simbolização, fazendo disso uma via de afastamento do psicológico: aí, segundo o autor, o afetivo não é “[...] uma *qualitas occulta* psicológica [...]”, e sim “[...] aquilo que, de uma simbolização primordial, conserva seus efeitos até mesmo na estruturação discursiva.” (1954-1956/1998, p.385)<sup>421</sup>. Esse posicionamento do afeto na simbolização não perdura: já em 1958, quando a lógica do significante se estrutura e formaliza, passamos a ver a maior contundência de sua crítica. Na mesma passagem de “A significação do falo” que citamos na seção anterior, na qual Lacan afirma essa Outra cena como *topos* do significante, notamos que linhas acima o autor comenta que tratar das relações com a linguagem não é recair na “[...]”

<sup>417</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008.

<sup>418</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.813.

<sup>419</sup> Cf. VIEIRA, Marcus André. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*, 2001, p.40.

<sup>420</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Para além do princípio da realidade*, 1936/1998, p.88. Cf. LACAN, Jacques. Intervenção sobre a transferência, 1951-1952/1998, p.225.

<sup>421</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud*, 1954-1956/1998, p.385.

psicogênese ideológica que conhecemos e que não é superada pelo recurso peremptório à noção totalmente metafísica [...] derrisoriamente veiculada sob o nome de afeto.” (1958/1998, p.696)<sup>422</sup>. Assim nos encontramos diante de uma crítica que não pode ser abrandada, pois está na letra do texto: psicogenético, ideológico, peremptório, metafísico, derrisório — neste momento, é assim que Lacan posiciona o afeto.

Nos livros 6 e 7 de “O seminário”, o argumento maior dessa crítica se revela na leitura que Lacan faz de Freud nos artigos de metapsicologia. Como vimos, distinguindo dois representantes da pulsão no processo de subjetivação, Freud define como recalçável apenas o representante ideativo (*Vorstellungrepräsentanz*), cujo lastro é um traço mnêmico que é mobilizado quando investido por uma quantidade. O afeto (*Affekt*), esse não se recalca: diz respeito a processos de descarga, no todo ou nuançado; ou se transforma em um montante qualitativamente diferente, como angústia; ou é suprimido. Fizemos notar que, como descarga, se distribuindo no extenso, é aí que o afeto devém emoção, ao assumir qualidade, e devém sentimento, ao ser partilhado socialmente, até ganhando contornos mais simbólicos. No entanto, em qualquer dos destinos que encontre, ele é localizado no sistema Préconsciente-consciente, logo, com sede no *eu*. Lacan é fiel a isso: onde só há recalque do *Vorstellungrepräsentanz*, então traduzido como representante da representação e redefinido como significante, os afetos não pertencem a essa Outra cena — pertencem à cena do *eu*, como *sinais* (*signaux*) impregnados de qualidades<sup>423</sup>. E aqui vemos a razão da virulência de sua crítica ao afeto: ela é a mesma com a qual Lacan combate o imaginário e a centralidade do eu, pois o afeto é, para o autor, prisioneiro do imaginário. Assim definido, nenhuma experiência do excesso intensivo aqui se encontra, apenas do excessivamente intenso mais imaginário da subjetivação.

É sendo fiel a Freud que, em 1959, Lacan aponta o erro na passagem em que Ernest Jones teria sugerido o recalque do afeto em sua teoria do simbolismo, localizando aí o cerne de mais uma imprecisão grave entre os pós-freudianos, ao se falar de sentimentos e afetos Inconscientes. A partir dessa crítica a Jones, e reafirmando que é a *Vorstellungsrepräsentanz*, como significante, que é recalçado, Lacan lembra o que já está no próprio Freud: sobre os afetos e sentimentos, só se pode chamá-los de inconscientes “[...] por tolerância,” (LACAN, 1959-1960/1998, p.722). Nessa perspectiva, para Lacan, os afetos são apenas órgãos vestigiais, órgãos prescindíveis neste organismo Inconsciente: são apenas “[...] apêndices do recalçado (*appendices du refoulé*) [...]”, (1959-1960/1998, p.722) — outra vez, sinais que, nessa ocasião,

<sup>422</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A significação do falo (Die Bedeutung des Phallus)*, 1958/1998 p.696.

<sup>423</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 06, O desejo e sua interpretação*, 1958-1959/2016, p.60-p.63. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.126.

são preteridos na medida em que são postos em equivalência com os acessos histéricos, o que de fato Freud afirma na carta a Fliess em 1896 e na retomada da angústia no célebre texto de 1926, sugerindo aí algo de enganoso nessa cena qualitativa do plano afetivo<sup>424</sup>. Contundência lacaniana que, como destacamos, desemboca em 1960, em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (1960/1998).

Nessa ocasião, Lacan também afirma que, na sua vertente pela qual situa Freud, nada há que “[...] se ordene pela astrologia judicatória da qual se impregna o psicólogo. Nada que provenha da qualidade e até do intensivo (*l'intensif*), nem de nenhuma fenomenologia com a qual o idealismo possa reassurar-se.” (1960/1998, p.813)<sup>425</sup>. Logo em seguida, depois de denunciar o traço caduco da consciência ao qual o afeto topologicamente se relaciona, vem a passagem em que Lacan afirma a inexistência do sujeito protopático a partir do afeto — conforme já destacamos. Contudo, agora é digno de nota que a crítica ao afeto e à qualidade como sua natureza envolve também uma recusa do *intensivo* (*l'intensif*). Chama atenção a ocorrência desse termo, que aqui parece não se distinguir como um registro quantitativo singular, mas, antes, parece que Lacan reúne o intensivo junto da qualidade e do afeto no mesmo plano da astrologia judicatória e do psicologismo. Nessa passagem observamos que o preterimento do afeto se estende a qualquer outra intensidade, não propriamente pelo quantitativo, e sim na medida em que esta se relaciona à qualidade afetiva, sendo esse desvio crucial para reconhecer que, entre Freud e Lacan, se trata de metapsicologias distintas.

Como vimos anteriormente, que o Inconsciente não seja afetivo, isso é freudiano: não há afeto, sentimento e emoção Inconscientes do ponto de vista topológico. Mas isso não quer dizer que o Inconsciente não seja intensivo. Afinal, não se pode ignorar, a não ser por grande *força*, o que também consta na letra do texto freudiano de 1915: lembremos que o lastro da *Vorstellungrepräsentanz* não é só um traço mnêmico (*Erinnerungsspuren*), mas um traço mnêmico dotado de investimentos (*Besetzungen*) — e consideramos que se deve sublinhar esse último termo não só como articulação significativa, mas como a marca da presença de uma quantidade intensiva nessa materialidade recalcada da subjetivação<sup>426</sup>. Pois esse investimento se faz pela presença de um fator quantitativo que, como vimos, assim imanta os traços mnêmicos. Ao menos nessas passagens destacadas, Lacan não se atém a isso, faz da dinâmica

---

<sup>424</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Carta 52 a Wilhelm Fliess*, 1896/1996, p.293. Cf. FREUD, Sigmund. *Inibição, Sintoma e Angústia*, 1926/2014, p.23-p.24. Cf. LACAN, Jacques. *À memória de Ernest Jones: sobre sua teoria do simbolismo*, 1959-1960/1998, p.721-p.722.

<sup>425</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.813.

<sup>426</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.116-p.121.

das *Besetzungen* metáfora da lógica do significante, e quando se atém em outros momentos, retoma esse fator quantitativo a partir do que já considera sobre a libido.

Destacamos, uma vez mais, que é preciso não confundir o afeto, como qualidade, sinônimo de emoção e sentimento, e o que Freud chamou de fator quantitativo, isto é, aquilo que entendemos como a dimensão das quantidades intensivas do Inconsciente que, embora se maquine contra elas, admite algo delas. Não é essa presença do intensivo, a positividade desse *quantum (Betrag)* inquantificável, que se revela quando Freud diz que, mesmo recalcada, a ideia permanece capaz de ação no Inconsciente, conservando algo de seu investimento?<sup>427</sup> Não é isso que, no recalque, pode se disjuntar e se desligar dos representantes ideativos da pulsão, ou, ainda, da *Vorstellungrepräsentanz* como significante? Pois essa crítica lacaniana ao afeto mitiga a intensidade junto. O que talvez seja o resultado inevitável dessa depuração se apoiar no estruturalismo linguístico, segundo Milner, “[...] um método de redução das qualidades sensíveis” (1995/1996, p.76)<sup>428</sup> — e também das quantidades sensíveis.

Embora não seja a mesma coisa, a crítica lacaniana ao afeto se faz no mesmo sentido da sua crítica à energética e outra materialidade que não seja a significante no Inconsciente. Conforme observamos nos fragmentos supracitados, o afeto partilha do obscurantismo da energia e até mesmo da libido, não porque remete ao risco de um fisicalismo e até mesmo de um reducionismo biológico, mas porque remete ao risco do sentimentalismo das qualidades, o psicologismo do *eu* — na verdade, ele aí se define, e, frente a isso, não há dessubstancialização ou *significantização* possível, não há *desimaginarização* disso que, para Lacan, é imaginário por definição. Portanto, seu lugar, junto da emoção e do sentimento, como sinal, não passa de apêndice na depuração, e talvez seja possível dizer que Lacan também posiciona o afeto como um *insgnificantizável*, mas só porque é um prisioneiro do imaginário, de onde sua posição preterida e de desconfiança, enganosa.

Isso deixa efeitos até hoje. Na verdade, avaliamos que, em certos meios psicanalíticos, prevaleceram os aspectos deletérios dessa crítica ao afeto, já muito além de Lacan. Quer dizer, a crítica lacaniana retifica o equívoco de Jones, dá as condições para separar a qualidade sentimentalista do quantitativo da subjetivação, mas, na contrapartida, perde a intensidade com ela deixando-a ao imaginário, e foi essa perda das quantidades intensivas que prevaleceu, com impactos importantes para a clínica. É nesse sentido que não raro podemos notar uma recusa, ainda que implícita, da legitimidade do afeto como material analítico, que se complementa no privilégio conferido ao sintoma como formação mítica de suplência da subjetivação totêmica.

<sup>427</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.119.

<sup>428</sup> Cf. MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência e a filosofia*, 1995/1996, p.76.

Não raro, também vemos o esvaziamento de sua verdade, assim como circula nesses meios psicanalíticos de nosso tempo uma condenação da intervenção clínica no plano afetivo ao engodo dos sinais em detrimento do significante, considerando-se que mais vale ao analista silenciar diante disso para não correr o risco de cevar esse imaginário — parte daquilo que citamos anteriormente como uma aversão às intervenções clínicas que remetem ao sentir.

Constatando isso, consideramos que ainda está na ordem do dia nos perguntarmos sobre uma teoria materialista do afeto a partir da psicanálise, cuja condição parece-nos ser afirmar uma cena das quantidades intensivas considerando o fator quantitativo como a positividade do ser de sua experiência, além e irreduzível a qualquer qualidade sentimental — quer dizer, o quantitativo sem quantimetria, o quantitativo que, como intensivo, só pode ser um *quantum* inquantificável que se demonstra e se sente. E, nesse ser, o excesso de intensidade disjunto e desligado, liberado, não só de qualquer relação de objeto em seu sentido imaginário, como um simples realismo das formas empíricas, mas também da *significantização*, no sentido de se tratar do quantitativo tanto *insignificantizável* quanto *inimaginarizável*. Isso é o que sugerimos anteriormente, desde Freud, como *o real do afeto*. E talvez, assim, o afeto não seja apenas o psicogenético, ideológico, peremptório, metafísico, derrisório.

Por um lado, Lacan nos dá a ver que ele é isso tudo, e diríamos que ainda pior quando reduzido às qualidades imaginárias emocionais e sentimentais. Por outro lado, não devemos esquecer que, como destino da intensidade, como meio de acesso à experiência da intensidade e seu excesso — o que destacamos desde a cartografia freudiana —, a partir de Lacan mesmo podemos promover uma *forçação*, e dizer que o afeto é também a via régia para o acesso ao real da experiência e ao gozo, um gozo muito menos extraordinário e transgressivo do que quando tratado à luz de *das Ding* e da dimensão significante da subjetivação. Se o afeto, como vimos indicar Birman (2000/2021)<sup>429</sup>, possui uma atualidade diante dos novos modos de subjetivação, uma vez que através de sua dimensão se pode situar o sujeito nas dobras reais de seu sofrimento, agora podemos dizer: talvez se trate de situar nas dobras reais como situar nas dobras *do real*. Afinal, podemos admitir que o afeto porta algo de refratário ao significante, ainda que preso no imaginário: é preciso também se perguntar sobre o inimaginarizável do afeto, seu *pathos*, sua *parte maldita*, seu excesso intensivo que imanta a experiência. Isso não seria menos que fazer com o afeto o que Lacan mesmo fez com o sintoma, ao destacar nessa formação o resto de gozo que insiste sob a metáfora, já *insignificantizável*, como o gozo armazenado na letra<sup>430</sup>. Veremos adiante como, já na década de 1970, através do conceito de

<sup>429</sup> Cf. BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, 2000/2021, p.22.

<sup>430</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Seminário 23: O sintoma*, 1975-1976/2005.

*lalíngua* e no que ela resta de enigmático, se apresenta no ensino de Lacan a possibilidade de tratar do afeto, além de qualquer sentimentalismo, como um *toque do real*<sup>431</sup>.

Neste ponto, cabe sintetizar o que mapeamos até aqui nesta seção. Consideramos que são incorretos os comentários segundo os quais Lacan teria simplesmente negado e excluído de maneira deliberada a questão quantitativa e econômica da experiência analítica e da subjetivação no primeiro momento de sua obra — e o leitor há de observar que nos detemos nesta seção até o sétimo seminário. Mesmo porque Lacan não recusa toda e qualquer economia, mas, sim, retoma a economia dos processos subjetivos, desde o seminário sobre as psicoses, como uma “[...] economia do discurso [...]” (1955-1956/2008), que, já no livro 05 de “O seminário”, vemos se definir como uma “[...] economia geral do significante.” (1957-1958/1999, p.33) — expressão que notamos se repetir, quando, no texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, ao menos uma vez mais, Lacan fala de uma “[...] economia do significante” (1958-1959/1998, p.563). E desde a ocasião do quinto seminário, essa economia do significante diz respeito à lógica do significante como a produção do sentido semântico nas leis da metáfora e da metonímia. Lacan deixa isso evidente, por exemplo, quando apresenta essa economia à luz da fantasia, ao considerar os elementos do fetiche como elementos significantes da perversão, e diz que não podemos “[...] ligá-los a uma pura e simples economia biológica do instinto.” (1957-1958/1999, p.243). Desde aí se revela não só o papel econômico das fantasias, que é fazer do quantitativo uma circulação de significantes, mas também, conforme Lacan, “[...] o papel econômico preponderante do falo, [...]” (1957-1958/1999, p.359) — significante do desejo que, com sua função convergente e coordenadora, organiza a economia significante da subjetivação<sup>432</sup>.

O que notamos, portanto, se não é negação ou exclusão, é uma *depuração* dessa dimensão econômica dos processos de subjetivação, na qual os termos energia, libido, pulsão e afeto não recebem tratamento unânime. Constatando essa não unanimidade, podemos afirmar que há uma *objeção* à energética e efeitos disso na libido, uma *significatização* da pulsão e um *preterimento* do afeto. Lacan se objeta declaradamente à energética, à noção de energia e todo fisicalismo e energetismo que aí se inspira. Já a libido e a pulsão, primeiro considera que apresentam uma certa obscuridade na medida em que são tributários dessa energética, assim como sobre eles paira uma imaginarização; mas na medida em que designam um sistema de

<sup>431</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.526. In: *Outros escritos*, 1973/2003.

<sup>432</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: As psicoses*, 1955-1956/2008, p.45. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 05, As formações do inconsciente*, 1957-1958/1999, p.33; p.243; p.300; p.359. Cf. LACAN, Jacques. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, 1958-1959/1998, p.563.

equivalências e trocas, entendemos que são recuperadas pelo simbólico. Sobretudo quanto ao conceito de pulsão, notamos sua *significantização* a ponto de ser fundida com a categoria de desejo — complementando a objeção ao fisicalismo numa objeção à própria categoria de instinto e ao reducionismo biológico. Aí, a pulsão de morte retomada na ordem simbólica constitui um tema à parte. Quanto ao afeto, este está presente, ainda que preterido e desvalorizado, definido na condição de sinal no *eu*, resistente à *significantização*, tomando seu fator quantitativo pelas qualidades, prisioneiro do imaginário.

É preciso dizer que, como nunca antes, Lacan libera essa economia das sombras imaginárias, seja do fisicalismo, do organicismo, do biologicismo e do fisiologismo, seja das qualidades obscuras e insondáveis, das profundidades sentimentalistas e emocionais, seja do idealismo energetista quase místico e cosmológico. Entretanto, também é verdadeiro que essa economia do significante é generalizada a tal ponto que se perde de vista que *isso não é tudo* do processo de subjetivação: se perde de vista da experiência, o que vai além e foge ao significante, o que insiste de *insignificantizável* e que nem por isso se reduz ao imaginário. Pois aí também observamos que, à luz do significante, se mitiga o real de qualquer outro fator quantitativo, negativando dessa cena a intensidade e seu excesso irreduzível à qualidade afetiva, à relação de objeto e à energética fisicalista, no mesmo movimento em que se *significantiza* a pulsão e o gozo na subjetivação<sup>433</sup>. Enfim, entendemos que é como se Lacan dissesse: cuidado com essa história de intensidade, isso induz a uma imaginarização da experiência — mitigando então o intensivo por não admitir aí algo do real.

No sentido de se contrapor essa mitigação, sobre a pulsão, sugerimos que voltar-se ao impulso, especialmente no caso da pulsão de morte, seria se perguntar sobre o excesso e a intensidade que não só condicionam a ordem simbólica, mas que brotam em meio a, desorganizando a ordem simbólica. Também nesse sentido, sobre o afeto, tentamos salienta

---

<sup>433</sup> Ressalva importante: matizes estão presentes por todo esse caminho em que prepondera a mitigação da intensidade e do excesso. Por exemplo, devemos destacar a paixão, o *pathos*, como dimensão real do afeto. Já no próprio seminário da ética, Lacan comenta da angústia como sinal, mas que se produz de um fundo que é a relação consigo mesmo como a própria morte, e esse fundo não está extrínseco à experiência: é o “[...] nível da experiência última do *Hilflosigkeit* [desamparo].” (1959-1960/2008, p.356). A partir do que se pode fazer do desamparo uma experiência do excesso intensivo aqui com Lacan — na verdade, isso seria retomar o que destacamos sobre essa experiência com Freud no projeto de 1895, onde seu fundo econômico está patente. E vale ainda dizer, uma vez mais, que sinalizar essa mitigação na obra lacaniana não é algo novo: Lacan se deparou com críticas a isso explicitamente em 1966, no colóquio de Bonneval, vindo logo de Ricoeur. Assim como várias outras vezes ao longo de seus seminários e textos escritos respondeu aos comentários que diziam que ele teria simplesmente excluído a energética, a pulsão e os afetos, até mais tardiamente em sua obra. Além disso, na sua obra mesmo essa depuração da dimensão econômica se faz datada, mostrando seus limites, ou, ainda: podemos dizer que Lacan mesmo vai além dessa depuração no desdobramento do percurso de seu ensino. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.356. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.136. Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.522-p.544. Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.520-p.521. In: *Outros escritos*, 1973/2003.

que não se pode esquecer do fator quantitativo que se disjunta e se desliga no recalque, sua irreduzibilidade às qualidades do sentimento — e dissemos disso sugerindo o afeto como uma via para o gozo como excesso intensivo. Buscar a experiência das quantidades intensivas e seu excesso é retomar o impulso pulsional, já além do heurístico que tende ao transcendente, sem recair na energética, e retomar esse real do afeto sem recair no sentimentalismo ou reduzi-lo ao imaginário. Seria isso ir na direção de outro *puro* no ensino de Lacan? Entendemos que sim: um puro impuro, que já não é o puro significante, o puro como tendência transcendental ou opacidade transcendente, mas, sim, um puro *insignificantizável*, puro excesso intensivo.

É nesse sentido que queremos destacar um retorno do impuro, que se revela um retorno do *insignificantizável* na experiência — certa empiria do que fora posto no campo transcendental. Algo disso se revela com o conceito de objeto pequeno *a*, herdeiro de *das Ding*, ao mesmo tempo em que escapa de sua opacidade transcendente: esse estranho e paradoxal objeto promove uma descontinuidade na depuração efetuada pela via da Coisa, mas sem se reduzir à sombra imaginária do objeto de um empirismo realista e ingênuo. O objeto *a*, que, certa vez, Guattari anuncia como um germe para “[...] a liquidação do totalitarismo do significante.” (1972/1976, p.68)<sup>434</sup> — o instrumento conceitual pelo qual, com o qual, em direção ao qual, se atravessa o próprio *signifiantecentrismo* mapeado por Lacan, isto é, a crença que nos constitui fazendo-se crer que de que o significante é tudo na subjetivação. Um estranho e paradoxal objeto que ganha passagem na contramão das vias pelas quais se efetuou uma mitigação das intensidades e do excesso: o *afeto*, através do livro 10 de “O seminário”, intitulado “A angústia”, e a *pulsão*, no livro 11<sup>435</sup>. E ele vem junto das inconsistências dessa estrutura simbólica e significante que vimos até aqui. Pois esse objeto *a* inclui algo do real do gozo na experiência, abre a tarefa de refazimento de seus limites e, no caminho fornecido pelo próprio Lacan, o impuro que por ele retorna traz alguns *poréns* à pureza estrutural.

### 5.5 — O retorno do impuro

Reconhecer a importância do estruturalismo na depuração pela qual se efetua o retorno lacaniano a Freud não faz de Lacan um estruturalista<sup>436</sup>. Desde o princípio, Lacan aborda de

---

<sup>434</sup> Cf. *Entrevista 1 — Deleuze e Guattari explicam-se*, In. *Capitalismo e esquizofrenia — Dossier sobre “O Anti-Édipo”*, 1972/1976, p.68.

<sup>435</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008.

<sup>436</sup> Sobre este ponto de vista, segundo o qual Lacan não seria um estruturalista, ao menos não no sentido clássico do termo, Cf. Léa Silveira, *A travessia da estrutura em Jacques Lacan*, 2022, p.124-p.131. Cf. SAFATLE,



maneira central aquilo cujo estruturalismo levaria a concluir que é sem importância, obsoleto, prescindível, anulável, até mesmo morto: o sujeito. E mais: aquilo que se revela a condição desse sujeito, que é o Outro (A), não é uma estrutura fechada, completa e absoluta, pois, conforme Lacan, é portado também uma incompletude, onde se revela a inconsistência do simbólico, abrindo-se a fresta para aquilo que há de *insignificantizável* na subjetivação e na clínica. Em ambas as vias, encontramos a depuração herdando algo, mas jamais se reduzindo ao kantismo sem sujeito transcendental pelo qual Ricoeur define o estruturalismo — pelo simples fato dessa depuração não poder ser sem sujeito, nem de haver formalismo absoluto da estrutura<sup>437</sup>. Podemos assim dizer que, com o sujeito e com a inconsistência do Outro, se mostram *dois poréns à estrutura*, através dos quais, desde o primeiro momento do ensino de Lacan, estão as pistas para ir além dos limites formais e estruturais da lógica do significante.

Sobre a categoria de sujeito, Lacan a retoma ainda na ocasião de sua tese de doutorado, em 1932, onde notamos a concepção de um sujeito eminentemente relacional, como ser social, irreduzível a um determinismo<sup>438</sup>. Desde aí abre o caminho não só para a subjetivação se desdobrar na relação especular com uma alteridade imaginária, mas também prenuncia as condições de um sujeito que advém no e do Outro pela linguagem, que já estava presente na tese de 1932, com valor etiológico e diagnóstico na psicose. Se vimos que, com a lógica do significante, é nessa via da linguagem que o tema do sujeito se desenvolve, isso não quer dizer apenas que o sujeito esteja aí presente, e sim que tanto essa lógica é o que define o sujeito, quanto o sujeito é a razão sobretudo clínica que move tal formalização.

Assim, trata-se de uma *lógica do sujeito*, conforme comentam Nancy e Labarthe: “[...] é numa teoria do sujeito que se assenta, aqui, a lógica do significante.” (1973/1991, p.73)<sup>439</sup>. Como vimos, este é o sujeito do Inconsciente, descentrado de qualquer autonomia que se possa ilusoriamente conferir ao *eu* — irreduzível ao sujeito protopático do afeto. Encontrando no algoritmo da lógica do significante o mapa elementar de sua subjetivação [S/s], é um sujeito

Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, 2006. p.101. Cf. SOLER, Colette. *Lacan, o inconsciente reinventado*, 2009/2012, p.19. Cf. Jacques-Alain Miller, *Percurso de lacan: uma introdução*, 1983/1987, p.24.

<sup>437</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Estrutura e Hermenêutica*, 1988.

<sup>438</sup> Buscando promover uma abordagem *concreta* da psicose, Lacan confere um valor de realidade do delírio em função do “[...] desenvolvimento histórico da personalidade do sujeito.” (1932/1987, p.300). Cf. *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*, 1932/1987, p.31-32, p.351 e p.354. In: *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade, seguido de Primeiros escritos sobre a paranoia*, 1987. Além disso, na proposição desse sujeito histórico e relacional, conforme destaca Richard Simanke, Lacan se baseia também nos trabalhos do campo da biologia de Jakob Uexkull e as ideias sobre a prematuração do embriologista Louis Bolk, onde a ausência de determinação natural se complementam no papel ontológico que a negação — aqui, não é só a ausência, mas a negação que engendra o ato e a negatividade negadora — assume em Lacan a partir de Kojeve. Cf. SIMANKE, Richard. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*, 2002, p.405-p.406.

<sup>439</sup> Cf. LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *O título da letra (uma leitura de Lacan)*, 1973/1991, p.40, p.44, p.73.

cindido entre enunciado e enunciação, fazendo da barra do algoritmo sua *spaltung* fundamental entre o dito e aquilo que quer dizer [\$]. Estamos diante da dessubstancialização e da *significantização* da própria categoria de sujeito, que passa a encontrar sua materialidade nessa lógica. Se não causa a si mesmo, se não detém autonomia, é porque um tal sujeito é causado pela lógica do significante que se enreda como essa Outra cena — de acordo com Lacan, “[...] Isso fala dele [...]” (1960-1964/1998, p.849)<sup>440</sup>.

Se partimos do princípio que o significante dessa lógica não representa o significado, isto é, que ele não significa nada — poderíamos acrescentar: para o sujeito — é porque, segundo a fórmula de Lacan, “[...] um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante [...]” (1960-1964/1998, p.833). Ou, conforme as variações que assume ao longo desse momento de sua obra, colocando-se o sujeito como primeiro termo da fórmula, temos que “[...] esse sujeito é o que o significante representa, e este não pode representar nada senão para um outro significante: [...]” (1960-1964/1998, p.849)<sup>441</sup>. Ou seja, o sujeito emerge como produto da articulação significante, atualiza-se e virtualiza-se a cada instante dessa rede que não para de se enredar como Inconsciente: emerge como uma *função* que é *efeito* entre significantes [S1 — \$ — S2]. Diante disso, seria então o sujeito um puro produto sintático? Na verdade, uma vez que nessa cadeia encontramos a gênese do sentido, observamos que o sujeito deve também ser considerado uma função semântica.

Pois o sujeito insiste no significante como o sentido que insiste na cadeia, e, tal como o sintoma, emerge na fórmula da metáfora com o efeito de sentido que lhe é correlato<sup>442</sup>, sem se ignorar a metonímia como sua condição. E tal como o sentido tanto pressupõe quanto, cedo ou tarde, conduz ao não-sentido — pois, como vimos, embora insista, o sentido não consiste na significação<sup>443</sup> —, o sujeito está sempre emergindo nesse equívoco, porque há sempre um fracasso do significante em representar o sujeito de maneira fixa — mesmo o falo, quando Lacan considera que este representa o sujeito para outro significante, aí vimos que o representa como falta-a-ser por ser “[...] o significante da própria perda que o sujeito sofre pelo despedaçamento do significante (*morcellement du signifiant*)” (1959-1960/1998, p.723)<sup>444</sup>. Nessa passagem observamos bem que sujeito também se define, não na totalização, mas nesse despedaçamento (*morcellement*). E a partir de Miller (1995)<sup>445</sup> podemos dizer que o sujeito se

<sup>440</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Posição do Inconsciente no congresso de Bonneval*, 1960-1964/1998, p.849.

<sup>441</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Posição do Inconsciente no congresso de Bonneval*, 1960-1964/1998, p.833 e p.849.

<sup>442</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A metáfora do sujeito*, 1960-1961/1998, p.904-p.906.

<sup>443</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.506.

<sup>444</sup> Cf. LACAN, Jacques. *À memória de Ernest Jones: sobre sua teoria do simbolismo*, 1959-1960/1998, p.723.

<sup>445</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *La fuite du sens*, 1995.

define em fuga nesse fracasso do significante em representá-lo. Destacamos isso para notar que o sujeito não é inteiramente assujeitado ou determinado por essa lógica do significante — assim como na tese de 1932 o sujeito relacional e social é irreduzível a um determinismo. Por isso, o sujeito, tal como Lacan o define, se constitui aqui como um *primeiro porém à estrutura*.

O que vemos, especialmente em 1964, quando Lacan tematiza esse tensionamento entre sujeito e estrutura pela dialética da alienação e da separação no processo de subjetivação, que também aqui não deve ser considerado apenas em seu caráter originário, e sim como aquilo que se atualiza a cada relação entre sujeito e Outro<sup>446</sup>. Retomando esta categoria da psiquiatria e da filosofia como ponto de partida da subjetivação, Lacan afirma que o sujeito é alienado a este Outro, a partir do que se dá a separação, na qual o sujeito se destaca do Outro. Certamente, essa dialética reposiciona o que está em jogo desde a década de 1950 com o nome-do-pai e a metáfora paterna, permitindo uma releitura do complexo de Castração e da sexuação a partir da alienação e separação na subjetivação. Contudo, com a diferença de que a contrapartida da separação não é apenas a contrapartida da inscrição simbólica do nome-do-pai, isto é, não é apenas o significante falado como presença do negativo na subjetivação; não é apenas a revelação, através da lei, *da Coisa* como real do gozo vedado, extrínseco e excluído da experiência do sujeito no Outro, esse gozo do Outro inatingível.

A contrapartida da separação é também uma sobra que, segundo Lacan, “[...] funciona como resto da dialética do sujeito com o Outro.” (1962-1963/2005, p.252)<sup>447</sup>. Um *resíduo*, um *resto irreduzível* da tensão entre estrutura e sujeito; um resto *insignificantizável*, um dejetivo, um *a mais*, um *estranho objeto*, que não é só não dado e não doável, que não é estranho à experiência, mas que é um estranho *na* experiência: é a própria experiência do estranho (*Unheimlich*). Através dele, vem à luz um novo conceito de objeto no movimento psicanalítico, o que Lacan define como *objeto pequeno a* (*objet petit a*). Objeto que se marca, em sua álgebra, como um [a] entre tantos tipos de [S], e em evidente contraste com a notação maiúscula do grande Outro [A]. Por esse objeto, ganha passagem um novo atravessamento, no próprio eixo A — \$ que fez do esquema L o mapa da subjetivação a partir da alteridade simbólica. Só que, desta vez, é o atravessamento desse *a* minúsculo, devir menor da subjetivação que, diz Lacan no seminário seguinte, se apresenta “[...] como objeto indeglutível, se assim podemos dizer, que resta atravessado na garganta do significante.” (1964/2008, p.262)<sup>448</sup>.

---

<sup>446</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008. Cf. Jacques Lacan, *Posição do Inconsciente no congresso de Bonneval*, 1960-1964/1998, p.854-p.857.

<sup>447</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.252.

<sup>448</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, 262.

Como o próprio *estranho*, esse objeto se revela numa experiência eminentemente afetiva: ao menos uma das suas experiências se dá, primeiro, no plano do afeto na subjetivação. Pois embora no livro 11 de “O seminário” esse objeto se sistematize no bojo da discussão sobre alienação e separação, sua definição encontra precedência no seminário anterior de Lacan, “A angústia” (1962-1963/2005)<sup>449</sup>. Afeto privilegiado entre os afetos, na subjetivação e na clínica, segundo Lacan, a angústia é uma experiência do objeto *a*, chegando a dizer que é “[...] sua única tradução subjetiva.” (1962-1963/2005, p.113) — assim como, mais especificamente, a experiência do estranho que pela angústia se define afetivamente. Aqui observamos que o mais fluido, com maior fluxo, o mais indiferenciado e indeterminado dos afetos, o mais avesso à qualificação, o mais refratário à *significantização*, não se reduz apenas à posição imaginária de sinal, apêndice do recalcado. Além da angústia sinal, retomando a definição freudiana em 1926<sup>450</sup>, Lacan trata da angústia neste seminário na sua relação com o real, e mesmo quando trata como sinal, trata como “[...] aquilo que não engana, o que está fora de dúvida.” (1962-1963/2005, p.88). Estamos diante de um importante devir conceitual na obra de Lacan, pois aqui podemos mapear uma explícita restituição da veracidade ao afeto, ao menos no que diz respeito a este afeto em específico.

O objeto *a* aparece na angústia em toda sua agudeza — para usar um termo do próprio Lacan que talvez pudesse ser substituído pelo próprio termo excesso. Isso passa por uma redefinição da própria angústia: uma definição, diríamos, mais positivada. Lembremos que, desde Freud, prevaleceu na psicanálise a definição da angústia pela sua “[...] característica de indeterminação e ausência de objeto [...]” (1926/2014, p.114)<sup>451</sup>. Já com Lacan, a angústia não é só negativamente definida como a falta de objeto: é, antes, a presença cruel deste estranho objeto, a experiência quando a falta está em vias de faltar, quando a condição da falta está para emergir, como falta da falta. O que seria faltar à própria condição da dinâmica da lógica significante, seu próprio buraco negativo, sendo diante da presença desse objeto que brota a angústia<sup>452</sup>. É preciso partir dessa definição do objeto *a* para entender, não sem uma dose de *força*, que sua presença é uma certa presença do que nega a falta, do que nega o negativo, ou seja, uma certa presença positivada na subjetivação, sendo a angústia sua experiência. Mas, se não significante, qual seria a materialidade deste elemento? Na ocasião do seminário 10,

---

<sup>449</sup> Se ainda se quiser, essa cartografia pode iniciar até antes, especialmente desde quando posto um pequeno *a* como suporte do desejo na fórmula da fantasia no livro 09 de “O seminário”, intitulado “A identificação”. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 09: A identificação*, 1961-1962/2003.

<sup>450</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Inibição, Sintoma e Angústia*, 1926/2014.

<sup>451</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Inibição, Sintoma e Angústia*, 1926/2014, p.114.

<sup>452</sup> Cf. VIEIRA, Marcus André. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*, 2001, p.168-p.169.

Lacan aproxima esse objeto *a* de *das Ding* e do falo, aí bem entendido como imagem especular (-φ), vazio que figura no imaginário, com a diferença de ser tematizado como um falo detumescente<sup>453</sup>. Aproximações que aparentemente não perduram, mas que entendemos como duas tentativas de definir o objeto *a* como presença positiva disso que, até este momento de seu ensino, marcaram a presença do negativo no processo de subjetivação.

É no sentido dessa *força*, se é que podemos considerar assim, que também notamos, no fim do seminário 10, Lacan tematizar as cinco formas do objeto *a*.<sup>454</sup> A partir do que esse objeto *a* começa a assumir materialidade no corpo, uma corporeidade que se revela decididamente no seminário seguinte, quando Lacan toma o objeto *a* pela pulsão. Na verdade, até o inverso: é pela via deste estranho objeto *a* que, no livro 11 de “O seminário”, vemos se redefinir a pulsão, e, com ela, algo do gozo se presentifica no ensino de Lacan. Aqui, estamos diante de um redimensionamento da pulsão, tal como ocorre com o afeto: se vimos a pulsão devindo desejo no compasso de sua *significantização*, pelo qual a pulsão se escreveu como [D], com o objeto *a* vemos uma retomada da pulsão a partir do *insignificantizável* no próprio corpo, reformulando seu matema com esse insignificantizável no lugar da demanda do Outro, que então passa a se escrever [a]. Através do mais limítrofe conceito freudiano, Lacan passa então a cartografar a experiência também limítrofe do objeto *a* neste corpo, posicionando-o como uma extração corporal, porém não do corpo como substância extensa, e sim do corpo intensivo — o corpo pulsional revelado desde Freud; corpo irredutível à sua extensividade; corpo que entendemos como um corpo intensivo.

No seminário 11, sincrônico ao sujeito, este é o produto pulsional da separação e sua dialética com a alienação, conforme define Lacan: “[...] o objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão.” (1964/2008, p.101).<sup>455</sup> Passagem destacável, primeiro, porque já não é mais somente pelo nome-do-pai e a metáfora paterna, mas é “Pela função do objeto *a*, [que] o sujeito se separa [...]” (1964/2008, p.249). Segundo porque, remetendo a própria libido ao objeto *a*, vemos Lacan definir este conceito junto do afeto e da pulsão, que, depois de ser criticada como uma noção energética e substancialista, vinculada ao imaginário, passa a se recuperar nesse corpo — a libido passa a ser, segundo Lacan, “[...] concebida como um órgão, nos dois sentidos do termo, órgão-parte do organismo e órgão-instrumento.” (1964/2008, p.184). Terceiro porque, tomado enquanto órgão e a partir libido, desde aqui

<sup>453</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.194, p.283, p.338-p.339.

<sup>454</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.235.

<sup>455</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.101 e p.249.

podemos notar as pistas do que Deleuze e Guattari retomam como uma máquina desejanter (*machine désirante*), também definida pelos autores como máquina-órgão (*machine-organe*).<sup>456</sup> Afinal, não é a partir desse objeto que se extrai como órgão que Lacan define que só há pulsão parcial e que, como tal, é o que da subjetivação está além de Édipo?

Lacan afirma que este objeto *a* é aquele que “[...] a pulsão o contorna” (1964/2008, p.166), construindo o esquema do circuito da pulsão, dispensando qualquer totalização.<sup>457</sup> Assim o trata como objeto na pulsão oral e anal, além de acrescentar uma pulsão escópica e outra invocante. Com elas, novos objetos: a voz e o olhar, objetos corporais que deixam muito evidente a amplitude desse corpo pulsional, já que não coincidem com as localizações do corpo somático e anatômico — a voz não é a fala, assim como o olhar não é o olho. Aqui notamos uma expansão do plano pulsional na experiência, pois Lacan revela que são vários objetos produtos dessa separação, são vários restos e sobras *insignificantizáveis*, tantos quantos são fragmentários os objetos das pulsões parciais. E mais: se a totalização se dispensa, é porque não há objeto *a* corresponde a qualquer pulsão genital e, nesse sentido é que, para Lacan, só há pulsão parcial. A tese é radical, pois não se trata de dizer apenas que a pulsão parcial seja mais importante, e sim que “[...] a pulsão genital não existe [...]” (1964/2008, p.185), ao menos não no plano da pulsão, porque essa pulsão genital, para Lacan, pertence a este grande organismo simbólico depurado que é o campo do Outro, na medida em que é “[...] submetida à circulação do complexo de Édipo, às estruturas elementares e outras de parentesco.” (1964/2008, p.185).

De modo que o objeto *a*, objeto órgão, ganha passagem nas relações tensas com o organismo simbólico e significante,<sup>458</sup> assim como em contraste com a separação edípica. E aqui vemos Lacan ir além até mesmo da versão simbólica de Édipo como mito estruturante da subjetivação totêmica, além, portanto, do *signifiantecentrismo* na subjetivação que Lacan mesmo mapeia com a desimaginarização de Édipo como drama familiar. E é através deste objeto *insignificantizável* que Lacan pode reposicionar a pulsão do desejo, voltar a discerni-los, pondo o objeto *a*, como uma presença irreduzível à falta, em sua causa. A transcrição no seminário da questão posta por Moustapha Safouan, presente na audiência, dá a ver esta direção, quando ele pergunta a sobre a diferença entre o objeto na pulsão e no desejo. Questão que Lacan responde primeiro dizendo que o “[...] objeto causa do desejo é o objeto da pulsão — quer dizer, o objeto em torno do qual gira a pulsão.”, complementando que “[...] nem todo desejo está

<sup>456</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.11.

<sup>457</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.175.

<sup>458</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.103, p.162, p.183-p.184.

forçosamente em jogo na pulsão.” (1964/2008, p.230). No meio disso, uma ressalva, talvez com certa hesitação, na qual Lacan afirma que não se trata de prender o desejo na pulsão. Ora, mas porque a ressalva? Destacamos essa passagem porque através dela podemos mapear, nessa breve ressalva, mais um devir que já está em jogo no ensino de Lacan: não só a separação entre pulsão e desejo, mas que há pulsão sem desejo, embora não seja possível dizer o contrário.

Se o objeto *a* é causa de desejo, é na medida em que a pulsão é anterior ao próprio desejo simbolicamente definido: uma anterioridade e uma primordialidade de direito da pulsão, na qual o desejo é causado pelo *insignificantizável* que consiste em seu objeto. O objeto *a*, portanto, marca um declínio do desejo puro e um retorno da pulsão ao centro da obra lacaniana a partir de 1964 — que, a rigor, nunca saiu, mas que, como vimos, foi *significantizada* a ponto de se fundir com o desejo. Estaríamos diante de uma *pulsionalização* do desejo puro, uma *gozificação* do que foi *significantizado*? Talvez, mas achamos que é o bastante ressaltar que o desejo já não se articula somente pelo automatismo da rede significante na qual o sujeito se aliena no Outro, e sim pela causação desse objeto que a estrutura não recobre completamente, que escapa da rede significante e que se separa do Outro ao lado do sujeito. Portanto, diríamos assim: o objeto *a* insere um excesso na própria lógica do significante e na lógica do sentido que lhe é correlata — como tal, insere um excesso no Inconsciente. Sua presença testemunha que S1 não se articula a S2 porque S1 reclama outro significante pela diferença negativa na qual se define, mas porque, na articulação entre S1 e S2, sempre sobra um *insignificantizável*, sincrônico ao sujeito, que excede ao significante e causa seu encadeamento na lacuna em que o simbólico manca<sup>459</sup>. Logo, o objeto *a* redimensiona a própria Outra cena do Inconsciente no que Lacan designa como “[...] pulsação temporal” (1965/2003, p.195)<sup>460</sup>, que faz coabitar o efeito de sentido do Inconsciente com algo pulsional e real em causa. É a própria experiência

---

<sup>459</sup> A noção de causa, aqui, vem de Kant, quando, no texto pré-crítico em que tematiza as grandezas negativas — texto citado por Lacan no seminário 11 —, o filósofo começa expondo uma diferença entre oposição lógica e real e conclui seu escrito com a diferença entre fundamento — ou causa — lógica e real, afirmando que “[...] o fundamento real jamais é um fundamento lógico, e a chuva não é posta pelo vento conforme a regra da identidade.” (KANT, 1763/2005, p.98). Ou seja, se as causas lógicas e suas consequências guardam uma relação de identidade e não contradição há uma distância, uma lacuna, uma hiância entre a causa real e a consequência, onde se insere todo o impossível de se determinar. Lacan apreende isso: a lógica do significante dá a relação fundamento e consequência bem encadeada nos limites formais da lei, mas entre os encadeamentos regidos pelo princípio do prazer, na falha entre significantes, brota esse *insignificantizável* como causa. A causa, portanto, está na hiância, no que manca do simbólico — “[...] há um buraco, e algo que vem oscilar no intervalo. Em suma, só existe causa para o que manca [...]”, e é aí, na lacuna do simbólico, que Lacan situa o Inconsciente, no ponto em que, “[...] entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação. (1964/2008, p.29). E o que está aí, na hiância? Lacan diz: “[...] é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão.” (1964/2008, p.181). Cf. KANT, Immanuel. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, 1763/2005, p.96-p.99. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.29; p.181.

<sup>460</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise — resumo do seminário*, 1965/2003, p.195. In: *Outros escritos*, 1953/2003.

clínica que se transforma, colocando desde o princípio do tratamento a travessia da fantasia de que o significante é tudo em direção a esse estranho objeto, que porta algo de excesso em causa.

Contudo, o que consideramos mais importante é que, ao se desambiguar do desejo, vemos a pulsão se avizinhar do gozo: o objeto *a* não é só causa de desejo, mas também é um concentrado, um *condensador* de gozo, conforme Lacan mesmo diz em 1967<sup>461</sup>. Como presença de um resto como real irreduzível à falta, o objeto *a* presentifica na experiência algo do gozo na subjetivação, ainda que como a parte insubjetivável dela — afinal, o gozo é isso que insiste inimaginável e insignificantizável. É um gozo que não se apresenta somente pela sua perda no significante, o que consideramos especialmente importante se pensarmos as patologias do excesso. Compreendemos que o objeto *a* apresenta um outro gozo, que não é só o dos caprichos violentos e incestuosos da horda primitiva, ou o gozo dos primeiros contatos também incestuosos com o Outro materno. Ou, ainda, é um outro gozo, que não o gozo da transgressão heróica em direção a *das Ding*, que faz encontrar o desejo no caminho e que se reitera como um gozo inatingível atribuído ao Outro. Segundo Néstor Braunstein, o objeto *a* apresenta um gozo pelo qual se vai do “[...] Grande Gozo inicial e mítico, aos gozinhos, aos pequenos *a* dos objetos que causam o desejo e o vetorizam.” (1990/2007, p.81)<sup>462</sup>.

E é na própria diferença entre gozos que vemos uma parte de gozo se pulverizar pela experiência através do objeto *a*, trazendo um pedaço deste gozo proibido que a partir de então se infiltra sem heroica transgressão, e que flui na cadeia significante como o gozo *insignificantizável* do objeto *a* na medida em que a pulsão parcial, irreduzível às totalizações de um gozo imaginário, faz seus circuitos. Conforme destaca Miller (2011/2020), com o objeto *a*, não é mais da subjetivação exclusivamente como uma *significatização* do gozo que se trata, mas do aparecimento de um gozo fragmentado no processo de subjetivação<sup>463</sup>. Ora, o objeto *a* possui algo em comum com *das Ding*: ele também é *insignificantizável*. Contrapartida da dialética do sujeito com o Outro, segundo Lacan, o objeto *a* “[...] é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, [...] o que se perde para a “significatização”. [...] [é] esse dejetivo, essa queda, o que resiste à “significatização” [...]” (1962-1963/2005, p.193). Contudo, diferentemente de *das Ding*, o objeto *a* não é uno, sendo por ele que o gozo concentrado em *das Ding* se fragmenta em vários azinhos (*a*).

<sup>461</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Alocução sobre as psicoses das crianças*, 1967/2003, p.366. In: *Outros escritos*, 1967/2003.

<sup>462</sup> Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007, p.81.

<sup>463</sup> Sobre a excentricidade entre desejo e gozo, entre objeto *a* e a Coisa, e a diferença dos modos de gozo, Braunstein apresenta uma figura topológica elucidativa, derivada da figura lacaniana do toro. Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007, p.82-p.84. Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*. Opção Lacaniana online, Ano 3, N.7, 2012.



Da mesma maneira, como vimos, *das Ding* é um tanto numênica, é não dada e não doável empiricamente, no risco de tender ao transcendente, ao passo que o objeto *a* se presentifica na experiência, como afeto ou como objeto corporal. É isso: de *das Ding* ao objeto *a* estamos diante de uma fragmentação do gozo pela qual ele vai escapando como um fluido pelas brechas do limite da lei e se infiltrando na experiência; estamos diante de fragmentação do gozo e seu reencontro, ao menos de suas partes, espalhado pela experiência, um pouco mais dado e doável na experiência desse corpo pulsional. Afinal, se não fosse para considerar algum grau de positividade desse *insignificantizável* na experiência, revertendo algo de seu veto, retirando isso do heurístico e numênico ao menos em alguma medida, não seria preciso o conceito de objeto *a*, pois *das Ding* e sua opacidade, como vimos, já cumpre essa função.

Tanto é que, depois de toda dessubstancialização durante a década de 1950 — insistimos nisso como ponto de partida comum para qualquer cartografia da lógica do significante —, Lacan passa a incluir o gozo como uma substância — a ponto de chegar a afirmá-lo como a única da psicanálise, uma substância gozante (*substance jouissante*)<sup>464</sup>, veremos adiante, como o próprio corpo intensivo. O que destacamos desde agora, porque no seminário 11 vemos algo disso, quando se ensaia na libido e na ficção conceitual lacaniana da lâmina (*lamelle*), assim como à referência uma substância *homelete*, uma materialidade fluida e fluxa no princípio da subjetivação, “[...] que se desloca como a ameba.” (1964/2008, p.192). Desde aí pensamos que se conferiria uma materialidade substancial a esse objeto *a*, desde sua coincidência com essa libido, que, para Freud, é o fator quantitativo da pulsão sexual, mas que com Lacan é retomada como gozo, posicionando-se além do princípio do prazer por isso — assim, Lacan relaciona libido e pulsão de morte<sup>465</sup>. Dessa maneira, não só como a falta da falta na angústia, mas também à luz da pulsão, o objeto *a* apresenta uma *parte maldita* na subjetivação, dando passagem a um real do gozo não-todo vetado, negativado ou depurado. Mais adiante, no seminário 16, Lacan afirma que o gozo “[...] é também o que se percebe na experiência — refiro-me à psicanalítica.” (1968-1969, p.206)<sup>466</sup>. Veremos como aí o objeto *a* é retomado junto da economia política, mas algo disso já se coloca aqui, neste breve mapeamento com os seminários 10 e 11. Perceber o gozo na experiência, o que é isso, se não é admitir ele e o real, através do objeto *a* e sua positividade, com algum grau de empiria?

<sup>464</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.29.

<sup>465</sup> Sobre o mito da lâmina, Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.192-p.193. Sobre essa relação entre libido, gozo e substância gozante, Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007, p.41 e p.68. Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*, p.20-p.23. Opção Lacaniana online, Ano 3, N.7, 2012. Sobre a redefinição da libido pela pulsão de morte, Cf. BROUSSE, Marie-Helene. *A pulsão II*, 1995/1997, p.130-p.131.

<sup>466</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.206.

Este objeto não está completamente excluído e extrínseco do empírico, não possui apenas valor de petição de princípio ou um valor heurístico qualquer, mas tem algo aí que emerge positivamente, a um só tempo, como resto e excedente nesse dejetivo — um excesso intensivo que ganha lugar. Se nos perguntarmos, então, onde está o excesso intensivo? Diremos que está aqui, no objeto *a*. E, até aqui, podemos acompanhar dois casos de sua experiência, nitidamente cartografadas por Lacan: pelo afeto, a angústia; pela pulsão, as extrações do corpo pulsional e, por conseguinte, do gozo. Isso quer dizer que o objeto *a* é apenas uma retomada positiva do falo e de *das Ding*, onde tudo se planifica no dado da experiência? Não. É preciso cuidado com a forção de se considerar uma certa positividade do objeto *a*: devemos considerar que é de uma estranha e paradoxal positividade que se trata. Pois se o objeto *a*, diferentemente de *das Ding*, inclui algo do real do gozo numa empiria, isso não pode ser dito sem ressalvas, sob preço de que se reduza ele às formas ordinárias de um empirismo realista e ingênuo quando, na verdade, esse objeto *a* é ele mesmo estranho e paradoxal na experiência, mostrando que esta jamais se planifica totalmente.

Fazemos essa ressalva porque o objeto *a* também é efeito de discurso, aparecendo através da fantasia da qual é suporte, como algo sempre se perdendo — de onde uma leitura negativa e faltosa do objeto *a* se torna perfeitamente possível. Não só não podemos negar essa leitura, como é preciso admitir que ela é mais evidente e mais compartilhada do que qualquer outra que tentou conferir uma certa positividade ao objeto *a* e sua experiência, como aqui insistimos em nossa *forção*. No seminário 10, quando ainda partir de *das Ding* e  $(-\phi)$ , Lacan deixa evidente as “[...] possibilidades estruturais da manifestação do objeto *a* como falta.” (1962-1963/2005, p.121). Também no seminário 11 toda evanescência do objeto *a*, sua coincidência com o buraco e a hiância como objeto causa, e mesmo sua explícita definição como função da falta, no nível da falta<sup>467</sup>, corrobora com essa leitura. Um pouco nesse sentido, vemos Miller afirmar que o objeto *a* “[...] é apenas o núcleo elaborável num discurso, ou seja, não é real, não passa de um semblante.” (2001/2003, p.13)<sup>468</sup>. Que se pode dizer? Afirmer seu estatuto negativo é o antídoto contra a redução desse objeto *a* ao ordinário das formas empíricas. Mas com isso não vamos muito além de reencontrar no objeto *a* o negativo que *das Ding* já operava diante dos objetos de satisfação que vem em sua suplência. Queremos aqui chamar atenção para uma positividade que, estranha e paradoxal, não termine nessa redução.

---

<sup>467</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.105.

<sup>468</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Prólogo*, 2001/2003, p.13. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

Assim, entendemos que o objeto *a* pode ser negativamente definido como o que supostamente preencheria a falta que o falo figura imaginariamente; ele pode ser simbolicamente definido como a falta do simbólico que o próprio significante instaura. Por uma via ou por outra, o objeto *a* aparece como negativo, no mesmo sentido em que, se partirmos da imaginarização e simbolização, a tendência é admitir um real perdido. Contudo, ele não é somente a suposição imaginária ou simbólica de completude, representante do objeto perdido, pois definir o objeto *a* pela falta é definir apenas do ponto de vista simbólico e imaginário da subjetivação. Embora seja também, não é apenas a parte que falta na subjetivação, mas, a partir do que destacamos do próprio Lacan, do ponto de vista do próprio real, o resto como real, esse objeto *a* presentifica esse resto como a parte que sobra — por isso Lacan pode dizer que ele também é a “[...] a reserva derradeira e irreduzível da libido, [...]” (1962-1963/2005, p.121)<sup>469</sup>. Ainda conforme destaca Vieira, podemos entender que este estranho objeto é “[...] um pedaço real, corporal, de gozo.” — diante do que, completa o autor: “[...] o objeto *a* não marca somente a falta no significante, mas deve ser concebido, de agora em diante, como resto real da simbolização.” (2001, p.169)<sup>470</sup>. E é nesse sentido que o próprio Miller também sustenta algo que vai na direção contrária do fragmento supracitado, dizendo que há algo do gozo e do real nesse objeto<sup>471</sup>. Algo, ou seja, não é puramente real, ou puramente gozo, mas é uma parte, um fragmento, conforme termo do próprio comentador.

O objeto *a* é faltante do ponto de vista do desejo: se o gozo se dá na escala invertida do desejo, à luz do desejo o gozo é falta. Mas, do ponto de vista do gozo, o objeto *a* é objeto de gozo, e o condensa. Logo, não é só uma parte que falta na subjetivação: é uma parte de excesso que encontramos com esse estranho e paradoxal objeto. É justamente isso que não permite planificar tudo num empirismo realista e ingênuo. Pois estaremos errados se reduzirmos a presença desse objeto *a* na experiência aos objetos com os quais nos relacionamos simbólica e imaginariamente na subjetivação. Ele é tanto *insignificantizável* quanto também *inimaginarizável*, e incluído-lo, de certo modo, dado e doável, na experiência, tem de ser feito sem se reduzir ao imaginário e ao simbólico do empírico. Afinal, o objeto *a* não é como os objetos empíricos, e possui algo de transcendental por isso, embora também não se reduza a um constructo heurístico e numênico, uma opacidade transcendente, e possui algo de empírico por isso, não tendendo ao transcendente. Possui positividade real e residual, nem *das Ding*, nem

<sup>469</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.121.

<sup>470</sup> Cf. VIEIRA, Marcus André. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*, 2001, p.168-p.169.

<sup>471</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*, p.22-p.23. Opção Lacaniana online, Ano 3, N.7, 2012.

objetos imaginários e significantes: segundo Baas (2001), o objeto *a* é um intermediário entre a pura falta e o objeto empírico<sup>472</sup>.

Assim devemos entendê-lo como um objeto um tanto excessivo, paradoxal, que porta certa duplicidade, algo de *duplo* — o que não está só em sua definição conceitual, mas na própria experiência deste objeto, bastando lembrar que, desde Freud, o duplo é um ingrediente da experiência do estranho (*Unheimlich*) a qual se refere Lacan para defini-lo. Não é por outro motivo que, mesmo quando ganha corporeidade pulsional, a estranheza desse objeto se mantém: destacamos anteriormente que o objeto da pulsão, a voz, não é a fala, assim como o olhar não é o olho; o que quer dizer que esse objeto não se totaliza no empírico. O objeto *a* deve ser situado não nos limites do corpo orgânico como organismo, mas, segundo Lacan, no nível de uma “[...] uma subjetivação acéfala, uma subjetivação sem sujeito, [...]” (1964/2008, p.180). Pois sua experiência pode ser considerada como a experiência do duplo no *Unheimlich*: é falta, mas é sobra; é negativo, mas é positivo; está ausente, mas é presença; está na experiência, mas não se subsume ao empírico; é *insignificantizável*, mas aparece sobrando no discurso.

Ora, no que consiste esse duplo pelo qual aqui queremos tratar da estranha e paradoxal positividade do objeto *a*? Este duplo, entendemos que é o efeito mesmo de sua parte real que se inclui na experiência sem se dar completamente subjetivável. Ou seja, este estranho objeto *a* se inclui na experiência presentificando um inassimilável, um indeterminável e inidentificável, um inssubjetivável na experiência; traz algo de *inimaginarizável* e *insignificantizável* ao mesmo tempo em que se inclui trazendo algo do real irreduzível à falta: retorno do excesso — da dialética entre o sujeito e o Outro, ele é o resto, mas, diz Lacan, é “[...] o resto como real.” (1962-1962/2005, p.184)<sup>473</sup>. Um resto como real dado e doável, ainda que duplamente, estranhamente, paradoxalmente, na experiência de um sujeito atravessado pelo excesso intensivo; um real na realidade, sem reduzir o real à realidade: é um desafio, afinal, esse estranho objeto *a* é “[...] externo a qualquer definição possível da objetividade.” (1962-1962/2005, p.99)<sup>474</sup>. E o que é ser externo à definição da objetividade? Consideramos que Lacan afirma que este resto como real escapa às definições de objetividade na medida em que escapa “[...] às leis da estética transcendental.” (1962-1962/2005, p.50)<sup>475</sup>. Ou seja, na medida em que escapa dos limites da experiência mapeados desde Kant, e por isso sua experiência é um desafio,

<sup>472</sup> Cf. BAAS, Bernard. *O desejo puro*, 2001, p.74.

<sup>473</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.36, p.243.

<sup>474</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.50 e p.99.

<sup>475</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.50 e p.99.

porque é tratar do que ultrapassa os limites da experiência, ao menos de sua dimensão imaginária e simbólica; é tratar do que vai além da lei que demarca *das Ding* na subjetivação.

Lembremos que, já em 1960, se reportando à linguística, Lacan afirma que “[...] a estética transcendental está por ser refeita [...]” (1960-1961/1998, p.655)<sup>476</sup>. Essa ideia se repete no seminário 10, quando Lacan diz de “[...] reconstituir para nós a estética transcendental que convém a nossa experiência.” (1962-1963/2005, p.101)<sup>477</sup>. Entendemos que é um certo chamado para reconstituir os limites da experiência, sobretudo, analítica. Pois o objeto *a* é justamente o imperativo para levar à frente essa tarefa. Diante de sua duplicidade, estranheza e paradoxo, é preciso rever e questionar as próprias condições de possibilidade do empírico, as próprias condições de objetividade, pela inclusão de algo desse real que já não é mais exclusivamente numênico nem exclusivamente empírico. E compreendemos que é mesmo nesse sentido que observamos, no próprio seminário 10, Lacan propor que a experiência desse objeto *a* seja transposta da estética transcendental para o que chama de “[...] ética transcendental.” (1962-1963/2005, p.309)<sup>478</sup>. Mas por que uma ética? O que poderia vir a ser uma ética transcendental, sobretudo depois de Lacan já ter proposto uma ética trágica, como mencionamos sobre o sétimo seminário?

Certamente, seria equivocado entender que essa ética se orienta pelo objeto *a* como o transcendental, objeto heurístico que se passa a vida inteira buscando e nunca se alcança, objeto que se supõe como direção da experiência — isso seria fazer do objeto *a* não mais do que *das Ding*, à qual corresponde a ética trágica de um desejo puro. Talvez possamos entender essa ética transcendental como a maneira lacaniana de refazer os limites da experiência conferidos por Kant, e incluir na experiência algo que excede seus limites. É o avesso de por onde começou a depuração em seu ensino: lembremos que, também não sem uma certa nota kantiana, sob a influência do estruturalismo, se tratava de um *transcender*, um ser *transcendido*, em direção a um *plano superior*<sup>479</sup>. Agora, talvez possamos dizer que encontramos aqui Lacan numa tendência mais empírica, indo na direção de mergulhar em um plano mais inferior. E mais: fazendo disso uma ética, ou seja, uma relação do sujeito com este objeto estranho e paradoxal, uma ética do sujeito com aquilo que do real e do gozo junto dele se inclui na experiência. Afinal, o que seria tratar disso numa ética, se não destacar a problemática da experiência? Uma ética trágica vai em direção a todo excesso, porém não o encontra; uma ética transcendental, por sua

---

<sup>476</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”*, 1960-1961/1998, p.665.

<sup>477</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.101.

<sup>478</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.309.

<sup>479</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 01: Os escritos técnicos de Freud*, 1953-1954/2009, p.208.

vez, entendemos que encontra os fragmentos dessa pequena parte excessiva pelos caminhos onde passa, esses azinhos, esses gozinhos, fragmentados e fragmentando a experiência. Essa seria uma direção para a própria experiência analítica, desde que entendida como uma relação com os limites da experiência, isto é, uma experiência do limite e seu além: porque não há nada de natural e espontâneo nisso — o objeto *a* se produz, se extrai, se inventa na frequência de um processo ético do sujeito que, em última instância, é o que está em jogo no próprio dispositivo, laboratório, ritual, tecnologia da experiência analítica, como produção da experiência deste estranho objeto, em que o analista já não opera apenas o lugar do Outro.

Para isso, é preciso ir além do dualismo entre transcendental e empírico, para se entender que a única abordagem dessa parte excessiva do objeto *a*, isto é, o objeto *a* além da falta, resto como real do gozo, é a da admissão, além dos limites da experiência, das experiências do limite da própria experiência. O que seria isso, que aqui encontramos sugerido por Lacan, se não fazer um empirismo do que era transcendental, incluir aí a experiência do que não se adequa às coordenadas do tempo e do espaço, do que transborda os acordos e as harmonias sintéticas do esquematismo Préconsciente-consciente? Ora, isso não seria menos do que fazer da psicanálise um empirismo do transcendental: e é neste ponto em que vemos uma positividade do objeto *a* na experiência nos conduzir, o ponto em que Lacan e Deleuze se encontram. Pois este é o projeto deleuziano: um empirismo superior, empirismo radical ou, ainda, empirismo transcendental. É como um empirismo transcendental que veremos Deleuze (1968/2018) refazer, a sua maneira, a estética transcendental, dado passagem a experiência do excesso daquilo que foge dos limites formais da experiência, a experiência do excesso das quantidades intensivas.<sup>480</sup> Em resumo, consideramos que, com o objeto *a*, Lacan lança a tarefa de um refazimento dos limites da experiência, e que Deleuze leva essa tarefa adiante através do empirismo transcendental e seu conceito de intensidade. Para ser justo, não só Deleuze: não é nesse sentido que consta o elogio ao objeto *a* junto da máquina em meio ao projeto kantiano de “O Anti-Édipo”, a obra taxada como a mais crítica de Deleuze e Guattari (1972/2010)?<sup>481</sup> Guardemos a pista dessa superposição conceitual, que retomaremos a seguir em nosso texto.

Até aqui, destacamos o sujeito — e o objeto *a* que lhe é sincrônico — como o primeiro *porém* à estrutura. Entretanto, ainda há que se definir um segundo *porém*, e sua abordagem será muito mais breve. Ocorre que ao menos desde o seminário 10, Lacan destaca que, na mesma operação da subjetivação na qual o sujeito ganha passagem e resta o objeto *a*, “[...] a existência

<sup>480</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018.

<sup>481</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.43-p.44.

do Outro fica suspensa numa garantia que falta, donde o Outro barrado.” (1962-1963/2005, p.129).<sup>482</sup> Assim se grafa a notação  $[A]$ , fazendo-se notar que essa alteridade simbólica não é absoluta, e porta também uma inconsistência. Lacan sugere algo disso desde o livro 4 de “O seminário”, quando propõe que a castração não incide só no sujeito, mas é também a castração constitutiva do próprio Outro materno.<sup>483</sup> Contudo, aqui não se trata de designar essa inconsistência somente como falta no Outro, e sim pela presença de um significante que se escreve por  $[S(A)]$ : “[...] significante de uma falta no Outro, inerente à sua função mesma de ser o tesouro do significante.” (1960/1998, p.832-p.833).<sup>484</sup> Este é o *segundo porém à estrutura*, que já não se dá no nível do sujeito, e sim no nível do Outro a partir do qual se dá a subjetivação.

Lacan afirma a presença deste significante fazendo uma diferença entre ele e qualquer *mana* ou símbolo zero que na década de 1950 havia posto como condição da consistência simbólica no nome-do-pai e no falo como sua contrapartida. Agora, trata-se “[...] do significante da falta desse símbolo zero, [...]” (1960/1998, p.836). Como designar isso que é o que é, isso que é insimbolizável, segundo Lacan, “[...] impronunciável, porém não sua operação, [...]” (1960/1998, p.833), se já não é mais o nulo? Esse significante se situa nos valores imaginários da teoria dos números complexos, que assim vemos se registrar:  $[S(A) = i = \sqrt{-1}]$ . Já do conjunto dos significantes, conforme afirma Lacan, esse significante é simbolizável “[...] pela inerência de um (-1) [...]” (1960/1998, p.833)<sup>485</sup> — isto é, a marca de uma não totalidade inserida no bojo da lógica do significante, a impossibilidade da articulação do significante e de sua lógica se fechar em um saber absoluto, revelando também esse Outro como desejanse a partir da sua própria incompletude. Entendemos que a função do negativo (-1), ao não positivar esse significante da falta no Outro, seria não completar esse Outro, mantendo em aberto as posições de desejo. Entretanto, também aqui não se poderia pensar essa inconsistência pelo excesso?

Do ponto de vista da organização significante, este elemento é uma falta, mas é uma presença, e ele opera como abertura para além do que se ordena e sistematiza delimitado: esse (-1) parece ser o significante de um real a mais que não foi recoberto pelo simbólico, a porta sempre aberta de um excesso da estrutura que não se organiza em suas relações formais. Queremos assim sugerir uma breve superposição, tal como sugerimos linhas acima, embora

<sup>482</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.129.

<sup>483</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 04, A relação de objeto*, 1956-1957/1995.

<sup>484</sup> Este matema,  $[S(A)]$ , se encontra na formulação do grafo do desejo desde o livro 5 de “O seminário”, mas encontra sua definição mais precisa no texto escrito de 1960, além de um destaque importante no livro 16. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 05, As formações do inconsciente*, 1957-1958/1999, p.452. Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.832-p.833. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.84-p.86, p.99.

<sup>485</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.832-p.833; p.836.

sem desenvolver, sobre o objeto *a* e máquina desejante: é que talvez possamos aproximar a notação lacaniana desse (-1) com o que também aparece como a abolição do pivô e da totalidade na fórmula da multiplicidade ( $n-1$ ) proposta por Deleuze e Guattari em “Mil platôs” (1980/2011)<sup>486</sup>. Se com isso o Outro seria decididamente rizomático, esse não parece ser o caso, mesmo porque ainda é do sítio do significante que se trata com Lacan, ao passo que com Deleuze e Guattari o significante não passa de um regime entre tantos. Só que, certamente, se trata de um Outro menos arborescente, menos organismo totalizado, que devém um pouco menor por sua inconsistência, talvez se encontrando aí outro motivo pelo qual Lacan insiste que não há Outro do Outro. Essa inconsistência é a abertura para a fluidez, e, por isso mesmo, sobretudo quando se trata da dimensão da subjetivação que se efetua em função do limite, notamos que a aproximação do (-1) no laboratório analítico não raro se faz presentificando a angústia, exacerbações sintomáticas, retornos de gramáticas primárias do sujeito, outras muito inéditas e gaguejantes, enfim, toda sorte de excessivamente intenso como experiência da impossibilidade do significante recobrir o excesso insignificantizável.

O que não se faz sem o objeto *a*, como resto não integrável do qual o sujeito é correlato — e aí se dá o encontro de duas faltas, no sujeito e no Outro, ou de dois excessos, a depender de como se entende. Na verdade, lembremos que ambos advém na mesma operação da subjetivação, além de que a produção, invenção e extração do objeto *a*, na experiência clínica, é também a mesma que fabrica esse (-1): é a via pela qual se retira esse Outro de sua tendência transcendente, abrindo-se o desafio de como consistir aí, isto é, como fazer uma consistência inconsistente no que já não se organiza fazendo totalidade, admitindo a abertura para algo de insubjetivável e dessubjetivante na subjetivação. Nesse sentido, aqui também tal como sugerimos desde Freud, essa inconsistência é a abertura para uma outra consistência, menos imaginária e simbólica, e que reencontraremos uma vez mais em nosso texto, mas com o conceito de corpo sem órgãos (CsO). Fato é que, aqui, com Lacan, observamos uma relação entre o objeto *a*, no nível do sujeito, e o significante de uma falta no Outro, na medida em que pressupõem-se reciprocamente como uma inconsistência na lógica do significante, a partir da

---

<sup>486</sup> Notamos que o significante de uma falta no Outro presentifica um (-1) com efeitos de abolição do pivô, ao menos na medida em que Lacan indica a falta disso que tornaria o Outro consistente: é uma brecha de inorganização desse organismo simbólico e significante. É certo que, para Deleuze e Guattari (1980/2011), a materialidade significante não é a mais importante, de modo que o Outro lacaniano é no máximo uma dimensão de *n*, além de que a abolição do pivô não implica na falta para os autores. Assim como essa inconsistência é via para outra consistência, consistência não formal de um plano intensivo, em oposição ao plano de organização e de desenvolvimento. Mas não se pode negar a precedência dessa notação (-1) na obra lacaniana, assim como a presença dessa curiosa atividade de negação pela qual se revela o rizoma — notemos: *abolição* —, que deve ser lembrada como uma pista para se opor à redução da obra de Deleuze e Guattari a uma metafísica positividade. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Introdução: Rizoma*. In: *Mil platôs*, vol. 1, 1980/2011, p.21.



qual ganha passagem algo que também foge e excede sua lógica. E, tal como o objeto *a*, este significante de uma falta no Outro nos remete a algo do gozo: ele é um significante, sim, mas ele não é só a impossibilidade de um determinismo formal na subjetivação — não é só aquilo que designa que, segundo Slavoj Žižek, “[...] o sujeito pode evitar a alienação total” (1998/2003, p.78)<sup>487</sup>. Ele também é, segundo Braunstein, o matema em que se “[...] expressa o gozo como impossível de subjetivar, [...]” (1990/2007, p.88)<sup>488</sup> — impossível de se *significantzar*, ou, ainda, como dissemos, o gozo como o insubjetivável e dessubjetivante da subjetivação, aquilo que jamais se distribui nos limites formais da lógica do significante.

Assim, notamos que o sujeito e o significante de uma falta no Outro emergem como *dois poréns à estrutura*, a partir do que também notamos uma relação entre a presença desse significante e o objeto *a* que emerge sincrônico ao sujeito<sup>489</sup>. São dois *poréns* que, na verdade, podem ser, sob certo ponto de vista, reunidos em um só. Pois vimos que é *o gozo*, ao menos como parte, ao menos como fragmento, como resto real, que se condensa neste estranho objeto ao lado do sujeito, assim como é a impossibilidade de subjetivar *o gozo* que inscreve esse (-1) ao lado do Outro. Ora, diante disso entendemos que o gozo é o que esses dois conceitos apresentam como *o porém à estrutura* do ponto de vista econômico. É o gozo como puro impuro que começa a retornar a partir desses dois *poréns* à estrutura no ensino de Lacan, e ao menos sob esse aspecto, da década de 1960 em diante, vemos um desvio na depuração estrutural pela qual Lacan inicia seu retorno a Freud. E na via do gozo encontramos um outro retorno. Chegamos, assim, a um segundo sentido do que entendemos como um retorno do impuro na obra de Lacan. Se o primeiro sentido é que o retorno lacaniano a Freud não se faz dissociado da cena histórica do pensamento na qual emerge, o segundo sentido é que na mesma via pela qual Lacan depura com uma mão para evidenciar a dimensão significante da subjetivação e da clínica, ele soube receber o impuro que retornava como contrapartida com a outra.

<sup>487</sup> Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*, 1998/2003, p.78.

<sup>488</sup> Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007, p.88.

<sup>489</sup> Com esses dois *poréns*, estamos diante de uma *travessia*, uma *subversão* ou uma *ultrapassagem* da estrutura com Lacan, na acepção que Silveira (2022) concede a essas expressões — não como abandono, mas como relativização da determinação estrutural e significante, do *significantecentrismo*, como destacamos até aqui. Isso culmina em certo esgotamento dos aportes da antropologia e da linguística na obra de Lacan, onde os limites do estruturalismo abrem as portas para outras referências, que vão da lógica do matema e da escrita matemática até os paradoxos da topologia do nó borromeano, novas maneiras de escrever os limites da experiência. Além disso, é um desvio que se faz indo além da pura negatividade pela qual, na esteira de Kojève e na dessubstancialização do significante, Lacan havia definido o desejo e o sujeito do Inconsciente, que, conforme destaca Silveira, em contraponto com o sujeito puro, “[...] passa a possuir uma positividade como correlato de sua existência negativa.” (2022, p.410). Entendemos isso conforme enfatizamos, isto é, no sentido em que com o objeto *a* notamos a presença de um objeto *insignificantizável* e *inimagarizável*, que nem por isso deve ser lido exclusivamente como a parte que falta, pois possui uma presença na experiência, estranha e paradoxal, abrindo a tarefa de refazer seus limites — o que se dá, lembremos sempre, na retomada do afeto da angústia e do tema da pulsão. Cf. SILVEIRA, Léa. *A travessia da estrutura em Jacques Lacan*, 2022, p.385, p.391 e p.410.

E aí retorna tudo de excessivo e de excesso que há com ele, e tudo de intensivo e de intensidade. Não que Lacan passe a usar esse termo banido do primeiro momento de seu ensino, mas através de vários outros termos vemos essa dimensão econômica e quantitativa da subjetivação devir, e ganhar cada vez mais espaço, inorganizando os limites formais da lógica do significante. É o afeto que já não mais engana, a libido e a pulsão além do imaginário e do simbólico, trazendo algo de real; é o impulso (*Triebregung*) ou o ímpeto (*Drang*) que transborda o representante pulsional como significante; enfim, é o real do gozo como o *insignificantizável* da pulsão, o elevado ao campo do gozo no seminário 17, retomado como substância gozante e como aquilo que a língua não veda, mas presentifica, já na década de 1970. É o mais puro impuro, onde consideramos que se torna localizável esse tipo de excesso definido positivamente pela intensidade — o excesso intensivo, sua experiência. Puras quantidades intensivas, excessivas por definição, além dos limites do princípio do prazer, que, no entanto, atravessando a depuração significante, podemos chamar de impuras: pois o gozo traz uma experiência de indeterminação e dessubjetivação, e este é o mais puro da intensidade. Impuro que entendemos no mesmo sentido que destaca Dunker, quando diz que o gozo é “[...] impuro por natureza, ao combinar afetos indiscerníveis (prazer e horror, por exemplo).” (2020, p.84)<sup>490</sup>. Por isso, não raro esse gozo aparece como experiência sensível sem se discernir o que se sente nas qualidades da sensibilidade. Mas isso que se sente jamais se reduz ao ordinário do sensível qualificado: por isso entendemos que se demonstra na intensidade. O retorno no impuro é o retorno do gozo, como a radicalização do que foge às leis da estética transcendental: é um *puro impuro*, pelo qual algo de real e intensivo reflui para a experiência depois de depurado, vedado e negativado.

Afinal, a regra freudiana é férrea: o que se expulsa pela porta dos fundos, volta sintomaticamente — nesse caso, inunda. Não que essa depuração que acreditamos ter feito notar na obra lacaniana até aqui deva ser cartografada como um recalque, mas é que a própria obra de Lacan dá os indícios de que reencontra com grande franqueza aquilo mesmo que tentou depurar, sabendo desde o princípio que não haveria purismo a ser encontrado. Ora, também neste sentido a obra lacaniana é trágica e excessiva, na medida em que ela mesma traz o atravessamento do *signifiantecentrismo* na subjetivação, no qual a lógica do significante se mapeava como tudo desse processo. A propósito do que retorna, Lacan até afirma algo disso como sintoma, seu próprio sintoma; mais que isso, seu *sinthoma*. É curioso como a frase, que começa assumindo o real como tal — “Falar que o real é um sinthoma, o meu, [...]” — termina com Lacan acrescentando também a energética: “[...] não impede que a energética, da qual eu

---

<sup>490</sup> Cf. DUNKER, Christian. *O cálculo neurótico do gozo*, 2020, p.84.

falava há pouco, o seja menos.” (1975-1976, p.129). Isso não significa qualquer retorno à energética, no que ela tem de mais obscuro e imaginário, mas de uma substituição da energética pelo real, enquanto algo do não-sentido e, não obstante, sentido<sup>491</sup>. Como real, isso que retorna da depuração é o gozo, única energética do real, que, em nossa perspectiva, já além da energia, se trata das quantidades intensivas na experiência, desde que o objeto *a* se redefine pela pulsão.

O objeto *a* é uma via pela qual esse puro impuro retorna, e assim podemos mapeá-lo: traz algo do real do gozo como experiência do excesso intensivo, porém logo se perdendo no excessivamente intenso — como destacamos a partir de Miller<sup>492</sup>, extraído em função do discurso, esse estranho e paradoxal objeto ainda não é puramente real ou puramente gozo. Ele é, como diz Guattari (1972/1976), o germe<sup>493</sup>. Ele é o conceito que abre o caminho para o gozo que insiste como excesso intensivo na experiência, refratário a ser excessivamente intenso, que é menos efeito de discurso e mais aquilo que sobrevém trazendo efeitos para o próprio discurso. Melhor seria dizer: *os gozos*, no plural, pois, dada a amplitude do conceito, Lacan compõe um inventário deles. Buscaremos esse excesso intensivo num segundo momento de seu ensino, já na década de 1970, destacando, na revirada de sua obra, uma substância gozante em superposição com o CsO, encontrando como sua experiência a própria quantização da intensidade. Por fim, apresentando brevemente como a linguagem conhece uma língua da intensidade, condição sensível do sentido: não sem Deleuze, o conceito de lalíngua.

Tudo fica mais fluido e vivo neste retorno; mais perigoso também. Tal como no mapeamento do texto freudiano deixamos para tratar da pulsão de morte e seu excesso intensivo adiante, também nos reservamos a abordar algo desse real do gozo mais à frente, como elementos de uma *psicanálise da água*. Isto é, notando antes como esse objeto *a* se faz “[...] o trilho por onde chega ao mais-gozar [...]” (1973/2008, p.273)<sup>494</sup> — onde à luz da *economia política* Lacan estabelece uma relação mais imediata entre o sujeito e o gozo diante desse estranho objeto através dos objetos do mercado. Assim, este caminho à experiência do excesso intensivo, agora aberto pelo retorno do impuro, concluiremos adiante. Pois não é somente na cartografia de Lacan que se faz nossa busca pela intensidade e seu excesso. Se propomos tomar pulsão e gozo pela intensidade, é preciso definir o próprio conceito de intensidade, sua positividade real e seu excesso incluídos na experiência, na esteira de Kant com Deleuze.

---

<sup>491</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.129-p.130.

<sup>492</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Prólogo*, 2001/2003, p.13. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>493</sup> Cf. *Entrevista 1 — Deleuze e Guattari explicam-se*, In. *Capitalismo e esquizofrenia — Dossier sobre “O Anti-Édipo”*, 1972/1976, p.68.

<sup>494</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Posfácio*, 1973/2008, p.273. In: *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.273.

## 6 — PASSAGENS: EM BUSCA DA INTENSIDADE

### 6.1 — Guattari, a máquina e o intensivo

É verdade que nosso trabalho faz mais referências à filosofia de Deleuze em tensionamento com a psicanálise, considerando Guattari no trabalho conjunto com o filósofo. Não estamos livres de repetir algo que vem se revelando sintomático, a saber, certo ofuscamento das contribuições do clínico da dupla<sup>495</sup>. Contudo, é preciso destacar que conceitos muito centrais atribuídos aos dois autores têm sua precedência na obra de Guattari: por exemplo, o conceito de máquina e tudo o que vem com ele, das máquinas desejanças de “O Anti-Édipo” (1972/2010), aos agenciamentos maquínicos de “Mil Platôs” (1980/2011)<sup>496</sup>. E, embora não tenha dado passagem à intensidade como conceito — veremos, isso vem de Deleuze — não seria precipitado dizer que Guattari é quem leva mais longe a cena da intensidade na clínica e na subjetivação, assumindo-a positivamente como princípio, de maneira explícita e radical. Inclusive, consideramos que o conceito de máquina é o primeiro conceito pelo qual podemos mapear essa linha. Através dele, Guattari se encontra em rompimento com o estruturalismo pelo qual Louis Althusser retoma o marxismo, estruturalismo que vimos pairar, ainda que jamais absoluto, no primeiro momento da obra de Lacan. Queremos aqui apresentar que a máquina guattariana, no que rompe com a estrutura, é por onde entram as intensidades deleuzianas em sua obra, assim como é por onde essas intensidades se distribuem na obra conjunta dos autores — e mais: na contrapartida, o conceito de máquina é uma das condições que Deleuze encontra para se diferenciar de sua aproximação do estruturalismo ensaiada na década de 1960.

Tenhamos em mente que o conceito de máquina — mais precisamente, de sistema de máquinas — é caro a Marx para tratar do modo de produção do capitalismo. Assim como é pela máquina, ou, ainda, pelas categorias de aparelho e sistema que Freud trata da subjetivação preterindo a categoria de sujeito. Da mesma maneira, conforme mostramos no capítulo anterior, essa noção também é recorrente na obra de Lacan na década de 1950. O conceito de máquina em Guattari guarda proximidade e diferença de todas elas, especialmente da noção lacaniana de máquina: enquanto pela máquina Lacan encontra o simbólico no sentido da depuração no

---

<sup>495</sup> Isso é algo a ser reparado, dada a urgência e a contemporaneidade da obra de Guattari, especialmente do ponto de vista clínico e em interlocução com o que propôs Lacan no momento final de seu ensino. Lamentamos não encontrar as condições para levar isso às últimas consequências nesta oportunidade, mas, com essa seção, procuramos mapear algumas pistas sobre o tema.

<sup>496</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, 1980/2011.

primeiro momento de seu ensino, com ela, Guattari vai além do *significantecentrismo*. O que passa por mobilizar a máquina contra a estrutura — ainda que, como tentamos destacar aqui, Guattari faça isso a partir do próprio Lacan.

Vemos bem essa mobilização do conceito de máquina contra a estrutura em 1969, onde a máquina e a estrutura designam tendências contrariadas de produção e antiprodução que operam conjuntamente na subjetivação<sup>497</sup>. Segundo Guattari, a estrutura tende a um “[...] sistema de totalização destotalizada [...]” (1969/2004, p.310), na qual o sujeito se aliena — inclusive o grupo — recuperando-o sempre na determinação de uma outra estrutura como sujeito. Guattari indica que, se a estrutura determina, determina o sujeito como sujeito das significações históricas, promovendo, a um só tempo, uma leitura da alienação ao Outro na subjetivação introduzida por Lacan assim como do materialismo histórico retomado no estruturalismo por Althusser. Por sua vez, a máquina não é só a unidade de um dado modo de produção, isto é, não é só o elemento de uma determinação estrutural da subjetividade pela qual se replicaria a dicotomia entre infraestrutura e superestrutura — ela é o elemento destotalizador, distintivo, diferencial e diferenciante, de toda ordem de produção.

Seja ela, conforme os exemplos de Guattari, um objeto, uma arma, uma nova técnica, uma axiomática religiosa, uma descoberta, a máquina é um fragmento que se extrai da totalização do sistema, “[...] um corte não homogêneo à uma representação estrutural.” (1969/2004, p.310). Portanto, a máquina é o que transborda as equivalências e limites das determinações estruturais, é a descontinuidade como uma abertura à revolução, sem garantias de que, cedendo à tendência de estagnação estrutural, essa abertura não acabe se tornando um motivo reacionário: na subjetivação, isso é evidente quando uma nova máquina se torna ponto de fixação do sujeito. Por isso, Guattari afirma que a máquina está sempre excêntrica ao sujeito — ao sujeito da história, assim como ao sujeito do Inconsciente que é o ponto de ruptura da máquina, corte aquém e além dela, e que “[...] está *ao lado* da máquina, [...]” (1969/2004, p.310)<sup>498</sup>. Assim, o sujeito estaria entre máquinas, algo que já se anunciava em sua obra desde 1966, quando escreve que “[...] a estrutura não tem vocação de remeter ao sujeito.” (1966/2004, p.191): é desde esse texto que Guattari propõe, com as noções de “ponto-signo” e “signo-

<sup>497</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Máquina e estrutura*, 1969/2004. In: Félix Guattari, *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*, 1974/2004, p.317.

<sup>498</sup> Observamos aí a antecipação de uma tese mais tardia, que advém com Deleuze, marcando-se uma disjunção entre *dever* e história, segundo a qual: “[...] Sem a história, o dever permaneceria indeterminado, incondicionado, mas o dever não é histórico.” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2016, p.115–p.116). Tese que não deve ser ignorada se quisermos tratar do intensivo também em sua dimensão política. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, 1991/2016, p.115-p.116.

mancha”, ir além da lógica do significante<sup>499</sup>, o que é justamente levado adiante com o conceito de máquina em 1969.

Se uma tal máquina se diferencia de uma determinação estrutural, não se trata apenas de saber como funciona, mas, sim, também como é sua gênese. Segundo Guattari, “[...] a essência da máquina é precisamente a operação de apartar um significante como representante, como diferenciante, como corte causal, heterogêneo à ordem de coisas estruturalmente estabelecidas” (1969/2004, p.312). É no que se aparta que notamos a máquina se distinguir do significante. Ora, que operação seria essa no processo de subjetivação, senão, frente à alienação ao Outro, aquilo que encontramos em Lacan como o corte da separação? Nesse sentido é que dissemos logo acima: se a máquina guattariana se define contra a estrutura, é a partir do próprio Lacan.

Como ressalta Vladimir Moreira, a máquina é “[...] o modo como Guattari se livra da hipoteca do significante.” (2019, p.246)<sup>500</sup>. Ou, ainda, como diz Larissa Agostinho (2020), é como Guattari extrapola essa teoria do significante, a fim de enfrentar o problema clínico e político da produção de enunciados sociais<sup>501</sup>. Mas também queremos destacar que o conceito de máquina é o modo pelo qual Guattari relê o que ganha passagem como *insignificantizável* já no ensino de Lacan na década de 1960, à luz da operatória de separação: o objeto *a*. Pois Lacan mobiliza esse estranho objeto contra a estrutura: basta lembrar que a separação pela qual o objeto *a* ganha passagem também revela que o Outro é inconsistente. Inclusive, essa foi a via pela qual apresentamos seu afastamento do estruturalismo e, nos *dois poréns à estrutura*, reencontramos o gozo na direção de um retorno do impuro, além do *significantecentrismo*.

Ou seja, entendemos que a máquina guattariana resulta de um psicanalista que não se apaixonou pela depuração estrutural e sua consistência, e, através da máquina, enfatizou o impuro que retornava em Lacan, como objeto *a* e inconsistência do Outro. E afirmar isso não se trata de qualquer *forçação*, pois está explícito no texto: Guattari retoma o objeto *a* como *objeto-máquina a*, que “[...] irrompe no seio do equilíbrio estrutural do indivíduo à maneira de uma máquina infernal.” (1969/2004, p.314) — e que também está em jogo nos grupos que se sobrepõem. A operação da gênese da máquina se explicita, então, na função lacaniana citada

---

<sup>499</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Máquina e estrutura*, 1969/2004. Cf. GUATTARI, Félix. *De um signo ao outro*, 1966/2004. In: *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*, 1974/2004.

<sup>500</sup> Cf. MOREIRA, Vladimir. *A partir de Guattari 1: uma política da existência*, 2019, p.246.

<sup>501</sup> Cf. AGOSTINHO, Larissa Drigo. *Guattari: máquinas e sujeitos políticos*, Trans/Form/Ação, Marília, v. 43, n. 1, p. 103-126, Jan./Mar., 2020.

por Guattari no próprio texto: (1-a), que pode ser interpretada como a disjunção pela qual o objeto *a* se extrai ante o uno ou a totalidade da estrutura, doravante inconsistente<sup>502</sup>.

Toda novidade é que Guattari considera esse objeto-máquina *a* não somente como um certo número de objetos pulsionais adjacentes ou extraídos como órgãos na superfície desse corpo pulsional que se subjetiva como corpo de cada um — órgãos que, desde Lacan (1964/2008)<sup>503</sup>, vimos numa relação tensa com o organismo. É isso também, mas Guattari trata desse objeto-máquina *a* distribuído pelo corpo social. Ora, Lacan mesmo expande os horizontes do corpo pulsional, ao elencar como objetos o olhar e a voz. Contudo, com Guattari (1969/2004), a máquina se situa na subjetivação entre o individual e o coletivo, numa compreensão indissociável do que é subjetivo e político — a análise do fantasma como fantasma de grupo no texto explicita isso. Afinal, são esses os exemplos de máquinas no texto: Guattari retoma de Lacan a voz que, “[...] como máquina de fala/palavra, corta e funda a ordem estrutural da língua/linguagem, e não o contrário.” (1969/2004, p.313), mas também menciona a arma e a axiomática religiosa na mesma série. Com isso, entendemos que Guattari não promove uma recondução do objeto *a* a um empirismo realista e ingênuo: pois tal como o olhar não é o olho, o objeto-máquina arma, por exemplo, não é a arma. Quer dizer, pode até coincidir com ela, porém é a heterogeneidade que essa arma pode assumir como aquilo que se destaca de uma totalização estrutural qualquer. Guattari confere, em explícita referência à Deleuze, um tempo acontecimental à máquina — fora de um acontecimento, é só mais uma arma conforme à estrutura. Também entendemos que, com isso, Guattari não promove uma sociologia da subjetivação, mas uma *pulsionalização* do *socius* que vai dar, junto de Deleuze, na tese também lacaniana, de que economia subjetiva e economia política são uma só e mesma economia<sup>504</sup>.

E se o objeto *a* é um resto, um resto *insignificantizável*, mas também inimaginável na subjetivação, é porque desde que Lacan o define pela angústia e pela pulsão, ele porta algo do real do gozo, motivo pelo qual a máquina guattariana também porta algo de real e pulsional — em sua radicalidade revolucionária, a máquina portaria algo além do princípio do prazer, isto é, além do organismo simbólico. A *força* que Guattari promove com isso é fazer devir

---

<sup>502</sup> Encontramos a ocorrência dessa função especialmente no seminário 16, embora não possamos confirmar que Guattari esteve presente ou tomou conhecimento nesta oportunidade. Não obstante, cabe dizer também que desde o livro 10 de “O seminário” algo dessa operatória de disjunção e separação já esteja presente na obra de Lacan. Notar sua ocorrência no seminário 16 não é trivial, pois é nessa ocasião que Lacan sugere retomar a economia pulsional como economia política, tratando do objeto *a* homólogo ao mais-valor. Nessa hipótese de leitura, podemos reencontrar uma interlocução do seminário 16 com o conceito guattariano de máquina e com as formulações do primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.119-p.134, p.207-p.208.

<sup>503</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008.

<sup>504</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.32.

a própria noção lacaniana de máquina. Pois ao longo da década de 1950, entre os livros 2 e 6 de “O seminário”, encontramos com Lacan uma máquina — e suas variações, como usina e fábrica — simbolicamente definida, aproximada do significante, e seu primado ante o valor heurístico da energética. Na contrapartida, a máquina de Guattari abre também um caminho para o real, tal como o objeto *a*. Pelo que porta de real e pulsional, Guattari afirma que a máquina “[...] transferiu-se para o cerne do desejo” (1969/2004, p.312) — o que entendemos como um desejo *pulsionalizado*, menos simbólico e mais próximo de um desejo do qual o objeto *a* é causa. Diante disso, podemos considerar que a máquina de Guattari é já uma máquina intensiva, que emerge diante da estrutura como excesso de intensidade revolucionário, ainda que logo depois se distribua no excessivamente intenso de um organismo, de uma estrutura. É tal como o objeto *a*: traz algo do real do gozo para a experiência, embora não seja *puramente* real ou gozo.

Assim, através de Guattari (1969/2004) e desse objeto-máquina *a*, vemos se prenunciar o que devém em sua parceria com Deleuze em “Capitalismo e esquizofrenia”, especialmente em “O Anti-Édipo” (1972/2010) com o conceito de máquina desejan<sup>505</sup>. Na verdade, no texto de 1969 vemos já as referências de Guattari a Deleuze que condicionam esse encontro. Pois se a máquina marca um corte e uma separação, é porque escapa da totalização e da *significantização* através de uma heterogênese como diferenciação, fazendo da máquina elemento distintivo, diferencial e diferenciante, não mais na temporalidade extensiva da cadeia significante ou da história, mas como *acontecimento*. Definindo a máquina pelo acontecimento, Guattari evoca uma das noções mais importantes para Deleuze — 1969 é o ano de publicação de “Lógica do sentido” (1969/2015), e lembremos que Guattari começa seu texto fazendo uma referência a “Diferença e repetição” (1968/2018)<sup>506</sup>. Por um lado, ao relacionar a máquina ao acontecimento contra a estrutura, Guattari faz uma leitura desse conceito deleuziano que ganha passagem na obra do filósofo justamente em textos nos quais Deleuze se aproxima do estruturalismo.

Nesse ponto, vale lembrar que Deleuze havia atribuído ao falo uma função diferenciadora como significante na própria estrutura, conformando-se ao primeiro momento do ensino de Lacan ao fazer dele um significante privilegiado, especialmente quando comenta o estruturalismo em 1967, e também em 1969<sup>507</sup>. Contudo, quando Guattari indica a função

<sup>505</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010.

<sup>506</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, Prólogo, 1969/2015. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018.

<sup>507</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, Prólogo, 1969/2015. Cf. DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, 1967-1972/2019. In: *A ilha deserta e outros textos*, 2002/2019.



diferenciadora ao lado do *insignificantizável* da máquina, e não do significante, conferindo à máquina a temporalidade de um acontecimento estranho à estrutura e à história, é como se Guattari dissesse que o que Deleuze atribui ao falo já não cabe neste significante privilegiado no conjunto dos significantes. Assim, embora seja Guattari a citar Deleuze em seu texto, é mais Guattari que serve a Deleuze do que o contrário, pois o conceito guattariano de máquina parece ser aquele que relança luz sobre a lógica do sentido deleuziana.

O falo, até então definido por Deleuze, em 1967, como significante diferenciador da própria diferença, casa vazia, objeto = x, passa a ser definido nessa ocasião também como “[...] excesso e falta ao mesmo tempo [...]” (1969/2015, p.235). Tratando da gênese do sentido pelo não-sentido, Deleuze posiciona esse falo excesso-falta entre significante e significado, as duas séries assimétricas diante das quais o falo tem dupla função. Primeiro, como significante da falta, exerce o papel de convergência e coordenação — o que já vimos através de Lacan —, mas exerce, “[...] enquanto excesso-falta, um papel de ressonância para séries divergentes [...]” (1969/2015, p.235)<sup>508</sup>. Essa ressonância, diríamos, parece se fazer mais pelo lado excessivo do que pela falta, porque a convergência já estava no texto deleuziano de 1967<sup>509</sup>, quando o falo era definido no vazio; mas em 1969, quando o falo ganha uma dimensão excessiva em que o vazio não é redutível à falta, em que o sentido se faz do não sentido como excesso de sentido, é que pode aparecer essa função de inspirações simondonianas: a ressonância na gênese do sentido, um falo ressonante porque excessivo<sup>510</sup>.

Ou seja, Guattari (1969/2004) dá a ver aquilo que em Deleuze (1969/2015) portava certa ambiguidade, a saber, que o que o filósofo conceitua como falo na “Lógica do sentido”, sua função diferenciante, seu tempo acontecimental e sua dimensão excessiva, já estava muito mais próxima da máquina do que do significante e, por isso, muito mais próxima do objeto *a* do que do próprio falo como significante da falta que Lacan tinha proposto na década de 1950. Na verdade, a despeito da referência pontual em “Diferença e repetição” (1968/2018)<sup>511</sup> e da proximidade do objeto *a* com a ideia de um precursor sombrio e de uma quase-causa, Deleuze parece ignorar o objeto *a* no ensino de Lacan, o que não é uma opção para Guattari, psicanalista. É como se, na pequena referência que faz a Deleuze em 1969, Guattari dissesse que ele está mais ao lado da máquina do que da estrutura, que esse falo não é falo, e que o filósofo, por mais

<sup>508</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, Prólogo, 1969/2015, p.235.

<sup>509</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, 1967-1972/2019. In: *A ilha deserta e outros textos*, 2002/2019.

<sup>510</sup> Sobre a diferença entre o falo em Deleuze e em Lacan, e a proximidade do que Deleuze define como falo com o conceito de máquina de Guattari, Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendental*, 2009, p.188-p.194. Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.129-p.131.

<sup>511</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.139.

que simpatize, não é um estruturalista: conforme Lapoujade, “O que Guattari vê é que Deleuze busca uma máquina na estrutura” (2014/2015, p.130)<sup>512</sup>.

E se Deleuze vai além do estruturalismo, ele não faz isso sem a contribuição de Guattari, que aqui se revela uma condição. Podemos então mapear que o encontro entre esses dois autores se dá aqui, através de Guattari, entre o excessivo do falo deleuziano, que já não cabe na estrutura, e a *insignificantização* da máquina guattariana definida a partir do objeto *a* de Lacan ignorado por Deleuze. Por isso, também podemos dizer ainda mais: é que, antes de qualquer oposição, ao destacar a relação entre máquina e o objeto *a*, percebemos que é bem do encontro de três autores que se trata — pois Lacan está entre Deleuze e Guattari. Mas não é só Guattari que dá a ver algo em Deleuze, pois é também nesse encontro que Guattari é levado a assumir aquilo que está presente desde “Diferença e repetição” (1968/2018) como um dos conceitos mais importantes na obra de Deleuze: a intensidade. Embora tenhamos destacado algo de intensivo na máquina guattariana, só depois de seu encontro com Deleuze que a categoria de intensidade, que vimos mitigada na depuração do ensino de Lacan, passa a marcar ampla presença na obra guattariana da década de 1970 em diante, até seu fim. O que se renunciava se efetiva, então, quando na interseção do maquínico com a intensidade emerge a máquina desejante em “O Anti-Édipo” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010)<sup>513</sup>.

É nesse primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia” que podemos mapear uma generalização do maquinismo de Guattari, fazendo seu conceito de máquina devir, contudo, sem jamais deixar de ser atravessada pela pulsão, sem jamais reduzi-la à máquina técnica. A máquina desejante, um pouco menos acontecimental, parece aqui se tornar um tanto ordinária na experiência. Lembremos do ponto de partida do livro: há “[...] tão somente máquinas em toda parte, [...]”, acopladas em um processo de produção que se efetua podendo ser levado ao infinito, excesso além de qualquer delimitação, isto é, “[...] sem qualquer metáfora [...]” (1972/2010, p.11). Mas também é paradoxal e estranha, não se recai em um empirismo realista e ingênuo, não se reduz a máquina desejante ao simbólico e ao imaginário, pois essas “[...] não se deixam reduzir à adaptação de máquinas reais [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p.507). Um tanto ordinária, preservando a estranheza, no que entendemos ser o mesmo sentido no qual o objeto *a* devém no ensino de Lacan. Aliás, em “O Anti-Édipo”, notamos que se preserva a definição da máquina como o objeto *a* lacaniano, distribuídas pelo corpo social. Nessa ocasião, Deleuze e Guattari já sabem muito bem que Lacan não é um estruturalista, e que

<sup>512</sup> Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.130.

<sup>513</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010.

o objeto *a* é a mais preciosa formulação de um maquinismo em seu ensino — mesmo Deleuze, que ainda não parece perceber isso em 1969<sup>514</sup>.

O texto da nota de rodapé muitas vezes reduzida a mera curiosidade, quando não ignorado, deve ser destacado, pois é nele que Deleuze e Guattari diferenciam dois pólos da teoria do desejo em “O Anti-Édipo”. Um primeiro pólo que, segundo os autores, se faz “[...] em relação ao “objeto pequeno-a” como máquina desejante, que define o desejo em termos de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou de fantasma; [...]”, e, a partir dele, um segundo pólo, no qual o desejo se define “[...] em relação ao “grande Outro” como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta.” (1972/2010, p.43). Antes de qualquer oposição, entendemos que o maquinismo de “O Anti-Édipo” vem a se compor como um discurso que leva adiante esse primeiro pólo, a ponto de que, quando se referem a desejo (*désir*) e desejante (*désirant*) em sua obra, Deleuze e Guattari não estão se reportando ao desejo simbólico e significante, desejo do Outro [A], tributário da *Begierde* hegeliana que chega a Lacan por Kojève. Mas estão tratando desses *azinhos*, devires menores da subjetivação, desse *insignificantizável* que, desde Lacan irreduzível à falta, é causa de desejo que porta algo do real. Assim dizem os autores: “O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo.” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p.43).<sup>515</sup> E privilegiando essa dimensão do objeto *a* como máquina desejante, é o desejo e o desejante muito mais como pulsão e pulsional que está em jogo — no sentido lacaniano em que vimos, isto é, enquanto pulsão é pulsão parcial, além de Édipo<sup>516</sup>.

Sobre essa tal máquina desejante, dois aspectos ainda importam. Primeiro, que não deve ser considerada como uma unidade, a não ser como uma unidade que implica a conexão e associação com outra máquina no processo de produção desejante: ela é sempre máquina de máquina. Assim, há, segundo Deleuze e Guattari, uma *atração* entre as máquinas, pela qual a máquina desejante se define em uma “[...] série binária [...]” que “[...] é linear em todas as direções.” (1972/2010, p.16)<sup>517</sup>. Nessa série, as máquinas funcionam conforme uma síntese própria: a síntese conectiva, pela qual as máquinas estabelecem uma ligação erótica definida pela libido<sup>518</sup>. Isso revela uma tendência importante da máquina: assim como Guattari afirma

---

<sup>514</sup> A partir de seu encontro com Guattari, vemos Deleuze afirmar assim nas aulas que conferiu sobre o primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”: “Quando disse que o objeto eram as máquinas desejantes, quis dizer precisamente que, mesmo em Lacan, uma estrutura só pode funcionar se um elemento maquínico for suavemente introduzido.”, completando logo em seguida ao dizer que o “[...] objeto *a* é finalmente um elemento maquínico e não estrutural.” (DELEUZE, 1971-1972/2015, p.94). Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.94.

<sup>515</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.43.

<sup>516</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.183-p.185.

<sup>517</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.16.

<sup>518</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.17.

em 1969 que a revolução da máquina não exclui sua estagnação na estrutura, assim como o excesso intensivo do objeto *a* se distribui no excessivamente intenso, essa máquina desejante não exclui a tendência de se conformar nos limites formais de um organismo através da ligação erótica que estabelece em suas séries — segundo aspecto que queremos destacar sobre a máquina: desde o início de “O Anti-Édipo”, retomando a definição lacaniana do objeto *a* como órgão, designando a máquina desejante como máquina-órgão, também vemos que as “[...] máquinas desejantes fazem de nós um organismo; [...]” (1972/2010, p.20)<sup>519</sup>.

Por isso que Deleuze e Guattari reposicionam uma *antiprodução* em meio a toda essa produção da máquina desejante, distinguindo, da *atração* da síntese conectiva, a *repulsão* de uma síntese disjuntiva — uma outra síntese na subjetivação. Síntese pela qual ganha passagem o corpo sem órgãos (*corps sans organes*) (CsO), corpo pleno, avesso ao organismo, a partir do qual se estabelece a relação de repulsão com a máquina desejante, que insiste como motor dessubjetivante no processo de subjetivação, onde notamos — aqui sim — a pura intensidade e seu excesso. Pois mais que a máquina desejante, que, sim, traz algo do excesso intensivo, é o CsO, que revela o que sempre insiste como excesso intensivo, brotando refratário a se distribuir como excessivamente intenso, e que, nem por isso, deixa de ser dado e doável na experiência. A máquina é intensidade maquinada, mas a pura intensidade, esse é o *topos* do CsO. Motivo pelo qual reservamos as considerações sobre ele para adiante em nossa tese. Basta dizer que é um conceito deleuziano — vindo de Antonin Artaud, não sem uma nota kantiana em sua definição, veremos —, junto do qual Deleuze na década de 1960 define a natureza disjuntiva, assimétrica, disparate e diferencial da intensidade: natureza excessiva.

Não obstante, se mencionamos este conceito de CsO, é com o propósito de marcar um contraponto. Desde já é preciso desconfiar de qualquer exaltação sempre elogiosa às máquinas como a simples apologia ao erotismo e à ligação, que termina por reduzir toda obra dos autores, especialmente da obra de Deleuze, a uma metafísica da afirmação. Uma leitura como essa dispensa, junto à disjunção, a presença do intensivo na própria máquina, quando, na verdade, entendemos que nunca se tratou de dizer do objeto *a*, ou, quer seja, da máquina desejante, no “[...] lugar-tenente de um Deus ímpio.” (1972/1976, p.70), como veio a afirmar Serge Leclair na ocasião de uma entrevista em que os autores debatiam o livro<sup>520</sup>. Essa parece ser uma preocupação de Deleuze e Guattari: por um lado, não reduzir a máquina desejante ao realismo da máquina técnica, por outro, não deixar que ela se totalize ou unifique em um organismo.

<sup>519</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.11.

<sup>520</sup> Cf. *Entrevista 1 — Deleuze e Guattari explicam-se*, In. *Capitalismo e esquizofrenia — Dossier sobre “O Anti-Édipo”*, 1972/1976, p.70.

Essa é uma das razões para não esquecer que o regime conectivo, associativo e binário das máquinas desejantes devém *em* e coabita *com* um princípio disjuntivo. Trata-se de uma estranha ligação que os autores tratam como uma *ligação sem liame* — termo que vem do próprio Leclaire (1965/1998), assim definido em texto repetidamente elogiado em “O Anti-Édipo” por ir na direção de um Inconsciente propriamente maquínico<sup>521</sup>. Nesse texto, Leclaire conceitua o Inconsciente como um sistema em que os elementos estão relacionados ou ligados (*liés*) entre si pela ausência de qualquer mediação ou liame (*lien*) natural, lógico ou significativo — segundo o autor, ligações impossíveis<sup>522</sup>. Nessa estranha ligação, os elementos insistem como singularidades puras (*pures singularités*), tornando-se refratários ao sentido semântico e irreduzíveis à totalidade ou à unidade. Pelo que se ligam, então? Pelo que o autor define como um puro ser do desejo (*pur être de désir*), constituído de sentidos puros (*purs sens*). Conforme Leclaire, o objeto *a* consiste neste puro ser do desejo, que não deve ser confundido com o desejo puro, depurado simbolicamente: é um desejo que Leclaire trata através do *Wunsch* freudiano, assim como esses sentidos puros são bem mais sensíveis do que semânticos e formais<sup>523</sup>. Esse puro ser do desejo seria o paradoxo de um liame inexistente entre fragmentos positivamente presentes, causando o desejo que liga, mas sem liame.

E aí vemos que, para Deleuze e Guattari, é Leclaire que diferencia os dois pólos da teoria do desejo em Lacan — o que talvez o próprio Leclaire não teria concordado. Na referida entrevista sobre o livro, logo depois que Guattari aponta para o objeto *a* como um germe para “[...] a liquidação do totalitarismo do significante.” (1972/1976, p.68), Leclair indica nisso um real um pouco totalitário<sup>524</sup>. Para Deleuze e Guattari, este puro ser do desejo está no pólo do objeto *a* como máquina desejante, e não somente no pólo do Outro como *topos* depurado, *topos* da ligação mediada e das equivalências, da ligação com liame do que é conforme ao simbólico e à lógica do significante. Segundo os autores, neste puro ser de desejo, Leclaire teria tentado “[...] definir o avesso da estrutura” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2020, p.408), conferindo uma positividade à ausência de liame pela qual definem a ligação da máquina<sup>525</sup>.

<sup>521</sup> Deleuze também afirma isso diante da presença de Leclaire na entrevista acima referida. Cf. *Entrevista 1 — Deleuze e Guattari explicam-se*, In. *Capitalismo e esquizofrenia — Dossier sobre “O Anti-Édipo”*, 1972/1976, p.68. Cf. LECLAIRE, Serge. *La réalité du désir, Écrits pour la psychanalyse 1: Demeures de l’ailleurs. (1954-1993)*, 1965/1998.

<sup>522</sup> Cf. LECLAIRE, Serge. *La réalité du désir, Écrits pour la psychanalyse 1: Demeures de l’ailleurs. (1954-1993)*, 1965/1998, p.148 e p.153.

<sup>523</sup> Cf. LECLAIRE, Serge. *La réalité du désir, Écrits pour la psychanalyse 1: Demeures de l’ailleurs. (1954-1993)*, 1965/1998, p.149-p.151.

<sup>524</sup> Cf. *Entrevista 1 — Deleuze e Guattari explicam-se*, In. *Capitalismo e esquizofrenia — Dossier sobre “O Anti-Édipo”*, 1972/1976, p.69-p.71.

<sup>525</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.408-p.409.

E mais: sendo o Inconsciente irreduzível a esse liame, Deleuze e Guattari fazem da pista de Leclaire — segundo a qual não se terá chegado ao irreduzível do Inconsciente enquanto houver liame entre dois ou mais elementos — o que chamam de uma “[...] regra prática [...]” (1972/2020, p.416). E isso é o bastante para mostrar, desde já, como o programa clínico de “O Anti-Édipo” está em relação direta com Lacan, ainda que por Leclaire: colocar em relação o que não faz relação, ligar elementos pela ausência de liame, encontrar o direito à positividade do não-sentido nessa ausência de liame<sup>526</sup>. Entendemos que isso mostra como, na experiência analítica, se trata de conectar para encontrar a disjunção, isto é: conectar pela disjunção, conectar pela diferença, sem totalidade ou unificação. O que faz dessa regra clínica de “O Anti-Édipo” especialmente importante diante do sofrimento psíquico em nosso tempo, cada vez mais excessivo, um sofrimento que não se dá apenas por supostamente não haver mais limites, mas sim por não haver espaços para se experimentar essas ligações sem liame — e, quando há, isso se dá patologicamente. Uma outra relação com a experiência do excesso intensivo passa pela afirmação da disjunção e do que sem liame insiste real sob qualquer ligação, associação ou conexão; que insiste fazendo não-relação, ao mesmo tempo em que revela uma relação aí: relação na não-relação, por meio de uma ligação sem liame.

Ora, o que faz com que essa ligação entre máquinas desejantes seja sem liame, o que faz com que no seio da conexão e associação maquínica insista uma disjunção, o que faz com que na relação insista uma não-relação, ou, ainda, o que faz com que as máquinas desejantes não façam de nós um organismo total? É a intensidade que insiste, no caso de “O Anti-Édipo”, desde esse *topos* do CsO, segundo os autores: plano da “[...] intensidade pura e crua despojados de sua figura e de sua forma.” (1972/2010, p.33)<sup>527</sup>. São os fluxos dessa materialidade intensiva que a máquina faz fluir entre seus acoplamentos, de modo que, se, desde Guattari, a máquina se define pelo corte, aqui se insere na máquina um *fluxo*. A máquina desejante se define como um sistema de corte e fluxo, pelo qual “Toda máquina está, em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylê*) que ela corta.” (1972/2010, p.54)<sup>528</sup>. Fluxo que não é a máquina: um fluxo substancial na base do maquinismo que, conforme cortado pelas máquinas, ganha limites formais, e volta a exceder esses limites, disjuntando, inorganizando os liames. Um fluxo que não é só adjetivamente intenso, mas que é a própria intensidade que circula nesse

---

<sup>526</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.416; p.531.

<sup>527</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.33.

<sup>528</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.54.

CsO, no sentido substantivo. Ou seja, se aqui se radicaliza o germe intensivo da máquina guattariana, é porque aporta no maquinismo o conceito deleuzeano de intensidade — e CsO.

É nesse sentido que, em entrevista concedida a Kuniichi Uno, observamos Guattari declarar que a intensidade veio de Deleuze: “[...] há esse termo, das intensidades, introduzido por Gilles, que vale o que vale.” (1984/2016, p.66)<sup>529</sup>. Vale o que vale, diz Guattari, mas que talvez passou a valer até mais sob sua autoria solo, que, depois do encontro com Deleuze na década de 1970, radicalizou a intensidade como componente dos regimes semióticos nos quais o real e o ser se produzem — e, como tal, nos quais o ser se subjetiva. Mais na esteira de Charles Chambers Pierce e Louis Hjelmslev do que de Saussure, Guattari considera esses regimes semióticos por uma multiplicidade, na qual os regimes de signos discursivos, linguístico e significantes, são tão inegáveis e determinantes quanto são apenas uma parte: em sua obra a fantasia de que o significante é tudo já está atravessada de partida<sup>530</sup>. Sendo que tais regimes se encontram em interação com sistemas de intensidades os mais diversos. Desde “Revolução molecular” (1977/1981), a crítica que Guattari dirige à representação no Inconsciente se faz na medida em que essa sombreia os fluxos intensivos do desejo. Entre 1970 e 1980, Guattari retoma o tema das semióticas nesse sentido, cuja importância, especialmente das não-linguísticas e não-significantes, é destacada pelo autor devido à função produtiva e genética que a proximidade com a intensidade lhes confere: essas semióticas mais intensivas, digamos assim, são a via pela qual Guattari pode incluir no ser e na subjetivação uma multiplicidade de existências e de modos de se subjetivar, em busca dos princípios daquilo que se é para se ser de outras maneiras, indo além dos limites da experiência<sup>531</sup>.

É esse componente intensivo que constitui esses princípios, princípios produtivos, de modo que ir em busca disso é ir em busca da intensidade e de seu sentido mais radical no ser e no real, assim como sua experiência — o que culmina, já na parte final da obra de Guattari (1992/2012), no conceito de intensidade ontológica<sup>532</sup>. Quer dizer, se, conforme a tese de Moreira (2019), a obra de Guattari se mostra um desdobramento do conceito de transversalidade<sup>533</sup>, consideramos que cabe também considerar que, tal como a transversalidade implica uma questão de coeficiente e grau, isso não se faz sem a inclusão de um *quantum*, de uma estranha quantidade inquantificável. Ou seja, se faz numa busca pela intensidade injetada

<sup>529</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Março de 1984*, 1984/2016. In: UNO, Kuniichi. *Guattari: confrontações / conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*, 2016, p.66.

<sup>530</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *El inconsciente no está estructurado como un lenguaje*, 2013. In: Félix Guattari, *Líneas de fuga : por otro mundo de posibles*, 2013, p.19.

<sup>531</sup> Cf. MOREIRA, Vladimir. *A partir de Guattari 1: uma política da existência*, 2019, p.33

<sup>532</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Caosmose — Um novo paradigma estético*, 1992/2012, p.41.

<sup>533</sup> Cf. MOREIRA, Vladimir. *A partir de Guattari 1: uma política da existência*, 2019, p.232-p.236.

no ser e no real, conferindo bases para uma outra ontologia e uma outra ética, e, enfim, para se reposicionar a experiência e seus limites na clínica da subjetivação.

Contudo, se Guattari leva adiante a intensidade deleuziana em sua obra, também é verdade que assim o faz conforme à crítica lacaniana à energética e ao fisicalismo. É o que podemos notar na mesma passagem supracitada da entrevista concedida a Uno. Logo depois de dizer se sua desconfiança quanto ao termo potência e revelar que o termo intensidade veio de Deleuze, Guattari afirma: “Intensidade já é outra noção, diferente de força. Mas é verdade que todas as comparações físicas nesse domínio nos traem.” (1984/2016, p.66)<sup>534</sup>. Dessa maneira, vemos que há uma diferença entre a intensidade e qualquer definição fisicalista do intensivo na subjetivação — diferença que aqui, em nossa tese, se pode observar que insistimos do início ao fim, pois este é um risco. Contudo, a importância de mencionar Guattari em nosso trabalho é que ele também é um exemplo de como a crítica à energética fisicalista para tratar da subjetivação não significa excluir a intensidade nesse plano.

Para Guattari, já na década de 1980, em “*Cartographies schizoanalytiques*”, Freud teria inventado uma energética nova: uma energética semiótica (*énergétique sémiotique*) — aí reside, segundo o autor, o golpe de gênio freudiano<sup>535</sup>. Contudo, Guattari não deixa de destacar certos efeitos invalidantes da importação de noções físicas termodinâmicas. Nessa direção, também opera uma crítica à libido, distinguindo dois estatutos: uma libido processual, dinâmica, e outra estática — releitura guattariana da energia livre e móvel e da energia ligada. Sua crítica incide no ponto em que essa energética, especialmente com os pós-freudianos, manteve uma estratificação da libido na medida em que se submeteu essa energia da pulsão sexual às repetições que, conforme o autor mesmo diz, “[...] mimetizam uma energia homeostática dos sistemas de flutuações físicas em equilíbrio [...]” (1989, p.76). Junto à crítica ao fisicalismo, primeiramente concentrada na noção de equilíbrio, também vemos aí uma crítica à energética como mero sistema de equivalências — tal como Lacan havia proposto no primeiro momento de seu ensino, ensaiando operar sua *signifiantização* da pulsão, sobre a qual Guattari considera que também não é uma saída para o fisicalismo, pois aí só se trataria de transpor o equilíbrio e a equivalência para o sistema simbólico<sup>536</sup>.

Não obstante, Guattari se pergunta se podemos conceber um modelo de Inconsciente que, renunciando ao fisicalismo da libido, conferisse “[...] um estatuto de pleno direito às

---

<sup>534</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Março de 1984*, 1984/2016. In: UNO, Kuniichi. *Guattari: confrontações / conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*, 2016, p.66.

<sup>535</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p.67; p.70-72.

<sup>536</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p.68-69. p.72.



energéticas — no plural [...]” (1989, p.73)? É aí que ele apresenta uma outra psicofísica — infelizmente, este é o termo que o próprio autor usa — longe do equilíbrio e da equivalência, que, tanto trata da libido além do fisicalismo, quanto “[...] se recusar a dar a si mesma um substrato material e energético unívoco.” (1989, p.74). Isso que Guattari nomeia, de maneira um tanto surpreendente e pontualmente, até mesmo confusa, como uma psicofísica, entendemos que é a designação de um plano da subjetivação — em níveis mais amplos, um plano ontológico — que, segundo o autor, é anterior a qualquer matéria cuja extensão seja identificável como “[...] dimensões energético-espaco-temporais do mundo físico.” (1989, p.74). Este é o plano de consistência, com um regime próprio entre aquilo que nele consiste como níveis de consistência energética (*niveaux de consistance énergétique*), não mais regidos pelo equilíbrio e equivalência, e sim pelo desequilíbrio e pressuposição recíproca entre os elementos que aí entram em relação. Para Guattari, isso exige admitir uma outra forma de quantificação, diferente dos modelos que mimetizam a física: uma quantificação intensiva — diríamos: uma quantização diferencial, quantização do inquantificável.

A partir dessa dimensão energético-espaco-temporal (*énergético-spatio-temporelles*), isto é, da energia fisicamente compreendida da qual a definição fisicalista de libido estaria à sombra, Guattari dá passagem a essa outra dimensão, que só poderia seguir sendo nomeada pelo vocabulário de uma energética ou psicofísica feita à ressalva de que não é tributária das conceitualizações físicas. Trata-se de uma energética não fisicalista, como dimensão das pré-coordenadas ou ante-coordenadas com relação às coordenadas energético-espaco-temporal de energia. Trata-se do plano mais abstrato, plano dos *quanta* pressuposto ao que quer que venha a ser concreto como o Universo de sentido e valor, com anterioridade e primordialidade ante aos estados de coisas, às estratificações e territorializações<sup>537</sup>. Trata-se daquilo que Guattari, marcando bem a substancialidade disso, designa como “[...] entidades intensivas [...]” (1989, p.75) — entidades que se semiotizam nos agenciamentos, mas não se reduzem a eles. Ou, ainda: multiplicidades intensivas incorporais, traços de intensidade (*traits d'intensité*), *quanta* de intensidade (*quanta d'intensité*), enfim, um vasto vocabulário intensivo para descrever uma “[...] lógica das intensidades não discursivas (*logiques des intensités non discursives*)” (1989, p.194), e que, por isso mesmo, já não tem nada a ver com psicofísica, já é irreduzível ao fisicalismo e não deve se confundir com a energia<sup>538</sup>.

Assim, notamos que ganha passagem na obra guattariana uma oposição entre as coordenadas energético-espaco-temporais, que se distribuem no extenso, e as ordenadas

<sup>537</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p.76.

<sup>538</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p.93 e p.94; p.121; p.220-221.

intensivas “[...] sem delimitação nem de tempo, nem de espaço, nem de energia.” (GUATTARI, 1989, p.221). E nesse descompasso, segundo Guattari, nenhuma morfogênese dará a chave para harmonizar a diferença e dissimetria de nível entre as intensidades, ao lado das máquinas abstratas, e do que daí ganha forma nos agenciamentos concretos: aqui só tem ligação sem liame<sup>539</sup>. Nesse sentido entendemos que a crítica que Guattari opera desde o início de “*Cartographies schizoanalytiques*” não é uma recusa da categoria de libido, mas, antes, é por ela que ganha passagem uma libido liberada do fisicalismo: uma libido desterritorializada, segundo o próprio autor, “[...] desnaturalizada (*dénaturée*) [...]”, convertida em “[...] matéria abstrata do possível (*matière abstraite du possible*).” — ou, ainda, mobilizando a categoria *phylum* em contraste com o fluxo, uma libido [...] integrante/integral dos fluxos transformacionais do desejo (materiais e sinaléticos) (*intégrale des Flux transformationnels de désir (matériels et signalétiques)*) [...]” (GUATTARI, 1989, p.44). É essa economia das quantidades inquantificáveis que Guattari atribui aos processos primários, redefinindo o próprio Inconsciente como processo de *singularização semiótica* (*singularisation sémiotique*)<sup>540</sup>.

Contudo, fazemos ao menos duas ressalvas. É que a crítica guattariana ao fisicalismo, que devém em uma desterritorialização e desnaturalização da libido, parece negligenciar o fato de que isso já se encontra desterritorializado e desnaturalizado desde o texto freudiano, pois essa é a condição do próprio conceito de pulsão emergir em 1905. Além disso, Guattari incorre no preterimento da pulsão de morte: quando considera tal conceito, o autor o faz pela via mais tipicamente inanimada, e não encontra aí qualquer parte de excesso, reproduzindo sua interpretação como retorno ao inorgânico e tendência a uma morte entrópica, reificando a oposição dualista entre Eros e Tanatos, o que nos indica que essa libido-Fluxo a qual se refere parece ser inteiramente Eros<sup>541</sup>. Não é essa a direção que seguiremos em nosso trabalho, mas nenhuma dessas ressalvas impede de se afirmar que “*Cartographies schizoanalytiques*” é a ocasião em que vemos a radicalidade do intensivo, já que Guattari, em oposição às coordenadas energético-espaço-temporais, critica a energética fisicalista ao mesmo tempo em que trata de uma intensidade não discursiva, assim como seu excesso, incluídos na experiência — a partir do que passa a tratar da relação imediata entre intensidade e política, uma vez que o jogo de intensidade, diz Guattari, “[...] é de alguma forma uma escolha de ser não apenas para si, mas para toda a alteridade do cosmos e para o infinito dos tempos.” (1992/2012, p.64–p.65).

<sup>539</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p.221-223.

<sup>540</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p.43.

<sup>541</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p.44.

Então, para Guattari, embora a intensidade não esteja na dimensão do espaço do tempo tal como a energética, nem por isso ela está fora do ser e da experiência, mas é a via de sua abertura, de travessia dos limites, no sentido de aumentar o *quantum* de transversalidade da experiência. Nessa via, de ir além dos limites da experiência, não reencontramos aqui algo do que se anunciou com Lacan e esse estranho objeto *a*, a saber, a tarefa de se refazer a estética transcendental e seus limites? Afinal, como tratar da experiência desse real da realidade, da experiência desse intensivo — como fazer isso ser dado e doável no empírico, nos objetos, nas máquinas, na política, no processo de produção; como incluir um real na realidade, como incluir no ser essa intensidade, esse *quantum* inquantificável que, diferente das quantidades de uma energética, não se dá distribuída na extensividade do tempo e no espaço — sem subsumi-lo a um empirismo realista e ingênuo, às máquinas técnicas, aos liames de um organismo, às coordenadas energético-espaço-temporal? Só mesmo modificando as condições do sensível e da sensibilidade para que os limites da experiência e seu além sejam experienciáveis. Pois o conceito de intensidade, que declaradamente chega a Guattari por Deleuze, se define no projeto deleuziano de um empirismo transcendental que refaz essa estética e os limites da experiência.

## 6.2 — Deleuze e a psicanálise como ciência das intensidades

Guattari afirma que a intensidade vem de Deleuze. Por sua vez, respondendo à pergunta de Catherine Clément sobre de onde veio a noção de intensidade em “Mil Platôs”, Deleuze afirma que foi “[...] Pierre Klossowski quem devolveu recentemente às intensidades um estatuto muito profundo, filosófico e até mesmo teológico.” (1980/2016, p.187).<sup>542</sup> Em “Nietzsche e o círculo vicioso”, Klossowski (1969/1995) tematiza as intensidades de maneira privilegiada a partir da categoria de flutuação, e lá está presente a imagem que traduz seu funcionamento numa dinâmica de subidas e descidas, comparando-as às ondas do mar, nas quais a intensidade é capaz de se dividir, se desunir e se reunir. Assim o autor extrai dos fragmentos nietzscheanos, junto da categoria freudiana de pulsão, uma teoria dos signos como vestígios dessas flutuações intensivas, que se encontram na gênese da interpretação e da qualidade, da significação e da designação, do valor e do sentido semântico<sup>543</sup>. Klossowski mapeia seu excesso, assim como compõe uma semiótica da intensidade como subjetivação<sup>544</sup>.

<sup>542</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Oito anos depois: entrevista de 80, 1980/2016*. In: Gilles Deleuze, *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Edição preparada por David Lapoujade, 2003/2016, p.187.

<sup>543</sup> Cf. KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*, 1969/1995, p.67-68.

<sup>544</sup> Cf. KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*, 1969/1995, p.37, p.39, p.77. Cf. HUSBANDS, Conor. *Klossowsky's semiotic of intensity: Time, language and the vicious circle*, 2021, p.86-p.92.

De fato, nessa semiótica, devolve-se o estatuto profundo para as intensidades do qual diz Deleuze, mas isso não significa que o tema da intensidade se faz presente na sua obra a partir de Klossowski: a influência deste último é tão inegável quanto a intensidade está por toda obra deleuziana, e desde antes de 1969 sua obra pode ser entendida como uma busca radical pela intensidade. A intensidade aparece no comentário de Deleuze (1953/2012) sobre o conhecimento intensivo e extensivo em David Hume<sup>545</sup>. Assim como em “Bergsonismo”, quando Deleuze (1966/2012) mostra a presença das quantidades intensivas nos devires da obra de Henri Bergson, obra que se inicia justamente pela crítica à intensidade.<sup>546</sup> E também está quando o autor trata das aproximações que Leibniz faz do caos como pura diversidade disjuntiva, assim como da extensão das coordenadas abstratas do tempo e do espaço que se preenche de uma matéria cujos caracteres se dão em termos de “[...] intensões, intensidades, graus.” (1988/2012, p.136) — aqui, o aturdimiento emerge como a experiência do excesso<sup>547</sup>.

Já na ocasião em que retoma a obra de Espinosa, a questão da intensidade coabita aquilo que Deleuze (1968/2017) designa como uma essência física, real e atual dos modos, que consiste em quantidades intensivas, graus de potência ou intensidades que se distinguem das quantidades extensivas divididas nas partes extensivas dos corpos. A partir do que, no seio de uma identidade qualitativa do absoluto — a substância, Deus —, cada ser se exprimiria segundo seu grau de potência ou quantidade intensiva como essências singulares: pela intensidade, Deleuze extrai de Espinosa uma teoria da individuação que já não é qualitativa nem extrínseca, mas “[...] é quantitativa-intrínseca, intensiva.” (1968/2017, p.217)<sup>548</sup>. E aqui notamos a experiência dessa gênese intensiva e diferencial como uma outra experiência do excesso: a beatitude. É nesse sentido que o tema da intensidade também se faz presente na leitura deleuziana da teoria da individuação de Gilbert Simondon.

Partindo da crítica ao substancialismo e ao hilemorfismo, Simondon (1958/2020) propõe a individuação a partir de um ser pré-individual como estado informe, tenso, problemático, sobressaturado, constituinte de assimetrias, disparidades e ressonâncias, sendo a energia potencial e a diferença de potencial o estrutural desestruturante de seu sistema

<sup>545</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*, 1953/2012, p.121-125.

<sup>546</sup> Para Bergson, as diferenças de intensidade fariam perder de vista as diferenças de natureza, assim como, excluindo-a de ser dada na experiência pura, ela não seria uma propriedade da sensação tal como seria a qualidade pura. Cf. BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1889/1988, p.53 e p.53, p.154 e p.155. É diante disso que Deleuze (1966/2012), ao mesmo tempo em que revela a radicalização da diferença, retoma as categorias bergsonianas de virtual, impulso vital e matéria — relativos a um puro intensivo cuja experiência de certa maneira é excessiva ante a duração e a espacialidade — como conceitos pelos quais Bergson teria reintroduzido aquilo que considerava melhor ser extinto. Cf. BERGSON, Henri. *Matéria e memória*, 1939/2010, p.260-261. Cf. DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*, 1966/2012, p.79-p.82.

<sup>547</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*, 1988/2012, p.136.

<sup>548</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*, 1968/2017, p.209-p.219.

metaestável<sup>549</sup>. Diante de uma metaestabilidade original do real, o autor inclui, junto da matéria e da forma, o conceito de energia, e estabelece a diferença no princípio da individuação: diferença que é o cerne da definição deleuziana de intensidade, resguardando-se que, para Simondon, “[...] é o sistema energético que é individuante,” (1958/2020, p.53)<sup>550</sup>, ao passo que, para Deleuze, não a energia, mas sim a “[...] intensidade é individuante; as quantidades intensivas são fatores individuantes.” (1968/2018, p.326)<sup>551</sup>. Não obstante, também à luz de Simondon, encontramos pistas de outra experiência do excesso: pois o indivíduo, resolução parcial do sistema, carrega consigo esse ser pré-individual como a insistência da metaestabilidade do real que, cedo ou tarde, ultrapassa e sobrevém, levando a devir além dos limites formais em que se atualiza.

Contudo, consideramos que a linha mais importante para uma cartografia da intensidade na obra de Deleuze é a que se faz pela via de Kant — não sem a devida influência dos pós-kantianos, dentre eles Hermann Cohen e Salomon Maimon. Na verdade, consideramos que a intensidade só se apresenta na leitura deleuziana de Hume, de Espinosa, de Bergson e de Leibniz, admitindo aí o atravessamento de Simondon e Klossowski, porque, antes, está em Kant. O conceito de intensidade antecede em muito a obra kantiana e o século XVIII, remontando a Aristóteles e Duns Scotto. Mas a filosofia transcendental kantiana, ao questionar sobre as condições de possibilidade do conhecimento ao lado do sujeito na ocasião de seu projeto crítico inaugurado com a “Crítica da razão pura” (1781-1787/2015)<sup>552</sup>, de maneira inédita na história do pensamento coloca o sujeito em questão e, com ele, a experiência (*Erfahrung*). E desde a “Analítica dos princípios” o tema da intensidade e das quantidades intensivas aí ocupa lugar importante na medida em que a intensidade devém um elemento mínimo da sensibilidade, entendendo a sensibilidade como uma das faculdades do sujeito que confere os limites mais elementares da experiência. Logo, a intensidade devém elemento da experiência e suas condições de possibilidade, mais precisamente como aquilo que se pode antecipar da experiência, embora só possa ser sensível — veremos.

Toda importância está no fato de Kant (1781-1787/2015) deslocar a intensidade da física da matéria, da objetividade, da teologia, da individuação dos corpos, ao mesmo tempo em que desfaz a via cartesiana que a teria abandonado a intensidade na obscuridade da imaginação, para então se reinserir a intensidade como algo conhecível e demonstrável em função do sujeito

---

<sup>549</sup> Cf. SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, 1958/2020, p.91; p.101.

<sup>550</sup> Cf. SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, 1958/2020, p.53.

<sup>551</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.326.

<sup>552</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015.

e da experiência. E Kant assim o faz ao retomar a intensidade por uma gradação, definindo essa intensidade a partir de graus de quantidades intensivas que variam: ou seja, a intensidade não é uma constante homogênea, um contínuo simétrico, mas uma gradação a partir do seu grau zero — essa é a diferença entre Kant e Descartes. Conforme destaca Simont (1997; 2005/2001), definir a intensidade pelo grau e pela grandeza intensiva é a via pela qual Kant retira o sensível do preterimento cartesiano que, desde a célebre meditação de Descartes sobre o pedaço de cera, se detinha ao extenso da matéria deixando o intensivo às profundezas da imaginação<sup>553</sup>. Aqui, com Kant, começa qualquer ideia de flutuação que se possa atribuir ao intensivo; aqui começa a intensidade como a onda do mar que sobe e desce; aqui começa uma quantização da intensidade na experiência, não obstante talvez Kant quisesse fazer disso um empreendimento de mensuração. Ao posicioná-la de maneira inédita no nível do sujeito desde o princípio, entendemos que a intensidade tal como apresentada por Kant, mais que qualquer outro autor, é ponto central em Deleuze, que a retoma na década de 1960 não só na experiência possível ou que se pode antecipar, mas na experiência real como real da experiência, como o que permite ir além dos limites da experiência estabelecidos a partir da estética transcendental kantiana.

Ora, se consideramos Kant mais importante nesse mapeamento das quantidades intensivas, é porque Deleuze mesmo ressalta isso. Em uma de suas aulas sobre o autor, Deleuze (1978/2008) afirma que são duas características fundamentais que desde aí podemos extrair da quantidade intensiva, e que foram cruciais para as teorias subsequentes da intensidade: primeiro, que sua apreensão é instantânea, num instante ou momento no tempo, e não provém de uma síntese sucessiva das partes, tal como é o caso das quantidades extensivas; segundo que as diferenças intensivas não se refere mais a uma sucessão de partes externas entre si, e sim a uma aproximação variável do grau zero que toda intensidade envolve (1978/2008)<sup>554</sup>. Certamente, alguns aspectos disso poderemos detalhar logo a seguir, porém o que importa aqui é destacar como Deleuze mapeia duas características que são o devir dessa outra mais crucial, que é a intensidade admitir uma gradação.

É tão crucial que, por exemplo, mesmo quando Deleuze, em “Crítica e clínica”, diz dos afetos a partir de Espinoza, definindo os afetos como vetoriais “[...] conforme o vetor seja de aumento ou de diminuição, de crescimento ou de decréscimo, [...]” (1993/1997, p.158), devemos entender que o que está em jogo aí é destacar, em Espinoza, o que é central no conceito

---

<sup>553</sup> Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.185-p.186. Cf. SIMONT, Juliette. *Gilles Deleuze, ao encontro da intensidade*. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, pp. 185-218, 2005/2021.

<sup>554</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*. Tradução e notas: Equipe Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 1978/2008, p.55-p.56.

kantiano de quantidades intensivas, a saber, que ela varia, não por tonalidade da qualidade afetiva, mas por grau intensivo<sup>555</sup>. E por que consideramos isso tão crucial? Simplesmente porque o grau é o que permite demonstrar sua experiência: a gradação, sua variação, suas subidas e descidas, é a própria experiência da intensidade em exercício. É uma questão de experiência e limites da experiência, desde Kant. Por isso se, para Simondon, por exemplo, a intensidade permite uma crítica do hilemorfismo aristotélico, é questão de indivíduo, para Deleuze, através de Kant, a intensidade é a via para uma crítica da síntese ou do acordo concordante que sugere o esquematismo na teoria das faculdades, retomada então como relações no sujeito<sup>556</sup>.

Como tal, é ela, a intensidade e seu excesso que está no acordo discordante na gênese da ideia, tal como Deleuze propõe; é ela que está naquilo que veremos como a experiência estética de seu excesso por excelência, o sublime, especialmente o sublime intensivo, tal como Deleuze (1978/2008) especifica em suas aulas sobre Kant<sup>557</sup>; é ela que, no limite, está sob a representação contra a qual se faz a filosofia deleuziana. Pois na crítica da crítica que Deleuze opera, não se trata somente da intensidade como elemento de individuação — como índice disso, basta notar que, quando faz uso do termo pré-individual de Simondon, Deleuze acrescenta um *impessoal* em sua definição<sup>558</sup>. A categoria de pessoa levanta muitas dificuldades, mas a adição desse impessoal sugere algo além da individuação, a partir do que consideramos que Deleuze promove uma busca da intensidade na experiência, isto é, dos indivíduos cuja individuação envolve um processo de subjetivação. Portanto, queremos tratar da intensidade em Deleuze assim: menos como individuante, e mais como o subjetivante — ainda que seja o insubjetivável da subjetivação. E isso se revela na esteira de Kant porque é desde sua obra que as quantidades intensivas estão no nível do sujeito.

Sabemos que o projeto epistemológico kantiano, e mesmo a intensidade que aí ganha passagem, não é um discurso sobre o processo de subjetivação. Muito menos da maneira que o concebemos pela psicanálise desde Freud, a partir do Inconsciente e das pulsões como produções conceituais de gênese eminentemente empírica, forjadas em função e a serviço da experiência analítica. Também sabemos que Deleuze é um filósofo, e não foi um psicanalista.

<sup>555</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza e as três “éticas”*, 1993/1997, p.158.

<sup>556</sup> Cf. HUI, Yuk e MORELLE, Louis. *A Politics of Intensity: Some Aspects of Acceleration in Simondon and Deleuze*, *Deleuze and Guattari Studies* 11 (4):498-517, 2017.

<sup>557</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*, 1978/2008, p.88.

<sup>558</sup> Observamos que, em “Diferença e repetição” (1968/2018), o pré-individual não é retomado junto do impessoal, mas é até mesmo distinguido dele em favor da singularidade. É em “Lógica do sentido” (1969/2015) que pré-individual e impessoal se articulam no conceito de singularidade. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018.

Contudo, entendemos que tudo que passou por sua pena tem efeitos para a clínica da subjetivação, pois Deleuze esteve em diálogo constante com a psicanálise, ocupando-se de questões que, sem *forçação* alguma, poderíamos dizer que são questões da subjetivação — concordamos até que ele exerceu, sim, uma clínica, sobretudo a partir da literatura e do pensamento, mesmo antes de seu encontro com Guattari. Pois o próprio empirismo transcendental é uma clínica do pensamento, conforme destaca Sauvagnargues (2009): na *forçação* pela qual ganha passagem, se revela um empirismo cuja direção é expurgar as ilusões transcendentais do pensamento<sup>559</sup>. Na verdade, talvez uma clínica seja aquilo que vem como uma exigência, depois de se golpear os fundamentos e não se conformar aos limites da experiência do que somos: ao mesmo tempo em que são desfeitas as garantias e ilusões, diante da aberrância que vai brotando como água, uma prática de analítica e intervenção no pensamento se constrói na orla da obra de Deleuze. Como tal, o conceito de intensidade, tomado a partir de Kant, não poderia ser diferente: com Deleuze, a função da intensidade deixa de ser exclusivamente epistemológica, para devir como princípio de um sujeito que se produz processualmente, irreduzível ao sujeito do conhecimento e da consciência, transpondo sujeito e intensidade para a subjetivação, e apresentando — por que não? — efeitos para a clínica.

A questão deleuziana com a intensidade, ao menos a que consideramos a mais importante em sua busca, porque é uma questão que também trazemos para o plano clínico, é a que podemos traduzir da seguinte maneira: como incluir a intensidade e tratar de sua experiência, sendo ela condição e princípio transcendental da experiência? Nem seria preciso formular a questão com nossas palavras, porque ela é explícita desde “Diferença e repetição”, quando Deleuze se pergunta como seria a intensidade “[...] sentida por si mesma, independentemente das qualidades que a recobrem e do extenso em que ela se reparte? [...] como seria ela outra coisa que não “sentida”, visto ser ela aquilo que faz sentir e que define o limite próprio da sensibilidade?” (1968/2018, p.307–p.308)<sup>560</sup>. Como pega isso que é fluxo e fluido feito água? — perguntamos na introdução. Não se pega se não assim, sentindo: isso se sente por um instante, no limite formal da própria experiência, a pura intensidade como o *insensível da sensibilidade*, como o *ser do sensível* — outro termo deleuziano —, mesmo que depois se perca isso novamente no meio do extenso e das qualidades. Por isso não se trata exatamente de pegar ou não, mas desse estranho e paradoxal sensível. É aqui, veremos, que a experiência da intensidade pode se definir de maneira explícita como experiência do excesso intensivo, revelando uma redundância entre excesso e intensidade. E mais: é pela intensidade e

<sup>559</sup> Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, 2009, p.09; p.213-p.218.

<sup>560</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.307-p.308.



sua experiência que a filosofia de Deleuze pode ser compreendida, sobretudo, como uma filosofia da disjunção e uma paradoxal síntese, que o autor vem a nomear, já na ocasião de “Lógica do sentido” (1969/2015), como síntese disjuntiva<sup>561</sup>. Disjunção que define o próprio real da intensidade e que desde já destacamos como algo mais importante na obra de Deleuze do que qualquer conexão ou associação que possa conduzir a uma metafísica da afirmação.

Deleuze não retoma Kant apenas por essa via, porém entendemos que é através da intensidade que melhor se evidencia a retomada deleuziana do projeto kantiano. Pois ao se perguntar sobre como a intensidade poderia ser sentida por si mesma sendo ela um limite da experiência, um limite da sensibilidade, Deleuze está se perguntando sobre a experiência do que é *a priori* — da experiência —, isto é, sobre a empiria do transcendental, assim posicionando a intensidade como um princípio desse tipo. A questão deleuziana com a intensidade, que consideramos mais importante em sua busca, poderia então ser refeita: como incluir na experiência real aquilo que é sua condição e princípio, ultrapassando os limites, fazendo ser dado e doável aquilo que não se reduz ao empírico? Como incluir o transcendental na experiência, combatendo a tendência a tomá-lo como transcendente, sem, contudo, reduzi-lo completamente às formas ordinárias de um empirismo realista e ingênuo? Por isso Deleuze (1968/2018) propõe um empirismo superior, um empirismo radical, um empirismo transcendental, contraindo transcendental e empírico, incluindo um no outro, colidindo um termo no outro na fórmula dessa expressão um tanto aberrante, que, por si só, indica a *força* que está em jogo<sup>562</sup>. Diante da qual cabe dizer assim: o empirismo transcendental é um *empirismo transcendental da intensidade*, ou, melhor, é um *empirismo da intensidade*. E a resposta para essas questões, poderemos ver adiante, está na própria espécie de experiência que um empirismo transcendental permite abordar: a experiência do limite e seu além.

É como um empirismo transcendental, cujo caso da intensidade revela de maneira singular, que a filosofia de Deleuze pode ser apresentada não em simples continuidade, e sim como essa crítica da crítica, e mesmo o que poderíamos chamar de uma *força* do projeto kantiano, um devir kantiano. Ora, muitas vezes vemos a obra de Deleuze ser apresentada por

---

<sup>561</sup> Fazendo um breve mapeamento, antecipando alguns pontos, podemos destacar que a importância de uma tal disjunção assim se revela desde o “[...] exercício disjuntivo, superior ou transcendente.” (1968/2018, p.195) das faculdades que Deleuze descreve em “Diferença e repetição” ao destacar o acordo discordante na gênese da ideia. Mas é em “Lógica do sentido” (1969/2015, p.178-p.182, p.308-p.309) que a disjunção aparece como uma síntese disjuntiva, distinguindo-se um uso negativo, limitativo e exclusivo dessa síntese, e um uso inclusivo, ilimitativo e positivo. É essa disjunção, que passa então a ser revelada, não mais pelo perverso, mas pela esquizofrenia, que Deleuze retoma com Guattari no centro de “O Anti-Édipo” (1972/2010, p.105–p.108), posicionando a disjunção como a síntese do corpo sem órgãos e do devir. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.195. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.178-p.182; p.308-p.309. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.105–p.108.

<sup>562</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.196.

Spinoza, Nietzsche e Bergson, filósofos que estão numa relação de bastante concordância com o pensamento de deleuziano; mas se consideramos nesta oportunidade que Kant é muito mais crucial, é porque é com ele que Deleuze está numa relação agonística constante, até disjuntiva. E se entendemos que sua obra pode ser toda remetida a essa relação com Kant, assim o fazemos a partir de uma série de comentadores que sustentam essa tese.<sup>563</sup> Basta se atentar para ver que esse devir kantiano vai do início de seu trabalho solo, onde “Diferença e repetição” (1968/2018) é o marco principal disso que vai até seu derradeiro texto, “A imanência: uma vida...” (1995/2016)<sup>564</sup>. Seria um grande erro tomar o conceito de imanência como simples campo empírico, fazendo dele um plano de identidade em que o ser das coisas coincide com seus estados, sem reconhecer os relevos desse plano, suas atualidades e virtualidades na experiência que não se subsumem à dimensão simbólica e imaginária do empírico. E não é só na obra solo de Deleuze que mapeamos esse devir kantiano, mas também em sua obra com Guattari.

Nesse sentido, aqui em nosso trabalho, entendemos que o materialismo de “Capitalismo e esquizofrenia” — parte bibliográfica privilegiada em nossa cartografia — compõe um empirismo transcendental. “O Anti-Édipo” é declaradamente um projeto kantiano, onde Deleuze e Guattari (1972/2010) promovem uma crítica do uso transcendente das sínteses passivas do processo de autoprodução do Inconsciente, assim como uma crítica do complexo de Édipo e do familismo como a metafísica psicanalítica<sup>565</sup>. Vemos assim que uma psiquiatria materialista, uma psicanálise materialista, uma esquizoanálise, como propõem os autores, é uma retomada crítica da psicanálise na acepção mais kantiana do termo *crítica*, “[...] de modo a recobrar um inconsciente transcendental *definido* pela imanência dos seus critérios e uma prática correspondente como esquizoanálise.” (1972/2010, p.102). O que se complementa páginas depois, quando Deleuze e Guattari afirmam que a “[...] esquizoanálise é ao mesmo tempo uma análise transcendental e materialista.” (1972/2010, p.150). E o que seria uma análise transcendental e materialista, se não o próprio empirismo transcendental como experiência analítica, se não a própria psicanálise como empirismo transcendental? Além disso, consideramos que “Mil platôs” (1980/2011) não fica de fora: apesar dos autores dizerem se basear numa “[...] ambição pós-kantiana [...]” (1980/2011, p.10)<sup>566</sup>, todo seu construtivismo se faz no sentido de um empirismo transcendental, aí posto sobretudo no conceito de plano de

<sup>563</sup> Destacamos três trabalhos que constituem a base dessa leitura da obra de Deleuze e sua relação privilegiada com Kant: Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendental*, 2009. Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.129-p.131. Cf. DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014.

<sup>564</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *A imanência, uma vida...*, 1995/2016.

<sup>565</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.43.

<sup>566</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix., *Introdução: Rizoma*. In: *Mil platôs, vol. 1*, 1980/2011, p.10.

consistência, de composição ou de imanência. E a crítica a Édipo que encontramos nesse segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia” se faz no mesmo sentido, buscando reverter a substituição que a psicanálise edipiana teria feito ao tomar “[...] um mapa mundial de intensidades por fotos de família, [...]” (1980/2012, p.32)<sup>567</sup>.

E qual a importância de notar esse empirismo transcendental — ressaltar-se, da intensidade — em “Capitalismo e esquizofrenia”, inclusive seu segundo volume? Consideramos que é porque nessa série vemos a intensidade não só ser tratada na experiência, na subjetivação, mas, sobretudo, podendo se extrair disso, como mencionamos acima, alguns efeitos para a clínica. Talvez em “O Anti-Édipo” isso seja mais evidente do que nunca. Mas também na referida conversa com Clément, já tendo publicado “Mil platôs”, Deleuze assim afirma que as “[...] intensidades são um assunto de modos de vida e de prudência prática experimental.” (1980/2016, p.188).<sup>568</sup> E aí, nessa prática experimental, que também se faz como uma ética, podemos encontrar algo da clínica e toda importância da obra deleuziana em nosso trabalho. Por isso mesmo, consideramos que essa questão base do empirismo transcendental — incluir a intensidade e tratar de sua experiência — serve para a clínica na medida em que compõe a experiência analítica. Mais que isso, queremos aqui partir de uma sobreposição entre empirismo transcendental e clínica: inclusive, entendemos que essa sobreposição é a via para mapear as relações entre Deleuze e a psicanálise. Pois a experiência analítica, desde Freud, envolve um tratamento da intensidade e seu excesso, o que se renova, sobretudo levando em conta as modalidades de sofrimento psíquico em nosso tempo.

Afinal, sobre a psicanálise, já dissemos: ela jamais seria uma ciência do numérico, e tampouco se reduz a um empirismo realista e ingênuo que tomaria apenas os fenômenos. Ela emerge demonstrando as condições de possibilidade e os limites da experiência na própria experiência, desde o conceito de Inconsciente — cabe lembrarmos agora que é nesse sentido que Foucault (1966/2007) também um dia considerou, junto da etnologia, a psicanálise um saber que guarda “[...] um perpétuo princípio de inquietude, de questionamento, de crítica e de contestação daquilo que, por outro lado, pôde parecer adquirido.” (1966/2007, p.517)<sup>569</sup>. No sentido de ir em direção a uma experiência disso, talvez possamos dizer que um empirismo transcendental está presente a todo o momento numa experiência analítica, e que a experiência analítica não deixa de ser um laboratório do empirismo transcendental, desde quando se trata

---

<sup>567</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.32.

<sup>568</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Oito anos depois: entrevista de 80*, 1980/2016. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*, 2003/2016, p.188.

<sup>569</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, 1966/2007, p.517.

de incluir os limites do que se é na própria experiência de ser — isto é, quando se revela o não-sentido no sentido, quando se disjunta o que se apresenta sinteticamente conectado e organizado, quando o estranho emerge na experiência, a cada vez que, na cena da clínica, se inclui a dessubjetivação e o inenarrável no subjetivado e no narrado, quando o real brota em meio ao imaginarizado e simbolizado da experiência. Pois o empirismo transcendental deleuziano é uma perspectiva para se tratar das experiências estranhas e paradoxais sem reduzi-las à realidade, em direção a uma positiva experiência do limite e do que há além do limite — neste além, a intensidade. E se isso conduz a uma clínica, na qual entendemos que consiste a psicanálise, é porque muitas vezes se padece de uma fixação no empírico, ou, outras tantas, se sofre numa experiência patológica dos excessos desse transcendental, aprisionando-se até mesmo numa relação direta com isso. Aliás, é assim, como prisioneiro enclausurado no transcendental, que, numa breve passagem, Jean Oury (1984/2009) define o esquizofrênico<sup>570</sup>.

Cabe ainda dizer que essa superposição entre empirismo transcendental e clínica se especifica na superposição conceitual que atravessa toda esta tese. É que se o empirismo transcendental é um empirismo transcendental da intensidade, também a psicanálise deve ser assim entendida, pois é através da intensidade que se vai aos limites da experiência e seu além. De modo que a cartografia deleuziana de um empirismo transcendental da intensidade se superpõe a uma cartografia da pulsão e seu excesso como pulsão de morte, assim como do gozo enquanto aquilo que vai além dos limites simbólicos e imaginários da experiência. No mapeamento que fizemos até aqui foi possível notar como sempre que algo da pulsão e do gozo se colocou para Freud e Lacan, não raro se precipitou a questão de qual seu lugar na experiência, com as nuances que poderemos confirmar em um empirismo transcendental.

Por exemplo, isso está na diferença freudiana entre a pura pulsão, ou o impulso pulsional, e a sua subjetivação e inscrição no aparelho psíquico pelos representantes da pulsão. E também no destino do fator quantitativo, que se desliga e disjunta do representante da pulsão. Ou até mesmo com o conceito lacaniano de objeto *a* na década de 1960, que apresenta algo de um real do gozo irreduzível ao simbólico e ao imaginário, conforme apresentamos no capítulo anterior. Ora, não é algo desse empirismo transcendental que, enfim, vimos no capítulo anterior como aquilo que, a partir desse objeto *a*, Lacan nomeia como uma ética transcendental? Pois se Lacan desvia da opacidade numênica de *das Ding* para dizer que a estética transcendental estaria para ser refeita, queremos afirmar que o empirismo transcendental de Deleuze pode ser entendido no sentido dessa tarefa. O que nos posiciona em um retorno a Lacan através de

---

<sup>570</sup> Cf. OURY, Jean. *O coletivo*, 1984/2009, p.55-p.56.

Deleuze: se a depuração que destacamos na obra de Lacan se fez pela tendência transcendental de uma via um tanto kantiana — como não poderia deixar de ser sob a influência do estruturalismo —, o retorno do impuro talvez possa ser interpretado no sentido deleuziano de um certo empirismo daquilo que foi posicionado no transcendental, e que inclusive corria o risco de tender ao transcendente. E retomar Lacan pela via de Deleuze, é algo que não se faz sem a intensidade: é a contrapartida de superpor os autores.

Pois se é de uma superposição que se trata, quando retomamos pulsão e gozo à luz de um empirismo transcendental, destacando como, desde Freud e Lacan, esses conceitos colocam em questão a experiência e o além de seus limites, na contrapartida, pulsão e gozo passam a se redefinir pela intensidade que está no centro do empirismo transcendental deleuziano. O que, como já ressaltamos, é delicado, sobretudo no caso do conceito lacaniano de gozo, que não encontramos dificuldade alguma para notá-lo como excesso, mas sim quando sugerimos desde o início de nosso trabalho especificar sua experiência a partir do intensivo. A cartografia da intensidade no devir kantiano de Deleuze deve ser aqui tratada nesse tempo de coexistência conceitual com uma cartografia da pulsão — sobretudo da pulsão de morte — e uma cartografia do gozo, todas elas tomadas como cartografias da experiência do excesso intensivo. Muito bem, isso seria retomar a psicanálise como um empirismo transcendental, porém não podemos deixar de notar certa dimensão psicanalítica em um tal empirismo.

Consideramos que essa questão — incluir a intensidade e tratar de sua experiência — originalmente filosófica se transpõe para a subjetivação e a clínica com Deleuze. Contudo, é Deleuze mesmo que mostra isso: pois a psicanálise aporta em sua filosofia justamente como o palco desse empirismo transcendental. Sobre esse aspecto da relação entre Deleuze e a psicanálise, certamente vale lembrar a maneira ímpar como em sua obra se tematiza a repetição, diferenciando o mesmo e a diferença; assim como nela se mapeia a experiência do tempo, suas sínteses relacionadas pelo próprio autor a Eros e Tanatos; além do próprio conceito de instinto de morte e mesmo a gênese do sentido<sup>571</sup>. Todos esses temas da obra deleuziana são temas caros à psicanálise, e foram amplamente explorados e comentados. E fazemos questão de dizer: nem de longe consideramos entre suas maiores contribuições a crítica ao complexo de Édipo a qual muitas vezes reduzem sua parceria com Guattari da década de 1970 em diante. Para nós, sua maior contribuição está em posicionar a psicanálise como a busca de uma nova relação entre a experiência e a intensidade como sua condição, no sentido mesmo de uma reconquista do

---

<sup>571</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.35-p.39, p.134-p.156. Cf. DELEUZE, Gilles. *Sacher Masoch: o frio e o cruel*, 1967/2009, p.110-p.114. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.95.

inquantificável para o quantitativo da experiência. Ora, esse é o lugar da psicanálise em “Lógica do sentido” (1969/2015), antes que Édipo e o perverso na obra deleuziana fosse superado pelo esquizo e pela esquizofrenia. Vemos isso desde seu prólogo, quando Deleuze apresenta o livro como um “[...] ensaio de romance lógico e psicanalítico.” (1969/2015, p.08).

Partindo da interseção com Melanie Klein, Deleuze trata da subjetivação como “[...] a história das profundidades [...]”, ou, ainda, o que designa como o “[...] teatro do terror [...]” (1969/2015, p.192). E privilegiando a relação entre corpo e pulsão, Deleuze evoca a categoria de *drama* para tratar de uma dramática das intensidades, pela qual retoma a teoria do trauma em Freud como teoria do acontecimento — isto é, junto do problema da gênese do sentido pelo não-sentido<sup>572</sup>. Deleuze, inclusive sugerindo uma leitura própria de “Totem e tabu”, assim define a psicanálise como “[...] a ciência dos acontecimentos: [...]” (p.218), dos “[...] acontecimentos puros, [...]” (1969/2015, p.219), com a condição de que não se trate o acontecimento como aquilo que é preciso conferir sentido<sup>573</sup> — e, acrescemos: com a condição que não se reduza a ciência a qualquer ideologia positivista. Diante dessa definição deleuziana da psicanálise, ao menos dois aspectos podem ser destacados.

Primeiro, notamos que Deleuze mobiliza os termos *drama* e *dramática* no avesso da ocorrência na depuração lacaniana que, pela via de Politzer, às expensas das quantidades intensivas, trata de um drama concreto inicialmente pela imagem, depois pelo simbólico — para Deleuze, a dramática é das intensidades<sup>574</sup>. O que muda radicalmente o lugar do puro que, aqui, não é a depuração formal em detrimento do intensivo, mas o puro como a pura intensidade. Segundo que o acontecimento é a consistência singular que brota da intensidade: ele porta a intensidade, é a experiência da intensidade. Pois bem: sendo a psicanálise ciência dos acontecimentos, assumindo que o acontecimento brota da e porta a intensidade, podemos então entender a partir de Deleuze a psicanálise como uma *ciência das intensidades*, ciência da experiência das quantidades intensivas. Ressalvando-se que uma ciência dos acontecimentos não é uma ciência dos eventos, e uma ciência das intensidades não é uma ciência dos dados imediatos da sensibilidade consciente, do sentimentalismo e do sensível — mas é, como

<sup>572</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.233.

<sup>573</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.218-p.219.

<sup>574</sup> No apêndice do livro, comentando a obra de Zola, até se observa uma curiosa expressão: “O *drama*, a aventura dos instintos [das pulsões], [...]” (DELEUZE, 1969/2015, p.340). Pois isso é o que vemos desde 1967, em “O método da dramatização”, quando remete a noção de drama a Kant: em parte, refere-se aos esquemas e aos dinamismos espaços temporais; mas o drama é também o que se passa por trás dos esquemas, um drama sob todo *logos*, um plano intensivo que “[...] implica uma distribuição em profundidade de diferenças de intensidade.” (DELEUZE, 1967/2019, p.132) — um drama além ou aquém da forma da significação, de onde o sentido histórico do sujeito devém. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.340. Cf. DELEUZE, Gilles. *O método da dramatização*, 1967/2019, p.132. In: *A ilha deserta e outros textos*, 2002/2019.

veremos, do *ser do sensível*. Essa ciência dos acontecimentos, como ciência das intensidades, é outro modo de apresentar um empirismo transcendental e assim definir a psicanálise.

E como ciência da experiência das quantidades intensivas, a psicanálise é também para Deleuze uma ciência do excesso: pois o acontecimento reside nessa “[...] parte de excesso [...]”, que excede as causas, e que nunca acaba de se efetuar, ao mesmo tempo em que é aí, conforme Deleuze, que “[...] reside nossa mais alta liberdade, pela qual nós o desenvolvemos e o levamos a seu termo, à sua transmutação e tornamo-nos senhores, enfim, das efetuações e das causas.” (1969/2015, p.219). É assim que, ainda antes de “O Anti-Édipo” (1972/2010), com Deleuze, concomitantemente a seu devir kantiano, estamos diante da psicanálise como uma ciência dos acontecimentos, da pura intensidade e seu excesso irreduzível ao excessivamente intenso: a psicanálise como um empirismo transcendental. E se há um propósito de se promover no laboratório analítico uma empiria do transcendental, uma experiência da dramática das quantidades intensivas e do excesso de intensidade a partir dos acontecimentos, é este: o de aí se encontrar as condições para a transmutação, mas sem ilusão de disso se assenhorar — se ligar a isso sem a ilusão dos liames, permitindo-se, conforme à regra clínica que está desde 1969 e reaparece em “O Anti-Édipo” (1972/2010), ter direito ao não-sentido.

Afinal, não é a positividade excessiva disso o que vemos desde Freud, da cena da clínica a essa outra cena da subjetivação? Não é isso o que estamos em busca através de um retorno do impuro na obra de Lacan? Não seria a psicanálise uma ciência da intensidade, no mesmo sentido em que Lacan um dia disse de uma “[...] ciência do gozo, [...]” (1973-1974/2018, p.46-p.47)<sup>575</sup>? Pois veremos oportunamente como o campo psicanalítico passa a se revelar naquilo que Lacan, a partir do seminário 17, designa como “[...] campo do gozo.” (1969-1970/1992, p.85) — campo que aqui retomamos como plano das quantidades intensivas. E aí também entendemos que o projeto deleuziano de inclusão do transcendental no empírico, sobretudo com a intensidade, acompanha a psicanálise como o laboratório da experiência do excesso intensivo.

Bom, ao menos esse diálogo é o que queremos propor indo em direção ao conceito de intensidade em Deleuze. Por aí seguiremos nossa cartografia no próximo capítulo, não sem tratar de alguns elementos do projeto epistemológico kantiano, afinal, conforme dissemos, consideramos essa a fonte principal das quantidades intensivas na obra de Deleuze. De Kant,

---

<sup>575</sup> Afirmar que essa ciência da intensidade está em Freud, a essa altura, já não soa como uma novidade em nosso texto — ainda que tenhamos em frente o conceito de pulsão de morte para mapear. Contudo, é no mínimo curioso notar a superposição que podemos promover entre uma psicanálise definida como ciência das intensidades a partir de Deleuze, com aquilo que Lacan, levando às últimas consequências o retorno do impuro em seu ensino, chega a sugerir, no seminário “Os não tolos erram”, como uma ciência do gozo. Cf. LACAN, Jacques. *Os não-tolos erram*, 1973-1974/2018, p.46-p.47.

nos atemos a seguir ao que o filósofo investiga das condições de possibilidade do conhecimento ao lado do sujeito, privilegiando especialmente alguns aspectos da estética transcendental e das quantidades intensivas diante dos limites da experiência. E ficaremos gratamente surpresos ao perceber que há um Kant mais excessivo, um pensador do excesso sob o Kant que paira o título de rigoroso, moralista, pontual e comedido: um Kant excessivo, não só pela problemática da razão prática, tal como Lacan apresenta o encontro entre Kant e Sade ao redor da lei, mas, numa via deleuziana, à luz da estética transcendental, a partir do real das quantidades intensivas, fazendo disso uma via para a crítica da teoria das faculdades na “Crítica da razão pura”. É Deleuze que mostra como o excessivo de Kant passa pelo sublime, e que algo do excesso intensivo irrompe os limites da experiência de um sujeito a partir da sensibilidade. E essa via consiste na definição da intensidade no centro do empirismo transcendental deleuziano.



## 7 — KANT COM DELEUZE: CANTAR AS INTENSIDADES

### 7.1 — O sujeito em questão e o privilégio do tempo

Como se pode conhecer algo independentemente de toda experiência? Em resposta a tal pergunta, no “Prefácio” à primeira edição da “Crítica da razão pura”, Kant propõe ocupar-se “[...] apenas com a razão mesma e seu puro pensar, cujo conhecimento completo [...]”, diz o autor, “[...] não preciso procurar muito além de mim mesmo [...]” (1781-1787/2015, p.20). É fato que todo conhecimento começa *com* a experiência (*Erfahrung*), logo, é despertado a partir dos objetos que se apresentam ao sujeito e não podendo tratar-se, por isso, de um conhecimento geral, total e universal. Contudo, segundo Kant, isso não implica que todas as fontes do conhecimento surjam apenas *da* experiência.<sup>576</sup> Há algo que não é posterior ao empírico, que não é *a posteriori*: essas são as condições de possibilidade, condições *a priori* pelas quais se torna possível conhecer empiricamente. Essas condições conferem os limites da experiência, e são o fundamento da superfície de um sujeito empírico, revelando uma outra espessura, um relevo, uma dimensão heterogênea, um outro plano no próprio sujeito: um sujeito transcendental que, ao menos a princípio, estaria além — ou aquém — do que é dado no empírico. Desde aí podemos notar que Kant inaugura um projeto crítico de conhecer o conhecimento, um projeto epistemológico, uma teoria do conhecimento que se efetua sem apelos a subterfúgios extrínsecos ao sujeito.

O que distingue seu projeto da metafísica de seu tempo e faz de sua obra uma crítica, ao mesmo tempo em que se distingue do ceticismo e do empirismo de Hume. Assim Kant coloca, naquilo que passou-se a conhecer como sua revolução copernicana, os objetos em função do conhecimento, e não o contrário — por isso é de uma crítica imanente que se trata, diz Deleuze (1967/2018) sobre o método transcendental<sup>577</sup>. Pois no mergulho kantiano de voltar reflexivamente o sujeito do conhecimento a si, não se trata de negar a experiência, e sim de revelar o transcendental irreduzível ao empírico, sempre ao lado do ser do sujeito. Numa *força* bastante inédita, Kant coloca o sujeito em questão como o próprio sujeito colocando a si mesmo em questão. E consideramos que toda importância disso é porque, no que era um projeto epistemológico, vemos se abrir também novas veredas no plano do sujeito e dos processos de subjetivação. É o que Deleuze (1967/2018), por exemplo, indica ao tomar a teoria kantiana das faculdades, não como um sistema cognitivo, mas como uma teoria da experiência

<sup>576</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.45–p.46.

<sup>577</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, 1967/2018, p.11.

composta pelas relações conflitivas no sujeito<sup>578</sup>. E nesse sentido posicionamos o lugar de Kant em nosso trabalho: mais que à epistemologia e à teoria do conhecimento, propomos nesta seção apresentar alguns elementos de sua importância para tratar do sujeito e da experiência além do conhecer. Mais que isso, queremos mostrar que é a partir de Kant que se abrem as comportas para tratar de um sujeito nos termos de um processo de subjetivação, o que, como veremos através da leitura deleuziana, não se faz sem certo privilégio do tempo.

Mapeando os limites da experiência no nível do sujeito, Kant (1781-1787/2015) começa a “Crítica da razão pura” distinguindo duas faculdades: a sensibilidade e o entendimento. São faculdades heterogêneas e autônomas, que diferem de natureza uma da outra, pois encontram em si mesmas as leis de seu exercício, e que se relacionam entre si como condições do conhecimento. E não obstante seu propósito — que é tratar do conhecer independentemente de toda experiência —, observamos que o projeto kantiano se inicia pela experiência *com* a qual o conhecimento começa de fato, no nível do sujeito empírico, para, daí então, encontrar o transcendental. Assim, dada a experiência com um objeto, a faculdade da sensibilidade se define como a capacidade de conhecimento sensível na relação imediata e passiva com o objeto dado, a partir do modo como somos afetados por ele e temos dele sua impressão (*Eindruck*) numa intuição. No caso, intuição empírica, que se define como a representação (*Vorstellung*) sensível dos objetos através dos sentidos<sup>579</sup>. Desde aí, cabe ressaltar duas coisas: primeiro, o fundamento do conhecimento e da experiência na sensibilidade, já que os dados sensíveis intuídos são pressupostos para outras faculdades. Há certo primado da experiência sensível nessas relações no sujeito e certo primado dos limites da sensibilidade nos limites da experiência.

Além disso, uma segunda coisa cabe ser ressaltada: vemos aí que o objeto da experiência não é apreendido em si pelo sujeito empírico. O que esse sujeito apreende é o que ele representa sensivelmente desse objeto como sensação. Pois tal objeto, ou a representação sensível dos objetos a partir de como esses se são nos dados na intuição empírica, Kant denomina fenômeno, que devém percepção quando se liga à consciência — sendo, portanto, o diverso da sensação a própria matéria dos fenômenos, que é tão variável e indeterminada quanto são as variações fenomênicas<sup>580</sup>. E se a experiência é o fenômeno, e o sujeito empírico é, por isso, fenomênico, é porque há algo do objeto que o sujeito não acessa na experiência: assim ganha passagem na obra kantiana a célebre distinção entre o objeto como fenômeno, e o *noumeno*, aquilo que, ao menos a princípio, é inacessível para o sujeito empírico, aquilo que é excluído e extrínseco,

<sup>578</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, 1967/2018, p.11–12; p.16–19.

<sup>579</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.97.

<sup>580</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.71 e p.165.

vedado à experiência porque posto fora de seus limites. Trata-se da Coisa em si (*das Ding an sich*), que nesse projeto epistemológico é inacessível na medida em que é incognoscível. Entretanto, não é apenas uma questão epistemológica — tanto que vimos o lugar estrutural que isso vem a ocupar como limite da experiência na subjetivação com Lacan (1959-1960/2008)<sup>581</sup>.

Contudo, com o conceito de Coisa em si não se trata de dizer que o fenômeno é uma ilusão, contra o que adverte o próprio Kant<sup>582</sup>. Também não se trata de dizer que aí simplesmente se dividam dois mundos numa replicação do platonismo, contra o que adverte Deleuze (1978/2008) ao tratar do fenômeno como aparição, e não simplesmente como aparência<sup>583</sup>. O que notamos aí é que o sujeito da experiência se constitui no fenômeno diante dos limites da representação, traduzindo uma versão da Coisa em si no fenômeno, sendo o irrepresentável — no caso do projeto epistemológico, como incognoscível — sua condição. É essa coisa que designa os limites da experiência e, como tal, mais que um incognoscível, um insubjetivável vedado ao sujeito, mas é preciso considerar que teria menos uma existência ontológica e mais uma existência metodológica<sup>584</sup>. Nesse sentido, a Coisa em si deve ser entendida como aquilo que não permite encontrar identidade no mundo, posto que não preexiste ao fenômeno. E o fenômeno, assim se define como uma ficção do mundo, que recria o próprio mundo como uma ficção da Coisa em si. Ora, como não é só questão de conhecer, desde aqui subjetivar se torna uma questão de produzir a apresentação do próprio mundo: depois de Kant, o jazigo do realismo empírico é o mesmo de onde brota uma ficcionalização, o que muda o próprio estatuto da representação.

Afinal, é a impossibilidade de conhecer esse numênico vedado que leva Kant a se interrogar sobre o fundamento da representação não somente pelo que é dado nela, e, sim, por como a representação pode se dar, indo além da representação clássica do século XVIII. Mais que isso: a Coisa em si conceitualiza os limites da representação. Isso é o que considera Foucault (1966/2007), ao dizer que a crítica kantiana marca o limiar da Modernidade<sup>585</sup> — e não podemos esquecer a importância de Kant por toda a obra foucaultiana, desde o conceito de *a priori* histórico, na década de 1960, até “O que são as luzes”, texto do ano de sua morte. Se a crítica kantiana marca o limiar, como diz Foucault (1966/2007), entendemos que é justamente

---

<sup>581</sup> Notamos isso quando Lacan (1959-1960/2008) apresenta a Coisa (*das Ding*) na relação com a lei e o desejo, enquanto um primeiro *insignificantizável* da subjetivação. E, conforme foi possível observar anteriormente, destacamos que, embora o termo apareça no projeto freudiano de 1895 com outros contornos conceituais, prevalece na leitura lacaniana seu sentido kantiano, isto é, numênico. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.91.

<sup>582</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.93.

<sup>583</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tempo*, 1978/2008, p.26-p.29.

<sup>584</sup> Cf. FAGGION, Andréa. *É possível pensar a coisa em si?. Kant e-prints* 3.1 (2008): 41-49.

<sup>585</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, 1966/2007, p.333-p.334.

porque ela apresenta a problemática dos limites da experiência. Mesmo porque a representação já existia; a novidade kantiana é voltar-se a suas condições, inclusive ao incognoscível e ao irrepresentável. E ao tematizar as condições pelos limites, de maneira imediata Kant sugere algo na direção de seu além, ou aquém, desvelando do empírico o transcendental.

Na verdade é simples: em seu mapeamento, Kant leva o sujeito a se interrogar sobre os limites da experiência, mas quando a gente chega ao limite, algo sugere perguntar: *e o que tem além?* Assim somos também levados a interrogar sobre a experiência do limite e do que há além dos limites da experiência. Pelo menos entendemos que é isso o que Kant revela indo na direção do transcendental em sua crítica: sua crítica abre a questão, permite perguntar sobre a experiência de um tal transcendental, ainda que, como veremos, seja para logo em seguida dizer que ninguém pode ir até lá, recusando a travessia, negando-a como vedada; ainda que restaure em seguida a limitação para ir cada vez mais em direção a um transcendental extrínseco ao empírico, cada vez mais transcendente — é um risco sempre presente quando vamos nessa direção. E a Coisa em si é um conceito que deve ser entendido nessa direção, de uma investigação transcendental. Assim como, na mesma direção, embora parta da experiência com um dado objeto, na “Crítica da razão pura” (1781-1787/2015), notamos que Kant passa a extrair um sujeito transcendental do conhecimento empírico, que se revela no nível formal.

Assim como os fenômenos têm uma matéria fornecida *a posteriori* pela intuição empírica, eles possuem uma forma, que ordena o diverso da sensação e confere singularidade a seu indeterminado — diríamos: aquilo que confere um limite formal à experiência. Mas o que é a forma? A forma impede que a matéria seja amorfa, é o que ordena e organiza o caos sensorial, é o invariável do diverso de qualquer fenômeno, sendo relativamente independente do dado empírico e da matéria<sup>586</sup>. Esvaziada da matéria, a forma é aquilo que não surge da experiência, mas é a condição de sua possibilidade: dado *a priori* da sensibilidade, intuída por uma intuição pura, a forma é a forma pura da sensibilidade<sup>587</sup>. Notamos então no mapeamento kantiano uma dimensão da sensibilidade além da sensação, já que tanto independe da empiria quanto a antecede. A investigação disso, a “[...] uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori* [...]” (1781-1787/2015, p.72), retirando da sensibilidade não só tudo que o entendimento nela pensa, mas também tudo que nela diz respeito à sensação como matéria que surge da experiência, Kant nomeia “Estética transcendental”.

Nessa investigação, diz Kant, “[...] se verificará que há duas formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento *a priori*, quais sejam, o espaço e o tempo [...]”

<sup>586</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.71–p.72.

<sup>587</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.72.

(1781-1787/2015, p.73). Estamos diante de dois pressupostos formais da matéria, dois pressupostos transcendentais da sensação e, como tal, da experiência. São duas não coisas (*Undinge*): um tempo não qualificado cronologicamente, e um espaço sem qualidades predicativas. Trata-se, aqui, de tempo e espaço como formas vazias da intuição pura, das quais dependem as formas empíricas — distinguindo-se uma realidade empírica e uma idealidade transcendental<sup>588</sup>. Essas duas condições de possibilidade e fundamentos *a priori* da experiência, além de uma definição discursiva, só podem ser conhecidas na certeza de uma intuição pura. Dessa maneira, observamos Kant deslocar tempo e espaço do registro objetivo para o subjetivo, já não sendo propriedades dos objetos, e sim do sujeito, “[...] como constituição formal do mesmo para ser afetado por objetos e, assim, receber uma representação imediata dos mesmos, i.e., uma intuição; [...]” (1781-1787/2015, p.76).

Como condições de possibilidade dos fenômenos, tempo e espaço são constitutivos dessa outra espessura do sujeito: o sujeito transcendental, sujeito *a priori*, no qual o espaço puro diz respeito ao sentido externo, ao passo que o tempo puro, por sua vez, diz respeito ao sentido interno. Segundo Kant, cabe ao espaço, como *forma do sentido externo*, ordenar toda a matéria da sensação numa exterioridade do sujeito, distribuindo, formando e organizando a matéria em uma extensividade, estabelecendo uma relação entre sujeito e objeto e uma relação entre os objetos, distinguindo os objetos do sujeito em um espaço exterior a ser percebido como fenômeno. Cabe ao tempo, como *forma do sentido interno*, ser a forma da intuição pura que o sujeito tem de si próprio, forma que torna possível intuir o fluxo de sua experiência interna, de modo que, conforme o autor, o “[...] tempo não pode ser intuído externamente, assim como o espaço não o pode como algo em nós.” (1781-1787/2015, p.73)<sup>589</sup>. Vemos que há aqui uma disjunção entre o tempo e o espaço, sem se excluir sua interdependência nos limites formais da experiência. Mas o mais crucial parece ser que essa disjunção resulta no que podemos designar como um certo privilégio do tempo no nível do sujeito. No que consiste esse privilégio?

É que o espaço é uma das condições de possibilidade dos fenômenos externos, mas seu sentido interno se dá no tempo. Todo intuído, auto ou hétero, puro ou empírico, forma ou matéria, condição de possibilidade ou qualquer que seja a experiência, relação ou encontro, está, segundo Kant, sob a condição de possibilidade do tempo, embora nem sempre esteja sob a condição do espaço. A condição de possibilidade de fenômenos externos, exclusivamente, é o espaço, enquanto o tempo passa a ser condição de fenômenos internos e, por conseguinte, também dos externos, uma vez que todas as representações, onde quer que estejam seus objetos,

<sup>588</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.77, p.83, p.87, p.96.

<sup>589</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.73.

devem ser objetos do que Kant especifica como sentido interno: é na série de instantes do tempo, na temporalidade do sujeito transcendental, que o sujeito empírico pode ficcionalizar o mundo na forma do sentido interno<sup>590</sup>. Ou seja, Kant mapeia um privilégio da forma do sentido interno, e é nisso que consiste o privilégio do tempo ante o espaço no nível do sujeito como condição da experiência, desde que posto em questão em busca de sua dimensão transcendental. Então, começamos falando do sujeito posto em questão, e agora vemos um privilégio do tempo nos limites formais da experiência. Isso tudo está em Kant, mas só encontramos a partir de Deleuze.

Segundo o autor, Kant teria promovido uma liberação do tempo, dando a ver um tempo que, liberado do espaço, é insubordinado à medição por algo distinto a ele, já que essa série de instantes não poderia mais ser apenas definida como ordem de sucessões. E não somente do espaço, diz Deleuze (1968/2018; 1978/2008): através de Kant, o tempo se libera também da circularidade cíclica de outros tempos, fazendo-o emergir como uma flecha ou linha<sup>591</sup>. Ocorre que, até Kant, o *cogito* cartesiano era instantâneo, assim como o sujeito, sua unidade e identidade, e só pela exclusão do tempo Descartes poderia fazer a alma durar eternamente. Contudo, com Kant, se o tempo se disjunta do espaço, ele não mais depende do movimento, mas o movimento passa a depender do tempo — essa é a razão da velocidade, que agora encontra lugar na experiência de um sujeito que só é nessa temporalidade como flecha ou linha. Assim, conforme Deleuze (1968/2018; 1978/2008), nessa liberação do tempo, a filosofia transcendental rompe com a unidade de Deus e seu ser infinito enquanto providência divina. E a experiência, seus limites, assim como a própria concepção de sujeito, mudam radicalmente. Que sujeito reside nesse tempo kantiano, sem as garantias da providência divina? Trata-se de um sujeito mais condizente com nosso tempo, até mesmo crucial para entendê-lo.

É um sujeito, digamos, fissurado em sua própria experiência. Deleuze destaca a apercepção do tempo como aquilo que leva o sujeito a uma fissura, a uma rachadura, a uma cesura no *eu*. Porque no tempo liberado do espaço o sujeito é condenado a se haver consigo mesmo sempre descompassadamente, encontrando a si mesmo como alteridade, fazendo grande esforço sintético para aí se determinar na defasagem entre empírico e transcendental, para aí se unificar e se identificar a si mesmo. Por isso, a partir de Kant, Deleuze (1968/2018) define o *eu* no paradoxo do sentido íntimo, recuperando a frase de Arthur Rimbaud, segundo a qual *eu* é um outro (*je est un autre*)<sup>592</sup>. Nesse paradoxo, eis, segundo Deleuze, o sujeito “[...] rachado pela

---

<sup>590</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.76, p.81-p.82.

<sup>591</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*, 1978/2008, p.40-p.45. Cf. Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.127.

<sup>592</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.125.

forma pura e vazia do tempo.” (1968/2018, p.126)<sup>593</sup>. Isso significa que essa rachadura, essa fissura ou essa cesura, é, no nível do sujeito, o efeito da descoberta do transcendental como elemento da revolução copernicana. Aí se localiza a emergência da própria diferença na impossibilidade da identidade e determinação no ser do sujeito. O que pode ser constatado quando Kant descreve a experiência do que é “[...] sempre modificável — não pode fornecer um eu estável ou permanente nesse fluxo [também traduzido como *neste rio*] de fenômenos internos — e é habitualmente denominada *sentido interno [...]*” (1781-1787/2015, p.157).

Neste fragmento, notamos uma importante referência hídrica para traduzir a experiência que aí está em jogo: a flecha ou linha do tempo apresentada no texto deleuziano é um fluxo, um rio, um tempo que flui com uma liquidez e aquosidade na experiência, e, nele, o sujeito. Há algo de água nessa temporalidade, e a sensibilidade revela uma passividade que não é apenas a receptividade, mas uma passividade do próprio sujeito, já que este está devindo no fluxo do tempo sem providência divina, sempre se havendo com sua finitude. Uma vez rompendo com a unidade de Deus e seu tempo infinito, com Kant esse sujeito encontra a finitude e comunga da morte de Deus como comunga de sua própria morte: junto do *eu* rachado, vem um Deus morto, e encontrar aí esse prenúncio de que Deus está morto é outro motivo para situar a crítica kantiana no limiar da Modernidade<sup>594</sup>. É o que Deleuze (1968/2018) permite notar, salvaguardando-se que, para Kant, o tempo é interno e, “[...] fora do sujeito, o tempo nada é.” (1781-1787/2015, p.82), enquanto para Deleuze é o sujeito que é interno ao tempo, onde ali encontra sua fissura, onde ali encontra uma certa ilimitação da experiência — sendo este o princípio de toda a filosofia da diferença, como bem aponta Anne Sauvagnargues (2009)<sup>595</sup>.

Então, a noção de diferença, tão crucial na obra deleuziana, se extrai de Kant, desde onde podemos notar mudanças radicais na concepção de sujeito e experiência. É através de Deleuze que podemos entender como a relação apresentada por Kant entre sujeito e um tempo liberado do espaço foi a abertura das comportas — usemos essa imagem também hidráulica — para os discursos mais recentes sobre a subjetividade. Discursos esses que, muitas vezes, malhando Descartes para se afirmar, minimizam o quanto são tributários da cartografia do tempo no pensamento kantiano. Certamente, Kant é crucial para a psicologia e a psicofísica, conforme destacamos em nossa introdução. Contudo, queremos agora indicar sua importância para tratar da subjetividade como subjetivação, já além de um sujeito do conhecimento. As comportas abertas na crítica kantiana não são somente as comportas para tratar dos processos

<sup>593</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.125-p.128.

<sup>594</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.126.

<sup>595</sup> Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, 2009, p.25.

psíquicos no interior do sujeito, e, sim, para tratar de um sujeito temporalizado como processo: conforme Deleuze (1978/2008), se o *cogito* cartesiano deu uma subjetividade substancializada, com Kant, lançada no tempo, a subjetividade se libera da substancialidade<sup>596</sup>. Com isso, entendemos que Kant abre as comportas para tratar de um sujeito nos termos da subjetivação como um processo, onde a subjetividade já não coincide com a identidade e a determinação do sujeito, doravante sempre descentrado de si mesmo. Quer dizer, é como dissemos: no bojo de um projeto epistemológico, vemos abrir também novas veredas no plano dos processos de subjetivação. A retomada deleuziana da teoria kantiana das faculdades como relações conflitivas no sujeito indica isso, só que isso está desde o devir do sujeito no tempo, pois é ao temporalizar o sujeito que a subjetividade se abre em um processo. Por isso, as notas, os devires kantianos, digamos assim, direta ou indiretamente mapeáveis no trabalho de todos que da subjetivação se ocuparam — por exemplo, em Foucault, em Lacan e, sobretudo, Deleuze.

Ora, basta notarmos que não é por outro motivo que, ainda hoje, falar de subjetivação é falar da experiência e sua temporalidade, mesmo que se faça essa a via para, levando adiante a dessubstancialização, liquidar o sujeito em favor de suas condições, como é o caso do estruturalismo: ainda aí, as relações estruturais entre os termos pelas quais emerge o sujeito como fato de estrutura se define na forma do tempo. E não seria a psicanálise, como clínica da subjetivação, de Freud a Lacan, o dispositivo que lida com a radicalidade desse sujeito temporalizado? Isto é, embora com a psicanálise já não se trate de um sujeito do conhecimento, embora a gênese dos conceitos psicanalíticos seja empírica, embora, desde Freud, se desloque a representação da tradição consciencialista kantiana para o Inconsciente buscando se distanciar das filosofias do sujeito. Mas lembremos do que destaca Foucault (1966/2007), quando afirma que sem essa temporalização do sujeito que vem pela vereda kantiana, a psicanálise — e consideramos que isso se estende ao curso lacaniano do movimento psicanalítico — não poderia ir além das psicologias da consciência, e descobrir, nos confins exteriores da representação, nos limites da experiência, o desejo, a morte e a lei como figuras concretas da finitude<sup>597</sup>.

E também cabe notar que, ao liberar o tempo e fazer o sujeito devir nele, Kant dá as pistas não só da subjetivação como processo, mas também de uma dessubjetivação. Pois no tempo fora da providência divina todo limite formal é levado além, e tudo aquilo que é, cedo ou tarde, conhece sua finitude e perece. Na passagem pelo que não é nem uma forma, nem outra, poderíamos encontrar a experiência do excesso no nível do sujeito desde o texto kantiano: poderíamos encontrar o tempo como via de ilimitação, de ultrapassagem dos limites formais da

---

<sup>596</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*, 1978/2008, p.69.

<sup>597</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, 1966/2007, p.524.



experiência — tal como em Deleuze. Bom, poderíamos: Kant abriu as comportas, não quer dizer que tenha sido completamente carregado pelo escoamento livre do fluxo que libera. Pois esse sujeito que, por uma via, aparece desde a crítica kantiana lançado no tempo, em devir, logo em seguida se *reencana* e se limita por outra via. De modo que o tempo que revelou o indeterminável passa a ser a forma do determinável. Essa é uma parte do que Deleuze chama de ambiguidade da crítica kantiana, na qual esse Deus morto e esse *eu* rachado, segundo o autor, “[...] ressuscitam, ainda mais integrados e certos do que nunca, mais seguros de si mesmos, [...]” (1968/2018, p.126), especialmente quando Kant passa a tratar da moral e da razão prática<sup>598</sup>. E não é só Deleuze, pois Foucault (1966/2007) também destaca algo disso a sua maneira, quando diz que através de Kant despertamos do sono dogmático, mas não sem recair em um *sono antropológico*: a vereda do tempo, vereda da morte de Deus, então, fez emergir a forma-Homem como um duplo, uma dobra entre empírico e transcendental no limiar da Modernidade<sup>599</sup> — dobra na qual adormecemos, sono no qual a forma-Homem vem encontrando sua morte na própria destruição do mundo.

No sentido dessa ambiguidade da crítica kantiana destacada por Deleuze (1968/2018), podemos notar, desde a “Crítica da razão pura”, que Kant (1781-1787/2015) restaura uma unificação depois de ter liberado o tempo e posto faculdades heterogêneas na base do conhecimento. Temos a impressão de que é quase como se tivesse sido demais: depois de ter liberado, é como se Kant se desse conta de que seria preciso mapear a unidade sintética disso que a própria crítica desvendou disjunto e em fluxo no sujeito — o que está em jogo quando Kant propõe a função de síntese e o esquematismo entre as faculdades. É assim que, distintamente da passividade da sensibilidade que resultou no próprio sujeito em devir e nos paradoxos de seu sentido íntimo, Kant apresenta em seu projeto epistemológico uma outra faculdade, cuja atividade é pressuposto para qualquer unidade sintética: trata-se da faculdade do entendimento. Segundo Kant, o entendimento se define como “[...] a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível [...]” (1781-1787/2015, p.97) de maneira espontânea, mediata e ativa, reunindo e ordenando o diverso das representações da sensibilidade sob outra representação: o conceito, produzido pelo próprio entendimento. Certamente, sem a sensibilidade, nenhum objeto seria dado, mas sem o entendimento nenhum objeto seria pensado — o conhecimento se dá na medida em que as sensações intuídas são transpostas do sensível ao discursivo do conceito, a partir do qual o sujeito pode emitir um juízo<sup>600</sup>.

<sup>598</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.126, p.188-p.189.

<sup>599</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, 1966/2007, p.443, p.471-p.472.

<sup>600</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.71, p.97, p.106.

Os conceitos empíricos predicam os objetos após a experiência, de onde o sujeito empírico enuncia, além dos analíticos, seus juízos sintéticos *a posteriori*, bem conhecidos pela filosofia. Mas, tal como as intuições podem ser puras, os conceitos do entendimento também podem ser *a priori*, isto é, conceitos puros do entendimento, aqueles que contêm “[...] apenas a forma do pensamento de um objeto em geral.” (1781-1787/2015, p.96). A esses conceitos como pura forma do pensar, Kant nomeia de *categorias*, e a uma ciência que se ocupa desses conceitos transcendentais do entendimento, Kant nomeia “Lógica transcendental”<sup>601</sup>. Desse predicado *a priori* que é a categoria vem a novidade kantiana, que Deleuze (1978/2008), por um momento, chega a qualificar de monstruosa<sup>602</sup>. São os juízos sintéticos *a priori* — afinal, como seriam possíveis juízos sintéticos cujos objetos não são de uma experiência sensível? É a partir disso que Kant reposiciona, no plano do conhecimento, as antinomias velhas conhecidas da metafísica, a saber, a alma, Deus e o mundo. É daí também que se define o sujeito transcendental, não somente pelas formas da sensibilidade *a priori* do tempo e do espaço puros, mas também pelas categorias: tempo, espaço e categorias, são essas, enfim, as condições de possibilidade da experiência, aquilo que, no nível do sujeito, confere seu limite formal.

Diante do que Kant propõe que essa ciência do entendimento puro pense um objeto inteiramente *a priori* dos objetos empíricos: eis o *objeto transcendental*, que indeterminado como tal é designado por uma incógnita, como algo em geral = x. Forma vazia dos objetos do conhecimento, ele dá a condição de possibilidade objetiva do fenômeno, pressuposto do lado do objeto, e não ao lado do sujeito<sup>603</sup>. Observamos que não raro esse objeto kantiano é interpretado como equivalente da Coisa em si; outras vezes, como conceito puro que possibilita uma unidade sintética do diverso sensível, regra de síntese, correlato à apercepção transcendental<sup>604</sup>. Apercepção transcendental essa que funciona como uma unidade da autoconsciência da existência que seria expressa pelo *eu penso* — princípio de identidade diante da indeterminação, retomada kantiana do *cogito* cartesiano como condição formal de unidade sintética no sujeito, que freia o fluxo do sentido interno no qual o sujeito devém e que consiste na consciência em si mesmo do *eu penso* sem predicção<sup>605</sup>. Esse *eu penso* é o espelhamento,

<sup>601</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.96.

<sup>602</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*, 1978/2008, p.33.

<sup>603</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.158–p.159.

<sup>604</sup> Sobre essa dupla leitura, mencionamos o artigo “A Teoria do Objeto Transcendental”, de Paulo Santos (2006), e destacamos que Deleuze (1978/2008), nas suas aulas, observa a importância de distinguir coisa em si de objeto transcendental, pois enquanto a coisa em si é o incognoscível e se oporia ao fenômeno, esse objeto = x é a condição do conhecimento e não se opõe ao fenômeno, sendo “[...] a referência de todo fenômeno à forma de objeto [...]”. (1978/2008, p.85). Cf. SANTOS, Paulo R. Licht. *A teoria do objeto transcendental*. O que nos faz pensar, v. 14, n. 19, p. 109-148, 2004. Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*, 1978/2008, p.85.

<sup>605</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.131-p.132, p.142.

no sujeito, de uma forma em geral ao lado dos objetos que se unifica no = x. Segundo Deleuze, “[...] a verdadeira fórmula (sintética) do *Cogito* é: eu me penso e, ao me pensar, penso o objeto qualquer a que refiro uma diversidade representada.” (1967/2018, p.26). Assim, conforme o autor, Kant restaura o que foi liberado com o tempo: “[...] é a identidade do Eu no Eu penso que funda a concordância de todas as faculdades e seu acordo na forma de um objeto suposto como sendo o Mesmo.” (1968/2018, p.184)<sup>606</sup>.

Destacamos isso porque, nesse ponto, vemos se configurar um princípio supremo — para usar um termo do próprio Kant —, que é essa unidade sintética do entendimento facultada pela apercepção transcendental. O conceito puro de objeto transcendental indica a presença de uma operatória que não é dada, mas que tem de ser feita no nível do sujeito: uma operatória que segundo Kant designa de maneira mais geral, é a síntese do diverso sensível no conceito e, com ela, uma relação entre faculdades distintas, compondo ativamente um arranjo ou um acordo harmônico através da síntese como ligação, produzida no próprio sujeito como “[...] um ato de sua autoatividade.” (1781-1787/2015, p.128).<sup>607</sup> Contudo, se a capacidade sintética se fundamenta na apercepção transcendental, como isso opera, isto é, como se poderia aplicar as categorias à intuição, sendo elas completamente heterogêneas? Como Kant reencana o fluxo, e junta isso depois de ter dado passagem tudo disjuntado?

É preciso algo no meio que opere com essa capacidade sintética, e essa é a imaginação que, junto da sensibilidade e do entendimento, se revela como uma terceira faculdade do sujeito. Entre a sensação intuída e a formação discursiva do conceito, a imaginação não é a capacidade de figurar algo, mas, como pura, é um veículo e intermediário, fazendo a mediação: está a serviço do entendimento e é dotada das condições para ligar este à sensibilidade<sup>608</sup>. A imaginação possui algo de homogêneo às outras duas faculdades, aplicando às categorias aos objetos da intuição através daquilo que Kant nomeia como esquema transcendental<sup>609</sup>. Esquema que supõe a síntese, e que se define na forma do sentido interno como determinação do tempo *a priori*, como um monograma da imaginação transcendental e de sua posição limítrofe<sup>610</sup>. Portanto, o esquema transcendental e sua pressuposição sintética promove um acordo harmonioso entre intuição e conceito, entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento do sujeito, unificando aquilo que era heterogêneo. É como se as comportas dos fluxos do tempo

---

<sup>606</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, 1967/2018, p.26. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.184.

<sup>607</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.112, p.128, p.142.

<sup>608</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.165 e p.184.

<sup>609</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.175.

<sup>610</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.176-p.177.

tivessem sido fechadas, os devires parados, a processualidade interrompida, as disjunções conectadas, as heterogeneidades homogeneizadas, a cesura suturada e a morte do *eu* evitada. É como se a abertura para o excesso fosse apaziguada na concórdia e harmonia das ligações entre as faculdades, pois só assim, na relação harmônica no plano do sujeito, encaixando suas peças em um esquema, seria possível o conhecimento — o que daí transborda e excede os limites formais, é falha, é erro a ser corrigido, é desvio nas relações do sujeito, é mau funcionamento das sínteses e do esquema. Aqui, todo conhecer acaba se tornando reconhecer; toda dessubjetivação e devir seria, não parte integrante, mas uma falha da subjetivação. Entretanto, será que isso é tudo? Será esse esquematismo um jogo de encaixe perfeito, concordante e harmonioso, síntese impecável, tudo conforme aos limites da experiência no sujeito?

Por mais que se limite o excesso e fechem as comportas, os fluxos insistem: Kant também parece saber disso. Há ao menos uma experiência em que vemos o excesso brotar como água no projeto crítico kantiano. Experiência que evidencia como a comporta aberta pela liberação do tempo não se fechou completamente. Uma experiência pela qual podemos começar a tratar não apenas dos limites da experiência, mas da experiência do limite e aquilo que está além: trata-se da experiência do sublime, tematizada na terceira crítica, intitulada “Crítica da faculdade de julgar” (KANT, 1790/2016). Pois no sublime, além de um acordo concordante e harmonioso, há desacordo, discórdia, e até mesmo violência entre a imaginação, que rompe suas fronteiras, transbordando os limites formais e as mediações das ligações, fazendo brotar o disforme na faculdade da razão: experiência radical. Vemos assim uma imaginação irreduzível ao esquematismo, que, levada a seu próprio limite, vai além de uma função de síntese. No que as faculdades saem dos eixos, na sua discórdia e disparate, está a gênese da Ideia para Deleuze, e aquilo que, retomando as considerações de Kostas Axelos, o autor designa como um acordo discordante das faculdades, onde “[...] cada uma só comunica à outra a violência que a coloca em presença de sua diferença e de sua divergência com todas as outras.” (1968/2018, p.199). Pelo sublime, na leitura de Deleuze, reencontramos um Kant excessivo, trazendo de volta, na ambiguidade de sua crítica, uma disjunção onde se supunha a supremacia das ligações sintéticas e harmônicas — um Kant excessivo como renunciado na liberação do tempo, observando-se que, tal como pela estética o tempo fez o sujeito devir na primeira crítica, agora é a experiência estética do sublime que faz essa função<sup>611</sup>. Desde aqui não há subjetivação sem estética.

Então, se perguntarmos assim: onde está a experiência do excesso em Kant, em meio a todo esforço de unificação sintética? Diremos, de um ponto de vista deleuziano: está na

---

<sup>611</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.191-p.193, p.199, p.225-p.226.

experiência do sublime, que expõe toda discórdia e desarmonia entre as faculdades que, já além de um projeto epistemológico, entendemos como uma teoria da experiência composta pelas relações conflitivas no sujeito, questão de subjetivação. É o sublime também que inclui a dessubjetivação indissociável do processo, retomando aquilo que Kant não continua pela liberação do tempo que levou o sujeito a devir. Logo, o sublime não é só uma experiência pela qual se pode extrair os limites da experiência, porém é ele mesmo uma experiência do limite e seu além — consideramos que é por isso Deleuze retorna a Kant nessa via. Sublime que não se resume à grandiosidade do fenômeno como é para o sensualismo inglês, mas que se define como o infinitamente grande e o infinitamente poderoso no sujeito<sup>612</sup>. Veremos que se trata de uma definição quantitativa para essa experiência, o que interessa em nosso trabalho porque, a partir disso, podemos notar desde Kant um mapeamento da experiência das quantidades no sujeito e, inclusive, seu efeito dessubjetivante, especialmente no caso das quantidades intensivas pelas quais podemos definir o sublime como infinitamente poderoso.

Na verdade, consideramos que o sublime posiciona na experiência a própria diferença entre quantidades extensivas e quantidades intensivas, assim definidas por Kant quando este nos propõe, ainda na ocasião da primeira crítica, a determinação do fenômeno como quantidade. Como dissemos no capítulo anterior tentando construir algumas passagens, sem esse precedente kantiano da definição das quantidades intensivas, não se pode considerar o conceito deleuziano de intensidade e sua função determinante no acordo discordante das faculdades. Pois a intensidade — buscamos apresentar a seguir — é o próprio disparate e princípio disjuntivo, é a própria disparidade e diferença que conduz ao excesso, é a própria experiência do limite e seu além, enfim, é o próprio insubjetivável dessubjetivante. E desde já, vale dizer: a intensidade, a experiência de seu excesso, é sempre sublime, ainda que a grandiosidade imensurável de suas quantidades se dê nas menores experiências.

## 7.2 — A determinação do fenômeno como quantidade e o sublime

Mapeando a faculdade do entendimento, Kant apresenta os conceitos como categorias que permitem ligar e promover uma síntese do diverso intuído, através da imaginação: é delas que o monograma do esquema se constitui e é a tais categorias, como regras, que vemos o sensível da sensação se colocar em função<sup>613</sup>. Cada categoria é constituinte de uma dimensão do objeto da experiência que as condições de possibilidade permitem antecipar, diferentemente

<sup>612</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*, 1790/2016, p.140-p.141.

<sup>613</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.113-p.116.

da sensação, que jamais pode ser antecipada. E a cada categoria corresponde um princípio do entendimento puro, conforme ao qual as categorias provam sua validade objetiva. Retomando a tábua das categorias aristotélica, na parte “Analítica dos princípios” da “Crítica da razão pura”, Kant (1781-1787/2015) enuncia quatro desses princípios, todos eles antecipando algo da experiência, a cada um correspondendo uma categoria específica que se projeta ao objeto da experiência: os “Axiomas da intuição”, apresentam a realidade objetiva pela quantidade; as “Antecipações da percepção”, pela qualidade; as “Analogias da experiência”, pela relação; e os “Postulados do pensamento empírico”, pela modalidade.

Enquanto os dois últimos são princípios dinâmicos, isto é, dizem respeito ao objeto inserido numa totalidade, à existência dos objetos na relação com outros objetos ou com o entendimento, os dois primeiros são princípios matemáticos que, conforme destaca Juliette Simont, “[...] dizem respeito à construção do objeto por magnitudes.” (1997, p.30)<sup>614</sup>. Os “Axiomas da intuição”, a partir da quantidade, reúnem as categorias de *unidade, pluralidade e totalidade*; enquanto as “Antecipações da percepção” reúnem as categorias de *realidade, negação e limitação*. Propomos aqui nos ocuparmos de alguns aspectos desses dois princípios dentre os quatro, porque entendemos que eles revelam uma determinação do fenômeno como quantidade na obra kantiana. Logo, revelam a dimensão quantitativa tanto na determinação da matéria empírica da sensação ao lado do sujeito, ou seja, como experiência e dado intuído fenomenicamente, quanto no equivalente da sensação pelo lado da coisa em si, o que Kant se refere como a *coisidade*, ou seja, a realidade transcendental, o real, da matéria no mundo. E podemos observar nessa passagem da crítica que mesmo quando Kant trata da qualidade, o autor revela essa dimensão quantitativa — aliás, é justamente nas “Antecipações da percepção” que podemos mapear a definição de quantidade intensiva na obra kantiana.

Contudo, antes de apresentar qualquer princípio em específico, é preciso destacar que, desde o início da “Crítica da razão pura”, Kant (1781-1787/2015) trata do próprio tempo e do espaço a partir do quantitativo, tomando ambos como grandezas infinitas dadas<sup>615</sup>. Tempo e espaço, afirma Kant, são imagens puras da quantidade (*quantorum*): e aí vemos o tempo como a imagem pura de todas as quantidades do sentido interno, e o espaço como a imagem pura de todas as quantidades do sentido externo — são, ainda, *quanta continua*, quantidades fluídas,

<sup>614</sup> Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.30.

<sup>615</sup> Assim compreendidos, o espaço puro contém em si uma variedade infinita de representações do espaço, pois todas as partes do espaço são infinitamente simultâneas, intuídas como partes de um espaço único, universal e infinito. Já o tempo puro contém em si uma variedade infinita de representações do tempo, de modo que diferentes tempos são apenas partes de um mesmo e único tempo formal, e as diversas grandezas determinadas do tempo só são possíveis por meio de limitações de um tempo ilimitado que lhes serve de fundamento.

uma vez que são dotados de um número infinito de valores de tempos e espaços entre dois valores delimitados quaisquer<sup>616</sup>. É desde aqui, com a definição quantitativa do tempo e do espaço, podemos observar, nos termos do próprio Kant, essa “[...] determinação do fenômeno como quantidade” (1781-1787/2015, p.200), e mais: um princípio quantitativo na experiência, nas condições de possibilidade no plano do sujeito.

Vemos isso se definir no projeto kantiano com os “Axiomas da intuição”, que, em seu princípio, afirmam que “[...] todas as intuições são quantidades extensivas.” (1781-1787/2015, p.189). Pois essa quantidade extensiva, conforme Kant, é aquela “[...] em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, antecede necessariamente a esta). [...]”, sendo que, “[...] todo fenômeno, enquanto intuição, é uma quantidade extensiva, já que só pode ser conhecido na apreensão por meio de uma síntese sucessiva (de parte a parte).” (1781-1787/2015, p.189). Isso quer dizer que a quantidade extensiva está em função de uma totalidade: Kant também a nomeia como *quantitas*, e a define em oposição a um *quantum*. Compreendemos que a *quantitas*, ou quantidade extensiva, é a grandeza que se apreende como uma medida que se pode extrair do *quantum*. A prova que Kant fornece dessa quantidade extensiva é nítida, sobretudo, à luz do espaço. Pois na experiência, não apreendemos o espaço como único, universal e infinito, ou, ainda, não apreendemos todas as partes do espaço de maneira simultânea, como um espaço puro, imagem pura da quantidade. O que temos, empiricamente, é uma parte desse *quantum*, desse *quantorum*, desse *quanta continua*; é uma parte finita e determinada, uma quantidade dessa grandeza quantitativa, uma medida desse espaço, e que intuimos como parte de um espaço maior sempre pressuposto, ainda que não se intua, ao mesmo tempo, a totalidade da extensão desse espaço maior que é ilimitado.

Apreendendo essa quantidade extensiva como uma parte do todo, notamos a determinação do conceito de quantidade na experiência, e que, assim, através dele, se pode conferir unidade ao fenômeno. Afinal, essa é uma preocupação kantiana: como sintetizar as parcialidades, como operar a unidade sintética do diverso. No caso, pela categoria de quantidade, isso se dá na síntese sucessiva de parte a parte, de um a um em relação a um todo, onde o fenômeno é apreendido como um agregado de maneira extensiva — trata-se do que Kant nomeia como uma síntese de agregação, o que é evidente na prova à luz do espaço, mas que também está na extensividade do tempo. Nessa síntese, está em jogo a distribuição das

---

<sup>616</sup> O que não se define sem o que Kant designa como o esquema puro da quantidade, que é um conceito do entendimento vazio de imagem: o número. Não como um número específico, e sim como número em geral, como a representação da adição de um a um, da somatória sucessiva das partes que constitui um dado tempo e espaço; número como “[...] unidade da síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral, [...]” (1781-1787/2015, p.178). Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.177–p.178; p.194.

quantidades na extensividade do espaço e do tempo pelas quais a experiência ganha uma dimensão extensiva, pelas quais os fenômenos se caracterizam, enfim, como quantidades extensivas<sup>617</sup>. Entretanto, o fenômeno também se constitui por uma quantidade que não é da ordem do agregado de quantidades extensivas sucessivas de muitas sensações; também há algo na experiência que é de sua dimensão quantitativa, mas que se dá na instantaneidade de um momento, por uma espécie de coalizão, e não se confunde com a agregação.

Aí ganha passagem uma quantidade que não é encontrada na apreensão, que ocorre na sensação em um instante, que não obedece à sucessão e não vai das partes ao todo, sendo, portanto, uma quantidade que não é propriamente da ordem da extensividade. É o que vemos nas “Antecipações da percepção”. Embora busque, nesse princípio, tratar da realidade objetiva pela categoria de qualidade, importa aqui destacar que Kant mostra a quantidade intensiva nesse princípio, segundo o qual “[...] *em todos os fenômenos o real, que é um objeto da sensação, tem quantidade intensiva, i. e., um grau.*” (1781-1787/2015, p.191). Ou seja, ao antecipar os fenômenos do ponto de vista da qualidade (*quale*), o que se pode antecipar deles não é sua dimensão qualitativa, e, sim, as quantidades intensivas — é assim que, destaca Simont (1997), tal como a grandeza extensiva, a *quantitas*, foi a medida do *quantum*, a quantidade intensiva aparece como a medida do *quale*, havendo, portanto, uma relação entre o *quantum* e a quantidade intensiva. E a prova que Kant fornece dessa quantidade intensiva se faz nítida à luz do tempo, tal como vimos que a da *quantitas* se fez à luz do espaço.

Pois a presença de uma sensação preenche a intuição, em contraste com a ausência ou o esvaziamento da sensação, já que essa matéria da qual a intuição se preenche também se esvazia: ou seja, essa quantidade não é constante, mas flutua, varia, difere. Nessas flutuações, a um tal momento ou instante vazio, Kant designa como = 0. Podemos então assumir que a sensação se dá numa diferença entre dois graus, o = 0 e o 1, este último, designando sua presença. O que se dá no tempo, já que, ao menos a princípio, aquilo que se apreende na intuição não salta do 0 ao 1 sem passar por instantes intermediários, assim como não se esvazia sem eles. Como diz Kant, há uma “[...] concatenação contínua de muitas sensações intermediárias possíveis [...]” (1781-1787/2015, p.193-p.194)<sup>618</sup>. A sensação vai preenchendo a intuição pouco a pouco, aumentando grau a grau, um a um, parte a parte nos instantes do tempo, continuamente, havendo graus intermediários da matéria da sensação. Isto é, ainda que essa gradação não seja percebida e que se trate, conforme destaca Simont, de uma infinidade de “[...] graus implícitos

<sup>617</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.189.

<sup>618</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.192-p.194.



da sensação.” (1997, p.34), ou, ainda, o “[...] nunca sentido numa sensação.” (1997, p.35)<sup>619</sup> — o que, conforme veremos, é especialmente importante na definição da intensidade para Deleuze.

Conforme Kant, eis o que se pode dizer de uma sensação qualquer ou de uma sensação em geral: do ponto de vista da determinação quantitativa, há uma quantidade que varia como grau para mais e para menos. Essa é a quantidade intensiva, o que Kant designa como a realidade do fenômeno (*realitas phaenomenon*), ou “[...] o real no fenômeno [...]” (1781-1787/2015, p.193) — o real que se pode antecipar de um possível. Distintamente da quantidade extensiva, a quantidade intensiva não se revela pela síntese sucessiva de muitas sensações, ou seja, não vai das partes para o todo pelo espaço, mas, segundo Kant, “[...] ocorre através da mera sensação em um instante [...]” (1781-1787/2015, p.193). Observamos então que se os “Axiomas da intuição” revelam as quantidades extensivas pelo espaço, as “Antecipações da percepção” revelam as quantidades intensivas pelo tempo. Assim, uma tal quantidade é apreendida como unidade no instante, diga-se de passagem de uma maneira estranha, porque no clarão da instantaneidade da quantidade intensiva, o todo precede as partes numa síntese de coalizão. E, na sua variação, cada realidade se torna definível como o que preenche ou que se esvazia no tempo como imagem pura das quantidades do sentido interno. O contrário desse real no fenômeno, a ausência de um grau ou de uma quantidade, é o que Kant designa como a negação (*negatio*), a qual se atinge ao esvaziar a matéria da forma do tempo até o instante ou momento cujos graus e quantidades da sensação são = 0.

O = 0, portanto, é o negativo e a negação, e a negação é a ausência de um grau da quantidade intensiva. Contudo, desde aqui vale notar que é um estranho negativo — um negativo, veremos adiante, que pode ser tratado sem alcance ontológico. Pois é a partir desse = 0 que se define a quantidade intensiva como uma positividade, diríamos; como uma presença que nega a negação. Ou, conforme Kant: “[...] denomino *quantidade intensiva* à quantidade que só é apreendida como unidade, e na qual a pluralidade só pode ser representada através da aproximação à negação = 0. Assim, toda realidade no fenômeno tem quantidade intensiva, i. e., um grau.” (1781-1787/2015, p.193)<sup>620</sup>. É nesse = 0 que se atinge a intuição pura, através da abstração da consciência empírica em uma consciência formal, passando-se do que Kant chama de um tempo pleno para o que se designa como um tempo vazio<sup>621</sup>. Diante do que destacamos que a presença dos graus de intensidade é o que torna pleno o que no = 0 se define, ao menos a

---

<sup>619</sup> Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.34.

<sup>620</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.193–p.194.

<sup>621</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.192.

princípio, como vazio — e assim, pela via da intensidade, se insere um *zero* na experiência e no sujeito, que não é só ausência, mas condição a partir da qual, com as quantidades intensivas, se “[...] torna cada realidade representável como um *quantum*; [...]” (p.178)<sup>622</sup>.

Posto isso, queremos destacar ao menos três aspectos, sendo que o segundo é o mais longo, porque nos conduz a um pequeno desvio para o tema do sublime. Primeiro que vemos a determinação do fenômeno como quantidade se especificar duplamente, como quantidades extensivas — quanto à sua intuição no espaço — e como quantidades intensivas — quanto à sensação<sup>623</sup>. E, mesmo que os fenômenos não tenham a homogeneidade do todo pela sucessão, todas as intuições têm a instantaneidade da quantidade intensiva, havendo certa disjunção entre as quantidades intensivas, como o real no fenômeno, e as extensivas. O que se nota desde o seguinte fragmento do texto kantiano: “[...] tem de haver infinitos graus diferentes com que o espaço ou o tempo sejam preenchidos, e a quantidade intensiva pode ser menor ou maior, nos diversos fenômenos, mesmo quando a quantidade extensiva seja sempre a mesma.” (1781-1787/2015, p.195–p.196)<sup>624</sup>. Isso não só sugere uma disjunção, mas também que esses graus intensivos variam sob a constância da extensividade: a quantidade intensiva não é constante e homogênea, contínuo simétrico, e, mesmo imperceptivelmente, varia em graus sob o extensivo.

Algo nada trivial, pois, como já comentamos anteriormente citando Simont (1997; 2005/2021), o grau e a grandeza intensiva é a via pela qual Kant retira o sensível do preterimento cartesiano<sup>625</sup>. Para nós, essa é parte considerável da importância de retomar o projeto kantiano na definição da intensidade. Lembremos: até Descartes, as quantidades extensivas levam destaque, enquanto pouco há que se conhecer sobre as intensidades — não podemos mensurá-las, restam à imaginação como uma faculdade preterida. A novidade kantiana é que, através da variação e diferença que está em jogo na noção de grau, a quantidade intensiva pode ser conhecida, é o que se antecipa de qualquer percepção, e isso significa um certo empreendimento de mensuração da intensidade da parte de Kant, embora não signifique simplesmente que haja um projeto de quantificação para ela. Da experiência, pode-se anteciper que nela insiste um grau de intensidade a partir do = 0, e que esse grau varia, embora não seja possível quantificá-lo e, muitas vezes, sequer perceber seu sensível na sensibilidade. É essa gradação que está em jogo nas características cruciais que, conforme mencionamos, Deleuze

<sup>622</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.178.

<sup>623</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.194.

<sup>624</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.195–p.196.

<sup>625</sup> Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.185-p.186. Cf. SIMONT, Juliette. *Gilles Deleuze, ao encontro da intensidade*. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, pp. 185-218, 2005/2021.

destaca de Kant sobre a intensidade<sup>626</sup>. E ainda: notamos que, com Kant, a quantidade intensiva possui certa determinação ante as quantidades extensivas e, por conseguinte, ante a qualidade que daí advém. Ou, pelo menos, é isso que queremos notar. Pois seja intensivo ou extensivo, se esse quantitativo dos fenômenos se revela pelos dois princípios matemáticos é porque, com eles, Kant permite tratar do que pode ser mensurável, ou, assim talvez, pretendesse — afinal, não é a síntese um grande empreendimento de mensuração nas faculdades? Contudo, é preciso destacar: trata-se de um mensurável que, desde o texto kantiano, jamais é quantificável, como poderiam ser quantificáveis a sucessão das quantidades extensivas.

O que leva ao segundo aspecto: é que Kant mapeia essa determinação quantitativa do fenômeno para encontrar as condições da geometria e da física, mas isso também diz respeito à experiência e ao nível sujeito em sentido mais amplo. É isto que nos interessa nos “Axiomas da intuição” e nas “Antecipações da percepção”: não como esses princípios tornam possíveis a geometria e a física, e sim como, já além de um projeto epistemológico, apresentam a quantidade extensiva e a quantidade intensiva como questão de experiência e de subjetivação — mesmo porque, se o real no fenômeno consiste nessa quantidade intensiva, o sujeito experiencia e tem a experiência condicionada por esses *quanta*. Contudo, distante de assumir essas grandezas como quantificáveis numericamente, bem vemos que Kant revela o real no fenômeno pelo seu grau. Quer dizer, a quantidade intensiva sob a quantidade extensiva não só varia, como varia por gradação, e se admite mensuração, consideramos que está longe de uma mensuração numérica, de uma unidade de medida baseada na sucessão, parte de uma escala. Kant talvez pretendesse tratar da intensidade mensurando-a, mas ele mesmo mostra que não há régua para medir o intensivo, já que o grau é uma parte independente do todo no instante, possuindo uma instantaneidade que o extenso, sua síntese sucessiva, acaba mascarando.

Na gradação das quantidades intensivas instantâneas, se estamos diante de um mensuração, não é por identidade a uma escala numérica externa, e sim como uma mensuração eminentemente diferencial: um grau de quantidade intensiva se mensura — se é que é válido manter esse termo — pelo outro grau com o qual estabelece uma relação diferencial e, sobretudo, na diferença de seu grau do momento ou instante = 0. Aqui, Kant parece revelar o contrário da síntese como um grande empreendimento de mensuração nas faculdades, e, sobretudo, o contrário da pretensão métrica que se fez a partir dele. Desde o texto kantiano, estamos diante de uma *quantização* das intensidades, ou, melhor: uma *autoquantização* da intensidade, precisamente no sentido em que destacamos no início de nossa tese — a única

---

<sup>626</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*, 1978/2008, p.88.

condição dessa quantização é que as quantidades intensivas variem, e isso se revela aqui, com Kant. Talvez possamos considerar que, com a noção de grau e grandeza intensiva, Kant dá passagem ao primeiro esforço de quantização da intensidade. E, assim, desde Kant, a intensidade se tornou conhecível e demonstrável, e se tornou conhecível e demonstrável como um elemento na experiência do sujeito que se dá pela sensação no fluxo do tempo, como quantização interior, se é que ainda há pertinência de se tratar de um interior. Ainda que alguns tentassem quantificá-la — talvez o próprio Kant, buscando mensurá-la —, isso só foi feito perdendo-a para o extensivo, o que nos indica que se aproximar do intensivo desde então não se faz pela métrica, mas se faz pela via dos graus e grandezas inquantificáveis na experiência.

Sim, dissemos: um elemento na experiência, pois a quantidade intensiva é o que a constitui. O que é um pouco problemático de se considerar desde Kant, pois a quantidade intensiva possui algo de *a priori*. Mas se dissemos que é na experiência é porque Kant também assim a mapeia. Ora, não é essa determinação quantitativa, no que diz respeito ao sujeito, o que podemos encontrar inquantificável na experiência estética do sublime? Uma analítica do sublime, tal como faz Kant, sabemos, leva em conta todas as categorias de sua tábua, uma a uma. Contudo, nos atenhamos por um momento na definição do sublime pela quantidade. Quando Kant define o sublime pela quantidade, podemos notar o sublime como um caso que evidencia o quantitativo da experiência e, sobretudo, a experiência das quantidades inquantificáveis, das quantidades intensivas. Assim, o sublime apresenta tais quantidades que estão definidas desde a “Crítica da razão pura” (1781-1787/2015), mas que, agora, reaparecem na “Crítica da faculdade de julgar” (1790/2016), incluídas de fato nessa experiência estética que consideramos como uma experiência do excesso intensivo na obra kantiana.

Vale destacar que, conforme Kant, o sublime não é propriedade de um objeto, por exemplo, a imensidão do mar como fato objetivo, ou os grandes eventos de uma tempestade. O sublime está no nível da experiência do sujeito — basta lembrar que Emmy von N., como vimos, vive a “[...] “tempestade na cabeça”, [...]” (FREUD, 1893-1895/2016, p.117)<sup>627</sup>, e quem há de negar que há algo de sublime aí? Tanto está no nível do sujeito que, conforme Kant, sublime é aquilo que “[...] prova uma faculdade da mente que ultrapassa qualquer medida dos sentidos.” (1790/2016, p.147).<sup>628</sup> Justamente por essa ultrapassagem, que desde aí sugere sua insubmissão a qualquer limite formal, especialmente os limites da quantificação, o sublime se distingue do belo. Lembremos que Kant define o belo, por sua vez, distinguindo-o do agradável e do bom: enquanto esses dois últimos são satisfações ligadas ao interesse de alguma coisa, o

<sup>627</sup> Cf. BREUER, Josef e FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.117.

<sup>628</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*, 1790/2016, p.147, p.161.

belo é desinteressado<sup>629</sup>. Por isso, embora sempre singular, possui certa universalidade, dizendo Kant que, quanto à quantidade, o belo “[...] é aquilo que apraz universalmente sem conceito.” (1790/2016, p.116). Contudo, o belo envolve um objeto de satisfação definido em seus limites formais, envolve síntese e mensuração, uma certa medida de sentido experienciada como a sensação de prazer numa tranquila contemplação<sup>630</sup>.

Já o sentimento sublime — suprimamos o genitivo para enfatizar que é ele mesmo a experiência — se define pela intranquilidade; citando o texto kantiano, poderíamos dizer: o sublime se define como a “[...] desregrada desordem e devastação [...]” (1790/2016, p.142), especialmente porque o sublime se dá diante de “[...] um objeto sem forma, desde que a ilimitação seja representada nele, ou, por ocasião dele, e, todavia, também seja aí pensada a sua totalidade; [...]” (1790/2016, p.140 e p.141). Assim, o sublime não envolve a experiência com um objeto limitado, mas é a experiência do excesso informe e amorfo onde a própria objetividade do objeto se perde de qualquer mensuração, a não ser da certeza de que é excesso, porque ultrapassa qualquer medida dos sentidos que se pretende com a síntese e o esquematismo. Observamos, então, que Kant cartografa o sublime como uma experiência de desmedida da medida, e mais: conforme destaca Simont (1997), é no sublime que o ser limitado se torna capaz de se relacionar com o infinito ilimitado, ainda que não possa pensar o infinito como um todo<sup>631</sup>. De tal maneira, diríamos que o sublime é o que excede os limites formais do belo e, com isso, faz o próprio ser finito exceder-se e as qualidades se diluírem.

Por situar-se nesse além, o sublime está além da sensação de prazer do belo. O prazer do sublime, segundo Kant, surge indiretamente, “[...] engendrado pelo sentimento de uma inibição momentânea das forças vitais e do forte transbordamento destas que a ela se segue imediatamente; [...]” (1790/2016, p.141) — e aqui vemos que, no que transborda, o sublime porta algo da morte. Somos atraídos e repelidos por isso, diante do que se constata um regime de prazer, diz Kant, negativo: “[...] a satisfação com o sublime não contém tanto um prazer positivo, mas antes admiração ou respeito, isto é, um prazer que merece ser denominado negativo.” (1790/2016, p.141)<sup>632</sup>. Chama atenção Kant falar de um prazer negativo, porque o negativo aí não indica um nada, uma contradição resultante em um não-ser, mas que assim se define porque é a sensação de uma oposição real. Quer dizer, o sublime traz o prazer e algo além do prazer, algo de dor, promovendo a coincidência de opostos — e aqui algo se aproxima

<sup>629</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*, 1790/2016, p.147, p.100-p.107.

<sup>630</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*, 1790/2016, p.143-p.144.

<sup>631</sup> Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.140-p.141.

<sup>632</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*, 1790/2016, p.141.

da psicanálise, já que também vimos, em Freud, a dor como experiência do excesso. Dor como o próprio transbordamento da medida dos sentidos e das qualidades pela quantidade.

Kant distingue dois tipos de sublime: um matemático e outro dinâmico. Quantitativamente, o sublime matemático é a experiência daquilo “[...] que é absolutamente grande.” (1790/2016, p.144) — por exemplo, dissemos na introdução, o mar e seu aberto sem margem, cujo limite se perde na cor azul do horizonte, se confundindo com o céu. Enquanto o sublime dinâmico é a experiência do infinitamente poderoso — por exemplo, também lá dissemos, a partir de Guimarães Rosa, do furor das águas, a aguagem bruta e traiçoeira do rio São Francisco, água que Riobaldo atravessa com os dedos apertados, cheia de baques e desamparo; ou, então, a tempestade na cabeça de Emmy von N. Entendemos que o infinitamente grande do sublime matemático não diz respeito a uma grandeza mensurável (*quantitas*), mas a um *quantum* cuja magnitude (*magnitudo*), conforme Kant, é “[...] grande além de qualquer comparação.” (1790/2016, p.144), ou seja, sua mensuração, se há, deve ser procurada “[...] apenas nele mesmo.” (1790/2016, p.146)<sup>633</sup>. Já o infinitamente poderoso do sublime dinâmico, diz Kant, tem como condição que seu poder — termo que também encontramos traduzido em força — se exerça sem violência, isto é, diante de resistências, ainda que conduzido ao afeto do temor e do terror<sup>634</sup>.

Por que destacamos esses dois sublimes? Porque um revela a experiência da quantidade por sua extensividade, e outro revela o inquantificável pela sua intensidade. Motivo pelo qual, numa breve passagem de suas aulas sobre Kant, Deleuze (1978/2008) retoma o sublime matemático como um sublime extensivo, e o sublime dinâmico como um sublime intensivo<sup>635</sup>. No primeiro, é a infinidade das quantidades extensivas que está em jogo, mas, nesse segundo, é a infinidade das quantidades intensivas — do poder ou da força — que preenchem o espaço e o tempo. Jean François Lyotard (1991/1993), no seu célebre comentário sobre o tema, destaca muito bem a dimensão quantitativa do sublime que se distingue da *quantitas*. Segundo o autor, a grandeza sublime é absoluta, “[...] não porque coincide com essa medida fundamental de apreensão, mas porque “quase” a excede, porque está um pouco além de seu limite [...]” (1991/1993, p.81)<sup>636</sup>. Lyotard mostra a relação da *magnitudo* pela qual Kant define o sublime com o *quantum*, mas também não se deve esquecer, além do sublime extensivo, das quantidades intensivas que, por sua vez, não são redutíveis à sucessão das quantidades extensivas.

<sup>633</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*, 1790/2016, p.144-p.146.

<sup>634</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*, 1790/2016, p.157, p.166.

<sup>635</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*, 1978/2008, p.88.

<sup>636</sup> LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*, 1991/1993, p.81.

Pois o sublime, especialmente no caso do sublime intensivo que destaca Deleuze (1978/2008), traz algo do sensível além de qualquer qualidade da sensação, isto é, algo da quantidade intensiva como o que se pode antecipar da percepção. E, talvez assim, se possa dizer que o sublime não é só o absolutamente grande, e sim o absolutamente intenso, porque apresenta essas quantidades intensivas incluídas na experiência da maneira mais liberada dos limites formais da qualidade e da extensividade. Poderíamos assim descrever o sublime como um preenchimento excessivo, isto é, um preenchimento súbito e instantâneo desse *quantum* na intuição, menos gradual do que se espera; o sublime como uma inundação de quantidades intensivas a partir de um grau zero (= 0) no sujeito e seu efeito um tanto chocante, terrível, temível. O sublime então se revela não somente como uma experiência das quantidades extensivas em excesso, um excesso de sucessões, mas também como a experiência das quantidades intensivas em excesso, um excesso instantâneo, de coalizão, isto é: a experiência, não de qualquer excesso, e, sim, do excesso intensivo na obra kantiana.

Destacar o sublime como experiência quantitativa, e privilegiar o sublime dinâmico para assim definir um sublime intensivo não é mera questão conceitual. É que um sublime intensivo, como experiência das quantidades intensivas, é importante, sobretudo, para tratar os casos em que algo de sublime se coloca através de experiências muito pouco extensas, muito menores do que os grandes fenômenos pelos quais se habitualmente exemplifica o sublime. Quer dizer, um sublime definido pelas quantidades intensivas permite tratar do sublime dos pequenos graus de intensidade, das pequenas grandezas que, ainda assim, são excessivas; um sublime das pequenas sublimidades; sublime das experiências instantâneas, triviais para alguns, e que podem produzir uma sublimidade terrível para outros — o que é crucial para os processos de subjetivação, e que vemos se explicitar muito bem no laboratório da clínica. Além de que, tentar descrever o sublime pela quantidade intensiva e apresentá-lo como sua experiência também não é menos que uma *forçação* para incluir algo que é *a priori*, algo que se pode antecipar da experiência, na própria experiência. Não é menos que tentar se acessar no empírico dessa experiência estética da “Crítica do juízo” (1790/2016), essa intensidade que Kant, desde a “Crítica da razão pura” (1781-1787/2015), posicionou em dado momento além do fenômeno. Por isso, com o sublime, já não estamos tratando da quantidade intensiva como condição *a priori*, limite da experiência, porém admitindo uma experiência do limite e do que vai além.

O que o sublime evidencia está na própria definição kantiana das quantidades intensivas nas “Antecipações da percepção”. Isso nos leva ao terceiro e último aspecto que queremos ressaltar sobre essa determinação quantitativa do fenômeno: é que há algo chocante, ou, ainda, de “[...] extravagante” (1781-1787/2015, p.197), conforme considera o próprio Kant, ao definir

a quantidade intensiva<sup>637</sup>. Aqui cabe uma pequena interpretação: é que invocar algo desse afeto, o choque, ou mesmo se referir à extravagância na definição do conceito — a depender da tradução os dois termos podem ser encontrados — já indica que as quantidades intensivas trazem algo do excesso — e é curioso notar como é esse afeto que está em jogo na definição, não só do sublime, mas também na definição freudiana do traumático, como veremos no próximo capítulo. Contudo, por que Kant teria considerado extravagante tê-las como “Antecipações da percepção”? Qual o motivo do choque que se coloca desde a “Crítica da razão pura”, antes mesmo de se encontrar as intensidades no sublime da terceira crítica? É porque, para Kant, esse *quantum* é o que se pode conhecer *a priori* de toda sensação<sup>638</sup>. Mas dizer disso assim, como antecipação, é paradoxal e estranho, pois a sensação, como matéria dos fenômenos, jamais é antecipável: é dada na experiência, logo, é sempre *a posteriori* como quantidade extensiva, estando sob as condições do tempo e do espaço, assim como do todo homogêneo.

Não obstante, diz Kant, podemos antecipar isso da sensibilidade, e conhecer *a priori* que toda sensação em geral possui um grau de intensidade, isto é, o fato de que ela se dá, antes de se somar nas sucessões, como unidade instantânea que não se distribui no extenso — uma matéria com a instantaneidade da quantidade em um intenso. Vale notar que Kant não está tomando uma determinada sensação como objeto antecipável, e sim o próprio afluxo da sensação como objeto de antecipação em termos de graus. Trata-se de extrair algo da matéria da experiência que se antecipa à própria experiência, dando a ver um certo imperceptível sob o extenso, que se dá na passagem entre o 0 e o 1, ou seja, dando a ver ao que se dá numa zona insensível da sensibilidade, no limite da experiência, mais especificamente no limite da sensibilidade. Por isso, as quantidades intensivas possuem algo de chocante: é matéria da sensação, porém não de uma sensação em particular; é *a posteriori*, porém pode ser antecipada como *a priori* — por isso, é também uma categoria, um conceito puro, mas é o que transborda na experiência do sublime. A quantidade intensiva parece ser estranha e paradoxal à luz da própria estética transcendental, sendo meio extravagante diante de seus limites.

E cabe lembrar: é justamente diante de algo estranho e paradoxal que fizemos notar, com Lacan, o objeto *a* e a parte do real do gozo que este inclui na experiência. Objeto em função do qual Lacan mesmo sinalizou que a estética transcendental estaria por ser refeita<sup>639</sup>. Assim como já sugerimos que Deleuze (1968/2018) leva adiante esse refazimento com seu empirismo

<sup>637</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.197.

<sup>638</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.197-p.198.

<sup>639</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”*, 1960-1961/1998, p.665. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.101.



transcendental<sup>640</sup>, o que veremos a seguir. Se lembramos disso neste momento de nosso texto é para dizer que, sem subsumir a diferença entre os autores e as veredas de seus pensamentos, agora vemos que eles se superpõe no ponto em que são levados a se haver com os limites da experiência — e o germe disso está em Kant desde que fez notar o que há de chocante nas quantidades intensivas. Desde aqui está em jogo ao menos notar a extravagância que a quantidade intensiva promove nesta estética transcendental. Como dissemos, parece ser assim: onde se inclui o excesso, ainda que em saberes distintos, inevitavelmente se é levado a pensar não só os limites da experiência, mas a fazer uma cartografia da experiência do limite e seu além — não é isso o sublime intensivo? No que há de extravagante ou — para evocar esse afeto crucial para a psicanálise — no que há de chocante, as quantidades intensivas indicam o que escapa aos limites da estética transcendental, emergindo como a própria pista kantiana para refazê-la, conforme viria a sugerir Lacan por outra via, com seu *insignificantizável* objeto *a*. E essa extravagância toda foi o bastante para fazer dos dois primeiros princípios da “Analítica dos princípios”, especialmente as “Antecipações da percepção”, parte muito controversa da “Crítica da razão pura” — obscura e contraditória, deveria ser desconsiderada para alguns, enquanto se fez solo fértil de *forças* para outros.

Queremos apenas destacar que, sem ela, não se pode considerar o conceito de intensidade em Deleuze que, levando o controverso às últimas consequências, faz das quantidades intensivas a via pela qual efetiva seu empirismo transcendental. E, assim, entendemos que Deleuze leva adiante a tarefa de refazer a própria estética transcendental ou os limites da experiência, não por um objeto, e sim a partir das quantidades intensivas: é esse estranho e paradoxal *a priori*, isso que se antecipa ao mesmo tempo em que só se dá empiricamente, esse insensível da sensibilidade, que, na obra deleuziana, passa a ser incluído de fato na experiência. O que para Deleuze se revela no próprio sublime: em sua experiência, como acordo discordante das faculdades, vemos a gênese da ideia pela intensidade, como “[...] clarões diferenciais que saltam e se metamorfoseiam.” (1968/2018, p.199)<sup>641</sup>. Nessa gênese intensiva, entendemos que o acordo discordante é a retomada deleuziana do sublime como inclusão da experiência da quantidade intensiva que Kant posiciona *a priori*. Assim, Deleuze reúne o chocante das “Antecipações da percepção” e o excesso do sublime como o que vai além dos limites formais do esquematismo, mostrando como a intensidade desfaz a unificação das sínteses.

---

<sup>640</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018.

<sup>641</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, 1967/2018, p.65. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.199.

Ocorre que, no sublime, a imaginação vai além do esquematismo e das sínteses harmônicas e concordantes como um grande empreendimento de mensuração e unificação das faculdades tal como se definiu na “Crítica da razão pura”. Em sua experiência, a imaginação seria forçada e coagida a ultrapassar seus limites em direção a uma compreensão do excesso, do imensurável e do inquantificável, fazendo brotar uma discórdia onde se esperava um acordo concordante e harmonioso entre as faculdades. O sublime se define então como a própria experiência do estranho e paradoxal. De um lado, vai além de qualquer concórdia e harmonia, e põe a imaginação no abismo do excesso, submetida a uma violência, conforme diz Kant, cabendo destacar a própria ocorrência do termo *excesso* em seu texto: “Aquilo que é excessivo para a imaginação (o ponto até o qual ela é compelida na apreensão da intuição) é, ao mesmo tempo, um abismo em que ela teme perder-se a si mesma; [...]” (1790/2016, p.155)<sup>642</sup>. Entretanto, de outro, ela mesma age violentamente, e produz um novo acordo ao forçar a Razão a dar um destino à desmedida do excesso que se apresenta.

Daí, conforme destaca Deleuze em “Diferença e repetição” (1968/2018), se abre uma outra comunicação, não mais pela via do senso comum, mas pela via da violência e da discordância e, mais do que do dissenso, dos múltiplos sentidos<sup>643</sup>. Daí brota uma Ideia, desta feita sem imaginação. Daí, temos o ato de pensar engendrado em sua genitalidade, um pensamento sem imagem. É nessa experiência que temos uma ideia que porta o excesso, que não é a repetição negativa pela falta, mas pela presença positiva da intensidade: é “[...] o excesso da Ideia que constitui a positividade superior que detém o conceito ou subverte as exigências da representação.” (1968/2018, p.380)<sup>644</sup>. Pois aí se exige que a razão vá além do sensível, isto é, além do que é dado no fenômeno, já que assim o sujeito, nos limites da sensibilidade, é levado a ultrapassar o dado fenomênico e ser relançado no devir do ser. De tal maneira, como dissemos, a retomada deleuziana do sublime como acordo discordante permite, nas ambiguidades da crítica, reencontrar um Kant excessivo tal como renunciado na liberação do tempo.

Podemos então considerar que Deleuze promove um retorno a Kant em dois aspectos. Primeiro, privilegiando a via da estética, seja pelo tempo na estética transcendental, seja mobilizando o sublime da terceira crítica para repensar todas as outras, como bem destacou Bento Prado (1996/2004)<sup>645</sup>. Segundo, não abriremos mão disso, privilegiando o disjuntivo. Se cabe localizar, talvez possamos dizer que é aqui, em 1968, na proposição de um acordo

<sup>642</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*, 1790/2016, p.141-p.155.

<sup>643</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.199.

<sup>644</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.39, p.44-p.45, p.378-p.380.

<sup>645</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*, 1978/2008, p.95. Cf. PRADO JÚNIOR, Bento. *Sobre Deleuze: uma entrevista*, 1996. In: *Erro, ilusão, loucura: ensaios*, 2004.

discordante, que começa a importância da disjunção sobre qualquer conexão e associação erótica na obra deleuziana, vereda de seu pensamento que pode ser mapeada até a ligação sem liame de “O Anti-Édipo”. É aqui, no acordo discordante das faculdades em 1968, onde podemos ver sua filosofia como a afirmação de uma relação na não-relação, inconfundível com qualquer metafísica da afirmação. Não é isso que as faculdades em discórdia nos mostram, que ainda assim há relação entre elas na gênese da ideia? Esse é o motivo pelo qual já consideramos que a filosofia de Deleuze pode ser compreendida, sobretudo, como uma filosofia da disjunção e da síntese disjuntiva, assim nomeada desde 1969<sup>646</sup>. Por ambas as vias, a da estética e da disjunção, vemos que o retorno deleuziano a Kant se faz através da intensidade. Cabe perguntar: o que leva a se violar o limite, o que leva à cesura, à desarmonia e ao discordante; o que confere à ideia um excesso; o que faz com que se disjunte; o que faz com que se desorganize e desforme o organizado e formado, fazendo devir; o que promove essa sublime exigência de trabalho, se é que cabe dizer assim? Deleuze responde: a intensidade, como a própria diferença — “[...] é sempre por meio de uma intensidade que o pensamento nos advém.” (1968/2018, p.198)<sup>647</sup>.

Para Kant, esses graus intensivos têm um papel prevalentemente metodológico e instrumental em seu projeto epistemológico. Para Deleuze, como intensidade, as quantidades intensivas possuem um estatuto de princípio genético e genital na experiência. Desde aqui o problema deleuziano não é só saber as condições de como funciona, mas é um problema de gênese pela diferença — e nesse aspecto vemos como a leitura deleuziana de Kant se faz através de Maimon e Cohen, pós-kantianos que parecem assim ter posicionado a intensidade. Consideramos que a intensidade é a via pela qual Deleuze a faz sua crítica da crítica, e refaz a estética naquilo que designa como empirismo transcendental ao tratar de sua experiência como experiência do limite e seu além. A retomada do sublime como acordo discordante das faculdades abre o problema da inclusão do transcendental no empírico, e é nesse empirismo transcendental que podemos questionar, tentando ir além da experiência estética do sublime: qual a experiência desse *quantum* nunca sentido, dessa quantidade intensiva definida *a priori*? Como se lida com seu excesso inquantificável não só no plano da experiência estética, mas nas menores e ordinárias sublimidades do estético da experiência, com as quais nos deparamos cotidianamente na experiência analítica? E perguntamos já além de uma questão epistemológica, atentos às implicações para a clínica e a subjetivação. No sentido de mapear alguns desses elementos, passamos a tratar do empirismo transcendental e do conceito de

---

<sup>646</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.180.

<sup>647</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.198.

intensidade na reformulação da estética transcendental que, conforme anunciado, entendemos estar em jogo na obra de Deleuze, desde “Diferença e repetição” (1968/2018).

### 7.3 — Empirismo transcendental: experiência do limite

Em sua crítica, Kant (1781-1787/2015) inscreve uma distinção entre *noumeno* e fenômeno, entre incognoscível e cognoscível, entre *a priori* e *a posteriori*, condições de possibilidade e aparição. É um projeto de relevos, de aclives e declives, de distâncias, cuja mais importante é a distância entre transcendental e empírico, marca desse projeto epistemológico que se faz partir dos limites do conhecimento e da experiência. Por isso mesmo, é também um projeto de traçado de limites. Assim se desperta das ilusões, ao interrogar o fundamento da representação, afastando a ilusão e a aparência em favor do fenômeno como aparição. Por outro lado, não se está livre da sombra de uma ilusão transcendental, a qual Kant suspeita e combate, advertindo sobre ela como a tendência da razão em conferir estatuto empírico ao que é transcendental e em tomar por objetivo o que é subjetivo, conforme teria feito a metafísica<sup>648</sup>. Contudo, uma outra ilusão cabe ser questionada, desta vez, sobre o próprio projeto kantiano como projeto de distâncias e limites: é que o transcendental, pelo qual se despertou, porta também o risco de uma ilusão na medida em que a distância e o limite do empírico que este projeto inscreve pode se colocar como dimensão, digamos, numênica demais — a consideração sobre uma tal ilusão, que brota primeiro em Bergson, desemboca no pensamento de Deleuze.

Aí está o risco do transcendental se pressupor ao empírico como uma causa anterior daquilo que é efeito, tornando-se uma dimensão não dada e não doável, condição externa e extrínseca, princípio transcendental vedado e excluído da experiência com valor meramente heurístico, ao passo que o empírico seria uma dimensão imediatamente dada e acessada em um simples realismo. Nisso, todo o caráter imanente da crítica elogiado por Deleuze (1967/2018)<sup>649</sup>, cairia por terra, fazendo do transcendental um transcendente. Nesse caso, haveria uma disjunção do empírico, mas uma disjunção exclusiva, limitativa ou negativa entre as condições e a experiência, de onde derivam as ilusões da representação, do negativo e da contradição, do possível, da identidade, do mesmo e da consciência: todas essas ilusões combatidas no cerne do pensamento deleuzeano. De modo que a crítica da crítica que Deleuze opera se faz no sentido de diferenciar o transcendental do transcendente, e não tomar um pelo outro, reconduzindo o projeto kantiano para a imanência ao mesmo tempo em que combate as

<sup>648</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.521.

<sup>649</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*, 1967/2018, p.11.

ilusões transcendentais que pairam na sua obra. É essa crítica da crítica que dá passagem ao que Deleuze, desde “Diferença e repetição” (1968/2018), define como empirismo transcendental.

O que é o empirismo transcendental? Entendemos que se trata de uma *força* conceitual que consiste em incluir aquilo que é condição e *a priori*, incluir o que, como limite, é vedado e negado ao empírico, enfim, incluir o próprio transcendental. Incluir onde? Na experiência. Isso é fazer do transcendental “[...] sujeito a um empirismo superior, [...]”, conforme Deleuze, “[...] único capaz de explorar seu domínio e regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum.” (1968/2018, p.196). É uma via para retirar a sombra da ilusão, na medida em que esse empirismo transcendental se revela “[...] meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empirismo.” (1968/2018, p.197)<sup>650</sup>. Antes, é um retorno empírico ao transcendental, a aventura de compor o mapa de sua experiência — por isso Deleuze também define essa *força* como empirismo radical, combatendo o transcendente incluindo o transcendental não só na experiência possível, mas na experiência real.

Se dissemos que a consideração de uma ilusão no projeto kantiano chega até Deleuze por Bergson é porque, através de Bergson, Deleuze pode passar do idealismo transcendental da experiência possível para tratar das condições incluídas na experiência real. Condição da experiência real que, como tal, diz o autor em “Diferença e repetição”, “[...] forma uma gênese intrínseca, não um condicionamento extrínseco.” (1968/2018, p.208). O que era distante e limite, assim fica mais próximo e mais poroso, e pode, então, se incluir na experiência. Isso se viabiliza através da substituição do possível kantiano pelo virtual bergsoniano, o que Deleuze faz ainda em 1966, em “Bergsonismo” — nessa ocasião, Deleuze afirma que “[...] não é o real que se assemelha ao possível, mas é o possível que se assemelha ao real [...]; nós o extraímos arbitrariamente do real como um duplo estéril.” (1966/2012, p.85). Como virtual, o transcendental passa a ser incluído no real, pelo qual se estabelece uma dinâmica entre virtual e atual na gênese da experiência real. Não mais apartadas, virtual e atual são duas dimensões que se pressupõem reciprocamente, e que possuem uma relação de diferença na passagem de uma a outra — a atualização envolve diferenciar-se —, distinguindo-se da relação de semelhança e limitação que o possível kantiano condicionava extrinsecamente como pressuposto à experiência<sup>651</sup>. A crítica do possível revela esse transcendental virtual, como um princípio na experiência real; mas também como um campo, o campo transcendental, como diz

<sup>650</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.196-p.197.

<sup>651</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*, 1966/2012, p.22, p.84-p.85.

Deleuze. Ou, melhor, como um *plano*: o plano transcendental, conforme preferimos, e que notamos como uma das dimensões do que, mais tardiamente em sua obra, a partir da parceria com Guattari, Deleuze passa a designar como plano de consistência ou de imanência<sup>652</sup>.

Lembrar do virtual bergsoniano nas redefinições do transcendental permite observar que o transcendental possui um real, assim como ajuda a definir a dinâmica entre transcendental e empírico no empirismo transcendental a partir da relação entre virtual e atual. Quer dizer, embora se passe a tomar o transcendental como um plano, essa dinâmica mostra que não se trata de planificar tudo em uma homogeneidade empírica atual — há uma não-relação nessa relação, uma disjunção que insiste, há uma distância. Só que essa distância não é mais entre o que está dentro e o que está excluído dos limites da experiência, e sim entre relevos e planos que constituem a gênese intrínseca da própria experiência. Mas por que manter o transcendental, e não planificar tudo na atualidade do empírico? Dissemos anteriormente, a partir da psicanálise, dos riscos da atualidade: a atualidade sem fim de alguns sintomas, que fixa e enclausura, destacada desde Freud e presente em nosso tempo; a atualidade reducionista que leva a tomar os objetos das pulsões como os objetos com os quais nos relacionamos simbólica e imaginariamente na subjetivação, risco que foi decididamente desviado por Lacan com o objeto *a*. Não que Deleuze tenha levado isso em consideração ou pensado nisso em algum momento, mas entendemos que algo desse risco da atualidade também se coloca aqui, com Deleuze. Pois não se trata apenas de propor um empirismo *do* transcendental, fazendo *do* transcendental nada mais que o empírico. Mas se trata de um empirismo ele mesmo transcendental, radical ou superior — já advertimos que seria um grande erro tomar o conceito de imanência sem reconhecer os relevos desse plano. Nesse sentido que o empirismo

---

<sup>652</sup> Esse transcendental virtual, Deleuze redefine primeiro como um princípio e como a profundidade de um sem-fundo ou de um a-fundamento em “Diferença e repetição” (1968/2018). Já a partir de “Lógica do sentido” (1969/2015), redefine como um campo: o campo transcendental. Não que a ideia de campo não estivesse presente em 1968 — Deleuze fala de um campo intenso ou intensivo (1968/2018, p.327, p.332) — mas é no texto de 1969 que a expressão “campo transcendental” assim se articula (1969/2015, p.101-p.102; p.119-p.121). Aí, vemos que esse campo, para Deleuze, se trata da própria linguagem, isto é, entendendo-se a linguagem como “[...] um ovo em vias de diferenciação.” (1969/2015, p.289). Caberia, sobre esse ponto, se aprofundar em uma questão: quais as proximidades e diferenças deste campo da linguagem entre Deleuze e Lacan, já que campo lhes é uma categoria comum? — questão que não nos detemos em nosso trabalho. Vale dizer ainda que essa expressão, “campo transcendental”, é antecipada por Bento Prado Júnior, embora a ideia de um tal campo transcendental entre o autor brasileiro e Deleuze não se conceitue da mesma maneira. Além disso, se preferimos tomar um tal campo por *plano* é porque o termo *campo* se impregna de uma delimitação formal e de uma estabilidade estrutural que não encontramos no pensamento deleuziano. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.327 e p.332. Cf. Gilles Deleuze, *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.101-p.102; p.119-p.121. Cf. PELBART, Peter Pál. Bento e Deleuze: contradição filosófica. *Trans/Form/Ação*, v. 42, p. 157-166, 2020. Sobre o plano de consistência e o plano de imanência, Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, 1980/2011. Cf. DELEUZE, Gilles. *A imanência, uma vida...*, 1995/2016.

transcendental é uma maneira de pensar e mapear a experiência, seus limites e seu além, aqui devendo se observar a supressão do genitivo como ênfase que é ele mesmo a experiência.

Portanto, se a *força* desse empirismo consiste em incluir o próprio transcendental na experiência, isso tem de ser feito sem, contudo, reduzi-lo à aparência ordinária de um empirismo realista e ingênuo — não se deve enclausurar no atual, e reduzir o real às formas simbólicas e imaginárias do empírico, conforme Lacan mesmo já havia mostrado. A tarefa é refazer os limites da experiência, e não se adequar a eles. Sabendo ou não, Deleuze está em sintonia com isso. Retomemos o fragmento supracitado: nele, vemos que o empirismo transcendental não pode ser induzido das “[...] formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum.” (1968/2018, p.196).<sup>653</sup> Segundo Sauvagnargues (2009), esta é uma condição do que aqui designamos como plano transcendental: não subsumir sua heterogeneidade e diferença numa equivalência entre transcendental e empírico<sup>654</sup>. Trata-se de um plano nada planejado na experiência. Se Deleuze, por mais radical que seja seu empirismo, não planifica tudo na atualidade do empírico é porque sem o transcendental não haveria mais que um realismo do dado e das qualidades, uma filosofia do fundamento e do dado — e, desde seu comentário sobre Hume, o autor se ocupa da subjetividade pela da ultrapassagem do dado. Seria preciso manter certa distância, dissimetria, diferença, não-relação, heterogeneidade, tensão, disjunção, um relevo na experiência e na definição desse plano, para que não se reduza a experiência nas formas ordinárias do senso comum, ou, ainda, nas formas simbólicas e imaginárias do empírico.

Assim, quando retorna a Kant, notamos Deleuze pensar a experiência dos heterogêneos e do que não é sintetizável numa homogeneidade, experiência o que não se subsume ou se adequa aos limites formais desse empírico. O que revela uma primeira pista para entendermos a experiência a qual se refere um empirismo transcendental. Se nos perguntarmos: qual espécie de experiência um empirismo transcendental permite abordar? — abordar no sentido mais náutico do termo, de chegar à borda para adentrar, e de estar a bordo, no caso, de uma embarcação, revelando, através dessa pergunta, o valor das questões provindas da filosofia para os estudos da subjetivação e da clínica. Ou, ainda, se perguntarmos assim: no que consiste o próprio empirismo transcendental como experiência? Diremos: uma experiência outra, além dos limites do empírico ordinário; mais que os limites da experiência, trata-se de abordar a experiência do limite e seu além. Esse é o motivo mais vital pelo qual Lapoujade define a

---

<sup>653</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.196.

<sup>654</sup> Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, 2009, p.290.

filosofia de Deleuze como uma “[...] lógica irracional dos movimentos aberrantes.” (2014/2015, p.13), pois eles colocam o problema do enfrentamento do limite, essa marca disjuntiva, que separa o que é legítimo e o ilegítimo, o cognoscível do incognoscível, o que é possível e o impossível, o que é interno e o externo, o que é sem-fundo e o fundamento, a morte de dentro e a de fora, o positivo e a negação, o formado e o amorfo, o ser e o não-ser<sup>655</sup>. E ainda acrescentamos a essa série: o determinado e o indeterminável, o identificável e o inidentificável, o narrável e o inenarrável, o dizível e o indizível da experiência, o quantificável e o inquantificável, enfim, o subjetivável e o insubjetivável da subjetivação.

Contudo, com Deleuze, desde a relação entre atual e virtual, esse limite é poroso e permeável, é um limite limiar, assim como a disjunção que o marca. Essa disjunção não é só a distância, mas é uma abertura à comunicação entre domínios distintos da experiência, uma disjunção inclusiva, ilimitativa e positiva, que já consideramos mais importante na obra de Deleuze do que qualquer conexão ou associação. E, embora no empirismo transcendental esteja em jogo o problema do enfrentamento do limite, este não se faz tanto no gozo da transgressão, no gesto heroico que acaba, por fim, se confirmando conforme a lei: é bem menos grandioso que isso, é bem menos que o ultrapassamento do infinitamente grande do sublime, e mais excessivo também, ao mesmo tempo em que é uma sublimidade mais intensiva. Ainda estamos diante de limites, mas um limite incluído na experiência, atravessável. Logo, no empirismo transcendental, trata-se de um limite paradoxal — como diz Lapoujade, “[...] é o paradoxo do limite: inacessível e aí desde sempre, justamente para constituir o que dele se afasta e se aproxima. Estamos sempre encavalados nele ao mesmo tempo em que jamais o atingimos.” (2014/2015, p.312). Assim, vemos que desde o sublime e o acordo discordante das faculdades, Deleuze extrai de Kant uma direção avessa: se a filosofia transcendental kantiana estabelece os limites, indo das condições à experiência possível, o empirismo transcendental faz retornar o que é condição na experiência real, como experiência da ultrapassagem dos limites formais.

Ora, isso não é menos do que incluir o próprio limite como experiência real de um ser do limite, e a positividade da experiência de algo além dele. De modo que o limite não é mais a contradição do ser, seu além não é mais o negativo, e o limite não é apenas a separação formal entre ser e não-ser como limite extrínseco. Pois, trata-se da afirmação da experiência do que é transcendental: é um limite aberrante, que é também potência de ilimitação, ponto de transbordamento do ser que vive sua morte a cada vez que se atravessa. Assim, esse empirismo transcendental que se define, no bojo da filosofia de Deleuze, como uma lógica irracional dos

---

<sup>655</sup> Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.13.



movimentos aberrantes, também cabe ser definido como uma filosofia dos limites<sup>656</sup>. É nessa *força* que inclusive o limite último da vida, ou primeiro, pode ser de certa maneira atravessado: é na aberrância de um empirismo superior que até mesmo a morte, por exemplo, muitas vezes tratada como paradigma do limite, pode ser incluída em vida, “[...] presente no vivente, como experiência subjetiva [...]” (1968/2018, p.152), diz Deleuze. E assim a própria morte opera no bojo do vitalismo deleuziano como potência de ilimitação.

A retomada da morte à luz desse empirismo transcendental é um caso importante em nosso trabalho — e retornaremos a ele por diferentes veredas. Mas o que queremos notar neste momento é que, como experiência subjetiva, a morte já não demarca o limite intransponível entre ser e não-ser, e mostra o quão limiar é esse limite. Pois se o limite já não demarca a contradição do ser com o não-ser, é preciso admitir uma experiência desse limite e a positividade disso que está além, não mais exclusivamente vedado. Então o empirismo transcendental é a experiência do limite que, em toda sua aberrância, segundo Lapoujade, não é mais a forma ou o imperativo da lei, e sim um informal puro<sup>657</sup>. Que informal puro é esse? Conforme Deleuze, em uma só palavra, é a intensidade. De modo que o próprio empirismo transcendental como experiência deve ser entendido como experiência da intensidade: é de um empirismo da intensidade que se trata. Pois no cerne do empirismo transcendental deleuziano está a retomada das quantidades intensivas apresentadas por Kant nas “Antecipações da percepção”, e que, vale lembrar, ganham passagem justamente como um princípio extravagante e chocante no projeto crítico kantiano, trazendo um *a priori* que só poderia ser *a posteriori*, desde lá fazendo da quantidade intensiva um elemento estranho e paradoxal diante dos limites da estética transcendental. São essas quantidades intensivas que se redefinem com Deleuze como a intensidade incluída na experiência real: não se trata da intensidade como o que se pode antecipar de qualquer sensação empírica, mas, por menor e imperceptível que seja seu grau, se trata da intensidade como limite e informal puro da sensibilidade incluído na experiência.

Este é o verdadeiro sentido das quantidades intensivas, segundo Deleuze: “[...] não antecipação da percepção, mas limite próprio da sensibilidade, [...]” (1968/2018, p.315)<sup>658</sup>. Mais que isso: é a partir da intensidade que Deleuze declara o objeto desse empirismo transcendental: “O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior.” (1968/2018,

<sup>656</sup> Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.13, p.312.

<sup>657</sup> Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.313-p.314.

<sup>658</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.315.

p.87)<sup>659</sup>. E é justamente nesse sentido que consideramos que o empirismo transcendental é o empirismo da intensidade. A *força* conceitual pelo qual ele se efetua consiste em conferir uma função radical às quantidades intensivas, permitindo abordar a experiência do limite como a experiência do intensivo, retirando, assim, as quantidades intensivas da mera antecipação da percepção e da sombra da ilusão transcendental que faria delas princípio transcendente. Pois se a intensidade é o limite próprio da sensibilidade, não é um limite extrínseco e excluído, mas é um limite aberrante, limite incluído na experiência — Deleuze é textual: a intensidade, segundo o autor, tem “[...] o caráter paradoxal desse limite [...]” (1968/2018, p.315).

O questionamento pelo qual a intensidade ganha passagem em “Diferença e repetição” explicita bem sua posição nesse paradoxal: “Perguntamos, por exemplo: o que força a sensibilidade a sentir?, o que só pode ser sentido e é o insensível ao mesmo tempo?” (1968/2018, p.196). Questionamento que se amplia páginas depois, quando Deleuze se pergunta, conforme já mencionamos, como seria a intensidade “[...] sentida por si mesma, independentemente das qualidades que a recobrem e do extenso em que ela se reparte? [...] como seria ela outra coisa que não “sentida”, visto ser ela aquilo que faz sentir e que define o limite próprio da sensibilidade?” (1968/2018, p.307–p.308). Se destacamos, uma vez mais, esse conjunto de questionamentos é porque o simples fato de serem colocados e recolocados ao longo da obra deleuziana demonstra o estatuto paradoxal, chocante, aberrante da intensidade que, embora no limite, não é vedada, mas está na experiência. Ora, isso está sempre aí na experiência, contudo, a experiência disso também não se acessa de qualquer maneira, justamente porque não se reduz às formas ordinárias do empírico.

Em “Diferença e repetição” (1968/2018), apreender a intensidade, “[...] independentemente do extenso ou antes da qualidade nos quais ela se desenvolve, [...]”, diz Deleuze, “[...] é o objeto de uma distorção dos sentidos. Uma pedagogia dos sentidos volta-se para este objetivo e integra o “transcendentalismo”.” (1968/2018, p.315). Aqui, encontramos uma pista para mapear a experiência da intensidade, e Deleuze cita ao menos dois casos como exemplos que poderiam muito bem integrar algum de nossos inventários: primeiro, as experiências farmacodinâmicas — que jamais foram uma apologia ao uso de qualquer substância, valendo lembrar que o exemplo maior dessa experiência na obra deleuziana talvez seja Henry Miller e seu embriagar-se com água pura —; segundo, diz Deleuze, “[...] experiências físicas como a vertigem, aproximam-se disso: elas nos revelam a diferença em si, a profundidade em si, a intensidade em si no momento original em que ela não é mais

---

<sup>659</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.87.

qualificada nem extensa.” (1968/2018, p.315). O que está em jogo na experiência desse informal puro que Deleuze observa na distorção dos sentidos, nas experiências farmacodinâmicas e na vertigem? Está em jogo um exercício para acessar essa experiência, quase como se Deleuze estivesse dizendo: se se quiser refazer os limites da experiência, é preciso produzir isso. E está em jogo, também, a definição da diferença como a experiência da própria intensidade. Mas no que consiste a intensidade, tal como definida com Deleuze?

A intensidade não é uma qualidade, não é um ser sensível, não é o dado, não é a realidade; de certo modo ela é o insensível, é aquilo pelo qual o dado é dado, é alguma coisa paradoxal que, mesmo insensível, só pode ser sentida — não é o ser sensível, porém é “[...] o ser do sensível [...]”, diz Deleuze (1968/2018, p.314)<sup>660</sup>. Do ponto de vista da sensibilidade empírica, conforme o autor, não se “[...] apreende a intensidade senão já recoberta ou mediatizada pela qualidade que ela cria, [...]”, embora ela só possa ser sentida pela sensibilidade transcendental, que a “[...] apreende imediatamente no encontro.” (1968/2018, p.197). Esse é o informal puro que preenche o plano transcendental como seu princípio, e que coabita no empírico como a matéria pura da sensibilidade. Por isso mesmo ela não é o diverso da sensação, ela não é, como vimos definir Kant (1781-1787/2015), aquilo que se representa sensivelmente do objeto como matéria dos fenômenos<sup>661</sup>. Tampouco podemos tratar da intensidade como o sentimento, a emoção ou o afeto como descarga, qualitativamente definido: isso seria uma tentativa de imaginarizar a intensidade deleuziana e tratá-la como sinônimo do que já se reparte no extenso e se qualifica. Como ser do sensível, a intensidade é o *sentiendum*, ou seja, é o elemento real mínimo e o mais elevado da sensibilidade, aquilo que não cessa de não ser sentido, no sentido sentimental, embora só possa ser sentido, no sentido intensivo. Esta talvez seja a maior dificuldade na definição da intensidade: definir com ela uma positividade e uma experiência do real, ao mesmo tempo sem reduzi-la a uma categoria imaginária fazendo com que ela perca sua dimensão real nessa imaginarização — e talvez, como vimos, essa dificuldade tenha sido o motivo pelo qual Lacan dispensou o termo em seu ensino.

Aliás, tomar o sentido intensivo pelo sentido sentimental parece ser um equívoco comum em alguns comentários apressados da obra de Deleuze. Muitas vezes, esses comentários distinguem bem o sentido intensivo do sentido semântico, distinguem bem o real do simbólico, buscando retirar o real da sombra do negativo, buscando uma positividade para esse real tomado como o que não é *nem* simbólico *nem* imaginário. Contudo, muitas vezes não levam em consideração a importância de bem distinguir o imaginário do real como distingue Lacan, o que

<sup>660</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.192, p.314-p.315.

<sup>661</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.71 e p.165.

não raro resulta em uma leitura do real bastante imaginária, confundindo-o com a realidade. Essa homogeneização ou planificação da experiência não é a direção de um empirismo transcendental, assim como não é a isso que serve o conceito de intensidade — pelo menos não entendemos assim. Que a intensidade não é simbólica, ou seja, que ela nada simboliza pela lógica triádica da mediação e da troca, que ela não estabelece liames a partir de um elemento privilegiado ou de uma constância para designar equivalências, isso é bastante evidente. Mas como seria esse ser do sensível real, ao mesmo tempo em que jamais redutível às formas ordinárias da realidade? Em que ponto seu real não deve se confundir com o imaginário e, ao mesmo tempo, deve ser admitida uma positividade de sua experiência real? Pergunta que por si só seria motivo para uma tese, e que aqui apenas tentamos mapear uma pista. Queremos dizer que esse ponto em que seu real não deve se confundir com o imaginário é o ponto em que a intensidade não se trata de uma relação dual, ao modo de uma conexão ou um liame especular. Ou seja, a intensidade não possui uma consistência da ordem da imagem que tende a se totalizar.

Sua experiência, assim como sua definição, é o contrário disso: com Deleuze, a intensidade se define como “[...] pura diferença em si, [...]” (1968/2018, p.197), ou, ainda, a “[...] intensidade é a forma da diferença como razão do sensível” (1968/2018, p.297). É como pura diferença que esse insensível da sensibilidade insiste como aquilo que jamais se adequa à consistência imaginária, sobretudo porque sua experiência e definição comporta uma não-relação, um sem liame: a diferença da intensidade diz respeito a uma disparidade, a uma assimetria interna e a uma disjunção que inclui a não-relação neste conceito — e há uma experiência disso que não cessa de insistir assim, como variação e pura diferença, sem liame. Logo, a experiência da intensidade é a própria experiência do assimétrico e da diferença que define a experiência do empirismo transcendental como o jamais sintetizável numa homogeneidade. Contudo, estaremos enganados se entendermos que a intensidade deleuziana é apenas não-relação, ou que ela teria o alcance ontológico de um não-ser. Veremos, adiante, um lugar para a negação na obra de Deleuze, contudo desde já é preciso destacar: o real da intensidade não é só a não-relação, mas é a relação na não-relação, é o que se desencontra do encontro, é sem liame. Certamente, ela não se define por uma relação triádica de troca e equivalência, tampouco por uma relação dual e imaginária, conformada à consistência da imagem. Porém, a disjunção que lhe caracteriza, tanto do ponto de vista do conceito quanto de sua experiência, também não é exclusiva, limitativa ou negativa, é, sim, uma disjunção inclusiva, ilimitativa e positiva. É essa disjunção — assim formulada em “Lógica do sentido” (1969/2015) — que consideramos definir uma estranha positividade para o real com Deleuze, admitindo assim sua experiência como experiência da intensidade. Por isso, a intensidade é o

elemento real mínimo, o mínimo da experiência, muito embora nem por isso se possa entender a intensidade como uma unidade ou um ser unívoco, no sentido de uno ou total.

A diferença da intensidade, sua não-relação, pressupõe uma relação, assim como a disjunção em 1969 não exclui a síntese. É por essa relação que, em “Diferença e repetição”, segundo Deleuze, “[...] cada intensidade já é um acoplamento [...]” (1968/2018, p.298). Acoplamento: vemos aqui a ocorrência deste termo em 1968, que passa a ser amplamente utilizado em “O Anti-Édipo” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010). Já na década de 1970, talvez se possa entender esse acoplamento como sinônimo de conexão e associações, mas aqui em 1968, sobre a intensidade, entendemos que prevalece a natureza disjuntiva desse acoplamento, mais que qualquer operação conectiva e associativa que vem a definir a relação das máquinas desejanter. Propomos assim entender este tal acoplamento de “Diferença e repetição” como o termo que vem mostrar a relação nisso que não é uma unidade, mas disjunção, assimetria e disparidade: é relação na não-relação. E essa seria a definição da própria positividade de sua experiência. Do ponto de vista simbólico, a intensidade ela é não-sentido; do ponto de vista imaginário, ela é sem imagem; mas do ponto de vista real, a intensidade é puro ser do sensível como diferença, isto é, relação na não-relação, sem liame, disjunção inclusiva. Então, se esse real já não é perdido, não é extrínseco e excluído, no que consiste a experiência disso que faz sentir e que define o limite próprio da sensibilidade? No que consiste a experiência da intensidade? O que seria a experiência desse limite, o que seria sentir esse insensível da sensibilidade? Seria sentir uma espécie de coisa, um objeto, uma substância ou uma matéria que circula em nós como um tipo de geleia que existe por si?

A intensidade, sim, possui algo de substância e certa materialidade, mas não é uma grande geleia por isso: embora sua experiência possa ser definida como o que há de fluído e fluxo, não se trata de dizer que a intensidade é, por si, um fluído ou um fluxo, e sim que sua experiência o é. A intensidade é sua experiência, experiência que exige ir além dos limites formais, e que se define como algo que sente. Segundo Deleuze, sentir, não o dado sensível, mas a intensidade, é isto: é registrar ou, melhor, atravessar “[...] a sensação como diferença daquilo que não se sentiu, plenitude do 1 provindo de um 0 insensível e enigmático, onde se aloja a origem das sensações; é esta origem que é visada através das “pequenas sensações” ou graus intensivos, gênese insensível do sensível.”. E, poderíamos complementar, também a partir de Deleuze, dizendo que “[...] sentir é sempre, na verdade, sentir uma diferença” (1968/2018, p.197). Vemos então que a experiência da intensidade é a diferença como a passagem de um grau, um *quantum* intensivo; a experiência desse informal puro é a própria forma da diferença, a relação na não-relação como algo que se sente sem equivaler ou se totalizar no sensível.

Assim, talvez possamos dizer melhor que real é esse de que se trata com a intensidade. No plano transcendental como plano intensivo, o que há é uma multiplicidade de relações assimétricas e diferenciais, relações que Deleuze também chama de disparidade, evocando uma noção que devém da teoria da individuação de Simondon (1958/2020). Originalmente, a disparidade traduz a energia potencial e a diferença de potencial de um sistema tenso em vias de se individuar — mas não é de um real físico que estamos tratando. Tal como retomada desde “Diferença e repetição” (1968/2018), já além da física, a disparidade se revela como conceito que descreve a ressonância infinita da intensidade e da diferença<sup>662</sup>. Ressonância essa que se dá porque esse elemento mínimo não é uma unidade, não é uma coisa unívoca, mas é, como insistimos, uma disjunção, uma não-relação como relação que se traduz em sua disparidade. É óbvio: se ela se bastasse, se o encontro das intensidades fosse completo, espécie de encaixe erótico, não haveria porque ressoar. Com efeito, isoladamente, uma intensidade de nada vale, e é na relação com uma outra intensidade que ganha valor e exprime seu sentido. Contudo, aí, com o termo disparidade, vemos o quão disjuntiva é essa relação: enfim, se não dual, muito menos triádica, é uma relação diferencial.

Na verdade, a própria intensidade porta sua diferença, não podendo ser tratada univocamente. Ora, não é isso que Kant revela quando trata das quantidades intensivas, não como uma constante homogênea, mas em termos de graus, cada grandeza, portanto, infinitos graus? Pois se entre 0 e 1 há um infinito de graus intermediários da matéria da sensação, isso quer dizer que entre um grau e outro há diferença, disparidade, disjunção, não-relação, multiplicidade de *grauzinhos* intensivos pelos quais se passa entre um grau e outro: o sensível se dá numa diferença entre graus e, sobretudo, entre um grau e o instante ou momento = 0. Certamente, a passagem de grau a grau faz um *continuum*, um fluxo que de longe até parece mais ou menos homogêneo, mas não por uma síntese sucessiva: cada grau, vimos com Kant, brota numa coalizão, é um pequeno acontecimento, irrompendo a realidade, como um clarão instantâneo, ainda que depois a intensidade seja apaziguada nos limites formais da experiência. Por isso mesmo, se Deleuze retoma essa definição da diferença de intensidade pela disparidade, não o faz sem a noção de assimetria, que permite retomar Simondon com Kant, este último que de fato coloca a intensidade no nível do sujeito. Embora Deleuze assim o faça, recusando a parte sintética das “Antecipações da percepção”: a intensidade se define no bojo daquilo que

---

<sup>662</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.192, p.298.

Deleuze, em 1968, designa como uma síntese assimétrica do sensível, ou, ainda, ao que define a partir de 1969 como uma síntese disjuntiva<sup>663</sup>.

Para Deleuze, uma intensidade é maior ou menor e sua disparidade se dá na medida em que se relaciona com outra, e suas magnitudes ou quantidades se diferem, sendo a diferença ou assimetria sentida como grau que varia — do contrário, se trata de constância: a gradação kantiana é a diferença deleuziana, maneira de admitir o grau, mas preservando seu inquantificável na diferença, sem recair no empreendimento de mensuração e de unificação das sínteses que talvez Kant tivesse pretendido. O real intensivo, definido pela diferença, insiste em aberto, sempre em discordância ante os limites formais da experiência. Nesse sentido, também podemos entender que a experiência da intensidade é a própria experiência da quantização do inquantificável, do *quantum* ou *quanta*, isto é, uma ou mais quantidades intensivas que, sempre em relação diferencial com outro fluxo, se revela como diferença de intensidade — uma variação do grau intensivo como quantização diferencial, ou, ainda, *autoquantização*. Ora, se uma intensidade só é em relação diferencial com uma outra intensidade, se ela mesmo porta os graus de variação, isso quer dizer que a intensidade é a diferença<sup>664</sup>. É isso que faz com que a expressão diferença de intensidade na obra deleuziana seja uma tautologia, pois, segundo o autor, a “[...] intensidade é diferencial, diferença em si mesma.” (1968/2018, p.297).

E a diferença não é o mesmo que o diverso — aqui vemos uma outra pista para evitar qualquer imaginarização do real intensivo, ou qualquer homogeneização do transcendental no empírico. Conforme Deleuze, o fenômeno é o dado diverso, o que se destaca e se explica, aquilo que aparece e que emerge fundamentado, distribuído pelo extenso e dotado de qualidade conforme aos limites formais do empírico. Esse diverso qualitativo admite relações de conexão e associação, e também relações de contradição, oposições entre aquilo que é e o que não é, demarcando o limite entre ser e não-ser. Já a diferença, diz Deleuze, essa “[...] não é o fenômeno, mas o *númeno* mais próximo do fenômeno.” (1968/2018, p.297). A diferença a intensidade, seu paradoxal limite e as profundezas de seu implexo, onde temos uma ordem implicada de diferenças, e não contradições; ordem das puras quantidades intensivas, a mais primordial e anterior, que insistem com um estatuto que Deleuze chama de problemático<sup>665</sup>. Por isso insistimos no caráter disjuntivo da diferença, na medida em que ela não é conexão entre

---

<sup>663</sup> Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, 2009, p.304. Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.208-p.209.

<sup>664</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.304.

<sup>665</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.319. Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.215.

diversos, mas é relação na não-relação, sem liame, experiência do real. E diríamos mais: para Deleuze, há uma espécie de hierarquia entre esses planos da experiência, pois tudo que é dado da sensibilidade possui sua forma e seu ser na intensidade, logo, na diferença, que não é somente sua condição necessária, mas sua razão suficiente. Motivo pelo qual, segundo o autor, a intensidade “[...] é a razão do diverso qualitativo” (1968/2018, p.87). O que significa isso, se não colocar a intensidade, essas quantidades inquantificáveis da experiência, uma vez no plano transcendental, em posição de princípio genético e genital?

Em “Diferença e repetição”, vemos uma radicalização da determinação do fenômeno como quantidade que vimos desde Kant, privilegiando as quantidades intensivas. Com Deleuze, as qualidades, e mesmo as quantidades extensivas da experiência, são efeitos da distribuição da intensidade, conferindo-lhe um primado genético. A definição deleuziana é nítida: “[...] a quantidade intensiva, é um princípio transcendental [...]” (1968/2018, p.320). O que se faz na esteira de Cohen e, especialmente Maimon, a partir do qual Deleuze toma o que fora lhe atribuído como fracasso enquanto índice de sua inovação<sup>666</sup>. Mas essa conferência de um primado genético à intensidade também se complementa com Simondon, a partir do qual Deleuze afirma uma gênese intensiva da individuação, chegando a dizer que a “[...] intensidade é individuante; [e] as quantidades intensivas são fatores individuantes.” (1968/2018, p.326)<sup>667</sup>. Seja por qual vereda for, dos pós-kantianos a Simondon, o que mapeamos aqui é como através deles Deleuze relaciona a intensidade à gênese, dotando-lhe uma propriedade genética, ou, se preferirmos, produtiva, inventiva e criativa.

O próprio diverso, que admite identidades e contradições, não encontra sua gênese aí, mas sim na diferença intensiva irreduzível à identidade dos contrários — o que Deleuze, já em “Lógica do sentido”, vem a chamar de “[...] distância positiva dos diferentes” (1969/2015, p.178). Entendemos que o que Deleuze assim mostra desde 1968 é que toda gênese é efeito da intensidade como elemento mínimo se definir como diferença, pois sua assimetria e disparidade, sua disjunção, a tensão que isso gera, a não-relação em todas suas relações, busca se resolver, ao menos parcialmente, se desdobrando no diverso. Se a intensidade fosse única, unívoca, constante, e não diferencial, não assimétrica ou não disjuntiva, ela não portaria essa

---

<sup>666</sup> Conforme mostra Simont (1997), Maimon inverte o lugar da intensidade da objetividade da coisa para o sujeito, e coloca o dado empírico e seu domínio como produto de uma atividade produtiva que é inconsciente a partir de um certo grau, além de radicalizar a problemática genética ante o condicionamento. Cf. DELEUZE, Gilles. *A ideia de gênese na estética de Kant*, 1963/2019. In: *A ilha deserta e outros textos*, 2002/2019, p.84-p.85. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.235-p.236. Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L’empirisme transcendantal*, 2009, p.305. Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.185, p.189, p.193, p.197-p.198.

<sup>667</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.326.



capacidade genética por si, como princípio. Sendo que tudo aquilo que se forma na experiência, todo diverso, deriva desse plano transcendental, e no diverso a tensão vai se aliviando, o problemático vai se resolvendo, o implexo vai se explicando, os desencontros vão tentando se encontrar, as disjunções vão derivando em conexões e associações, enfim, a intensidade vai se distribuindo e até mesmo se perdendo, se anulando, morrendo — como veremos adiante, é aquilo que vem a se designar na obra deleuziana como paradoxo da intensidade. Esse é o motivo pelo qual, aqui também, com Deleuze, quando buscamos pela intensidade, o puro intensivo, não estamos livres de perdê-la entre os dedos.

Isso quer dizer que a intensidade só se apresenta na experiência assim, se perdendo nos limites formais do diverso? Não. É preciso considerar que também e especialmente tudo aquilo que se desforma, perece e afunda até o sem-fundo das intensidades, ultrapassando os limites formais da experiência, assim perece pelo aguaceiro que brota desse plano quando vindo à superfície — nesse caso, o que se perde é o diverso em favor da diferença. A experiência da intensidade, em seu esplendor, está menos no diverso que dela devém, e mais naquilo que o diverso porta como disparidade e disjunção e que, cedo ou tarde, fará esse diverso perecer e devir, revelando a intensidade na passagem entre as formas. Podemos formular assim: a *desformação* do diverso revela o informal puro da intensidade como forma da diferença e razão do sensível. Sentir o ser do sensível não é sentir as sensações, mas é sentir a diferença que se extrai e se precipita, como um corpo de fundo, no diverso sensível; é sentir a *passagem* entre graus despertada no encontro como desencontro — sobre a relação entre passagem e devir, veremos adiante. E aí, notamos que o princípio genético não é um princípio formativo da experiência, mas ele coabita com essa *desformação*, e isso insiste em tudo aquilo que dele devém, como um produzir sempre presente no produto. Embora tenha primado genital, o plano transcendental não preexiste às formas nas quais se atualiza, e está em suposição recíproca com o empírico, criando domínio e desfazendo o domínio empírico para que outros domínios sejam criados. A intensidade é a experiência do que resta indominável de qualquer domínio criado, fazendo com que o que um dia foi produzido ultrapasse o limite, pereça e se *desforme*.

É isso o que vimos na experiência do sublime como gênese da ideia: o acordo discordante das faculdades se dá pela intrusão da diferença de intensidade, revelando toda a violência das menores variações de seus graus, que leva à relação direta entre imaginação e razão, forçando a pensar ultrapassando as formas do pensado. Entretanto, isso não está só no extraordinário do sublime, ou, melhor: a própria clínica mostra que podemos encontrar essa sublimidade no mais ordinário das experiências e dos domínios cotidianamente experienciados. O pensamento é um destino, mas o que lhe é anterior é a intrusão da diferença de intensidade,

que pode ganhar outros destinos possíveis, dos mais vivificantes aos mais mortificantes. Seja como for, sempre se estará diante de um ir além dos limites do sensível, do pensável, do imaginável, do fazível, do desejável. A via da intensidade é aquela pela qual se pode levar adiante a tarefa de refazer as condições, os limites da experiência real — pela intensidade, Deleuze pode refazer a estética transcendental na aberrância do empirismo radical que propõe.

Aqui podemos entender o empirismo transcendental como o refazimento dos limites da experiência através da intensidade. Pois ao conduzir o transcendental da intensidade à experiência real, Deleuze privilegia, não o deuses do entendimento, mas os demônios da sensibilidade, as “[...] potências do salto, do intervalo, do intensivo ou do instante, e que só preenchem a diferença com o diferente; [...]” (1968/2018, p.198). Nesse sentido, parte do privilégio da estética, posto desde Kant, já que é da sensibilidade que devém tudo a ser pensado — do intensivo ao pensamento, diz Deleuze, “[...] é sempre através de uma intensidade que o pensamento nos advém.” (1968/2018, p.198)<sup>668</sup>. Mesmo porque um empirismo transcendental da intensidade, ou a experiência paradoxal do que só pode ser sentido por si mesmo e que, ao mesmo tempo, define o limite próprio da sensibilidade, exige refazer não só a gênese da ideia, mas a estética transcendental *a priori* das quantidades intensivas desde Kant.

Com efeito, destaca Lapoujade (2014/2015), a primeira ocorrência do termo empirismo transcendental em Deleuze se dá na oportunidade de uma crítica da estética como ciência daquilo que se pode representar no sensível, e a favor de uma estética como ciência da experimentação do ser do sensível, ou seja: a estética como ciência da experiência, por vezes um tanto extática, da intensidade. Na passagem a qual Lapoujade se refere, Deleuze diz da obra de arte, quando essa “[...] abandona o domínio da representação para tornar-se “experiência”, empirismo transcendental ou ciência do sensível.” (1968/2018, p.87). Aí, vemos que o empirismo transcendental é o além da representação — crítica mais que conhecida. Entretanto, também notamos que o empirismo devém transcendental na medida em que a estética não é só uma teoria transcendental da sensibilidade. E, sim, na medida em que a estética é retomada como ciência do sensível indissociável de uma filosofia da arte, revertendo a separação kantiana entre a primeira e a terceira crítica. O que Sauvagnargues (2009) identifica como uma estética transcendental da diferença, ou uma estética transcendental intensiva, que começa em “Diferença e repetição” (1968/2018), e se desdobra na obra deleuziana até os últimos textos<sup>669</sup>.

---

<sup>668</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.198.

<sup>669</sup> Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, 2009, p.45-p.49, p.310-p.311, p.409. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018. Cf. DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*. 1981/2001.

Estética transcendental da diferença, estética transcendental intensiva, chamemos como for: o que indicam essas expressões? Antes de tudo, destacamos que elas indicam o refazimento dos limites da experiência que está em jogo quando Deleuze propõe a estética como uma “[...] disciplina apodítica [...]” (1968/2018, p.87). Com Kant (1781-1787/2015)<sup>670</sup>, a estética transcendental dá os limites formais do empírico e do representável como fenômeno, sendo o tempo e o espaço as formas puras da sensibilidade. Com Deleuze, a estética devém uma disciplina apodítica “[...] quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo.” (1968/2018, p.87)<sup>671</sup>. Assim, a função da dupla condição kantiana do tempo e do espaço, o duplo limite formal da experiência, passa a ser reunida na disjunção, pela disparidade, pela assimetria, pela diferença que define o próprio real da intensidade<sup>672</sup>. Ou seja, não é mais o tempo e o espaço, diferenciados entre si, que dão o limite e a condição da síntese, mas é a própria diferença, a própria intensidade, a própria disparidade e a disjunção posta na condição da experiência real: a diferença é interna à intensidade e é o princípio transcendental que excede ao limite, e que faz insistir uma assimetria não sintetizável na experiência — é por isso que, ao refazer essa estética, em “Diferença e repetição”, observamos uma síntese assimétrica do sensível. Observamos isso com nitidez quando Deleuze afirma que a “[...] razão do sensível, a condição daquilo que aparece não é o espaço e o tempo, mas o Desigual em si, a disparação tal como é ela compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença.” (1968/2018, p.298).

Contudo, estaremos enganados se pensarmos que a experiência desse empirismo transcendental seria a experiência de um sujeito, tal como é para Kant: antes, trata-se da proposta de uma outra experiência, uma experiência outra, a qual o sujeito não detém, mas na qual o sujeito devém, já distante da consciência. Diante disso, podemos notar alguns efeitos importantes, dentre os quais que a estética transcendental se desprende de uma teoria transcendental da sensibilidade do sujeito para tratar de um transcendental da intensidade. Por isso mesmo, conforme Sauvagnargues (2009), se uma das condições do plano transcendental é não equivaler transcendental e empírico — condição que já destacamos —, a segunda condição é a recusa de uma consciência subjetiva, pessoal e individual do transcendental. A autora chega a afirmar que Deleuze compõe, a partir de Simondon, uma física transcendental da intensidade,

<sup>670</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015.

<sup>671</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.87.

<sup>672</sup> Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, 2009, p.277-p.283.

afastando a intensidade do subjetivo, conferindo uma importância ontológica ao conceito<sup>673</sup>. Entretanto, consideramos importante perguntar: seria mesmo o caso de uma física? Seria esse o lugar do real intensivo, o real da física fora da experiência?

Isso vai na direção contrária de afirmar a intensidade, digamos, como a experiência de um fora na experiência, que seja ainda experiência, embora não seja conforme aos limites simbólicos ou imaginários. É verdade que Sauvagnargues (2009) dá uma outra perspectiva desse intensivo: é que Deleuze também posiciona a intensidade na gênese e na genitalidade do signo — tese presente desde 1968, e que ganha consistência maior no plano transcendental de “Lógica do sentido” (1969/2015). A partir do signo se explicita uma semiótica da intensidade na obra deleuziana que, como destacamos anteriormente, vai além do estruturalismo linguístico. Mas essa semiótica, para evitar o sujeito, na visão da autora que comenta a obra deleuziana, parece estar subordinada à física da intensidade. Contudo, de nossa parte, não consideramos que aí se faça propriamente uma física, mesmo porque em “Diferença e repetição”, na mesma passagem já evocada em que se afirma que a quantidade intensiva é um princípio transcendental, vemos se complementar, e Deleuze dizer: é um princípio transcendental, “[...] e não um conceito científico.” (1968/2018, p.320).

Certamente, a intensidade é individuante, o plano transcendental é uma retomada do pré-individual de Simondon, definido pela energia potencial e pela diferença de potencial. Mas se consideramos que, com Deleuze, já não é de uma energética ou de um fisicalismo que se trata, é porque o plano transcendental é mais que pré-individual: é um plano impessoal, sendo assim definido tanto na obra de 1968, quanto em “Lógica do sentido”<sup>674</sup>. Ora, por que não seria somente um plano pré-individual, anterior ao indivíduo, sendo preciso também dizer que é anterior à pessoa, se não pelo fato de que esse indivíduo se subjetiva? E se já dissemos que o termo pessoa levanta muitas dificuldades, agora cabe notar um possível sentido de seu uso na obra de Deleuze: é que o autor o atribui, na ocasião de “Diferença e repetição”, a uma parte específica da subjetivação, que é a organização de um *eu*, bem analisada na referência à dupla morte de Blanchot<sup>675</sup>. Diante disso, esse impessoal designando o plano das quantidades intensivas que, embora não seja subjetivado e, muito menos, se reduza a um *eu*, ainda assim compõem a subjetivação. Pois o plano transcendental não é propriedade do sujeito, tal como é o tempo e o espaço kantianos; e, nem por isso, deixa de ser o plano onde o sujeito devém, perece, e é levado a ir além de si mesmo: a intensidade leva o sujeito a ultrapassar o dado

<sup>673</sup> Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, 2009, p.290 e p.310.

<sup>674</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.105.

<sup>675</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.152.

fenomênico e ser relançado no devir do ser. Diríamos, então, que o plano transcendental, a intensidade, é isto: o insubjetivável e o dessubjetivante do sujeito, e assim vemos a importância do conceito de intensidade para os processos de subjetivação, sem que seja preciso recair em uma física para se livrar do subjetivismo ou definir o real como algo externo à experiência<sup>676</sup>.

É no ponto em que a intensidade possui algo de dessubjetivante e, por isso mesmo, diz respeito a algo além do sujeito, mas, ainda assim, como parte da subjetivação, que Deleuze se encontra, uma vez mais, com a psicanálise. Confirmamos isso quando o autor diz em “Diferença e repetição”, a partir do projeto freudiano de 1895, que a “[...] vida biopsíquica [...]” — leia-se: subjetivação — “[...] se apresenta sob a forma de um tal campo intensivo em que se distribuem diferenças determináveis como excitações e diferenças de diferenças determináveis como trilhamentos.” (1968/2018, p.158). Ou, ainda, quando diz: “A vida biopsíquica implica um campo de individuação em que diferenças de intensidade se distribuem aqui e ali sob a forma de excitações. [...] Tal conjunto, repartição móvel de diferenças e resoluções locais num campo intensivo, corresponde ao que Freud denominava Isso [ça] ou, pelo menos, a camada primária do Isso.” (1968/2018, p.134). Por ambos fragmentos notamos que Deleuze retoma a psicanálise na via da intensidade: explicitamente, o autor corresponde o plano intensivo à maquinaria de subjetivação que Freud compôs e recompôs entre 1895 e 1923. De modo que podemos considerar que essa estética a qual Deleuze se refere para tratar da intensidade, tanto quanto não é uma questão física, não é uma questão de percepção e seu par, a consciência de sujeito intencional. Antes, ela é uma questão de Inconsciente e do irrepresentável que atravessa o sujeito. Isso é o que o segundo fragmento acima evocado deixa ainda evidente: observamos que é o Id que se revela o plano das intensidades, ao menos o que Deleuze chama de primeira camada do Id, onde a intensidade flui livre, anterior à organização<sup>677</sup>.

Com a intensidade deleuziana, não é de física, mas é de subjetivação que se trata. Estamos diante de uma superposição entre o plano transcendental e essa instância pela qual Freud retoma o Inconsciente em 1923: o Id, que vimos ser considerado uma imagem confusa em certo momento por Lacan, e que é o reservatório das pulsões para Freud, o Zuyderzee, seus

---

<sup>676</sup> Da mesma maneira, tendo notado a importância da disjunção ante a associação e a conexão, que leva a obra deleuziana muito além da metafísica da afirmação, destacamos, agora, a importância da dessubjetivação ante a subjetivação a partir de Deleuze — cuja declaração mais nítida talvez possamos ver em “Mil Platôs”, em parceria com Guattari, quando os autores definem o corpo sem órgão como “[...] empreendimento de dessubjetivação.” (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2011, p.63). Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2011, p.63.

<sup>677</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.134, p.158.

fluxos e fluidos que fluem sob os aterros, drenagens e estratificações subjetivas<sup>678</sup>. O que nos leva a reencontrar a superposição entre a intensidade deleuziana e a pulsão freudiana: lembremos que Freud diz que a pulsão só se diferencia por sua magnitude, e que “[...] não possuem qualidade nenhuma em si [...]” (1905/2010, p.67) — determinação quantitativa que vimos se repetir em 1915, e que está no cerne de seu reservatório assim definido em 1923<sup>679</sup>. Assim, o transcendental da intensidade se faz como uma retomada da subjetivação pelo intensivo, já além da consciência, privilegiando o que há de pulsional e, nisso, o que não se deixa ligar e representar. Ou seja, privilegiando o dessubjetivante, o que indetermina e desidentifica o sujeito. É algo que começa em “Diferença e repetição” (1968/2018), e que, como vimos anteriormente, se complementa em “Lógica do sentido” (1969/2015), esse ensaio de romance lógico e psicanalítico no qual a psicanálise é conceituada como ciência dos acontecimentos puros — logo, da intensidade<sup>680</sup>.

E se a intensidade não é questão de física, mas de subjetivação, Deleuze também mostra isso, desde “Diferença e repetição”, pelos devires da psicanálise em sua obra. Observamos, assim, duas superposições conceituais a partir do mapeamento deleuziano das intensidades desde 1968. Primeiro, entre o plano transcendental e o Inconsciente — mais precisamente, o Id —, na qual, como se sabe, Deleuze mapeia o psíquico a partir das três sínteses do tempo. Segundo, e indissociável do primeiro, há uma superposição entre a intensidade e a pulsão. Já destacamos essa segunda superposição. Ocorre que aqui podemos ver como a superposição se dá entre intensidade e, mais precisamente, a pulsão desligada das associações e conexões eróticas. Ou seja, Deleuze mapeia a intensidade como mapeia a pulsão, sendo que a intensidade corresponde menos às pulsões sexuais, ligadas e organizadas pelo princípio do prazer e suas equivalências, e mais à pulsão de morte. Ou ao instinto de morte, Tânetos e sua síntese do tempo que, como terceira síntese do Inconsciente apresenta uma repetição na subjetivação, não por falta, mas por excesso. Segundo o autor, o instinto de morte “[...] vale como princípio positivo originário para a repetição, [...] desempenha o papel de um princípio transcendental, ao passo que o princípio de prazer é tão-somente psicológico.” (1968/2018, p.36)<sup>681</sup>. E o que é o princípio transcendental, se não a intensidade como o além do princípio do prazer?

<sup>678</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A instância da letra no Inconsciente, ou a razão desde Freud*, 1957/1998, p.498. Cf. LACAN, Jacques. *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”*, 1960-1961/1998, p.665.

<sup>679</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.67. Cf. FREUD, Sigmund. *Os instintos e seus destinos*, 1915/2010, p.60.

<sup>680</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.218-p.219.

<sup>681</sup> Vale lembrar que Deleuze faz do instinto de morte um conceito, distinguindo-o das pulsões sexuais e de destruição, jamais confundido a pulsão de morte com a agressividade. Isso está em “Diferença e repetição” (1968/2018), mas em “Sacher Masoch: o frio e o cruel” (1967/2009) encontramos esse debate com nitidez notável.

É a partir dessa radicalização da intensidade que Deleuze pode tratar, como vimos desde Freud, de um Inconsciente diferencial, *autoquantizável* nos termos da função  $[dy/dx]$ . É um Inconsciente que não se reduz ao diverso do domínio regido pelo princípio do prazer. Trata-se de um Inconsciente como acontecimento puro, além de um Inconsciente conflitual em termos de oposição e contradição, além da narrativa totêmica que rege os processos de subjetivação operados pelo limite e as patologias do limite. Nesse Inconsciente diferencial, que chegamos a designar já como Inconsciente intensivo, a morte é a fonte intensiva de seu estatuto problemático<sup>682</sup>. O que entendemos ser especialmente importante para se tratar dos processos de subjetivação e do sofrimento psíquico no contemporâneo que, sobretudo no caso das patologias do excesso, cada vez menos se narram conformes à sintática totêmica de um conflito dualista a partir de um limite intransponível. E assim vemos que esse Inconsciente, digamos, pulsional e intensivo, além de mais tanático do que erótico, se torna irreduzível ao heurístico ou ao numênico ao se definir pela própria experiência da intensidade como princípio transcendental. Na subjetivação, a diferença é o princípio, é o que está na gênese da maquinação do aparelho psíquico, mas Deleuze destaca que a diferença é também a dimensão intensiva da própria experiência do Inconsciente que maquina a intensidade.

Assim vemos que o refazimento da estética transcendental operado por Deleuze não recai numa física, e diz respeito à inclusão da intensidade na subjetivação. Afinal, aqui consideramos o empirismo transcendental como uma maneira de pensar e mapear a experiência, seus limites e seu além, de modo que é ele mesmo a experiência desse informal puro que aí se revela a intensidade, ao mesmo tempo em que é a via de refazimento dos limites da experiência a partir da intensidade. O que, da maneira como entendemos, se efetua no encontro de dois devires que mapeamos na obra deleuziana: um devir kantiano e um devir freudiano. É nesse encontro que se revela que a intensidade não é só condição, princípio transcendental do fenômeno, mas é aquilo que, no sentido de um empirismo radical, também se inclui, se dá e se doa no empírico. É nesse encontro que a intensidade não é uma coisa ou um objeto, mas uma experiência que exige ir além dos limites formais. Pois a partir de Deleuze podemos considerar que a psicanálise é a cartografia disso por excelência. Afinal, refazer a estética, os limites da sensibilidade, não é para fazer da intensidade um novo transcendente, e, sim, para permitir abordar e estar a bordo da experiência da intensidade.

---

Cf. DELEUZE, Gilles. Sacher Masoch: o frio e o cruel, 1967/2009. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.36.

<sup>682</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.152, p.234-p.236; p.281-p.283. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.219.

Começamos definindo o empirismo transcendental como experiência do limite e a intensidade como aquilo que está além. Agora, podemos ainda considerar que o empirismo transcendental, no refazimento da estética que implica, e no que diz respeito à subjetivação, permite abordar outras espécies de experiências, todas elas revelando o intensivo. Sendo esse limite aberrante, o empirismo transcendental permite abordar justamente a experiência dos movimentos aberrantes. Pois a própria *força* conceitual deleuziana, o refazimento da estética e seu complementar movimento de inclusão do transcendental no empírico são aberrantes: a estética deleuziana, diz Lapoujade, concerne “[...] às aberrações do informal.” (2014/2015, p.103)<sup>683</sup>. E aberrante é porque é paradoxal e estranho — a própria quantidade intensiva, desde Kant, assim consideramos. Logo, também podemos dizer: o empirismo transcendental permite abordar a experiência de tudo aquilo que insiste como paradoxal e estranho na subjetivação, uma vez que o paradoxo e a estranheza não é só a maneira como se inclui, como a quantidade intensiva se antecipa, mas é o efeito da inclusão da intensidade como princípio transcendental no diverso empírico, sem subsumir suas heterogeneidades e assimetrias. E mais: tal como a *força* pela qual devém é excessiva, consideramos que o empirismo transcendental e o refazimento da estética permite abordar de maneira privilegiada a experiência do excesso intensivo, que, por mais primordial e anterior, doravante se inclui no empírico. Conforme dissemos, o princípio genético insiste indominável no domínio que devém como sua gênese — uma vez tendo superposto intensidade e pulsão, poderíamos dizer, lançando mão de um termo freudiano: é o *inamansável* na experiência.

Não há empirismo transcendental sem uma *força* do excesso, como afirma José Gil: “[...] a partir do excesso que se traça a linha fronteira entre o empírico e o transcendental, entre o actual-empírico e o virtual” (2008, p.75)<sup>684</sup>. Valendo acrescentar que é justamente pelo excesso que se atravessa a linha. Definimos no início de nosso trabalho que o excesso é o que excede a um limite formal no qual a experiência se formata, se delimita e se condiciona. E na medida em que o empirismo transcendental permite abordar a experiência do limite como informal puro, ele permite abordar a experiência do excesso como a experiência do que é além do limite. E na medida em que esse informal puro é a intensidade, ele permite abordar a experiência do intensivo que é além do limite — a experiência do excesso intensivo. Se nos perguntarmos, então: onde está a experiência do excesso em Deleuze, ao menos aí, em “Diferença e repetição”? Diremos: de maneira muito explícita, no que vimos Deleuze designar

<sup>683</sup> Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.103.

<sup>684</sup> Cf. GIL, José. *A abertura do sem-fundo. Lógica do excesso*. In: *O imperceptível devir da imanência: sobre a filosofia de Deleuze*, 2008, p.75.



como o “[...] excesso da Ideia” (1968/2018, p.380). Entretanto, esse excesso da ideia é um caso da repetição por excesso que se dá devido a sua gênese intensiva. O excesso está, de direito e de fato, na própria intensidade: aqui, excesso e intensidade se reúnem numa mesma experiência.

Na verdade, a experiência do excesso, irreduzível ao que é excessivamente distribuído pelo extenso e qualificado no diverso, só poderia ser intensiva, já que é como diferença para mais que ela se apreende no encontro: a intensidade, aumentando ou diminuindo seus graus, é sempre diferença, por isso, é sempre um *a mais*, mesmo quando se trata de seus menores graus; é sempre uma desmesura, um *quantum* inquantificável, um excesso. É esse excesso que confere à intensidade a parte que sobre como não-relação, a dissimetria, a disparidade, a disjunção. Porque o excesso é a diferença. Também é esse excesso que confere a propriedade genética para a intensidade: se dissemos que toda gênese é efeito da intensidade, é porque toda gênese é efeito do excesso pela qual consideramos que a intensidade se define. De modo que consideramos que falar de excesso de intensidade é uma tautologia, tal como Deleuze (1968/2018) afirma que é uma tautologia falar de diferença de intensidade. Assim, entendemos que a intensidade consiste no excesso por definição, a partir do qual toda gênese intensa da experiência se define como uma gênese excessiva na criação de domínio. Como diferença em si mesma, a quantidade intensiva é sempre um grau em excesso, e, inversamente, não há excesso de quantidade extensiva ou excesso qualidade, posto que essas duas últimas estão apaziguadas no esquema no número e da sucessão de um a um: o que pode se admitir nesse plano é um *excessivamente*, uma diversidade de quantidade extensiva ou qualidade, mas, a rigor, não uma diferença. Quer dizer, uma pluralidade ou múltiplos elementos *excessivamente intensos*, porém não necessariamente uma multiplicidade de quantidades intensivas, o excesso de intensidade — essa é primeira, embora tenha que, muitas vezes, ser extraída do diverso.

Aqui vemos bem como a distinção entre diferença e diverso explica a distinção entre o excesso intensivo e o que é excessivamente intenso: o excesso intensivo não precisa ser quantificável como algo grandioso. Uma cena vivenciada de maneira surpreendente e marcante, uma profusão de palavras proclamadas ou pensadas, por exemplo, não traz uma experiência do excesso devido ao grande número das quantidades extensivas que se desenvolvem ou no conteúdo do diverso qualificado que se apresenta, seja ele imoral, dramático ou desagradável. A experiência do excesso está no *sentiendum* que se revela como variação, diferença e assimetria entre um grau e outro, entre um elemento e outro do diverso das séries, que a cada passagem se repete numa instantaneidade — é uma espécie de pulsação das sobras não limitadas no extenso qualificado. E se o empirismo transcendental é o empirismo da intensidade, é preciso destacar que é da intensidade e seu excesso: o empirismo transcendental é o empirismo do

excesso intensivo, sua própria experiência. O empirismo transcendental vai em direção a isso que pulsa, sendo uma maneira de se abordar a experiência da intensidade como experiência do excesso intensivo. Por ter essa direção, entendemos que o empirismo transcendental não interessa só filosoficamente, mas também do ponto de vista da clínica.

Quer dizer, no encontro de dois devires, Deleuze define isso através de Freud, e é aí que o empirismo transcendental diz respeito à subjetivação. E se dissemos logo acima que a psicanálise é a cartografia por excelência dessa experiência que exige ir além dos limites formais, sendo por isso a cartografia por excelência da experiência do excesso intensivo, é também porque consideramos que o laboratório analítico é o laboratório da experiência do excesso intensivo, é o laboratório do empirismo transcendental. É preciso voltar a esta ideia, que apresentamos no capítulo anterior quando fizemos notar a psicanálise redefinida por Deleuze (1969/2015) como ciência da intensidade. Desde seu escopo mais geral, a experiência analítica é uma experiência um tanto excessiva, uma vez que, por definição, não se limita ao princípio da realidade. E, na medida em que envolve atravessar planos além do senso comum e do bom senso do que se atualiza em seu dispositivo, na medida em que envolve ultrapassar algumas medidas e limites formais do que se é, a própria experiência analítica também pode ser entendida como uma experiência do limite e do além do limite.

O empirismo transcendental é o refazimento da estética transcendental necessário para se poder abordar, por exemplo, o estatuto estranho e paradoxal da experiência de objetos irreduzíveis ao imaginário e ao simbólico, tal como o objeto *a* laciano. De maneira semelhante, é o refazimento da estética transcendental necessário para se poder abordar máquinas desejantes que não se adaptam às máquinas técnicas, tal como Deleuze propõe com Guattari em 1972. O empirismo transcendental permite abordar, portanto, a presença positiva na experiência desses restos como um real *a mais* que a realidade não recobre — o real da realidade. Poderíamos ainda dizer que restituir algum lugar na experiência àquilo que, à luz da subjetivação totêmica, da lei, é limitado e vedado ao ser falante, ou seja, restituir algum lugar na experiência ao real da intensidade como real do gozo, retirando-lhe a alcunha de mortífero, sem subsumir isso à imaginarização e à simbolização empírica, envolve um empirismo transcendental. Assim como poderíamos dizer que retomar o excesso da pura pulsão irrepresentável, sua repetição por excesso, também envolve um empirismo transcendental. Afinal, todo retorno do puro impuro na experiência — pulsão, gozo ou intensidade — exige um empirismo superior que não se confunda com um ingênuo realismo: nesse sentido entendemos que o empirismo transcendental é uma cartografia da experiência do real e do real da

experiência — aqui não tem imagem, não tem palavra, não tem sentido, não tem história; tem a intensidade como o ser insistente do real, como isso que se sente.

Por isso a psicanálise é como o palco do empirismo transcendental, onde se apresenta, por todas essas veredas, a experiência da intensidade e seu excesso como diferença. Bem vimos que, em “Diferença e repetição”, Deleuze afirma ser preciso uma aprendizagem, uma pedagogia dos sentidos, uma distorção dos sentidos para apreender a intensidade “[...] independentemente do extenso ou, antes, da qualidade nos quais ela se desenvolve, [...]” (1968/2018, p.315). E é nesse mesmo sentido que afirmamos ser preciso uma clínica para operar essa distorção, para tratar desses estranhos e paradoxais objetos e máquinas, para incluir na experiência algo desse pulsional irrepresentável, e, até mesmo, desse gozo vedado à luz da lei, que se dá no empírico se perdendo para o excessivamente intenso dos sofrimentos, dos sintomas, das palavras, das imagens, enfim. E entendemos que isso está em jogo na experiência analítica com efeitos bastante concretos: talvez seja possível entender que esse empirismo transcendental se efetua no laboratório clínico quando se faz passar uma intensidade de estranhamento em meio ao que já se reconhece do empírico, inorganizando o organizado, ultrapassando os limites formais da experiência, conferindo uma dissimetria, uma diferença, uma heterogeneidade, uma tensão, um desacordo, uma não-relação, uma disjunção, um relevo nesse plano — não é essa a atualidade da tecnologia psicanalítica desde Freud e a cena da intensidade? O empirismo transcendental, então, é uma experiência constantemente se produzindo em seu dispositivo, isso quando não é a própria experiência do limite e seu além que brota na vida e leva o sujeito à clínica, muitas vezes tentando restaurar esses limites, antes de se dar conta de que terá que atravessar o excesso intensivo e levar essa experiência ainda mais adiante a fim de que não se torne patológica.

Por isso, não se trata apenas de considerar as relações de um empirismo transcendental com a clínica apenas como a tarefa de produzir a experiência da intensidade e seu excesso no laboratório analítico. Também se trata de levar em consideração quando a experiência disso vai mau — o esquizofrênico, por exemplo, conforme vimos destacar Oury (1984/2009, p.56)<sup>685</sup>. É que sempre há um risco nas experiências do limite e seu além, sempre há um risco em ser levado a refazer os limites da experiência, pois podemos fracassar nessa experiência, e a clínica também acompanha esse risco. Essas experiências do excesso intensivo, do puro informe, com toda sua aberrância, tanto portam o princípio genético mais vital quanto trazem o risco de destruição e da catástrofe<sup>686</sup>. E se a psicanálise é a ciência do acontecimento para Deleuze (1969/2015), entendemos que é justamente porque consiste em uma prática para a travessia das

<sup>685</sup> Cf. OURY, Jean. *O coletivo*, Seminário de 17 de outubro de 1894, 2009, p.56.

<sup>686</sup> Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p..21.

águas, travessia dos limites, travessia pela qual encontramos a afirmação tão positiva quanto cruel de um ser disforme, o furor fluido e fluxo das águas turbulentas no que até aí era considerado, além do limite formal, uma negação do ser. A psicanálise, como empirismo transcendental, é uma tecnologia para se viver essa travessia, e não se patologizar ou se mortificar em seu excesso, mas não provê qualquer imunização a essa experiência.

Nesse sentido, consideramos que a experiência analítica é a própria cartografia do mundo intenso das diferenças: é preciso compor o plano, produzir, em seu laboratório e por sua tecnologia, a inclusão do transcendental na experiência, o desenclausuramento do atual, ou seu contrário; é preciso se haver com suas próprias *forças* e relevos desse plano, porque a paisagem é cruel, e pode nos engolir, esse *troço*, esse *treco*, esse aperreio que sobe por dentro. O empirismo transcendental, desde que entendido como uma maneira de mapear a experiência, seus limites e seu além como experiência do excesso intensivo, é indissociável de uma *topologia* da experimentação, que consideramos como a topologia da própria clínica da psicanálise. Isso se sente, não há dúvida. Contudo, em qual lugar se sente isso, qual o *topos* desse insensível da sensibilidade? No *topos* da própria experiência — não tratamos de outra coisa. Mas que *topos* é esse que não se subsume ao empírico organizado em seus limites formais? Até aqui, vimos o empirismo transcendental como experiência da intensidade, definindo o real da intensidade e sua diferença, destacando seu princípio genético e como aí está em jogo um refazimento dos limites da experiência. Também retomamos a intensidade pelo excesso, definindo a experiência do excesso intensivo e as relações entre o empirismo transcendental e a experiência analítica. Na próxima seção, buscando mapear o *topos* da experiência do excesso intensivo, veremos como o espaço, uma das condições, um dos limites da experiência desde Kant, devém a própria experiência da intensidade com Deleuze.

#### **7.4 — Topologia do excesso: do *spatium* ao corpo sem órgãos**

Entre transcendental e empírico há uma distância, que na verdade é um desnível, uma espessura, um relevo que se dá na distinção topológica de uma profundidade e uma superfície. Há aí uma topologia, mas não é a topologia de um só plano homogêneo, tal como poderia se sugerir uma leitura ingênua e reducionista da imanência que a confunde com o empírico. Também não é a topologia de dois planos heterogêneos e excluídos um do outro, em que um seria o plano empírico e outro, verticalmente posicionado, um plano transcendente. Pois uma vez que todos relevos estão incluídos na experiência real, essa é uma topologia do atravessamento, ou seja, de uma certa transversalização — para se servir de um termo

guattariano<sup>687</sup> — do intensivo no extensivo, do transcendental no empírico, do virtual no atual, sendo a razão dessa transversalidade entre empírico e transcendental, ou seu coeficiente, aquilo que determina a amplitude dos relevos nessa topologia. Assim, destacamos que o empirismo transcendental de Deleuze inaugura uma lógica dos *topos*, mas não em sua objetividade, e sim dos *topos* que, diríamos, compõem o processo de subjetivação como experiência: retomando pelo espaço aquilo que a partir de Kant mesmo vimos se definir pela temporalidade — lembremos que algo da subjetivação se ensaia no projeto kantiano na medida em que o sujeito devém no tempo — estamos agora diante de uma geografia dos planos heterogêneos e assimétricos da experiência, uma topologia aberrante cujo interesse maior nessa seção é notarmos como essa topologia se faz ao cartografar a intensidade.

Desde onde podemos avistar essa topologia do espaço na obra deleuziana? Desde sua retomada da teoria kantiana das faculdades em “Diferença e repetição”, podemos entender que Deleuze (1968/2018) revela uma dinâmica dos diferentes *topos* na experiência, a partir do acordo discordante na gênese da ideia. Já a partir de Freud, Deleuze (1968/2018) não tarda para reencontrar essa topologia naquilo que destaca, do projeto freudiano de 1895, como o campo intensivo, e em seguida chama de primeira camada do Id esse *topos* no qual a intensidade flui livre e possui algo de tanático — vimos anteriormente. Assim como, no correr de sua obra, essa topologia que começa com o discordante, se desdobra no inorganizado que se conceitualiza, a partir de “Lógica do sentido” (1969/2015), com o conceito de corpo sem órgãos (*corps sans organes*) (CsO). Indo da ideia ao corpo, vemos essa topologia abordar cada vez mais a experiência do excesso. É um pouco desse devir conceitual que queremos apresentar aqui, uma vez que, ainda que essa topologia se redimensione de um conceito a outro na obra de Deleuze, notamos que todos eles tratam do *topos* da intensidade, sua experiência e seu excesso como além dos limites da experiência. Na verdade, se falamos de uma topologia a partir do empirismo transcendental, este é o interesse maior: compor o próprio *topos* intensivo, que não está lá, pronto desde sempre, embora esteja sempre aí; é um *topos* que é preciso produzir, extrair, inventar na experiência, tratando-se, de uma topologia da intensidade como a experiência da intensidade — uma topologia da experiência do excesso.

Nesse sentido, em “Diferença e repetição”, não sem a distinção leibniziana entre *spatium* e *extensio*, Deleuze (1968/2018) mapeia esse outro *topos* da experiência especialmente quando revela um espaço que não é o espaço das quantidades extensivas e das qualidades, o espaço empírico dos objetos e dos limites formais com os quais nos relacionamos. Mas é, sim,

---

<sup>687</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *A transversalidade*, 1964/2004. In: *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*, 1974/2004.

um espaço transcendental das quantidades intensivas e diferenças de intensidade, de modo que aqui se opera uma passagem importante no texto deleuziano: das quantidades intensivas, desde Kant, posicionadas na instantaneidade do tempo, Deleuze passa a definir um espaço das intensidades, sem abrir mão de sua instantaneidade. A esse *topos*, Deleuze se refere como um espaço vetorial, um espaço vulcânico, o teatro da metamorfose, a profundidade original, um puro *spatium* que, conforme o autor, “[...] não é uma extensão, mas um puro implexo.” (1968/2018, p.305). No que consiste essa espessura da experiência? Tal *spatium* consiste nas relações assimétricas, nas diferenças e disparidades, nas disjunções, entre intensidades não explicadas; consiste no puro informe da intensidade, como podemos observar no seguinte fragmento: “[...] a quantidade intensiva é o *spatium*, teatro de toda metamorfose, diferença em si que envolve todos os seus graus na produção de cada um. [...] há um espaço intensivo, sem outra qualificação, e há nesse espaço uma energia pura.” (1968/2018, p.320)<sup>688</sup>.

Portanto, é um *spatium* tão intensivo quanto excessivo, que, do ponto de vista topológico, Deleuze primeiro caracteriza sua experiência por uma *profundidade*: aqui, as quantidades intensivas revelam essa instância mais profunda, um subsolo intensivo, um excesso sob aquilo que brota formado e limitado como diverso na superfície empírica — é “[...] o extenso inteiro que sai da profundidade.” (1968/2018, p.306). Por isso, essa profundidade é um sem-fundo além e aquém do fundo e do fundamento da experiência: um afundamento transcendental que insiste sob o domínio empírico fundamentado. Como dissemos, é uma profundidade, mas estaremos enganados se entendermos essa profundidade como uma distância extensiva que só descende ou que é mais baixa que outra coisa. Sim, Deleuze (1968/2018) remete essa profundidade ao baixio (*bas-fond*) — mas lembremos que o baixio não é o baixo —, e da mesma maneira que remete ao baixio, também remete essa profundidade às altitudes, fazendo do baixio a altura — esse subsolo intensivo, destaca Simont (1997), é também o ponto mais alto do ser nesse momento da obra deleuziana.<sup>689</sup> Porém, se a referência dessa topologia é terrestre, ainda estaremos muito tentados a pensar a profundidade pela distância extensiva. Uma imagem hídrica talvez possa ajudar a evitar isso, ao menos de um certo ponto de vista.

Poderíamos dizer que essa profundidade da experiência tem mais a ver como aquele que mergulha, afunda e desce profundo na água do mar traçando uma reta no mesmo ponto, até percorrendo longa distância nas ordenadas quando submerge, grandes alturas nas subidas quando emerge, mas permanecendo imóvel e sem percorrer extensão alguma do ponto de vista

<sup>688</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.305, p.307-p.308, p.320.

<sup>689</sup> Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.214-p.215.

do eixo da abscissa — um *topos* aquático. Eis a profundidade como distância latitudinal, que, segundo Deleuze, “[...] de modo algum é uma quantidade extensiva, mas uma correlação assimétrica indivisível, de caráter ordinal e intensivo, que se estabelece entre séries de termos heterogêneos” (1968/2018, p.316)<sup>690</sup>. Melhor até seria dizer: é uma espécie de profundidade instantânea ou momentânea; é uma profundidade insensível e que só pode ser sentida, é a profundidade do paradoxo e do estranho, na qual se dá a intensidade como a forma da diferença, razão do diverso e ser do sensível. A profundidade, diz Deleuze, “[...] é a intensidade do ser ou inversamente.”, *spatium* do qual “[...] saem, ao mesmo tempo, a *extensio* e o *extensum*, a *qualitas* e o *quale*.” (1968/2018, p.308).

Assim o *spatium* se revela o princípio transcendental, o plano genital e genético das intensidades de onde o diverso advém e devém. Por isso que esse *spatium* é vulcânico, porque é a partir dele que algo se extravasa como magma, e sentimos isso; por isso é a profundidade original, da qual todo domínio se produz, e sentimos isso; e por isso é o teatro da metamorfose, porque é a partir dele e de sua emergência afundante que tudo se desforma, se afunda e se desfundamenta devindo outro, e sentimos isso. Já o espaço, como distribuição da intensidade nas quantidades extensivas e qualidades, é seu produto, e porta sua insistência — sentimos isso também, mas como extensão e qualidade dos espaços excessivamente intensos. Observamos essa topologia da experiência entre um *spatium* e um espaço retoma a distinção deleuziana entre diferença e diverso, pois o *spatium* está para a diferença e a intensidade, tal como o espaço está para o diverso — e, no diverso, a energia, que veremos adiante porque ela se distingue da intensidade. Não é que *spatium* e espaço se oponham no sentido de que se neguem e se anulem na experiência numa espécie de não-ser, pois entre eles não há relação de contradição. Mas se diferenciam e, mesmo que coabitem na experiência estranha e paradoxal do empirismo transcendental, essas dimensões topológicas da experiência jamais se equivalem<sup>691</sup>.

Observamos então que essa topologia deleuziana se faz através de uma *força*ção do que Kant (1781-1787/2015) propõe sobre o espaço<sup>692</sup>. Lembremos que os “Axiomas da intuição” definem as quantidades extensivas pelo espaço, apresentando essas grandezas como a medida do *quantum*, onde o fenômeno se apreende como uma parte finita a partir de uma síntese de sucessão que compõe a homogeneidade do espaço como todo. Entretanto, segundo afirma Simont, “[...] este espaço é, para Deleuze, tão intensivo em sua origem quanto a qualidade.”

<sup>690</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.316.

<sup>691</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.306.

<sup>692</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015.

(1997, p.205)<sup>693</sup>. A *força*ção deleuziana consiste no seguinte: já não se trata de uma intensidade exclusivamente no tempo, e também já não se trata de uma extensão geométrica do espaço que se preenche da intensidade, grau a grau, mas se trata de um espaço inextenso, mais aritmético, um espaço como quantidade intensiva, espaço que se dá na coalizão das quantidades intensivas, cuja apreensão de sua profundidade é instantânea, como todo, e não se estende sucessivamente parte a parte — é uma apreensão excessiva, demonstração do *spatium* do excesso. Sendo esse *spatium* quantidade intensiva, Deleuze (1968/2018) pode reordenar as categorias dos princípios kantianos em função da intensidade que, “[...] como princípio transcendental, não é simplesmente a antecipação da percepção, mas a fonte de uma quádrupla gênese, a das *extensio* como esquemas, a do *extenso* como grandeza extensiva, a da *qualitas* como matéria ocupante do *extenso* e a do *quale* como designação de objeto.” (1968/2018, p.308-p.309)<sup>694</sup>.

Redefinido pela intensidade, se perguntar sobre a experiência deste *topos* — como se mergulha no *spatium*? — se mostra o mesmo que se perguntar sobre a experiência da intensidade que buscamos descrever anteriormente. Bastaria o leitor retomar a seção anterior, na parte em que buscamos mapear o que seria sentir esse insensível da sensibilidade, para ter as mesmas pistas sobre o que seria experienciar esse *spatium*. Contudo, há uma passagem de “Diferença e repetição” que vale ser destacada, pois nela podemos notar algo da experiência desse *spatium* intensivo à luz de um exemplo clínico eminentemente clínico na obra de Deleuze (1968/2018). Quando o obsessivo repete seu ritual, “[...] quando ele repete uma numeração, 1, 2, 3 [...]”, diz Deleuze, “[...] está procedendo a uma repetição de elementos em extensão, mas que conjura e traduz uma outra repetição, vertical e intensiva, a repetição de um passado que se desloca a cada vez ou a cada número e se disfarça no conjunto dos números e das vezes.” (1968/2018, p.382). A primeira coisa que notamos nesse exemplo é que, na experiência do obsessivo, não se repete só um tempo, mas se repetem, simultaneamente, dois *topos*: o espaço extenso do diverso e a profundidade do *spatium*.

O extenso aí está numa repetição sempre negativa e faltosa — a cada elemento do ritual obsessivo, falta mais um, e assim vai a se perder o horizonte, 1, 2 3. Já o intenso está numa repetição sempre positiva e excessiva, que aparece pulsando na passagem entre os elementos do ritual, o resto, a diferença *a mais* que sobra entre 1 e 2, entre 2 e 3, e assim por diante — o *spatium* emerge na repetição vertical e intensiva, na latitude, instantâneo entre os elementos sucessivos do ritual. Essa repetição, pela qual o *spatium* brota como pulsação da intensidade, é

<sup>693</sup> Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.204-p.205.

<sup>694</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.308–p.309.



a repetição “[...] mais profunda, a “produtora”, [...]” — e aí podemos confirmar sua topologia e sua propriedade genética — que, conforme Deleuze, “[...] evidentemente não é a mais visível ou a que produz mais “efeito”.” (1968/2018, p.382)<sup>695</sup>. Não obstante, diríamos que é a mais efetiva, porque mesmo o negativo da primeira repetição é ilusório, uma vez que a falta aparente é produto do excesso intensivo que não se anula. Afinal, pode-se tentar construir domínio pelo ritual que for, subjetivar o quanto quiser, dar os limites formais que se puder à intensidade e seu excesso, sempre insiste um grau indominável e insubjetivável, algo que sobrevém e, como uma repetição mais profunda — logo veremos que nem tão profunda assim —, atravessa o sujeito como experiência desse *spatium*. Do ponto de vista do extenso qualificado, parece que faltou algo para dar conta do excesso intensivo, mas do ponto de vista do *spatium*, é pura intensidade em excesso. E, parte do desafio na clínica entendemos que se passa em extrair essa repetição intensiva, ou mais profunda, a fim de dar outro destino ao que se repete na série extensa das repetições. Ora, o que seria isso, senão produzir, encontrar, criar a experiência do excesso intensivo em meio ao excessivamente intenso?

Não é sem propósito que buscamos encontrar algo da experiência do *spatium* e, como tal, da intensidade e seu excesso, nesse exemplo. Consideramos que ele é especialmente importante, primeiro porque é um exemplo clínico de Deleuze (1968/2018) que destoa de seus célebres casos literários ou dos extravagantes tipos psicopatológicos que o próprio autor toma em sua obra, como a perversão e a esquizofrenia. No ritual obsessivo, que muitas vezes se revela estéril e mecânico, a miséria da expressão sintomática, vemos Deleuze destacar a profundidade que vem junta, deslocando-a do registro religioso para algo do artístico uma vez que, no mesmo momento de “Diferença e repetição” em que evoca o exemplo, o autor está propondo a arte como lugar de coexistência de todas as repetições — e é isso, não só a repetição pela falta, mas também a repetição pelo excesso, que o ritual obsessivo exemplifica para Deleuze. Decorre disso uma segunda importância desse exemplo: é que ao trazer o obsessivo, notamos essa profundidade intensiva num quadro clínico e numa casuística muito menos extraordinária, e muito mais ordinária e cotidiana. Esta nos parece ser a direção que uma tal topologia da intensidade e do excesso assume na obra deleuziana após “Diferença e repetição”: se tornar cada vez mais incluída na experiência, nas pequenas sublimidades, nos pequenos excessos e variações de graus intensivos. Não que não o seja desde 1968, mas é que, se esse *spatium* ganha passagem mergulhado na profundidade e tem a ver com a gênese da ideia, já em “Lógica do Sentido” (1969/2015), por exemplo, podemos notar que Deleuze traz esse plano das

---

<sup>695</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.382.

intensidades cada vez mais à superfície, fazendo emergir o sem-fundo do próprio afundamento pelo qual foi proposto.

Nessa ocasião, vemos Deleuze afirmar, ao definir a diferença, que a ideia “[...] de distância positiva é topológica e de superfície e exclui toda profundidade ou toda elevação que reuniram o negativo com a identidade.” (1969/2015, p.179). Observamos então uma nova *força* que, agora, se efetua como uma *superficialização* — se é que podemos dizer assim — da própria topologia do *spatium* que ganhou passagem em 1968. Uma estranha e paradoxal superficialização, porque não se trata de planificar ou homogeneizar tudo na superfície, mas que se efetua no sentido de, cada vez mais e mais, tratar de sua experiência, incluindo a profundidade na superfície produzida, fazendo aparecer esse extraordinário cada vez mais no ordinário. Assim, em “Lógica do sentido” (1969/2015), esse *spatium* ressurge como uma superfície metafísica (*surface métaphysique*), irreduzível à superfície empírica organizada, ou, ainda, como um campo transcendental, retomando-se o que era princípio pela categoria de campo — que, de nossa parte, conforme destacamos em nota anteriormente, preferimos designar como *plano*. Um plano transcendental que é, segundo Deleuze, “[...] impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada.” (1969/2015, p.105)<sup>696</sup>. Nem superfície empírica organizada, nem profundidade indiferenciada, muito menos que reúna o negativo com a identidade: esse *topos* se explicita na gênese do sentido pelo não-sentido e sua devoração de sentido, pelo qual a linguagem se coloca em vias de diferenciação. E o mais crucial é que, nessa estranha e paradoxal superficialização de 1969, o *spatium* devém corpo sem órgãos (CsO)<sup>697</sup>.

Como se sabe, o termo vem de Antonin Artaud. Porém, queremos destacar que, como conceito que faz ressurgir o *spatium*, o corpo sem órgãos se faz na esteira da retomada deleuziana da obra de Kant, onde o acordo discordante das faculdades disjuntas talvez possa ser entendido como a primeira pista de uma inorganização intensiva — que, certamente, lá tem a ver com a gênese da ideia e do pensamento, não propriamente do corpo, embora o pensamento aqui também seja corpo. Artaud é sempre lembrado, contudo não podemos esquecer que é mesmo a partir dessa questão kantiana das faculdades que Deleuze, em “Lógica do sentido”, começa a apresentar o CsO: subjetivamente, diz o autor, “[...] o senso comum subsume

<sup>696</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.105, p.129.

<sup>697</sup> Não obstante o ineditismo do conceito de corpo sem órgãos em “Lógica do sentido” (1969/2015), neste ponto, cabe dizer: Deleuze aqui recupera uma noção de 1968, quando, desde “Diferença e repetição”, muito em função do debate kantiano entre as partes e o todo, afirma que “[...] as partes orgânicas e o extenso de um corpo são feitos de singularidades pré-individuais atualizadas.” (1968/2018, p.369). Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.369. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015.

faculdades diversas da alma ou órgãos diferenciados do corpo e os refere a uma unidade capaz de dizer Eu: [...]” (1969/2015, p.80). Mapear o CsO como devir do *spatium* na obra deleuziana e, assim, revelar no próprio CsO um devir kantiano, não é de forma alguma dispensar a importância de Artaud, e sim o meio que encontramos para dizer que as duas vias se complementam no CsO como um conceito do empirismo transcendental. E se consideramos o CsO o conceito mais crucial dessa topologia é porque na passagem do *spatium* para a corporeidade inorganizada se destaca radicalmente a importância da experimentação desse plano transcendental das intensidades e seu excesso. Quer dizer, sentir o ser do sensível se torna uma questão, não só de ideia, mas de corpo, *topos* por excelência da experiência do excesso intensivo, e isso, certamente, é mais nítido em Artaud que em Kant. Entretanto, não é só Artaud que apresenta a corporeidade desse *spatium* inorganizado: isso é algo que fizemos notar em Freud, desde o excesso que atravessa o corpo recém-nascido, e Deleuze também retoma Freud nesse sentido. Ou seja, consideramos que o conceito de CsO se define entre esses dois devires que entendemos constituir o empirismo transcendental como um refazimento dos limites da experiência na obra deleuziana: Kant e Freud — ou, em termos mais amplos, a psicanálise.

É nesse sentido que Deleuze apresenta o corpo sem órgãos através da linguagem e do corpo esquizofrênico: “Corpo-coador, corpo-despedaçado, corpo-dissociado [...]” (1969/2015, p.90)<sup>698</sup> — diz Deleuze, justamente a partir de Freud, embora não recorrendo ao corpo recém-nascido que figura o projeto de 1895, mas, sim, a consideração freudiana de 1915 sobre a linguagem hipocondríaca ou do órgão (*Organsprache*)<sup>699</sup>. É também um corpo-despedaçado e um corpo dissociado — também diz Deleuze, já a partir de Artaud. É um corpo fragmentado, “[...] corpo feito em pedaços (*corps morcelé*) [...]” (1969/2015, p.93), não devendo passar despercebida essa expressão que ocorre também em Lacan para designar o estatuto do corpo antes do estádio do espelho<sup>700</sup>. Diríamos ainda: é um corpo disjuntivo, corpo das não-relações, das ligações sem liame, corpo intensivo, corpo excessivo. Não é o corpo orgânico, físico e fisiológico, assim como não é o corpo subjetivado como unidade a partir de um *eu*. Portanto, não é um organismo, seja ele biológico ou psíquico. Não é o corpo como totalidade sintética e homogênea de unidades dotadas de funções específicas e estabelecidas de antemão, seja essa unidade um agrupamento de tecidos orgânicos, seja essa unidade um *eu* com funções conscientes. É, sim, um corpo em discórdia com qualquer organismo e seus limites formais, é o inorganizado, o insubjetivável da subjetivação. E se o termo *sem* — de sem órgãos — parece

<sup>698</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.90.

<sup>699</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.142-p.150.

<sup>700</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O estádio do espelho como formador da função do eu*, 1949/1998, p.100.

indicar o negativo em sua definição, devemos entender que esse é, antes, o meio de se afirmar a intensidade como positividade: sem os diversos órgãos, liberado do juízo do organismo, se revela a positividade das diferenças de intensidade e seu excesso além de qualquer limite formal. Esse é o real do corpo: sob a realidade do organismo e do órgão, sob o corpo simbólico e imaginário, insiste o excesso de intensidade, e no *topos* dessa corporeidade estranha e paradoxal, encontramos a experiência do excesso intensivo a partir de 1969 na obra de Deleuze.

Entretanto, não é que simplesmente esse corpo deixe de ser profundidade, pois é por uma história das profundidades que se inicia a subjetivação que se passa em sua topologia: aí entra o corpo recém-nascido, a partir do teatro do terror de Melanie Klein como o começo mais terrível — “Tudo começa pelo abismo” (1969/2015, p.193), diz Deleuze<sup>701</sup>. Mas a subjetivação em 1969 é como essa história das profundidades devém uma geografia ao ser trazida à superfície: a superficialização que vai do *spatium* para um CsO, portanto, é a própria subjetivação na obra deleuziana. E tanto diz respeito à subjetivação quanto essa topologia é clínica. Em “Lógica do sentido”, Deleuze é nítido quando afirma que “O problema é o da clínica, isto é, do deslize (*glissement*) de uma organização para outra ou da formação de uma desorganização progressiva e criadora.” (1969/2015, p.86) — problema que o autor, desde essa ocasião, também atribui à crítica<sup>702</sup>. Então, se já dissemos que a psicanálise aporta em sua filosofia como o palco do empirismo transcendental, é preciso dizer agora que, à luz do CsO, a psicanálise aparece como a produção dessa topologia. E mais: é a própria topografia dessa topologia, isto é, a psicanálise pode ser entendida como a cartografia desse *topos* da experiência da intensidade e do excesso intensivo; é a cartografia da empiria desse transcendental. Conforme Deleuze, a psicanálise “[...] é geográfica antes de ser histórica. Ela distingue países diferentes. [...]” (1969/2015, p.95), certamente, não para afirmar as soberanias nacionais, mas entendemos que para tratar da passagem entre as fronteiras como limites limiars, como informal puro, como experiência do limite, da intensidade e seu excesso, cartografando os fluidos e fluxos que passam pelos poros desse corpo-coador.

O que notamos em 1969 prenuncia o lugar do CsO em “Capitalismo e esquizofrenia”, sobretudo no seu primeiro volume, onde o empirismo transcendental devém no que Deleuze, junto de Guattari, numa retomada crítica da psicanálise, nomeia como uma esquizoanálise: análise transcendental e materialista, como também vimos que afirmam ser os autores<sup>703</sup>. Nessa ocasião, observamos a relação entre o CsO e os objetos parciais, posta desde “Lógica do

<sup>701</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.193-p.194.

<sup>702</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.86.

<sup>703</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.150.

sentido”, se especificar em termos de CsO e máquinas desejanter. Já notamos que, em “O Anti-Édipo” (1972/2010), Deleuze e Guattari posicionam a máquina desejanter como o elemento material mínimo do processo maquínico de autoprodução do Inconsciente. Com seu regime binário, associativo e conectivo, ela se define como sistema corte-fluxo. Que a máquina se defina pelo corte, isso está desde Guattari e sua definição como avesso da estrutura a partir do objeto *a* lacaniano. Mas queremos destacar agora que a máquina opera sobre e encontra sua própria gênese, produzindo e sendo produto ao mesmo tempo, de um fluxo intensivo: ela está em relação com uma matéria prima em fluxo contínuo que é a própria intensidade — *hylé*<sup>704</sup>. Pois é essa intensidade que faz com que a ligação entre as máquinas seja sem liame, e que no seio da conexão e associação maquínica insista uma disjunção, uma não-relação nos acoplamentos, e que a máquina seja limítrofe. Essa intensidade é o que faz com que as máquinas desejanter, como máquinas-órgãos, não façam da subjetivação um organismo total.

A máquina desejanter traz algo do excesso intensivo, contudo, é o CsO que revela o que sempre insiste refratário a se distribuir como excessivamente intenso, e que, nem por isso, deixa de ser dado e doável na experiência. Aí está o CsO, o *topos*, segundo Deleuze e Guattari, o plano da “[...] intensidade pura e crua despojados de sua figura e de sua forma.” (1972/2010, p.33). O fluxo se maquina na máquina, e por seus cortes se forma e se qualifica. Mas para tratar do puro fluido do excesso intensivo é preciso esse outro *topos*, que revela a materialidade intensiva e seu inorganizado: “[...] o corpo sem órgãos é a própria substância, e os objetos parciais são seus atributos ou elementos últimos.” (1972/2010, p.409). É o plano da intensidade pura e crua, ele apresenta esse intensivo como matéria em fluxo contínuo, “[...] substância imanente (*substance immanente*) [...]” (1972/2010, p.432), E aqui podemos ver muito bem a anterioridade e primordialidade do CsO ante os objetos parciais que, então, se redefinem na máquina, muito embora seja imanente. Pela anterioridade e primordialidade, a essa *hylé*, Deleuze e Guattari chamam de *Numen*, remetendo sua gênese e genitalidade a algo de divino, agora, como energia de inscrição. Também chamam de motor imóvel — poderíamos dizer: o motor dessubjetivante da subjetivação — e, ainda, de ovo. O CsO, segundo os autores, é o ovo, “[...] atravessado por eixos e limiares, por latitudes, longitudes e geodésicas, é atravessado por gradientes que marcam os devires e as passagens, as destinações daquele que aí se desenvolve.” (1972/2010, p.34) — ovo pelo qual Deleuze, já em 1968, designava o *spatium* e suas profundidades intensivas<sup>705</sup>. Tudo tentando demonstrar essa topologia da experiência no materialismo das intensidades de “O Anti-Édipo”.

<sup>704</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.54.

<sup>705</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.332.

Sobre o CsO nesse primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, alguns aspectos cabem ser destacados. Vemos, por exemplo, que tomado como essa espécie de matéria prima — *hylé* — e mesmo como substância — diga-se de passagem, em um sentido bastante spinozista —, podemos notar que a intensidade que consiste no CsO se apresenta por uma certa materialidade e substancialidade, talvez a única. Além disso, a intensidade que compõe esse plano também aqui é disjunção, pois o CsO se engendra a partir de uma síntese disjuntiva, em contraste com a síntese conectiva das máquinas desejanter. “De onde vêm essas intensidades puras? [...]”, perguntam Deleuze e Guattari para em seguida responder: “[...] vêm das duas forças precedentes, repulsão e atração, e de sua oposição.” (1972/2010, p.33). Essa assimetria e heterogeneidade de base, essa disparidade e diferença, conforme os autores, “[...] produz uma série aberta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca exprimem o equilíbrio final de um sistema, mas um número ilimitado de estados estacionários metaestáveis pelos quais um sujeito passa.” (1972/2010, p.34).

Em primeiro lugar, aí podemos notar que o CsO está numa repulsão (*répulsion*) com as máquinas desejanter, que funcionam pela atração, e não há oposição nisso, já que a repulsão é condição para a produção da atração, retomando-se assim a anterioridade e primordialidade do CsO na posição genética e genital, e, do mesmo modo, a diferença como princípio transcendental. Conforme cortado pelas máquinas e sua produção, esse fluxo intensivo ganha limites formais, mas a intensidade volta a exceder esses limites, inorganizando os liames, repelindo as máquinas, buscando seu escoamento livre, insistindo como o produzir no produto que, ao emergir, relança o produto no processo produtivo. Aqui, o CsO se mostra o *topos* da experiência do excesso como excesso do próprio processo maquínico de autoprodução, uma vez que ele assim “[...] reinjeta o produzir no produto, [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p.100). Já em segundo lugar, é preciso notar essa expressão do fim da citação evocada no parágrafo anterior, segundo a qual “[...] um sujeito passa.” (1972/2010, p.34) nessas relações de intensidades. Como assim, o sujeito passa? Entendemos que isso quer dizer que o sujeito tanto daí devém, quanto aí devém. O CsO tanto é reafirmado como plano incluído na experiência, como vemos aqui a própria definição da experiência do CsO: experiência da intensidade, da diferença, do excesso, do inorganizado — certamente, já o dissemos —, mas, sobretudo, vemos agora que é experiência da passagem, do devir (*devenir*), pois o excesso está naquilo que passa entre as formas e devém no fluxo.

Segundo Deleuze e Guattari, podemos entender que o devir é a definição da intensidade que compõe o CsO e a experiência das zonas de intensidade e dos gradientes de quantidade intensiva nesse plano. Ele é a própria experiência da repulsão e expulsão do organismo erótico

produzido pelas máquinas desejanter e sua síntese conectiva. Pois se o CsO se esvazia dos órgãos, é porque ele se preenche de devir, onde a experiência da passagem se inclui na subjetivação: observamos mais uma vez a recorrência da passagem no texto, quando Deleuze e Guattari afirmam que, nessas relações de intensidade, “[...] o sujeito passa sobre o corpo sem órgãos e opera devires, quedas e elevações, migrações e deslocamento.” (1972/2010, p.117). E o devir, como sabemos, não é transformar-se, não é identificar-se, não é determinar-se na forma do outro, mas é a dessubjetivação, a desidentificação e a experiência de indeterminação numa zona de perecimento — zona de vizinhança ou de indiscernibilidade, dizem os autores já em “Mil Platôs” (1980/2012, p.20)<sup>706</sup> — que se dá entre uma forma e outra. O devir é a experiência do informal puro, é a experiência da intensidade e seu excesso. Por isso é preciso cuidado com a ideia de que o devir preenche: podemos falar assim, desde que entendamos que preenche não como uma coisa, fazendo da intensidade uma geléia que preencheria o CsO como seu continente. O devir preenche como a própria experiência de passagem entre os graus de intensidade, como a intensidade em exercício, como o que se sente como pura diferença.

Em “O Anti-Édipo”, esse CsO preenchido por devires se inclui na experiência, não somente, mas especialmente a partir da psicose, da esquizofrenia e também da paranoia o caso Schreber é evocado para dizer desse sujeito que passa nessas relações intensivas. É a partir da psicose que Deleuze e Guattari podem se perguntar pela experiência do CsO, cartografando a topologia da experiência do excesso intensivo saindo decididamente da profundidade. Também é a partir da psicose que podem se perguntar pela experiência do CsO como quem se pergunta pelo seu sentir. Pois a psicose mostra, para Deleuze e Guattari, “[...] uma experiência esquizofrênica das quantidades intensivas em estado puro, [...] um clamor suspenso entre a vida e a morte, um intenso sentimento de passagem, [...]” (1972/2010, p.34). Segundo os autores, a alucinação e o delírio “[...] pressupõem um Eu sinto (*Je sens*) mais profundo, [...]”, de modo que o diverso do dado alucinatório e delirante “[...] são segundos em relação à emoção verdadeiramente primária que, de início, só experimenta intensidades, devires, passagens.” (1972/2010, p.34). O que se confirma páginas depois, quando dizem que essa “[...] emoção intensiva, o afeto, é ao mesmo tempo raiz comum e princípio de diferenciação dos delírios e alucinações.” (1972/2010, p.117), e ainda: “[...] esses devires e sentimentos intensos, são essas emoções intensivas que alimentam delírios e alucinações.” (1972/2010, p.437).

Sua marca excessiva aí está, explícita desde quando Deleuze e Guattari dizem que se trata de uma experiência “[...] dilacerante, demasiado emocionante, pela qual o esquizo é aquele

---

<sup>706</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1730 — *Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.20.

que mais se aproxima da matéria, de um centro intenso e vivo da matéria [...]” (1972/2010, p.35). Contudo, queremos destacar nesses fragmentos que, com o conceito de CsO em “O Anti-Édipo”, a questão deleuziana lançada desde “Diferença e repetição” — como seria a intensidade “[...] sentida por si mesma, independentemente das qualidades que a recobrem e do extenso em que ela se reparte?” (1968/2018, p.307) — se atualiza através da psicose, nesse *eu sinto* que reverte o *eu penso* estruturante tanto do *cogito* cartesiano quanto da unidade sintética da apercepção kantiana<sup>707</sup>. De modo que a topologia da experiência do excesso intensivo se revela, então, uma topologia do ser do sensível pela psicose — justamente esse modo de subjetivação que escapa à subjetivação totêmica, à lei e ao limite, definida pela forclusão do nome-do-pai, apresentando pelo real aquilo que nos limites do simbólico não se apazigua. Só que não é de qualquer *eu sinto* que se trata, mesmo porque, no sentido de um empirismo transcendental, é uma topologia paradoxal e estranha, e estamos diante do sentir da experiência de um insensível da sensibilidade, que não se confunde com qualquer sentimentalismo.

Entendemos que, no materialismo de “O Anti-Édipo”, há uma retomada singular dos termos *sentimento*, *sentir*, *emoção*, *afeto*, termos esses que desde Freud correspondem a processos de descarga, logo, designam uma experiência extensiva e qualitativa — assim, conforme vimos, estariam na posição imaginária de sinais e apêndices do recalcado, motivo pelo qual teriam sido preteridos e desvalorizados por Lacan em sua depuração estrutural. Entretanto, com Deleuze e Guattari, esses termos designam o devir e a um *eu sinto* que é mais impessoal e assubjetivo do que sentimental, é mais dessubjetivante do que subjetivável, é mais real do que simbólico e imaginário. Já em “Mil Platôs”, segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, os autores usam ao menos duas expressões importantes para designar o devir que traduz o que queremos indicar: “[...] circulação de afectos impessoais [...]” (1980/2012, p.12) e, no mesmo texto, mais adiante, falam dos “[...] afectos não subjetivados.” (1980/2012, p.58). Poderíamos evocar ainda um terceiro fragmento, quando dizem que os “[...] puros afectos implicam um empreendimento de dessubjetivação.” (1980/2012, p.63)<sup>708</sup>. Também não devemos deixar de notar outros termos que acompanham esse vocabulário afetivo desde “O Anti-Édipo”: primário, profundo, bruta, intenso, intensivos<sup>709</sup>. Ora, o que esses termos e expressões dizem sobre o sentir desse *topos* intensivo? Consideramos que são esses termos que

<sup>707</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.34-p.35, p.116-p.117, p.307, p.437.

<sup>708</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs, vol. 4*, 1980/2012, p.12, p.58 e p.63.

<sup>709</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.33-p.35, p.116-p.117, p.119, p.437.



revelam um sentimento, uma emoção, um afeto além das extensões e qualidades, que já não é apenas processo de descarga ou sinal: é uma outra dimensão do sentir, um sentir do real, um sentido como ser do sensível. Se o sujeito aí passa, é porque ele passa, não pelas qualidades, mas pela própria intensidade como ser do sensível, pela própria quantidade intensiva como diferença e variação de seus graus que só pode ser sentido, ao mesmo tempo em que é o insensível da sensibilidade.

Assim como o *eu* que os sente só pode ser um *eu* além da consciência. Na expressão *eu sinto* utilizada pelos autores para designar sua experiência, podemos notar que o termo relativo a *eu* não é *moi*, mas *Je* — distinção que Deleuze (1968/2018) domina muito bem e mostra sua importância desde “Diferença e repetição”<sup>710</sup>. Isto é, são esses termos que evidenciam uma outra topologia do sensível, do sentimento, da emoção e do afeto, uma topologia que é da experiência das quantidades intensivas, do *sentendum* da sensação, e não do sentimentalismo imaginário das qualidades subjetivas e do organismo simbólico. Por isso mesmo talvez possamos dizer, a partir de Deleuze e Guattari, que esse *eu sinto* seria melhor designado como *sente-se*: sentir esse insensível da sensibilidade seria, então, a experiência de um *sente-se* — *sente-se que devém*, essa é a experiência do CsO como experiência de passagem e dessubjetivação. Mas, cabe perguntar: na passagem, se devém no que?

Do ponto de vista do próprio devir, devém imperceptível, rumo a esse insensível da sensibilidade. Do ponto de vista das formas extensas e qualidades, essa é uma questão já extensiva e qualitativa, cuja resposta envolve, mais que o devir, a experiência da transformação. Não é que não seja importante avaliar as formas nas quais um devir devém, os novos limites formais que se assume depois da passagem. Isso é muito importante, sobretudo quando tratamos da experiência analítica. Porém, o ponto aqui é que isso importa menos do que a maneira como se *sente-se*, como se experiencia o *topos* do CsO, a intensidade e seu excesso que resta sempre como *a mais*, devindo além do limite formal e relançado o sujeito na passagem. Pois se o determinante de qualquer forma que se torne no diverso é como se acessa e se relaciona com a experiência das quantidades intensivas nesse *topos* inorganizado, o determinante em qualquer transformação é como se desforma, como se excede às formas e como se vive esse excesso no devir que está em seu princípio. O destino que a intensidade toma se determina na travessia sua experiência. O problema clínico, já dissemos com Deleuze (1969/2015), é como se desliza, é como se passa, entre formas e organizações<sup>711</sup>.

---

<sup>710</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.342-p.344.

<sup>711</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.86.

Nesse sentido, essa topologia do CsO preenchido de devires nos revela a experiência da intensidade e seu excesso muito mais próximo daquilo que, desde Freud, destacamos como a intensidade como fator quantitativo, aquilo que por vezes vimos no texto freudiano ser tomado como sinônimo de carga, quota, *quantum* e montante afetivo (*Affektbetrag*). Quer dizer, se trata muito mais da experiência do *quantum* inquantivável do afeto, esse *quantum* em fluxo, indeterminável e não identificável do que das qualidades sentimentais. Se dissemos que é preciso durar nesse ponto, agora encontramos na topologia intensiva do CsO uma pista clínica do que se deve produzir para consistir na experiência das quantidades inquantificáveis: o CsO é a própria topologia do que apresentamos como o *real do afeto*, a ser encontrado, extraído, produzido e inventado na topografia da experiência analítica. De modo que essa topologia intensiva não dá subsídios para uma analítica da raiva, da tristeza ou qualquer outro estado afetivo e emocional, mas, sim, para uma analítica da dessubjetivação e da passagem entre intensidades puras como o que deve ser extraído no laboratório analítico sob todo o diverso qualitativo, ainda que isso se faça através da raiva, da tristeza ou qualquer outro estado do diverso. A questão clínica *como você está se sentindo?*, ou qualquer outra que tangencia essa gramática, poderia então ser redimensionada na direção de se questionar *como você passa de um grau a outro?*, ou *como você desliza?*, ou, ainda, *como sente-se que devém?* Óbvio, nenhuma delas é uma fórmula, mas assim esboçamos como tentativas de ir na direção de uma experiência desse transcendental.

Nessa direção, qualquer intervenção que se formule a partir de tal questão, não é mais uma busca de como o *eu* se sente, e sim de como o *eu* se desforma e inorganiza no insensível da sensibilidade. Se anteriormente consideramos estar na ordem do dia nos perguntarmos sobre uma teoria materialista do afeto a partir da psicanálise, é preciso dizer que encontramos em “Capitalismo e esquizofrenia”, especialmente no conceito de CsO e de devir, mais uma pista para essa tarefa. Isto é, desde que entendendo sua topologia no sentido de um empirismo transcendental que, lembremos, passa por refazer os próprios limites da sensibilidade. Pois assim podemos considerar que essa não é apenas uma topologia do real do afeto, mas se trata do CsO como *topos* da experiência do real do afeto: do real do afeto como real da intensidade incluído nesse empírico irreduzível à realidade simbólica e imaginária. Afinal, não é isto o empirismo transcendental, um refazimento dos limites da experiência a fim de se afirmar uma positividade da experiência do real como intensidade? Afinal, não é isso que se radicaliza quando se define o plano intensivo a partir do corpo? Assim se pode retomar, no ritmo de um empirismo transcendental, o que desde a busca pela intensidade e seu excesso em Freud mapeamos como o fator quantitativo da pulsão, admitindo, nesse plano do CsO, uma

experiência dessa pura pulsão, a pulsão propriamente dita, essa pura intensidade, pura exigência de trabalho como *quantum (Betrag)* e premência (*Drang*).

Aqui podemos notar outro aspecto do CsO: compreendemos que ele é tão intensivo quanto é pulsional. Não somente pela superposição entre pulsão e intensidade que acompanhamos na obra deleuziana desde “Diferença e repetição” (1968/2018) e “Lógica do sentido” (1969/2015). Mas também porque em “O Anti-Édipo” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010), ao definir esse *topos* no bojo da síntese disjuntiva pela repulsão, podemos observar que os autores recorrem a uma categoria que remete ao mecanismo da *expulsão (ausstossung)* cartografado por Freud. Mecanismo do processo de subjetivação cuja efetuação, lembremos, se relaciona à pulsão de morte<sup>712</sup>. Quanto a isso, Deleuze e Guattari são explícitos: “O corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível. [...] Instinto de morte é o seu nome, e a morte não fica sem modelo.” (1972/2010, p.20)<sup>713</sup>. É preciso então dizer que não só é pulsional, como o CsO é o *topos* da vida pulsional além do princípio do prazer. O que se complementa, já em 1980, com a definição do CsO junto da crítica ao prazer descarga<sup>714</sup>. É verdade que a crítica ao instinto de morte é incisiva nesse segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, porém consideramos que ela pode ser entendida como uma crítica à pulsão de morte como retorno ao inorgânico e a uma morte inanimada, à pulsão de morte como transcendente, e não como repetição pelo excesso ou transcendental incluído no empírico — mesmo porque, até em “Mil Platôs”, a morte possui lugar no plano de consistência.

Salvaguardado isso, vemos o CsO se define, desde 1972, como o que excede à organização do princípio do prazer e seus limites, dizendo respeito a esse pulsional que flui livre e desligado, e que, portanto, insiste além da representação e de sua apresentação nesse organismo psíquico — por isso mesmo dissemos da experiência do CsO como experiência da pura pulsão. E se possui algo de tanático mais que erótico, cabe lembrar que, desde “Diferença e repetição”, Deleuze (1968/2018) posiciona o instinto de morte como princípio transcendental, desde aí aproximando o intensivo e o tanático<sup>715</sup>. De modo que não é tão surpreendente notar que, em “O Anti-Édipo”, essa proximidade entre a intensidade e o tanático ressurgem com o CsO redefinido pelos autores como modelo da morte. E o devir sendo não só a experiência da passagem, mas a própria experiência da morte, conforme Deleuze e Guattari, como “[...] a coisa

<sup>712</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A negação*, 1925/2010. Cf. PINTO, Fabrício. *Considerações sobre o conceito de pulsão de morte: pistas de uma morte animada*, dissertação de mestrado, 2019, p.62-p.64; p.90-p.92.

<sup>713</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.20.

<sup>714</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.18.

<sup>715</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.36.

mais ordinária do inconsciente, [...]” (1972/2010, p.436)<sup>716</sup>. Portanto, o real da intensidade e seu excesso possui algo de tanático, embora isso não signifique dizer que se trata de um inanimado. Com Deleuze e Guattari, observamos a inclusão da própria morte na experiência, como uma peça nesse maquinismo<sup>717</sup>, na mesma direção em que podemos observar a inclusão do real nessa topologia da experiência da intensidade e seu excesso. Afinal, não é mesmo o empirismo transcendental um mapeamento da experiência do limite e seu além, a intensidade e seu excesso como real da experiência? E o que há de mais real na vida que a morte?

O CsO permite não só definir algo do real pelo próprio real: isso a intensidade já propõe desde a obra solo de Deleuze (1968/2018; 1969/2015), não obstante pare uma ilusão sobre ela que deve sempre ser desfeita. Mas permite mapear, na inorganização do próprio corpo, uma experiência para o real, do real, no real, assim, no mais imediato de nós mesmos, que é o corpo — por mais fugaz que seja, por mais que esteja destinada a se perder no diverso da realidade imaginária e simbólica. Assim, em “Capitalismo e esquizofrenia”, o real não é a realidade, não se planifica no plano homogêneo de um simples realismo, só que nem por isso está perdido, e, tal como a morte, o real não é extrínseco à experiência. Conforme os autores, o real é “[...] um produto que envolve as distâncias com quantidades intensivas.” (1972/2010, p.121). É a experiência da própria intensidade e seu excesso como *topos* do CsO. Vemos bem o exemplo dessa experiência que corresponde a ele, uma vez mais, vir da psicose: “Apreender um real intensivo [...]”, dizem Deleuze e Guattari, “[...] é esse o “histrionismo” do esquizofrênico, o verdadeiro programa de um teatro da crueldade, a encenação de uma máquina produtora de real.” (1972/2010, p.121-p.122)<sup>718</sup>. É isto que pede uma esquizoanálise: “[...] um pouco de verdadeira relação com o fora, um pouco de realidade real.” (1972/2010, p.444) — diríamos: um pouco de inclusão, de real dado e doável na experiência, paradoxalmente, estranhamente, inquantificavelmente. Pois o CsO é o insignificável e o inimaginarizável — como lembram em “Mil platôs”, não é “[...] uma imagem do corpo.” (1980/2012, p.32)<sup>719</sup> —, mas é o real do corpo como corpo real que essa topologia da intensidade revela.

Certamente, é um real dado e doável, incluído na experiência, não negativado ou vedado, mas que deve ser produzido e jamais subsumido à realidade. E ele é produzido sem se

<sup>716</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.436-p.438.

<sup>717</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.440-p.441.

<sup>718</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.121-p.122.

<sup>719</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.32.

excluir sua dimensão social e política — e, ainda assim, nem por isso, se subsume à realidade. Se há uma tese apresentada por Deleuze e Guattari que percorre do início ao fim o primeiro volume “Capitalismo e esquizofrenia”, trata-se da tese de uma só e mesma produção, social e pulsional; uma só e mesma economia, subjetiva e política<sup>720</sup>. Isso quer dizer que toda essa problemática da intensidade que mapeamos não se restringe ao individual, mas que, por mais singular que seja sua experiência, ela está imersa nessa dimensão social e política. Assim vemos esse social e político também encontrar sua gênese no intensivo, através do próprio conceito de CsO. Pois o CsO não é o meu, ou o seu CsO — assim como as intensidades que cada um de nós sentimos não é propriedade de um só sujeito: aí o sujeito passa. E, como dizem os próprios autores, “[...] sobre o corpo sem órgãos, cada um passa ao corpo do outro.” (1972/2010, p.89).

Nesse sentido, Deleuze e Guattari mostram essa dimensão social e política do CsO quando consideram que as formas ou qualidades de uma dada organização social são as condições determinadas desse plano intensivo que constitui o próprio *socius*<sup>721</sup>. Assim vemos os autores mapearem a passagem de um “[...] fluxo germinal intensivo [...]” (1972/2010, p.216) para as codificações e territorializações nos sistemas de filiação e aliança; sua sobrecodificação, não sem uma série de tecnologias de quantificação e mensuração, pelo Estado despótico; e sua descodificação e desterritorialização na axiomática capitalística que reterritorializa esses fluxos para deles extrair mais-valor. Aí temos três máquinas sociais, três corpos sem órgãos, três economias das intensidades e — poderíamos acrescentar — três destinos do excesso: excesso conjurado pelo grupo, excesso reprimido pelo déspota, e, como veremos um pouco mais adiante, excesso cultivado no capitalismo. De modo que, sobre a topologia da experiência da intensidade e seu excesso, é preciso dizer: essa topologia é também uma topologia política.

Tudo isso, podemos mapear em “O Anti-Édipo”. Entretanto, como fica essa topologia no segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”? Em “Mil platôs”, Deleuze e Guattari retomam essa topologia além do regime binário das máquinas desejantes, na tetralvência do agenciamento (*agencement*)<sup>722</sup>. Ele passa a ser a unidade mínima do real, mas que já é relacional, pois envolve agenciamentos maquínicos de corpos e agenciamentos coletivos de enunciação — aqui, no bojo desse agenciamento, ressurgem o tema da linguagem, dos regimes de signos e semióticas. Essa dupla dimensão do agenciamento está em relação e apresenta uma dinâmica: ora tendendo a um polo de territorialização e estratificação, ora tendendo à

<sup>720</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.46.

<sup>721</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.445.

<sup>722</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *20 de novembro de 1923 — Postulados de linguística*, In: *Mil platôs*, vol. 2, 1980/2011, p.32.

desestratificação e desterritorialização, de onde sua tetravalência. Este último, por sua vez, é o pólo em que o agenciamento se desfaz em fuga, liberando-se dos estratos e territórios numa desterritorialização absoluta, mostrando sua face disjuntiva que é a abertura da matéria e seu excesso além dos limites formais que a estratificam e territorializam: da subjetivação, dizem Deleuze e Guattari, esse é o “[...] ponto de excesso e de escoamento [...]” (1980/2011, p.94)<sup>723</sup>.

No polo de desestratificação e desterritorialização, ponto de excesso, o agenciamento pode se abrir para uma nova função em uma máquina abstrata, um plano de imanência, um plano de composição, um plano de consistência — ou de inconsistência, como mencionam os autores. E a topologia da intensidade devém nesses planos no segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”. São planos que se definem ora como o próprio *topos* intensivo do CsO e seus devires, ora como o conjunto dos corpos sem órgãos. Conjunto que é da multiplicidade, que não faz um todo, motivo pelo qual não se deve esquecer essa inconsistência em sua consistência, bem expressa na fórmula  $[n-1]$ <sup>724</sup>. Desde quando falamos do afeto com Freud, falamos de uma consistência inconsistente, e, com Lacan, vimos uma inconsistência do Outro como abertura para uma outra consistência, menos imaginária e simbólica. Vemos, agora, como Deleuze e Guattari posicionam o CsO como a consistência  $[n]$  que só emerge dessa inconsistência  $[-1]$ . Apesar da superposição que sugerimos, são consistências e inconsistências diferentes, exceto que admitem uma operação comum, que é essa subtração. O efeito desse  $[-1]$  é mostrar como o CsO não deve ser tomado de maneira total, estável, acabado, completo, uma vez que ele está sempre se fazendo, em aberto, inacabado, incompleto: ir além dos limites é uma tarefa sem fim.

Em “Mil Platôs”, o CsO já não é privilegiadamente tomado à luz da psicose<sup>725</sup>. E notamos que o texto no qual Deleuze e Guattari mais se detém ao conceito, intitulado “28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?”, não toma um caso modelo por princípio. É verdade que trata do Cso do usuário de drogas e do CsO do masoquista, porém, antes de qualquer casuística exemplar, observamos o texto começar assim: “[...] você tem um (ou vários), não porque ele preexistia ou seja dado inteiramente feito — se bem que sob certos

<sup>723</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *20 de novembro de 1923 — Postulados de linguística*, In: *Mil platôs*, vol. 2, 1980/2011, p.92.

<sup>724</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.17-p.18. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, em *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.63. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *10.000 a.C. — A geologia da moral (quem a terra pensa que é?)*, In: *Mil platôs*, vol. 1, 1980/2011, p.77.

<sup>725</sup> Isto é, a referência a seu *eu sinto* aqui se repete na análise que Deleuze e Guattari fazem do caso “O homem dos lobos”, propondo ler no sonho relatado por Freud o lobo não como representante, mas como apreensão de uma multiplicidade intensiva — e não podemos esquecer que, no movimento psicanalítico, eventualmente vemos este caso ser apresentado como um caso de psicose. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1914 — Um só ou vários lobos?*. In: *Mil platôs*, vol. 1, 1980/2011, p.58.

aspectos ele preexistia — mas de todo modo você faz um, [...] é um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você a empreende, não ainda efetuada se você não a começou.” (1980/2012, p.11-p.12). Sendo que, ao CsO, conforme os autores, “[...] não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. [...] mas já se está sobre ele [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1980/2012, p.12).

Está por se fazer, mas preexiste; experimentação já feita e ainda não efetuada; é limite, mas já se está sobre ele. Ora, por que Deleuze e Guattari começam o texto assim, apresentando o CsO numa espécie de vai-e-vem? Podemos dar várias respostas para isso, mas nesse começo do texto vemos que o CsO se trata da experiência de um *topos* que se inclui na experiência sem se deixar subsumir ao empírico, embora nem por isso seja algo extraordinário e heroico: é ordinário, talvez até cotidiano, está próximo do leitor; está no mais trivial — basta um olhar, uma folha cair da árvore, um peixe deixado na areia pela última preamar e, com ele, a experiência de que tudo passa e perece, uma inorganização. Sendo o vai-e-vem do que escrevem os autores uma performatização do estranho e do paradoxal próprios de uma experiência, que, embora mais ordinária, jamais é da ordem do senso comum e do bom senso, irreduzível a empirismo realista e ingênuo, já que ainda se trata da experiência de um plano *transcendental* — esta última, palavra subtraída do segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”. O que talvez tenha sido feito na tentativa de Deleuze e Guattari afirmarem, desde o prefácio do livro, a busca por se livrar de uma “[...] ambição kantiana,” (1987/2016, p.329)<sup>726</sup>. Isso não obstante se mantenha em diferentes ocasiões de “Mil platôs” a crítica ao *transcendente*, de modo que os autores podem até afirmar, mas ainda assim consideramos que o segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia” se faz na esteira desse empirismo transcendental.

Tanto o é que, embora não encontremos ocorrências do termo *transcendental*, o conceito deleuziano de *spatium*, conceito que fora banido de “O Anti-Édipo”, retorna na geografia de “Mil Platôs”, mostrando essa topologia da qual jamais se saiu. É o que podemos observar na seguinte passagem, quando Deleuze e Guattari afirmam que o “[...] CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso.” (1980/2012, p.16)<sup>727</sup>. Esse *spatium*, também aqui em “Mil Platôs”, é o ovo, mas ganha outras descrição topológicas: ele é o corpo pleno da terra, a grande molécula que se opõe aos estratos, é também um espaço liso, como espaço intensivo e vetorial, sem medidas, que se opõe a um espaço

<sup>726</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Prefácio à edição italiana de Mil Platôs*, 1987/2016. In: *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*, 2003/2016.

<sup>727</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.16.

estriado. E a oposição se dá no âmbito quantitativo, ou, pelo menos, essa é uma das distinções cruciais entre o liso e o estriado. O liso do *topos* intensivo se ocupa sem medir, já o estriado, Deleuze e Guattari indicam que a quantimetria é condição de sua ocupação e experiência<sup>728</sup>. Portanto, o espaço liso de “Mil Platôs”, *topos* do CsO, é o espaço das quantidades inquantificáveis — a intensidade, seu excesso e suas diferenças de graus.

Além disso, em “Mil platôs”, observamos ainda a ênfase na dimensão ética da experiência desse *topos*, a partir da qual se evidencia ainda mais a dimensão clínica que um tal *topos* implica. Pois, quanto ao CsO, esse tem que se criar — conforme o próprio título do texto supracitado sugere. Tem que se produzir, inventar, extrair, assim como as próprias quantidades intensivas e devires que o preenchem: trata-se, segundo Deleuze e Guattari, “[...] não somente [de] como criar para si um CsO, mas também como produzir as intensidades correspondentes sem as quais ele permaneceria vazio?” (1980/2011, p.23). E qual não é a surpresa em notar que isso se produz por uma operatória muito mais subtrativa do que aditiva. Lembremos da fórmula da multiplicidade [n-1]. Quer dizer, parece ser sempre importante observar que o CsO ganha passagem através do desfazimento: essa é a operatória, a um só tempo, ética e clínica. Desfazimento dos estratos que, aprisionando as intensidades, conferem os limites formais de um organismo, assim subtraindo a consistência do todo em favor de uma consistência das parcialidades, em favor de um consistir na inconsistência. Contudo, não se trata de desfazer apenas o organismo que se forma sobre o corpo. Nem mesmo em “O Anti-Édipo” poderíamos considerar que era só desse organismo que se tratava, o que se evidencia na especificação que vemos em “Mil platôs”. Nesse segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, a tarefa de desfazimento se estende aos organismos da dimensão significativa da linguagem e da subjetivação regida por um *eu*. Triplo desfazimento, explicitado quando Deleuze e Guattari afirmam que “[...] desfazer o organismo não é mais difícil do que desfazer os outros estratos, significância ou subjetivação.” (1980/2011, p.26).

E se destacamos essa operatória, o desfazimento, é porque ela pode trazer uma nova pista, uma pista clínica para a tarefa que notamos desde Deleuze (1968/2018), em “Diferença e repetição”. Lá, vimos que estava em jogo um refazimento dos limites da experiência através da intensidade. Aqui, em “Mil platôs”, através da intensidade, para produzir a intensidade, é preciso desfazer. Digamos assim: é pelo desfazimento que se pode operar um refazimento dos limites da experiência — nisso consiste todo o empirismo transcendental desta última obra, ao menos do nosso ponto de vista. É na inconsistência do organismo, da significância e da

---

<sup>728</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1440 — *O liso e o estriado*, In: *Mil platôs*, vol.5, 1980/2008, p.185.



subjetivação que emerge a consistência de um corpo inorganizado em devir, a consistência de um insignificante como o insignificantizável — “[...] partículas assignificantes, intensidades puras [...]” (1980/2011, p.18)<sup>729</sup> —, e a consistência de um insubjetivável na subjetivação como o indeterminável e o identificável, o inenarrável e o indizível. Em qualquer uma das três dimensões, estamos diante de uma inconsistência do sentido, que libera a consistência do não-sentido como puro ser do sensível: a intensidade e seu excesso. Pois o que aí se libera, quando se desfazem os estratos, é a experiência do excesso intensivo como devir. Segundo Deleuze e Guattari, trata-se das “[...] puras relações de velocidade e lentidão entre partículas, [...] os puros afectos [que] implicam um empreendimento de dessubjetivação.” (1980/2012, p.63) — conforme até já evocamos, são “[...] afectos não subjetivados.” (1980/2012, p.58) que, no mesmo sentido de “O Anti-Édipo”, irredutíveis à qualidade sentimental ou emocional, mostram o real da intensidades como o real do afeto<sup>730</sup>.

Mas seria preciso especificar um pouco mais: como fazer esse desfazimento dos estratos, a fim de dar passagem a intensidade e seu excesso na abertura desse *topos*? Sobre os estratos, dizem os autores, eles “[...] são liames (*liens*), pinças.” (1980/2012, p.24)<sup>731</sup>. E já constatamos a presença do termo *liame* anteriormente, desde “O Anti-Édipo”, quando Deleuze e Guattari falam de uma ligação sem liame. Superpor uma ocorrência deste termo a outra, internamente à própria série “Capitalismo e esquizofrenia”, pode contribuir para entendermos o desfazimento de que se trata. Pois desfazer os estratos e dar passagem a essa intensidade pode ser entendido como desfazer os liames das ligações. Nesse sentido, no centro de “Mil platôs”, vemos se recuperar algo da regra prática que Deleuze e Guattari (1972/2010) propõem desde “O Anti-Édipo” a partir de Leclair<sup>732</sup>. Numa direção eminentemente disjuntiva, vimos que essa regra, em 1972, envolve ligar elementos entre si pela ausência de qualquer mediação ou liame, promovendo uma relação na não-relação que vimos ser própria da diferença da intensidade, garantindo-se o direito ao não-sentido com produção de um sentido puro que se revela, agora, como a experiência da intensidade e seu excesso na produção de um CsO. Podemos então dizer que esse *topos* se faz ao se desfazer os liames como maneira de se desfazer os estratos: no primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, a regra prática é uma regra clínica; já em “Mil Platôs”, é uma questão ética e uma estratégia de luta — e nem por isso entendemos que

<sup>729</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Introdução: Rizoma*. In: *Mil platôs*, vol. 1, 1980/2011, p.18.

<sup>730</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, em *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.58-p.63, p.67.

<sup>731</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.24.

<sup>732</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.416.

seja menos clínica. Mas é importante destacar essa dimensão da luta contra certos liames, inclusive para reencontrar essa luta na clínica. Se é sobre o CsO que lutamos, e que lutamos e somos vencidos, conforme dizem Deleuze e Guattari, é porque é preciso uma máquina de guerra para desfazer os estratos. Uma máquina tão intensiva quanto excessiva: é essa máquina, apresentada na figura de Indra, o deus guerreiro, que, segundo os autores, “Desata o liame assim como trai o pacto. [e] Faz valer um *furor* contra a medida [...]” (1980/2008, p.13).

Então o CsO é o extraordinário no ordinário, de certo modo sempre se está nele, tal como a intensidade está sempre no diverso, como produzir no produto. Entretanto, ainda assim, esse *topos* não brota naturalmente, embora às vezes seja imperceptível a ponto de parecer que é assim. Mas os limites da experiência não se refazem espontaneamente, e consistir em sua inconsistência é algo ainda mais artificial, que exige um luta ainda maior. Por isso os limites não se refazem sem uma máquina de guerra que, conforme o fragmento citado, desfaz os liames das ligações e faz valer um furor sem medida — ora, e o que seria esse furor sem medida que Indra traz, senão o excesso intensivo que brota na experiência ao se desfazer seus limites? Sempre é preciso uma tecnologia para refazer os limites da experiência. Vimos como Deleuze (1968/2018) indica uma pedagogia das distorções do sentido em “Diferença e repetição”, e como a própria psicanálise aparece como uma tal tecnologia em sua obra, declaradamente a partir de “Lógica do sentido” (1969/2015). Já com Guattari, em “Mil Platôs”, é a máquina de guerra que abre o caminho da desmedida além dos limites formais, o excesso intensivo, operando até mesmo contra os aparelhos de Estado como caso específico de organismo.

Aqui vemos essa topologia devir uma topologia da luta e da guerra, retomando a indissociabilidade entre a subjetivação, o social e o político. Pois, segundo os autores, é o Estado, através de seus aparelhos, que limita, mensura e quantifica extensivamente; que organiza numericamente os fluxos intensivos nos números numerados de um espaço estriado. Revelando a quantimetria e a quantificação ao lado do organismo e do Estado na experiência, Deleuze e Guattari mostram que a máquina de guerra opera pela reconquista do *quantum* inquantificável: se ela opera pelos números, é pelos números intensivos, números numerantes, números nômades ou de guerra<sup>733</sup>. Diante do que podemos considerar que desfazer os liames dos estratos, os mais íntimos que sejam, no sentido mais clínico dessa tarefa, é também lutar contra o organismo sobre o corpo como se luta contra o Estado em cada um de nós. Nesse sentido, é a própria clínica, é a própria psicanálise que, depois de termos a mapeado como palco do empirismo transcendental, ciência dos acontecimentos e ciência das intensidade, pode agora

---

<sup>733</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1227 — *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*. In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.65-p.72.

também devir máquina de guerra na direção de reconquistar o quantitativo restituindo em sua experiência o que há de inquantificável.

É verdade que observamos a dimensão política e social da topologia do CsO desde “O Anti-Édipo”. Contudo, em “Mil platôs”, se explicitando como topologia da luta e da guerra, a regra clínica devém uma estratégia contra o Estado em nós que, descentrado por todo processo de subjetivação sem um centro totêmico, opera como um dos mais insidiosos limites da experiência. E refazer os limites da experiência — abordar a intensidade, seu excesso e a experiência de seu *quantum* inquantificável, como entendemos que a tecnologia psicanalítica propõe em sua radicalidade — se revela uma questão micropolítica da clínica como máquina de guerra contra os aparelhos de Estado. Pois a micropolítica também se faz nessa dimensão quantitativa do processo de subjetivação. Lembremos que, segundo Deleuze e Guattari, subjacente a cada linha de segmentaridade que compõe os estratos do *socius* em seu nível molar, há um fluxo de *quanta* em seu nível molecular<sup>734</sup>. Desde então vemos que o molecular não é qualitativo, mas é quantitativo. Certamente, não é da ordem das quantidades extensivas, quantidades numéricas numeradas, quantidades molares: o molecular é da ordem do *quantum* inquantificável, das quantidades intensivas, das quantidades numéricas numerantes. De modo que a micropolítica é uma micropolítica da intensidade e seu excesso.

Assim, se consideramos que a regra clínica devém uma estratégia contra o Estado, uma questão micropolítica, sem deixar de ser clínica por isso, não o consideramos só por conta da qualidade e da temática das experiências de sofrimento que numa experiência analítica se trata. A dimensão política da experiência não se deve ao fato de se dizer de determinados temas e qualidades que estariam na pauta das movimentações sociais de nosso tempo. Também não se deve somente à inegável relação com a alteridade na subjetivação — não somente. Mas consideramos que a micropolítica da clínica se faz na medida em que a experiência analítica se revela a tecnologia, o laboratório, o dispositivo, o ritual para se produzir, extrair e criar a experiência desse *quantum*, desse *topos* quantitativo inquantificável que insiste como o insubjetivável na subjetivação: a experiência do excesso intensivo, o CsO, *topos* em que se experiencia o desfazimento dos liames e o refazimento dos limites da experiência reconquistando o inquantificável. Reconquistar o inquantificável das quantidades intensivas na subjetivação e seu excesso: eis a micropolítica, a política quantitativa da clínica, que

---

<sup>734</sup> Fluxo esse que podemos mapear, em “Mil platôs”, como o devir conceitual do fluxo germinal intensivo de “O Anti-Édipo”. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1933 — *Micropolítica e segmentaridade*, em *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.106-p.107. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.216.

entendemos se colocar desde Freud como o que insiste sempre atual na psicanálise; eis o que entendemos ser levado adiante com Deleuze e Guattari nessa topologia da intensidade.

Qualquer experiência analítica que assuma a intensidade e seu excesso já não pode mais se reduzir ao qualitativo da subjetivação — aí o real se perde nas formações imaginárias e simbólicas excessivamente intensas. Inclusive, não é justamente a dimensão quantitativa da subjetivação o que está em jogo no que Deleuze e Guattari apresentam sobre a esquizoanálise em “Mil platôs”? Nessa ocasião, os autores afirmam de maneira categórica que esse retorno materialista à psicanálise “[...] não é apenas uma análise qualitativa das máquinas abstratas em relação aos agenciamentos; é também uma análise quantitativa dos agenciamentos em relação a uma máquina abstrata supostamente pura.” (1980/2012, 230)<sup>735</sup>. É nesse plano do *quantum* inquantificável que a clínica se faz como luta no desafio de produzir, extrair, criar a experiência do excesso de intensidade sem se destruir nesse exercício. Por isso notamos em “Mil platôs” a ênfase na abordagem do CsO em função da ética. É preciso uma ética — uma clínica, diríamos — para consistir nessa luta agonística. Mais que trágica, podemos dizer com Lacan que se trata de uma ética transcendental. Uma ética para viver a experiência do limite e seu além, poderíamos dizer a partir do empirismo transcendental de Deleuze. Ou uma ética do CsO, enfim, é o que mapeamos sobretudo neste segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia” com Deleuze e Guattari. Pois estaremos enganados se pensarmos que se trata de posicionar o organismo e o Estado como o mal e fazer uma simples apologia do CsO, da intensidade e seu excesso, do imensurável e do desmedido, do ilimitado da experiência, da máquina de guerra e do inquantificável, do puro fluxo de *quanta*.

No CsO, por mais ordinário e cotidiano, por menos heroico e transgressivo que seja sua experiência, não há nada de tranquilo em sua produção: “[...] você pode falhar. [...] pode ser aterrorizante, conduzi-lo à morte.” (1980/2012, p.12)<sup>736</sup>. Afinal, segundo Deleuze e Guattari, “[...] a mais bela intensidade torna-se nociva quando ultrapassa nossas forças nesse momento, [...]” (1980/2012, p.78)<sup>737</sup>. Em “Mil Platôs” vemos com destaque o risco da intensidade e seu excesso sucumbirem ao mais inanimado da morte. É isso que os autores articulam quando dizem de um CsO lúgubre, “[...] corpos vítreos vazios, corpos cancerosos, totalitários e

---

<sup>735</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Conclusão — Regras concretas e máquinas abstratas*. In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.230.

<sup>736</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.12.

<sup>737</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1874 — Três novelas ou “O que se passou?”*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.78.

fascistas.” (1980/2012, p.32),<sup>738</sup> e mesmo no caso em que “[...] a linha criadora ou de fuga, vira imediatamente linha de morte e de abolição.” (1980/2012, p.122). Isso também está na célebre retomada da análise do fascismo neste segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia” — o fascismo como o caso em que a intensidade revolucionária se reforma num Estado suicidário<sup>739</sup>. Por mais superficial que tenha se tornado, destacamos que essa topologia da experiência da intensidade não está livre de abismos, dos afundamentos no sem-fundo. E para não mortificar nas experiências de inorganização desse excesso intensivo é que insistimos que se trata também de um problema da clínica: se numa experiência analítica está em jogo a topografia dessa topologia da intensidade e seu excesso, é, sobretudo, por causa dos riscos deste *topos*, que tem de ser atravessado com esse exercício cartográfico do inquantificável, traçando o “[...] mapa mundial de intensidades [...]” (1980/2012, p.32)<sup>740</sup>.

Não é de qualquer maneira que se faz isso. Muitas vezes é preciso ir aos poucos, e ainda assim é demais para alguns. No laboratório analítico, é preciso ir compondo sua lógica para se poder consistir na inconsistência, e não se mortificar no excesso. Se, do *spatium* ao CsO, é de uma topologia que tratamos, é porque esse *topos* possui uma lógica. Poderíamos nos perguntar: seria esse *spatium* e sua profundidade, ou o CsO e sua superfície, a experiência de um puro caos intensivo como o real em que devemos nos lançar? Definitivamente não: tal como não se trata de simplesmente se lançar, o real da intensidade não é um caos, ao menos não no sentido em que caos significa desordem. Buscamos entender este como um plano do excesso, plano de não-relações, mas que ainda assim admitem relações diferenciais e sínteses disjuntivas pelas quais a intensidade se define como informal puro. Na ocasião de “O Anti-Édipo”, Deleuze e Guattari ainda afirmam: “[...] se tudo se mistura assim, é em intensidade; não há confusão dos espaços e das formas, posto que estes são precisamente desfeitos em proveito de uma nova ordem, a ordem intensa, intensiva.” (1972/2010, p.118). Pois não é um organismo, é inorganizado, mas é uma ordem, em que há regras e estratégias, há uma *quantização* no inquantificável, uma consistência na inconsistência como a consistência das intensidades, há uma síntese como disjunção inclusiva, ilimitativa e positiva, há relação sem liame. Se se trata de um caos, é de um outro caos, tal como o que Deleuze e Guattari apresentam em “O que é a filosofia”, onde o caos é “[...] uma velocidade infinita de nascimento e de desvanecimento.” (1991/2016, p.141-

<sup>738</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.158.

<sup>739</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1933 — Micropolítica e segmentaridade*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.122-p.125.

<sup>740</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.32.

p.140)<sup>741</sup>. Melhor seria dizer que é uma *caosmose*, para usar esse termo pelo qual Guattari (1992/2012) se refere à constelação intensiva<sup>742</sup>. Mas seja por qual vereda se vá, o fato é que desde a obra de Deleuze na década de 1960, há uma lógica que rege esse *spatium*, uma lógica que rege o *topos* do CsO, uma lógica no empirismo do plano transcendental.

Ora, já enfatizamos uma lógica em nosso trabalho. Anteriormente, mapeamos a lógica do significativo no primeiro momento do ensino de Lacan. Digamos que a lógica que agora mapeamos talvez possa ser entendida como a lógica do *topos* intensivo da experiência, ou como a lógica do *insignificantizável* da subjetivação: no capítulo seguinte, trazemos uma superposição entre CsO e gozo. Ocorre que há várias maneiras de dizer da lógica desse *topos*. Lapoujade (2014/2015) — destacamos na seção anterior — designa como uma *lógica irracional dos movimentos aberrantes*. Por sua vez, Sauvagnargues (2009) diz que é uma *lógica transcendental da diferença*<sup>743</sup>. Também é preciso dizer o óbvio: é uma *lógica das intensidades*, definida desde o conceito de intensidade como diferença na obra deleuziana, e no que compreende também seu trabalho com Guattari, cabendo destacar que essa expressão vem desse último, quando diz “[...] de uma lógica de intensidades não-discursivas.” (1992/2012, p.33)<sup>744</sup>.

Entendemos que essa lógica das intensidades é também uma *lógica do excesso*, da experiência de tudo o que excede ao limite formal da matéria: o que sequer seria preciso dizer, uma vez que da tautologia da diferença de intensidade assinalada por Deleuze consideramos a expressão excesso de intensidade tautológica. Por sua vez, essa expressão — lógica do excesso —, encontramos-la em José Gil (2008), quando mapeia a abertura do sem-fundo na obra deleuziana<sup>745</sup>. E mais: numa declarada *forçação*, essas lógicas não estão distantes daquilo que Isidoro Vegh (2010) veio a designar, a partir de Lacan, como uma lógica dos gozos, bem entendida como ciência do real, conforme diz o autor<sup>746</sup>. Isto é, com a condição de que consideremos, a partir dessa *forçação*, essa ciência do real do gozo como uma ciência dos acontecimentos, ou ciência da intensidade, ciência dos graus das quantidades intensivas na experiência e seu excesso. Ou mesmo o que, com Braunstein (1990/2007), se enuncia como uma *gozologia*<sup>747</sup>. Encontrar uma lógica da intensidade aí pressupõe a aproximação entre o conceito de intensidade e gozo — uma aproximação nada trivial, mas que desde já se prenuncia,

<sup>741</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, 1991/2016, p.140-p.141.

<sup>742</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Caosmose — Um novo paradigma estético*, 1992/2012.

<sup>743</sup> Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.13. Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendental*, 2009, p.326.

<sup>744</sup> Cf. GUATTARI, Félix. *Caosmose — Um novo paradigma estético*, 1992/2012, p.33, p.71.

<sup>745</sup> Cf. GIL, José. *A abertura do sem-fundo. Lógica do excesso*, 2008.

<sup>746</sup> Cf. VEGH, Isidoro. *El abanico de los gozes*, 2010.

<sup>747</sup> Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007.

assim acreditamos, em várias passagens de nosso texto na medida em que definimos a intensidade pelo real, e é essa aproximação que tentaremos levar um pouco mais adiante nas seções seguintes até uma superposição possível entre CsO e gozo.

E, sendo uma lógica do que excede ao limite formal, diríamos também que essa topologia revela uma lógica daquilo que é fluxo e fluido na experiência: é uma cinemática dos fluidos, cuja mecânica dos sólidos é segunda. E aqui poderíamos pensar a cartografia desse *topos* da intensidade como a cartografia dos fluidos e seus regimes de escoamento, seja livre ou forçado, turbulento ou laminar. Nesse sentido, se propomos acima, quando apresentamos o conceito de *spatium*, a imagem do mergulhador, isso não foi por acaso. Pois ao falar de uma topologia, pode-se recorrer a uma mecânica dos solos, tal como Deleuze (1968/2018) recorre ao solo ou à terra e sua aliança com o céu para definir a fundação e o fundamento — o espaço extenso fundamentado<sup>748</sup>. Ou mesmo falar dos estratos e territórios, e do corpo pleno da terra, como vemos nos dois volumes de “Capitalismo e esquizofrenia”. Contudo, consideramos que a lógica desse *topos* da intensidade e seu excesso, seja como *spatium*, seja como CsO, é mais uma questão de água, aquíferos e mares: a variação dos graus de intensidade tem muito mais a ver com a intensidade e a insistência dos movimentos das marés, da onda do mar que sobe e desce, e na maneira como elas quebram na areia. A onda: pulso de quantidade intensiva que se propaga sem carregar matéria formada, e que quando a profundidade do mar coincide com a superfície da praia, arrebatam e se espraiam, lavando e dissolvendo os limites e as diversas formas desenhadas na areia. Portanto, também estamos diante de uma lógica das intensidades e seu excesso como uma *lógica da água*, do que insiste de água na experiência<sup>749</sup>. A topografia desse *topos* aquático, a cartografia desse plano, seria menos uma geografia e mais uma oceanografia da experiência do plano transcendental, das quantidades intensivas e seu excesso.

Até podemos tratar de solo nessa topologia, desde que estejamos falando dos solos hidromórficos, o solo dos poros e frestas por onde a água passa, ou o solo das grandes ravinas e voçorocas. O solo dessa lógica é o solo se desfazendo, o solo em desfazimento, através do qual ganha passagem um refazimento dos limites da experiência. Por isso preferimos a água. Não é isso o que vimos desde Freud, quando destacamos o desamparo inicial do corpo recém-nascido como fonte? A fonte aí não é só dos motivos morais, mas é o corpo recém-nascido

<sup>748</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.117-p.118.

<sup>749</sup> Embora assim não formule, cabe dizer que Sauvagnargues (2009) nos dá a pista dessa lógica na medida em que destaca que essa lógica transcendental da diferença leva à substituição de uma mecânica dos sólidos e de uma biologia das espécies e dos gêneros por uma física e uma biologia da individuação, e à substituição de uma energética da diferença de potencial e por uma mecânica dos fluidos e dos fluxos. A leitura da autora ainda é bastante fisicalista, mas desde aí encontramos os fluidos que buscamos posicionar na experiência. Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, 2009, p.326.

como fonte do fluxo de intensidade rasgando as entranhas do ser humano como a água rasga as entranhas da terra, deixando no solo da memória e seus estratos a marca de sua passagem como facilitação. Toda intensidade, toda pulsão, todo excesso, todo gozo — veremos mais adiante —, no que foge ao limite formal da experiência, tem uma fonte aquosa, que não para de fluir e jorrar, como um olho d'água, em seu princípio. E flui, não só organizada de maneira laminar, constante, mas de maneira um tanto turbulenta, com velocidade variável, como é típico dos fluidos em escoamento livre. Flui porque é o próprio grau de intensidade que flui dessa fonte.

É uma *força*, essa lógica da água, e Freud nos dá sua primeira pista. Porém, desde “Diferença e repetição” também notamos algo dela, pois, da mesma maneira como fala de solo e terra, Deleuze diz de um “[...] oceano sem fundo.” (1968/2018, p.168), e, ainda, de um “[...] Oceano da dessemelhança.” (1968/2018, p.349)<sup>750</sup>. Já aí observamos se fazendo do *spatium* intensivo um *spatium aquático*, no qual o fundado e o fundamentado se afundam. Assim como também podemos notar a natureza hídrica do CsO que Deleuze, em “Lógica do sentido”, apresenta atribuindo um princípio molhado, se efetuando por uma “[...] transmissão fluídica.” (1969/2015, p.91), como “[...] princípio do mar [...]” (1969/2015, p.92), enfim, como um “[...] bloco de mar.” (1969/2015, p.194)<sup>751</sup>. O que se leva adiante em “Capitalismo e esquizofrenia”: em meio aos territórios e estratos, essa é a água na qual os autores afirmam que o selo edipiano não cola. E é o mar que aparece, em “Mil Platôs”, como um dos espaços lisos por excelência, não obstante tenha sido também extensivamente quantificado e qualificado, distribuído em rotas comerciais, pelo qual se colonizou a terra disseminando a morte<sup>752</sup>. Além da terra, o mar — foi justamente por aí que iniciamos nosso texto, junto da travessia das águas, que define o “Grande sertão: veredas”. O CsO, dizem Deleuze e Guattari, “[...] é a matéria bruta [...]” (1972/2010, p.432); mas o CsO, poderíamos dizer com Guimarães-Rosa, é também a “[...] aguagem bruta, [...]” (1956/2015, p.95).

Entendemos que o empirismo transcendental se define agora como a travessia não só do limite, mas do que há de água na experiência, seu ilimitado. Primeiro porque a intensidade, fluida e fluxa, é informal como a água. Segundo porque intensidade e água também partilham de um princípio genético e genital: o mar é o *spatium* mais originário, o *spatium* do qual brotou a vida, o caldo da sopa primordial de onde a vida deveio. Sopa intensiva e pulsional, que, na subjetivação, também Freud assim a descrever a partir do Id: o *Zuydersee* a ser drenado, o “[...]”

<sup>750</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.168; p.349.

<sup>751</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.91-p.92, p.194.

<sup>752</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.94. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1440 — O liso e o estriado*, In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.184-p.190.



caldeirão cheio (*voll*) de excitações (*Erregungen*) fervilhantes (*brodelnder*)." (1932/2010, p.215)<sup>753</sup>. Talvez seja por isso que Deleuze diz das "[...] gotas d'água do mar como elementos genéticos com suas relações diferenciais, [...]" (1968/2018, p.334), aproximando, nessa breve passagem, a água da intensidade. Quem tentou mapear a gênese, se aproximou da água. Essas passagens, de Freud e Deleuze, dizem respeito à experiência e à subjetivação. Mas é interessante lembrarmos que, na ficção narrativa sobre o princípio que vemos até na Bíblia, no princípio não era o verbo, como já proclama João e sua adição semântica. No princípio era a criação de um vazio informe como a pura presença de um ser líquido, fluido, fluxo e criativo, e a água era Deus: no princípio, "Era a terra sem forma e vazia [...]" e "[...] o espírito de Deus se movia sobre a face das águas." (Gn 1, 2)<sup>754</sup>.

Seu espírito é a própria passagem, fluindo, em movimento na *tensão* superficial do caldo da sopa de onde a vida devém, do *spatium*, ou o mar das quantidades intensivas. No princípio era o sopro resultante desse movimento, sopro do que é o que é, sem predicação, que cria soprando o fluxo de ar como voz. Tão fluido quanto a água é o ar. Então no princípio, poderíamos dizer, era o sopro: sopro do canto e do grito, sopro de Deus, sopro do grito como canto do corpo recém-nascido, canto sobre a superfície fluida e fluxa das águas de uma terra hidromórfica, como *topos* aberrante e intensivo, em seu *grau zero*, grau neutro de pura presença de ser sem qualidade, só quantidade intensiva em abundância e excesso. Talvez tenhamos ido demais aos devaneios, mas queremos apenas ilustrar que estamos diante de um problema de gênese: assumir isso é poder tratar, no nível da subjetivação, de um criacionismo ateu da intensidade, em que o princípio criador se encontra não como causa extrínseca, mas mergulhado na sopa primordial, sopa intensiva e pulsional. Assim, podemos tratar de um transcendental incluído e dado na experiência, princípio criativo presente na própria criação, mar sem-fundo de quantidades intensivas como ser do sensível que se sente, no qual todo diverso qualitativo conhece sua gênese. E o que essas lógicas exigem de nós diante dessa topologia? O que a cartografia desse *topos* exige de cada um em sua travessia?

Pensamos que, no sentido de uma reconquista do inquantificável, não é menos que cantar a intensidade e seu excesso fluido e fluxo, esse puro ser do sensível. Esse é o desafio na topografia oceanográfica do *topos* intensivo, pois o único sentido de se mapear uma lógica é a travessia, é traçar o mapa como percorrer o plano. Do excesso, nunca se livra completamente, nem é o propósito de uma experiência analítica negá-lo de maneira ilusória numa demagogia de equilíbrio do diverso — uma análise, lembremos do que diz Lacan, está além de qualquer

<sup>753</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A dissecação da personalidade psíquica*, 1933/2010, p.215; p.223.

<sup>754</sup> Cf. *Gênesis*. Português. In: *Bíblia*. Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola: Paulus, 2001.

“[...] ideal de harmonia “pulsional” [...]” (1955/1998, p.359)<sup>755</sup>. Entretanto, pode-se cantar. O sentido de tomarmos Kant com Deleuze em nosso trabalho é este: cantar as intensidades, através do empirismo transcendental como um refazimento dos limites da experiência — é uma outra relação com Kant. Se, como dissemos anteriormente, cantar com Sade é cantar a lei, cantar com Deleuze é cantar a intensidade como a inclusão positiva desse além dos limites da experiência na experiência. É difícil falar do excesso, tal como o real da intensidade, sem imaginarizar seu real: o encontramos várias vezes até aqui, e cada vez mais na medida em que avançamos em nossa cartografia, a ponto de agora chegar à topologia de sua experiência. Mas continuamos perdendo-o entre os dedos: perdendo a diferença no diverso, o excesso intensivo no excessivamente intenso, a cinemática dos fluidos para os encanamentos, tubos e sólidos.

Por isso mesmo talvez seja preciso, não falar, mas cantar. Ou ir em direção daquilo que é canto mesmo naquilo que se fala: cantar, contudo, sem recair no canto baixo e ingênuo de uma metafísica da afirmação. Antes de falar, antes de se articularem na lógica do significante, antes de esquemas, ligações e sínteses, antes de qualidades e extensões, antes que qualquer organismo, os corpos gritam, balbuciam e cantam as intensidades — um caso de sopro, e “[...] os sopros, em si e em nós, [...]”, diz Deleuze, “[...] devem ser concebidos como intensidades puras.” (1969/2015, p.305).<sup>756</sup> São “[...] gritos-sopros, [...]” (1980/2011, p.113), conforme Deleuze e Guattari indicam em “Mil Platôs”, que brotam nesse grau da experiência em que desaba os limites da sintaxe, a semântica e a lógica<sup>757</sup>. Vimos desde Freud: no princípio não é a palavra, tampouco a boca e o seio, pois a vivência de satisfação vem depois. No princípio é o grito que brota na boca como canto do excesso intensivo entre vida e morte: é um grito, mas um canto poderoso, que chama o Outro; é uma intensidade que passa para o corpo do outro. Já segundo Guattari, é “Um grito, um azul monocromático [...]” (1992/2012, p.110), que faz surgir o universo incorporal intensivo. A água, então, devém grito: um grito que é canto, e, como diz Jacques Rancière, os “[...] encantos poéticos da palavra cantada são, na realidade, os balbucios da infância da linguagem, [...]” (2001/2012, p.29-p.30)<sup>758</sup>.

No sentido de uma lógica da água, ainda seria preciso então falar dessa infância da própria linguagem na subjetivação, desse cantar da intensidade, seu canto fluido e fluxo anterior e primordial em relação a um Inconsciente estruturado como linguagem, que não se faz sem o inorganizado do corpo. Ora, isso tem um nome na obra de Lacan: *lalíngua*, a língua da água,

<sup>755</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Variantes do tratamento padrão*, 1955/1998, p.359.

<sup>756</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.305.

<sup>757</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *587 a.C.-70 d.C. — Sobre alguns regimes de signos*, In: *Mil platôs*, vol. 2, 1980/2011, p.113.

<sup>758</sup> Cf. RACIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*, 2001/2012, p.29-p.30.

do canto, cujo sentido que lhe diz respeito não é da ordem da semântica, e sim da ordem da intensidade — do ser do sensível. E que ganha passagem em seu ensino, mas, como já anunciamos anteriormente, não sem Deleuze. Porém, antes de chegarmos até aí em nosso mapeamento, é preciso perguntar: se a intensidade e seu excesso varia grau a grau, do 0 ao 1, e do 1 ao 0, será que em seu grau zero a água congela, nega o que é, fica sólida e ganha limite formal contradizendo sua fluidez? Será que aí as variações, as ondulações, encontram uma constância, uma inércia, e morrem na praia como a morte da intensidade? Há experiência desse = 0, ou seria esse um limite do próprio empirismo transcendental, que, refazendo os outros limites, cedo ou tarde esbarraria nesse? Não tardaremos em perceber que é do avesso disso que se trata: seu grau zero não é um limite da experiência, seu neutro não é uma abstenção do intenso, seu zero não é a negação como sinônimo de não-ser, mas é a própria experiência da abertura a qualquer grau de quantidade intensiva. Qual é o grau mais radical do excesso? Aquele pelo qual tudo passa e devém, a todo instante: intensidade = 0.

### 7.5 — O grau zero da intensidade

Compor a topologia da experiência da intensidade e seu excesso é uma das implicações dos relevos do empirismo transcendental. Outra implicação consiste na ilusão da negação e do negativo que ameaça sombrear a própria intensidade, conforme Deleuze destaca desde “Diferença e repetição” (1968/2018). Pois o empirismo transcendental envolve a experiência estranha e paradoxal entre planos heterogêneos: o intensivo e o extensivo — este último se desdobrando ainda no qualitativo. Logo, temos aí dois pontos de vista sobre a intensidade: a partir do intensivo, a intensidade é pura diferença e excesso; mas a partir do extensivo e do qualitativo, paira sobre a intensidade o negativo e a negação. Ainda em 1968, Deleuze define essa negação como “[...] a imagem invertida da diferença, isto é, a imagem da intensidade vista de baixo.” (1968/2018, p.313). De modo que observamos como a própria busca por distinguir um *spatium* intensivo nessa topologia, leva ao tema do negativo e da negação como imagem que se instala ilusoriamente, do ponto de vista das formas extensivas e qualitativas, negando o ser fluxo e fluido da intensidade e seu excesso. Mas como se dá essa ilusão?

Já apresentamos o estatuto de princípio genético e genital da intensidade, e que isso coabita com aquilo que dele devém, a diferença no diverso, o indominável do domínio criado, o *spatium* no espaço, o produzir no produto, o CsO sob o organismo. Aí está aquilo que Deleuze (1968/2018) designa como um paradoxo da intensidade: pois ao se distribuir e explicar em uma extensividade, a intensidade tende a ser recoberta ou mediatizada pela qualidade e aí anular seu

*quantum* no diverso do fenômeno fundamentado, sendo apaziguada, limitada e formatada, sendo determinada e identificada. Assim, a intensidade vai se desvanecendo e se conformando nesse extenso qualitativamente individualizado do sistema, nesse espaço ou nesse organismo diferenciado que ela própria, a diferença de intensidade, produz e cria. Na gênese intensiva o transcendental é recoberto pelo empírico, criando a ilusão do intensivo não estar presente no extensivo qualificado, parecendo não haver mais excesso e informal puro naquilo que passa a se limitar formalmente. Se dissemos que o excesso não é epifenômeno da falta ou sua tomada de consciência — antes, o contrário — é por essa ilusão, a mesma que faz o real, do ponto de vista simbólico e imaginário, ser definido negativamente, e o gozo, do ponto de vista do significante, ser sempre perdido.

Contudo, essa ilusão que porventura paira sobre as quantidades intensivas, para Deleuze (1968/2018), consiste, não na intensidade, e sim em confundir essas duas ordens, da diferença e do diverso. E do ponto de vista do diverso, ilusoriamente a intensidade aparece como negativo e negação<sup>759</sup>. Aqui reside a distinção deleuziana entre intensidade e energia, onde observamos que Deleuze também promove um afastamento da energética — tal como já vimos suas particularidades em Freud, Lacan e Guattari. Só que o afastamento deleuziano da energética se faz radicalmente em favor da intensidade, e nisso vemos Deleuze retirar a intensidade da sombra de um fisicalismo. Para o autor, a intensidade, ainda que em algumas passagens se aproxime de uma suposta energia geral, diz respeito ao momento instantâneo irreduzível a um gênero físico das quantidades. Dela, Deleuze distingue a energia uniforme e em repouso, que diz respeito à mistura do intensivo e do extensivo, “[...] em que a diferença de intensidade já está anulada por estar fora de si e repartida nos elementos do sistema.” (1968/2018, p.320)<sup>760</sup>. Portanto, a energia, para Deleuze, é a intensidade se dissipando e se perdendo, distribuída no extenso qualitativo: é já a negação e o negativo de seu ser<sup>761</sup>.

Assim, a intensidade se anula na energia tal como a diferença se anula no diverso, decrescendo seu grau ou quantidade intensiva até se esvaziar no zero, conduzindo à ilusão do negativo e da negação que ameaça a intensidade como imagem invertida da diferença de intensidade. Esse é o aspecto — poderíamos dizer — um tanto trágico da intensidade, presente desde sua definição, segundo a qual cumpre sua sentença, porque, paradoxalmente, colocar em andamento a sua produção, efetuar seu princípio genético e genital, é aquilo mesmo pelo qual

---

<sup>759</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.319. Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.215.

<sup>760</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.320.

<sup>761</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.298-p.299; p.304.

a intensidade acaba morrendo em um = 0 que é, ao menos aparentemente, negativo. Isso leva à suspeita deleuzeana da intensidade, “[...] porque ela parece tender ao suicídio.” (1968/2018, p.299): ou seja, ela mesma parece correr para a morte da intensidade = 0 pela mesma via em que exerce sua produção e criação. Por isso a morte, embora chegue de fora, não é externa ao sistema, mas está subindo por dentro — tese retomada em “O Anti-Édipo” (1972/2010)<sup>762</sup>.

Se o negativo e a negação se dão aparentemente, é porque a ilusão da intensidade não é a própria intensidade, e sim uma questão de ponto de vista: aquilo que, segundo Deleuze, “[...] no alto, é afirmação da diferença, torna-se, em baixo, negação daquilo que difere.”, de modo que “[...] o negativo só aparece com o extenso e a qualidade.” (1968/2018, p.313). Não obstante, estaremos enganados se considerarmos que essa anulação não ocorre de fato — é ilusão, mas não é um mero jogo de aparências. Notamos isso, páginas depois, quando Deleuze afirma: “Não que ela [a intensidade] se anule em aparência. Ela se anula realmente, mas fora de si, no extenso e sob a qualidade.” (1968/2018, p.319). A questão, nesse caso, como questão de ponto de vista, é de uma topologia da anulação da intensidade: em que *topos* se dá sua anulação, fazendo pairar sobre a intensidade a negação e o negativo? É no *topos* do extenso e da qualidade que o *topos* da intensidade se revela negativo — assim como do ponto de vista do empírico o transcendental pode ser transcendente, do ponto de vista do organismo o CsO é negado, e do ponto de vista do imaginário e do simbólico o real é perdido.

Todo desafio consiste em tratar da intensidade e considerar sua experiência pela própria intensidade, assim como o real. Pois, na topologia da experiência, há uma tendência do *topos* empírico da qualidade do diverso recobrir toda a experiência de determinações e identificações, e se fazer homogêneo como uma realidade planificada. E quanto mais se está aderido a essa ilusão, não raro, quando brotam os desníveis desse *topos* intensivo, mais seus efeitos são patológicos para o sujeito que pelo seu excesso é atravessado. Até porque, mesmo que ilusoriamente negada, a intensidade e seu excesso, esse *topos* intensivo, está sempre ali e, em algum momento, cedo ou tarde, o organismo caduca em anular o inorganizado, o diverso falha em anular sua diferença, e vemos a intrusão do excesso pelos menores poros e frestas dos limites, ou pelas grandes ravinas e voçorocas nessa topologia.

O informal puro da intensidade e seu excesso jamais é apaziguado ou limitado completamente. Mesmo que pareça morrer no diverso qualitativo, reduzindo seu grau a um zero, aí está a ilusão ao se pensar que a intensidade estaria inanimada, pois algo desse transcendental brota e insiste no que existe, excedendo ao próprio inanimado. Assim, é preciso

---

<sup>762</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.341-p.342. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.436.

considerar não só que a intensidade morre na qualidade que dela devém, mas que também, cedo ou tarde, a qualidade morre e as formas distribuídas pelo extenso parecem quando esse *topos* do excesso sobrevém, especialmente quando notamos, mais que nos casos de uma sutil inclusão, sua verdadeira intrusão na experiência fazendo com que os limites da sensibilidade sejam atravessados cruelmente — a vida tem dessas coisas. Embora se anule em extensão, a intensidade insiste: e é por isso que Deleuze diz em “Diferença e repetição” que a intensidade “[...] é o não anulável na diferença de quantidade [...]” (1968/2018, p.309).

Consideramos que a tematização dessa ilusão do negativo é importante por vários motivos. Um deles é porque, através dela, Deleuze pode posicionar suas divergências diante do pensamento hegeliano<sup>763</sup>. Contudo, ela também permite reposicionar, no sentido de um empirismo transcendental, o problema da negação (*negatio*) e do = 0 formulado por Kant na “Analítica dos princípios” (1781-1787/2015)<sup>764</sup> — e consideramos que isso é crucial para se tratar da empiria de um = 0 que, permanecendo como uma negação absoluta, sinônimo de não-ser, restauraria um limite transcendente, vedado, extrínseco e excluído da experiência. Lembremos que, na determinação quantitativa do fenômeno, Kant (1781-1787/2015) define a negação (*negatio*) como o contrário da realidade, ou o contrário do real do fenômeno (*realitas phaenomenon*). A negação seria a ausência de um grau ou de uma quantidade que se atinge ao esvaziar a matéria da forma do tempo até o instante ou momento cujos graus e quantidades da sensação são = 0. Como vimos, a sensação não só preenche a intuição grau a grau, mas também esvazia, e mesmo quando preenche o faz a partir desse = 0. Daí a presença dos graus de intensidade como o que nega a negação, tornando pleno aquilo que no = 0 se define como vazio, intuição pura. Podemos até esvaziar toda matéria da sensação em direção à intuição pura, mas, na experiência, haverá um grau até mesmo para fazer isso, de modo que, para Kant, não se sente

---

<sup>763</sup> Não é nosso propósito aprofundar diretamente essas divergências, muitas das quais inconciliáveis, mas que também nos levariam a pensar sobre as convergências entre a obra deleuziana e hegeliana — o que, por si só, valeria um trabalho à parte e exigiria uma perícia filosófica que não possuímos. Mas vale destacar que no quinto capítulo da obra de Simont (1997), que aqui utilizamos, sobretudo, no que diz respeito à relação Kant e Deleuze, a autora se dedica justamente a esse debate, analisando como ambos, Hegel e Deleuze, retomam o problema kantiano das quantidades intensivas, das extensivas e da qualidade, cada um à sua maneira. Apenas para sinalizar as nuances desse debate, é preciso dizer ainda que Deleuze não diverge de Hegel simplesmente em função da dialética, como apressadamente se diz sobre sua obra, a fim de afastar um autor do outro, livrando-se de frequentar os dois. Isso porque também no pensamento deleuziano há uma dialética. Sauvagnargues atribui a Deleuze uma dialética transcendental das intensidades, e, nesse sentido, também trazemos aqui o comentário de Lapoujade: “[...] é um erro afirmar que o projeto de Deleuze é antidialético com o pretexto de que ele rejeita toda mediação; pelo contrário, é porque ele coloca em curto-circuito todas as mediações entre o sensível e a Ideia que seu projeto é propriamente dialético.” (20014/20015, p.102). Cf. SIMONT, Juliette. *Chapitre V: Orages (Hegel/Deleuze)*. 1997, p.181-p.248. In: *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997. Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L’empirisme transcendental*, 2009, p.317-p.318. Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: os movimentos aberrantes*, 2014/2015, p.102.

<sup>764</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.193-p.194.

esse = 0, já que ele é o limite da sensação — e é precisamente o que entendemos que se redimensiona no pensamento deleuziano, porque aqui *isso se sente*.

Segundo Deleuze, “[...] todo problema está na significação destes zeros.” (1968/2018, p.233). Afirmção essa que o autor faz retomando noções do diferencial em cálculo, porém é bem verdade que, junto das considerações sobre o cálculo diferencial, Deleuze introduz esse = 0 kantiano como parte do problema. Distante de simplesmente negar, se trata de conferir outro sentido para esse = 0 e incluí-lo na experiência. Por um lado, o zero pode exprimir o aniquilamento do *quantum*, a extinção das quantidades intensivas: o zero como não-ser do real. Pareceria, assim, ter um alcance ontológico. O zero, como não-ser, seria, então, negativamente definido como um limite extrínseco e externo da experiência, o grau do inanimado, o grau da não-experiência. Contudo, por outro lado, há a possibilidade de se afastar esse zero do negativo e da negação, ao considerar que ele é também princípio de todo ser do sensível, ou seja, princípio de produção de toda sensibilidade integrante da intensidade. Trata-se do zero não como o grau em que todos os outros podem se anular, e sim como o grau a partir do qual as intensidades estabelecem relações assimétricas e diferenciais, disparando seus graus desse umbral. Nesse caso, o zero é a própria profundidade do *spatium*, se quisermos usar essa figura topológica: é como o vale da onda, sem o qual não há crista. Aqui, é preciso cuidado, pois Deleuze admite que esse zero designa uma espécie de não-ser, mas é um não-ser não negativo, isto é, positivo e afirmativo, conforme podemos observar no seguinte fragmento: “Há um não-ser que de modo algum é o ser do negativo, mas é o ser do problemático. Esse (não)-ser, esse ?-ser tem, como símbolo 0/0.” (1968/2018, p.268).

O zero, portanto, possui também uma consistência que não é negativa, que não é não-ser, que é o próprio ser do sensível em sua dimensão intensiva, problemática e diferencial — esse é o sentido que Simont (1997) confere aos parêntesis que Deleuze usa para dizer desse (não)-ser<sup>765</sup>, que, conforme vimos na citação acima, também se grafa como ?-ser, a fim de ressaltar sua natureza problemática e diferencial. Nesse sentido, Deleuze diz que esse “[...] zero designa aqui apenas a diferença e sua repetição.” (1968/2018, p.268). Afinal, o que é um zero? Ele é o menor número inteiro não negativo, embora não seja propriamente positivo, e justamente por isso pode ser considerado tanto *nem* positivo *nem* negativo, quanto positivo e negativo, mas nunca somente positivo *ou* somente negativo: o zero é o limite estranho e paradoxal, marca o sensível insensível, é sempre um e outro, e por isso é neutro, nulo, vazio; entretanto, é também positivo, pleno, afirmativo, condição de tudo contida em tudo, e parece

---

<sup>765</sup> Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.200.

que é mais nesse segundo sentido que está o lugar do zero na obra deleuziana. Estamos diante do zero não negativamente compreendido como não-ser, e sim como como ?-ser. Isso se faz, conforme dissemos, redimensionando o  $= 0$  kantiano. Contudo, Deleuze não promove essa *força* no zero sem Kant ou simplesmente indo numa direção contrária — pois nem mesmo com Kant se confirma o alcance ontológico que esse zero parece possuir.

Com efeito, desde quando apresentamos esse  $= 0$  no texto kantiano, dissemos também que ele não é só ausência, mas é a condição a partir da qual, conforme o próprio fragmento evocado na ocasião, Kant diz que se “[...] torna cada realidade representável como um *quantum*; [...]” (1781-1787/2015, p.178)<sup>766</sup>. Vemos aí esse zero como condição de qualquer intensidade, e mais: trata-se de um zero que, conforme Simont (1997), se for tomado tal como nos escritos pré-críticos de Kant (1763/2005), não é um nada absoluto no mesmo sentido de um produto da contradição que resulta em não-ser, e é, sim, alguma coisa que se produz da oposição real<sup>767</sup> — no caso, um grau zero, neutro, onde não se possui contradição alguma, mas no sentido mesmo de abertura para qualquer grau. De fato, há todo um debate sobre a questão do negativo em Kant: além de Simont (1997), também David-Ménard (2014), a partir do texto kantiano de 1763, questiona o estatuto de negação e o negativo desse zero, ao afirmar que se há uma doutrina das negações, essa “[...] filosofia da negação, em Kant, nunca tem alcance ontológico. Nunca a negação vai ao encontro do não-ser.” (2014, p.230) — ou seja, trata-se de uma teoria a-ontológica do negativo<sup>768</sup>. De modo que o zero, como alguma coisa que se produz da oposição real, envolve sim grandezas negativas, mas que não resultam em uma contradição — como seria o caso da oposição lógica —, tampouco resultam no negativo absoluto do zero como não-ser. As grandezas negativas marcam oposições de termos que são positivos em si mesmos, e que, conforme Kant, quando “[...] ligadas num sujeito, a consequência é zero.” (1763/2005, p.64). Um zero nem tanto negativo: ponto de encontro de grandezas diferentes, em relação diferencial.

Dentre os célebres exemplos neste texto pré-crítico, notamos o do barco que vai de um ponto a outro, e volta ao mesmo ponto de onde partiu seu trajeto, ou ainda o exemplo da dívida como crédito negativado — ambas situações reais cujo resultado é nulo. Contudo, ainda que no movimento do barco ou da dívida a diferença entre os vetores seja  $= 0$ , esse zero é como nada relativo, e não um *nihil negativum*, nada absoluto, posto que não exclui movimento ou a realidade financeira do endividado, ainda que se retorne ao mesmo ponto de partida e a dívida

<sup>766</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 1781-1787/2015, p.178.

<sup>767</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, 1763/2005, p.58-p.59. Cf. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les “fleur noires” de la logique philosophique*, 1997, p.131-p.134.

<sup>768</sup> Cf. DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014, p.230-p.239.



seja a imagem revertida do crédito<sup>769</sup>. Conforme diz o próprio Kant (1763/2005), há uma diferença do = 0 nas oposições reais diante do zero = 0 das oposições lógicas. No caso das oposições reais, esse zero admite o conflito, a contrariedade, a oposição, mas não designa nem uma contradição absoluta nem um não-ser, indicando a realidade de um estado, e não o não-ser de qualquer estado. É o que destaca David-Ménard (2014), mostrando que não só se revela que é na *negatio* do = 0 que se intui a realidade instantânea do objeto e, portanto, se apreende um real, mas que esse zero também permite a invenção de um real, pois escrever o zero é determinar uma atividade. O que a autora extrai já a partir do texto de François Châtelet: “[...] longe de resultar num não-ser, [...]”, diz David-Ménard, esse zero “[...] põe em evidência um real, inventa-o mesmo.” (2014, p.251)<sup>770</sup>. Portanto, desde que compreendidas como positivas em si mesmas, a oposição real das grandezas negativas não leva à contradição de um zero negativamente definido como nada absoluto e não-ser — e um tal zero, veremos, talvez possa ser pensado com o = 0 da intensidade.

Através dessa teoria a-ontológica do negativo, David-Ménard (2014) toma a categoria psicanalítica de conflito à luz da oposição. A autora sugere, assim, reposicionar a negatividade na psicanálise pela via kantiana das grandezas negativas que são positivas em si mesmas e não resultam numa contradição, afastando da via da dialética de Hegel, uma vez que “[...] a teoria kantiana do conflito não pode ser inscrita na linha da negatividade hegeliana.” (2014, p.206). Mais adiante, a autora ainda afirma que “A concepção kantiana do negativo não prefigura, portanto, a ontologia hegeliana da contradição, mas antes desfaz previamente sua pertinência.” (2014, p.231). Assim, vemos que David-Ménard faz das grandezas negativas de Kant, se não um modelo, ao menos um exemplo, do qual a própria experiência analítica seria o dispositivo em que se opera esse estatuto a-ontológico da negação, que, segundo a autora, Kant chamava de transcendental (2014, p.214)<sup>771</sup>. O que, diga-se de passagem, é bastante freudiano: lembremos que Freud descreve o Inconsciente como um plano afirmativo e positivamente definido a partir dos impulsos pulsionais. Nesse plano, segundo Freud, “[...] não conhece em absoluto nada negativo, nenhuma negação — nele os opostos coincidem [...]” (1915/2010, p.141). Por isso, o Inconsciente também não conheceria a morte, isto é, a morte inanimada, a morte compreendida como figura do negativo e nada absoluto, cabendo ressaltar, desde já, que essa não é a única versão da morte. Também evidencia essas oposições em que as grandezas

---

<sup>769</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, 1763/2005, p.58; p.59; p.64.

<sup>770</sup> Cf. DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014, p.251.

<sup>771</sup> Cf. DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014, p.206; p.214; p.231.

negativas não possuem alcance ontológico o conflito que se traduz na própria ideia freudiana do amálgama<sup>772</sup>.

Tratar de outras concepções de conflito — a partir das grandezas negativas a-ontológicas, positivas em si mesmas; a partir do amálgama; a partir do problemático e diferencial — parece-nos especialmente importante diante das mudanças do sofrimento psíquico contemporâneo. Sobretudo se considerarmos o caso das patologias do excesso que apresentam a versão patológica de uma experiência cada vez menos expressa em uma narrativa do conflito dualista balizado pelo limite que marca o ser e o não-ser, e que se faz cada vez mais por oposição de múltiplos elementos sem contradição entre si. Entretanto, a colocação de David-Ménard também deixa outras implicações conceituais: afastando o negativo e o conflito da dialética hegeliana, Freud é posicionado mais próximo de Kant, uma vez que, segundo a autora, para Hegel, toda diferença lógica se transforma em oposição e, da oposição, se radicaliza em uma contradição — e Freud nada tem com isso. Por consequência, ao menos nesse aspecto da negação e do negativo, há um afastamento da concepção lacaniana do desejo como falta-a-ser, encaminhando a obra de Freud a uma relação mais próxima da série Kant-Deleuze do que da série Hegel-Lacan. Assim, é no mínimo curioso que através de um texto kantiano do qual, conforme vimos anteriormente, Lacan (1964/2008) também se serve<sup>773</sup>, David-Ménard (2014) posicione Freud junto de Deleuze.

Não obstante, na mesma via de seu argumento, logo em seguida a autora desfaz essa aproximação, quando diz que perde o sentido opor uma “ontologia da afirmação das máquinas desejanter” — o que Deleuze teria desenvolvido, sobretudo, com Guattari — a uma suposta ontologia da negatividade e a uma ideologia da falta-a-ser extraída de certo momento da obra de Lacan, porque, afinal, à luz do negativo a-ontológico, não é disso que se trata na obra freudiana e na psicanálise<sup>774</sup>. Isso é o que a autora diz. De nossa parte, consideramos que a

<sup>772</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, 1915/2010, p.241–p.242. Cf. FREUD, Sigmund. *O problema econômico do masoquismo*, 1924/2010, p.192.

<sup>773</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.29; p.181.

<sup>774</sup> Segundo David-Ménard, Deleuze concede atenção notável à repetição em 1968, “[...] sem nunca fazer da morte biológica a boa metáfora do que é destruidor na sexualidade.” (DAVID-MÉNARD, 2014, p.205). Mas teria jogado fora o bebê com a água do banho, uma vez que, posteriormente, vindo a criticar a pulsão de morte e o desejo como falta, o faz em nome de outra filosofia: “[...] uma metafísica da afirmação, [...]” (DAVID-MÉNARD, 2014, p.206), que, fazendo do conceito de máquina desejanter um marco, vemos que a autora localiza na obra deleuziana, sobretudo, a partir “Capitalismo e esquizofrenia”, mas destacando que a influência determinante dessa metafísica em Deleuze é Spinoza. O que David-Ménard indica é que teria prevalecido na obra de Deleuze a leitura de um Freud ao lado de um pós-kantismo hegeliano, aproximando Freud a Hegel a fim de que a crítica à psicanálise pudesse ser efetuada como crítica à contradição e ao negativo. Assim, já com Guattari, na década de 1970, essa ontologia da afirmação das máquinas desejanter viria se opor a uma ontologia da negatividade e a uma ideologia como falta-a-ser que, para a autora, não faz sentido, “[...] uma vez que a grande entidade das teorias do conflito construída por Deleuze não existe.” (DAVID-MÉNARD, 2014, p.207). Ou seja, a partir dessa teoria a-ontológica

crítica deleuziana, que se torna virulenta em “Capitalismo e esquizofrenia”, é menos *anti* do que aparenta ser. E no que se opõe a uma ontologia da negatividade, entendemos que Deleuze e Guattari fazem isso a favor de Freud e até mesmo de Lacan, mesmo que contra eles, buscando extrair deles mesmo o que vai na direção contrária de uma tal ontologia — o elogio à repetição por excesso em “Diferença e repetição” e ao objeto *a* como máquina desejante em “O Anti-Édipo”, como vimos anteriormente, são só alguns exemplos disso. Além disso, consideramos que o que a autora chama de uma “ontologia da afirmação das máquinas desejantes” não pode ser reduzida a uma simples oposição ao negativo e à negação, pois não dá para simplesmente dizer que Deleuze e Guattari vão pela afirmação e o positivo como se não houvesse nada de negativo em seu pensamento. A questão que se coloca desde Kant, que diz respeito diretamente ao = 0, e que vemos atravessar todo empirismo transcendental, é que tipo de negativo é esse — se é que há pertinência em se seguir falando em negativo. Mas mesmo que se confirme como positivo e afirmativo, não devemos considerar de maneira homogênea. E se a partir desse = 0 das oposições reais considerarmos um certo negativo no pensamento de Deleuze?

Quer dizer, desde “Diferença e repetição”, Deleuze fala que “[...] de modo algum se trata de saber se o inconsciente implica um não-ser de limitação lógica ou um não-ser de oposição real, [...] (1968/2018, p.147). O Inconsciente, nada tendo de contradição, é um Inconsciente intensivo, de estatuto diferencial e problemático, no qual menos repete-se porque se recalca, e mais recalca-se porque se repete. Conforme Deleuze, há uma conflitualidade nesse ?-ser, porém, segundo o autor, é “[...] ao pé da letra que se deve tomar a célebre expressão segundo a qual o inconsciente ignora o Não.” (1968/2018, p.147–p.148)<sup>775</sup>. Numa referência explícita a Kant, para definir esse Inconsciente, vemos que Deleuze parece dispensar até mesmo o negativo que não teria alcance ontológico, como é o caso das oposições reais. Entretanto, nem por isso o autor deixa de falar do Inconsciente intensivo como “[...] (não)-ser do problemático,

---

do negativo extraída de Kant, para David-Ménard, não só a concepção lacaniana da existência como a falta-a-gozar e o desejo como falta-a-ser é imprecisa pela ontologia hegeliana do negativo e da contradição que a sustenta, mas também uma ontologia da afirmação das máquinas desejantes é equivocada, porque, para concordar ou discordar, ambas partem do mesmo ponto. Contudo, como podemos ver na provável citação que David-Ménard se baseou para afirmar isso desde o texto de 1968, Deleuze usa a expressão *póskantismo hegeliano* com relação a Freud mais para indicar como seria equivocado lê-lo assim, e não para propor assim sua leitura. Consideramos, portanto, que Deleuze não afirma que Freud está ao lado de um pós-kantismo hegeliano, mas, através de uma pergunta, o autor posiciona Freud, além disso e busca até mesmo desfazer essa ideia: “Mas se Freud estava inteiramente do lado de um póskantismo hegeliano, isto é, de um inconsciente de oposição, por que prestava ele tanta homenagem ao leibniziano Fechner e a sua fineza diferencial, que é a de um “sintomatologista”?” (DELEUZE, 1968/2018, p.147) — afirma Deleuze para seguir dizendo, então, que o Inconsciente, diferencial e problemático, não se reduz à contradição. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.147–p.148. Cf. DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014, p.205–p.207.

<sup>775</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.35–p.36, p.143–p.148.

[...]” (1968/2018, p.147)<sup>776</sup>. Por que manter esse estranho e paradoxal não entre parêntesis? Por que, afinal, Deleuze diria que “[...] trata-se apenas de tempo, de morte e de não no inconsciente.” (1968/2018, p.154)? Certamente, o autor não desdiz o Inconsciente como pura positividade, porque é de um outro não que se trata: “[...] o inconsciente ignora o não [...]”, afirma Deleuze, “[...] porque vive do (não)-ser dos problemas e das questões, mas não do não ser do negativo, que afeta somente a consciência e suas representações.” (1968/2018, p.154). Mesmo entre parêntesis — já vimos que num apelo a sua consistência positiva — tem um não aí, um não estranho e paradoxal, porque não é o negativo da contradição — é esse (não)-ser como ?-ser.

E o que seria esse (não)-ser ao qual Deleuze se refere senão o zero que resulta da oposição real, conflito de termos positivos em si mesmos, sem alcance ontológico, que desde Kant se distingue da contradição e do *nihil negativum*? O autor nega isso, diz que não se trata sequer desse tipo de oposição. Contudo, no sentido de uma *força*, consideramos que a oposição real e o tipo de zero que dela resulta é a pista para se pensar um lugar para o negativo no pensamento de Deleuze, um negativo que já não é absoluto, e que também é mais radical que uma simples ilusão, epifenômeno da repetição por excesso ou questão de ponto de vista; um negativo que, na sua radicalidade, também seria excessivo; um negativo aberrante, um negativo positivamente definido, já que, a rigor, também seria afirmação e princípio positivo, de modo que, talvez, venha até se confirmar impertinente chamá-lo de negativo. Mas todo valor dessa *força* em considerar esse lugar do negativo está em poder se contrapor e desfazer essa metafísica da afirmação a qual eventualmente se reduz a obra deleuziana. Seria então um negativo que se aproxima das grandezas negativas reais kantianas, a partir das quais David-Ménard (2014), não sem Freud, define um negativo a-ontológico, afirmando a relação de oposição entre termos positivos em si mesmos sem contradição — relação diferencial.

Consideramos que é à luz das grandezas negativas da oposição real que podemos pensar a consistência de um = 0 no plano das quantidades intensivas que está além do não-ser da realidade, que não é negativamente definido como nada absoluto, que não é zero = 0. E por essa via entendemos que o desfazimento da ilusão do negativo e da negação sobre a intensidade, especialmente em “Diferença e repetição” (1968/2018), não é uma metafísica da afirmação, mas talvez possamos dizer que é mais uma disputa do negativo. Isto é, uma disputa do negativo sem recair em uma ingênua positividade, que se inicia na obra deleuziana de 1968 e que se revela coextensiva à máquina de “Capitalismo e esquizofrenia”. Já com Guattari, também não é simplesmente de uma ontologia da afirmação das máquinas desejanças que se trata, uma vez

---

<sup>776</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.147.

que, conforme insistimos, toda conexão e associação das máquinas é segunda em relação à disjunção que define o topos intensivo do CsO.

Muito mais que isso, consideramos que é em “Capitalismo e esquizofrenia” que podemos notar, primeiro, uma radical inclusão desse = 0 na experiência, onde o = 0 se define como um grau zero na própria subjetivação — levando adiante o que estava desde Kant, pois, como vimos acima, a consequência da oposição real é zero como nada relativo quando, não devemos esquecer, “[...] ligadas num sujeito, [...]” (1763/2005, p.64)<sup>777</sup>. Na verdade, no primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, assistimos até mesmo a uma retomada explícita da oposição real que Deleuze diz não importar tanto em 1968. Segundo, e como condição disso que notamos em primeiro, também notamos em “Capitalismo e esquizofrenia” uma especificação neste negativo ou até mesmo o que podemos mapear como uma descrição de sua experiência positiva e afirmativa, de modo que o próprio grau zero comparece como o lugar do excesso — não zero = 0, e sim excesso intensivo = 0. E isso se dá na medida em que o = 0, que até então mapeamos próximo da profundidade intensiva, aparece na obra de Deleuze e Guattari como a descrição do plano do CsO, conceito que, como vimos, traz para a superfície a experiência o *topos* intensivo do *spatium*.

Nesse duplo sentido, em “O Anti-Édipo”, vemos Deleuze e Guattari afirmar que é “[...] profundamente esquizoide a teoria kantiana segundo a qual as quantidades intensivas preenchem a *matéria sem vazío* em graus diversos” (1972/2010, p.34). Aqui, as quantidades intensivas e seus graus estão em relação diferencial, em atração e repulsão, mas isso não quer dizer que estejam em contradição, pois “[...] todas elas são positivas a partir da intensidade = 0 que designa o corpo pleno sem órgãos.” (1972/2010, p.33-p.34)<sup>778</sup>. Ora, isso nos faz considerar que o grau zero corresponde ao CsO que os autores designam como a *matéria sem vazío*, pura intensidade. O grau zero, grau neutro, como o *topos* do CsO, é o desfazimento do organismo, mas que, como vimos, é também o *topos* da *matéria informe* da intensidade como a condição para qualquer outra organização. Assim, é pelo próprio conceito de CsO que esse = 0, distante de se definir como ausência ou esvaziamento de intensidade, distante do não-ser ou de uma definição negativa, ganha a consistência de uma plenitude da *matéria intensa e informe* em relações diferenciais. Esse = 0 designa, no sujeito, o preenchimento de todos os graus virtualmente possíveis — na mesma ocasião, Deleuze e Guattari dizem que os sentimentos intensos e emoções intensivas que definem sua experiência “[...] estão o mais próximo da

<sup>777</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, 1763/2005, p.64.

<sup>778</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.33-p.34.

matéria cujo grau zero investem em si próprias.” (1972/2010, p.437). Então, além de ser o contrário da anulação das intensidades, esse = 0 é o que toda intensidade carrega consigo. O que nos leva a complementar o que dissemos na seção anterior: se o CsO é a própria topologia do que apresentamos como o *real do afeto*, ele é também aquilo que podemos chamar de um *grau zero do afeto*, onde o *quantum* apresenta aquilo que não se desenvolve em nenhuma qualidade ou extensividade sentimental — intensidade neutra.

O CsO demonstra, na experiência, a consistência afirmativa e positiva desse excesso intensivo = 0, e também mostra o que vai além de uma ontologia da afirmação das máquinas desejanter. É neste ponto que os autores recuperam a própria noção kantiana de oposição real, a partir do que podemos observar algo das grandezas negativas tratadas desde Kant presentes nessa retomada materialista da psicanálise. Depois de Deleuze (1968/2018) ter dito, em “Diferença e repetição”, que, no plano do Inconsciente, não importava saber se se tratava de oposição lógica ou oposição real, em “O Anti-Édipo”, o CsO é definido justamente a partir da oposição real: Deleuze e Guattari afirmam que “[...] sua única oposição real é com o organismo molar que é seu inimigo comum.” (1972/2010, p.436). Ressaltamos que não é uma oposição real com as máquinas-órgãos, e sim com o organismo — é uma única oposição real, mas é uma oposição real. Poderíamos então dizer que, nessa relação de inimizade declarada, oposição, portanto, o CsO se efetua como uma grandeza negativa real? Se sim, o é somente na relação com o organismo, e no mesmo sentido em que, desde Kant, numa oposição real essas grandezas negativas não possuem alcance ontológico e são positivas em si mesmas.

Pergunta que mereceria uma pesquisa à parte, mas colocá-la é o bastante para constatar que, em “Capitalismo e esquizofrenia”, estamos além de uma metafísica da afirmação, e podemos encontrar certo lugar para o negativo. Seria melhor dizer: podemos encontrar o lugar de um negativo aberrante e excessivo na obra deleuziana. Nesse sentido, cabe lembrar das definições do CsO como uma antiprodução que repele e expulsa o organismo das máquinas desejanter e sua síntese conectiva, ou seja, que emerge através da síntese disjuntiva. Disjunção: diríamos que esse é o termo pelo qual se efetiva essa disputa do negativo, sobretudo quando essa disjunção é tomada numa síntese, mostrando a relação na não-relação. Ora, a operação disjuntiva de um certo *não* está desde o conceito de CsO: ele é *sem*, é *anti*, é repulsão, é expulsão, é desligar liames, é desfazer estratos, é, de certa maneira, oposição ao e negação do organismo. Certamente, negativo como meio da consistência afirmativa e positiva de sua matéria sem vazio = 0, corpo que depõe os órgãos e se esvazia não para ficar à sombra da ilusão do negativo, e sim para se preencher da matéria intensa dos devires, sem que tudo jamais se

anule numa contradição absoluta tampouco num não-ser, mas que se inclua na experiência a intensidade e seu excesso como puro ser do sensível — sim, vale a pena ressaltar tudo isso.

Contudo, aqui também encontramos a oposição sem contradição das grandezas negativas kantianas próximas da disjunção do CsO ante o organismo, que, vale dizer, não é uma disjunção exclusiva, limitativa ou negativa, mas, como Deleuze insiste desde sua obra solo, uma disjunção inclusiva, ilimitativa e positiva. É partir dessa espécie de disjunção que, no caso de “O Anti-Édipo” (1972/2010), se estabelecem as ligações sem liames.<sup>779</sup> E não seria trivial notar que esse debate conceitual sobre o negativo se complementa numa direção, numa tarefa eminentemente clínica: cabe lembrar que a esquizoanálise parte de uma tarefa negativa, também designada pelos autores como tarefa destrutiva. Tarefa negativa da esquizoanálise que entendemos supor oposições sem contradições. Tarefa que consiste na repulsão e expulsão de alguns organismos, tarefa de natureza disjuntiva — enfim, tarefa um tanto dessubjetivante que, segundo Deleuze e Guattari, “[...] passa pela destruição, por toda uma faxina, toda uma curetagem do inconsciente.” (1972/2010, p.411). Também vale lembrar que isso prenuncia a tarefa tão clínica quanto ética pela qual vimos se definir o CsO em “Mil platôs”: desfazimento.

E o que no sujeito ganha passagem, ou, melhor, por onde o sujeito passa como consequência dessa tarefa? Passa pela passagem, pela experiência das quantidades intensivas, sua diferença, sua disjunção e disparidade, suas variações e devires, seu excesso como = 0. Vemos, então, no sentido de um empirismo transcendental, esse grau zero ser incluído na experiência como o ponto ou o grau a partir do qual as quantidades intensivas estabelecem relações diferenciais, aumentando grau a grau, ou, ainda, o ponto em direção as quais as intensidades sempre caem. Pois se uma intensidade é maior ou menor, isso só se experiencia ao se fazer presente esse zero em cada grau de intensidade — um grau é maior em relação a outro grau porque é maior que esse grau na sua relação com o zero, de modo que o zero é sempre presente como o ponto a partir do qual as intensidades são excessivas. É o = 0 como o grau de pulsação, que insere a diferença, a disjunção e a disparidade, que insere a não-relação, a ausência de liame, entre um grau e outro. A partir dele, mesmo as intensidades em queda são excessivas. Na verdade, as intensidades estão sempre sendo experienciadas em queda, ainda que aumentem, porque sempre estão em relação a um grau zero: há uma primordialidade da queda na experiência das quantidades intensivas<sup>780</sup>. Sentir é sentir a diferença, que, a partir do

---

<sup>779</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010.

<sup>780</sup> Sobre essa primordialidade da queda, notamos uma passagem muito clara na obra de Deleuze em “Francis Bacon: lógica da sensação” (1981/2001), quando o autor afirma que a sensação se desenvolve por uma realidade positiva e ativa da queda. Ou seja, essa queda não é a tendência à igualdade ou à anulação, não é o suicídio da

grau zero, a partir do neutro na passagem de um grau a outro, é a máxima possível. Por isso esse zero é o grau do excesso, e se nos perguntarmos onde está a experiência do excesso intensivo, podemos especificar ainda mais nosso mapeamento e dizer: sua experiência consiste nesse grau zero como neutro, o grau de todo ser do sensível, o zero como o que não é anulável seja qual for a oposição — e, conforme bem vimos com Deleuze, a intensidade “[...] é o não anulável na diferença de quantidade [...]” (1968/2018, p.309).

Toda a importância de tratar da experiência de um grau zero na subjetivação não é para que aí se permaneça, e sim para que daí se produza outros modos de vida com as tarefas positivas que são concomitantes à negativa, refazendo os limites da experiência. Pois todo desfazimento deve levar a um refazimento, e, além da tarefa negativa, Deleuze e Guattari designam duas tarefas positivas, sendo que a primeira dessas tarefas propõe “[...] integrar as falhas no funcionamento atrativo, bem como envolver o grau zero nas intensidades produzidas, e fazer assim com que as máquinas desejantes voltem a funcionar.” (1972/2010, p.450). Ou seja, não basta viver as intensidades, mas, desde “O Anti-Édipo”, esse grau zero tem que ser produzido, extraído, inventado, envolvido — como dizem os autores — nas intensidades e em sua experiência, tal como o excesso: envolver esse grau zero é a condição da intensidade exceder-se. Por sua vez, remeter esse grau zero à sua forma política, isso é parte da segunda tarefa. Contudo, não seria esse envolver do grau zero incluir o próprio neutro na experiência, e a própria morte na intensidade? Talvez a via da morte venha a ser a via mais importante para se entender esse = 0 e o negativo aberrante ou excessivo que aí porventura possa ter lugar, pois, em “Capitalismo e esquizofrenia”, Deleuze e Guattari promovem uma *forçação* na própria morte, retomando o grau zero junto da morte sem que ela se defina por um negativo absoluto de alcance ontológico, sem tomar a morte como não-ser. Nem por isso se subsume a morte a qualquer metafísica da afirmação das máquinas desejantes, já que o lugar da morte neste empirismo transcendental é o lugar do = 0 como *topos* do excesso. Portanto, se perguntar sobre a experiência do excesso intensivo é também se perguntar sobre a experiência da morte, sendo a morte um caso em que notamos, de maneira privilegiada, o lugar de um certo negativo e podemos recusar, de uma vez por todas, fazer da obra dos autores uma metafísica da afirmação.

---

intensidade como entropia, mas, ao contrário, “[...] a queda está ali para afirmar a diferença de nível como tal.” (1981/2001, p.144). Nesse sentido, toda tensão, diferença e disparidade, é experienciada em queda, e, mesmo quando tende a um grau mais alto, “[...] ela só pode ser experimentada pela aproximação deste nível superior a zero, ou seja, pela queda.” (1981/2001, p.144). Como dissemos, não se aumenta de grau apenas com relação a um grau anterior, mas sempre em relação a um = 0, e mesmo quando se diminui, ainda assim, a experiência é sempre de um *a mais* na relação com esse zero. Por isso mesmo, entendemos que Deleuze afirma que a queda “[...] é o que há de mais vivo na sensação, aquilo no que a sensação é experimentada como viva.” (1981/2001, p.144). Cf. DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*, 1981/2001, p.144.



Na verdade, desde “Diferença e repetição”, algo da morte está em jogo quando, por exemplo, Deleuze (1968/2018) levanta a suspeita sobre a intensidade, segundo a qual ela tenderia ao suicídio. Observamos aí a morte como negação da intensidade, a inanimação da diferença no diverso, pairando também sobre a morte a ilusão do negativo. Entretanto, este não é o único lugar da morte, pois ela também é a abertura do excesso por Tanatos, terceira síntese do Inconsciente, que revela uma repetição por excesso. Por isso, para Deleuze, desde aqui, em 1968, já na esteira de Blanchot, toda morte “[...] é dupla: pela anulação da grande diferença que ela representa em extensão, pelo formigamento e pela liberação das pequenas diferenças que ela implica em intensidade.” (1968/2018, p.341). Poderíamos dizer: toda morte é dupla, havendo uma morte da intensidade como anulação do excesso, outra morte como liberação do excesso de quantidade intensivas puras no instante. Ou, ainda, poderíamos também dizer: toda morte é dupla, porque evidencia certo duplo da própria negação, a saber, uma negação que resulta no nada absoluto, outra aberrante e excessiva, mais relacionadas às grandezas negativas kantianas da oposição real que, no sujeito, resultam no = 0 como essa segunda morte. E é nesse segundo sentido da morte — morte impessoal e infinitiva, já conforme “Lógica do sentido” (1969/2015)<sup>781</sup> — que o grau zero da morte, como neutro, se revela como estranho negativo, irreduzível ao negativo e à negação como nada absoluto.

Para Deleuze, tal morte não é necessariamente não-ser, porque já não encontra sua referência no modelo orgânico e biológico da morte como inanimado: conforme destaca David-Ménard (2014) em passagem já supracitada em nota, o autor não toma a morte biológica como metáfora<sup>782</sup>. Notamos isso, por exemplo, quando Deleuze afirma que “A morte nada tem a ver com um modelo material.” (1968/2018, p.36). Neste ponto, Deleuze chega até a criticar a dimensão do texto freudiano, ou as leituras apressadas de seu texto, que, esquecendo que a morte não é uma questão orgânica, mas de experiência, porventura tomam o inanimado como modelo acima do excesso da compulsão à repetição<sup>783</sup>. Essa morte, morte como não-ser, certamente não há no Inconsciente intensivo, não obstante — vale a pena reevocar o fragmento —, “[...] trata-se apenas de tempo, de morte e de não no inconsciente.” (1968/2018, p.154). Com a morte se passa o mesmo que com o negativo: ao incluir a morte nesse *topos* intensivo, o autor não desdiz o Inconsciente como pura positividade, antes, o contrário, porque é de uma outra morte que se trata: da morte, esse plano “[...] descobre a outra face.” (1968/2018, p.154). Distante do que Deleuze chama, em “Diferença e repetição”, de um modelo material da morte,

<sup>781</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.230.

<sup>782</sup> Cf. DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014, p.205.

<sup>783</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.36, p.360.

desde então trata-se de conceber esse = 0 como o instante ou “[...] sua própria morte na forma pura e vazia do tempo.” (1968/2018, p.354). Não mais como contrário da vida e figura da contradição absoluta, limite extrínseco da existência, a morte pode se revelar, além do fim, como a própria fonte da intensidade e seu excesso, e, como tal, ser incluída na experiência: estamos diante da morte como fonte intensiva do estatuto problemático do Inconsciente<sup>784</sup>.

É levando adiante isso que está na obra deleuziana de 1968 que, no materialismo de “O Anti-Édipo”, esse negativo da morte é positivamente e afirmativamente definido junto desse grau zero, e o que era transcendental passa a ser ainda mais incluído no empírico na medida em que ganha um modelo e a definição de uma experiência. No primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, vemos a morte como uma peça no maquinismo<sup>785</sup>. Lembremos que apresentamos acima o CsO como o *topos* da vida pulsional que se organiza além dos limites formais do princípio do prazer, e evocamos nessa ocasião o fragmento segundo o qual Deleuze e Guattari afirmam que “[...] Instinto de morte é o seu nome, e a morte não fica sem modelo.” (1972/2010, p.20)<sup>786</sup>. Observamos então que o CsO é tanto o *topos* da pulsão de morte<sup>787</sup> — ou instinto, se se quiser manter o rigor da distinção deleuziana — quanto o modelo da morte que ganha passagem na disjunção como oposição real entre CsO e organismo, sendo, por isso, o *topos* do = 0: “Intensidade-zero. O modelo da morte aparece quando o corpo sem órgãos repele e depõe os órgãos [...]” (1972/2010, p.435). É um novo modelo da morte: modelo que não é mais biológico, mas de materialidade intensiva. Por sua vez, conforme Deleuze e Guattari definem, o devir corresponde à experiência da morte, assim incluindo a morte como algo ordinário no processo de autoprodução do Inconsciente, porque ela, dizem os autores, se faz a todo o momento entre os graus intensivos, “[...] em toda intensidade como passagem e devir.” (1972/2010, 437). Então, agora podemos depreender que sentir a intensidade, como sentir sua variação e passagem de um grau a outro, também é sentir esse grau zero e esse neutro como

<sup>784</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.152, p.234-p.236; p.281-p.283. Cf. Gilles Deleuze, *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.219.

<sup>785</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.440-p.441.

<sup>786</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.20.

<sup>787</sup> Mesmo que, mais adiante em “O Anti-Édipo”, os autores pareçam negar essa definição — “[...] não há instinto de morte porque há modelo e experiência da morte no inconsciente.” (1972/2010, p.440) — é preciso destacar que o negam como “[...] puro silêncio, pura transcendência, não doável e não dado na experiência.” (1972/2010, p.440). Logo, consideramos que, pela mesma via, propondo um modelo e uma experiência da morte, Deleuze e Guattari recusam um instinto de morte transcendente, mas admitem um transcendental incluído, dado e doável, na experiência. Entendemos que não se trata exatamente da simples recusa de qualquer instinto de morte, mas, sim, uma redefinição do conceito freudiano de pulsão de morte a partir do empirismo transcendental ou materialismo próprio de “Capitalismo e esquizofrenia”. Afinal, por qual outro motivo os autores propõem uma “[...] pulsão de morte propriamente maquínica [...]” (1972/2010, p.523) já no apêndice de “O Anti-Édipo”? Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.440; p.523. Cf. PINTO, Fabrício. *Considerações sobre o conceito de pulsão de morte: pistas de uma morte animada, dissertação de mestrado*, 2019.

grau do excesso entre um grau e outro, como grau da morte. Isso se sente a cada diferença, a cada sentimento intenso de passagem que se passa pelo grau zero, e isso é experienciar a morte como experiência do excesso intensivo, já que “[...] a morte é o que volta a ser sentido em todo sentimento [...] (1972/2010, p.437)<sup>788</sup> — desde que assim entendida, ela refunda um vitalismo como o próprio ser do sensível da vida.

Dotada de modelo e experiência, entendemos que a morte revela a extirpação do negativo absoluto e não-ser. Entretanto, agora vemos que a morte também revela, na contramão de uma suposta metafísica da afirmação, a natureza disjuntiva do CsO, do devir, da intensidade e seu excesso no = 0 que insiste, mais tanático que erótico, em qualquer associação e conexão das máquinas desejanças. Grau zero: *quantum* inorganizado, intensidade neutra = 0, deslocada e a serviço de Tânatos como a pura diferença. E é ela, a morte, que tem de ser fabricada na tarefa de envolver esse grau zero nas intensidades. O que significa dizer que ela tem de ser fabricada não como a morte *da* intensidade e seu excesso, suicídio intensivo, mas como a morte *pela* intensidade e seu excesso, como afirmação de seu excesso e sua fonte problemática na experiência, como ápice da vida: é o que designamos como uma *morte animada*. Trata-se da morte que, positivamente definida como puro excesso de intensidade, pode ocupar lugar entre as outras peças da maquinaria do processo de autoprodução em que consiste no plano do Inconsciente — assim, redimensionando a própria pulsão de morte no maquinismo, entendida como a intensidade que conduz a esse grau zero e que desse grau zero parte, concebida como excesso, além do retorno ao inanimado ou a tendência à inércia do Nirvana.

Também poderíamos dizer: nesse ponto, estamos diante da intensidade como uma *pulsão de morte maquínica*, para se servir desse curioso conceito, que ocorre apenas uma vez no apêndice de “O Anti-édipo” (1972/2010), justamente definido em oposição ao impulso regressivo à morte e à eutanásia<sup>789</sup>. Com isso, observamos que muda a posição da própria morte no *topos* da experiência do excesso intensivo: da morte como finalidade, do = 0 como resultante, da morte a qual chegamos no fim da vida, passamos à morte e ao grau zero como princípios na experiência, de onde tudo não cessa de começar. Quer dizer, estamos diante da morte como princípio genético e genital, o = 0 como fonte das intensidades, incluído em cada grau, de modo que, também aqui, com Deleuze e Guattari, cabe considerar que toda intensidade porta a morte. Ou, melhor: também aqui, com Deleuze e Guattari, toda pulsão é pulsão de morte. A novidade

---

<sup>788</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.435-p.437.

<sup>789</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.522-p.523.

aqui não é tanto uma pulsão de morte criacionista — isso, já vimos com Lacan desde o livro 7 de “O Seminário”<sup>790</sup>. A novidade aqui talvez seja uma pulsão de morte criacionista do que jamais se deixa organizar simbolicamente: essa intensidade é o próprio princípio pré-simbólico, real, que se torna incluído na experiência como a morte além do modelo biológico, posicionada como fonte intensiva no corpo, no *topos* do CsO. É pré-simbólico — por isso a preferência deleuziana pelo termo instinto —, contudo, nada aqui é natural. Essa morte animada, e um instinto de morte como princípio transcendental intensivo incluído no empírico, tem de ser, como dissemos, produzida, extraída, criada, como a experiência do excesso intensivo = 0.

E se não é dado espontaneamente, como isso se cria? Como essa experiência da morte, irreduzível ao inanimado, se produz? Como ela se inclui na experiência de maneira animada? Isso se cria e se produz ao fazer o sujeito passar do CsO ao devir. Pois o devir, vimos anteriormente, distante de qualquer geleia que preencheria o novo continente do CsO, é o que o preenche como experiência além dos limites da experiência: o devir é a experiência da intensidade como experiência de passagem entre os graus de intensidade, e, entre os graus, o devir é a passagem pelo = 0. Nesse sentido, é também, como apresentamos aqui, a experiência da morte. Mas é preciso, para acessar a experiência da passagem, que se passe do CsO para o devir. E essa passagem é o que Deleuze e Guattari designam em “O Anti-Édipo” como esquizofrenizar a morte, a saber, a tarefa de “[...] converter a morte que medra de dentro (no corpo sem órgãos) em morte que chega de fora (sobre o corpo sem órgãos). [...]” (1972/2010, p.436). É um fragmento particularmente enigmático. Porém, talvez isso possa ser entendido como a produção de uma versão impessoal da morte na experiência da intensidade, a produção de um *morre-se*, de grau zero, neutro, ponto zero, como ponto morto do processo de subjetivação, que já não é mais sentido como um *eu morro*. E o que seria a experiência do grau zero da intensidade como ponto morto da subjetivação? Entendemos que seria justamente o ponto em que os limites da experiência são excedidos, o insubjetivável no qual a maquinaria se desengrena, mesmo que seja na brevidade de um instante, no grau zero que pulsa entre uma palavra e outra, uma imagem e outra, uma sensação e outra, encontrando a possibilidade de se engrenar novamente em outra direção. Não se trata de dizer que é um ponto morto da experiência: trata-se do ponto morto na experiência — é um sentir desubjetivante, ou, ainda, um desubjetivante sentir como *morre-se*, pelo qual se vai em direção ao *grau zero do afeto* como se vai em direção à morte: à morte animada, morte do sentimentalismo das qualidades em favor do excesso das quantidades intensivas.

---

<sup>790</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008.

Se essa morte, distante do modelo biológico, possui um modelo intensivo e tem algo de impessoal e desubjetivante, se esse grau zero que a define, como neutro, não é um negativo absoluto, estaremos enganados se pensarmos que se sugere considerar que esse = 0 seria o instante ou momento em que se quer matar-se, ou que se deseja e tende à morte inanimada como morte da experiência. O CsO é o modelo da morte — ressaltamos, animada — porque a partir dos desfazimentos dos limites da experiência que essa morte apresenta se pode desejar e tender a outra coisa, levando a outros refazimentos; e o devir é a experiência da morte pela qual se pode ir além de si mesmo. Em nenhum dos casos é a morte que é desejada, pois, segundo Deleuze e Guattari, “[...] há somente a morte que deseja, enquanto corpo sem órgãos ou motor imóvel, e há também a vida que deseja, enquanto órgãos de trabalho” (1972/2010, p.436) — estando as máquinas desejanças, aí, ao lado da vida e dos órgãos. Destacar isso é importante, por ao menos dois motivos: primeiro, porque afasta qualquer apologia mortífera; segundo, porque permite ressaltar que a morte não é apenas a negação da intensidade. Pois a intensidade morre no diverso, mas também, nesse = 0 como sua fonte, afirmam Deleuze e Guattari, “Toda intensidade é portadora, em sua própria vida, da experiência da morte, e a envolve.” (1972/2010, p.437). Assim, vemos como a intensidade envolve esse grau zero.

Esse redimensionamento da própria morte se complementa no segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, quando, no texto sobre o devir, Deleuze e Guattari afirmam que “[...] a morte pode ser pensada tão somente como o cruzamento de reações elementares com velocidades demasiadamente diferentes.” (1980/2012, p.61)<sup>791</sup>. Pois em “Mil platôs”, é preciso dizer, entendemos que a morte também não é extrínseca e excluída da experiência, e a passagem supracitada mostra que ela não é só morte da intensidade, seja no destino mortífero da linha de fuga quando devém linha de abolição, ou no CsO quando devém uma experimentação lúgubre. Também em “Mil platôs”, não se deve esquecer que a morte é devir, e se inclui no plano de consistência ou imanência<sup>792</sup>. E aí se torna ainda mais explícita a dimensão não negativa do = 0 que a define, desde a leitura que os autores fazem do caso do “Homem dos lobos”<sup>793</sup>. Isso porque o zero exprime a positividade do CsO. Assim Deleuze e Guattari dizem, ao definir o CsO como a intensidade = 0, que “[...] nada há de negativo neste zero, não existem intensidades

<sup>791</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1730 — *Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.61.

<sup>792</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1730 — *Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.56.

<sup>793</sup> Na retomada que fazem desse caso clínico, Deleuze e Guattari recuperam a tese freudiana, segundo a qual o Inconsciente não admite o negativo, para dizer que esse zero não exprime nenhuma falta, não obstante também digam que envolve, sob o olhar da matilha, a experiência de um morre-se. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1914 — *Um só ou vários lobos?*. In: *Mil platôs*, vol. 1, 1980/2011, p.58.

negativas nem contrárias [...]”, pois trata-se da “[...] Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero.” (1980/2012, p.16)<sup>794</sup>.

Observamos então que, também em “Mil Platôs”, esse = 0, antes de ser efeito e resultante de oposições, se define ainda mais como princípio, sendo designado como uma matriz produtiva: esse zero é a intensidade pura, é “[...] a intensidade Zero como princípio de produção.” (1980/2012, p.31)<sup>795</sup>, — diríamos que é o que deve ser produzido como a própria morte animada como CsO. Ainda chama atenção como esse grau zero aparece diretamente relacionado à linguagem como o instante zero em que se dá a transformação incorpórea das palavras de ordem, como instantaneidade da transformação incorpórea diante do efeito incorporal do sentido, a marca do *lectum* como intensidade e sentença de morte — retomando, assim, uma tese de Deleuze (1969/2015) em “Lógica do sentido”, desde quando o autor mapeia a gênese do sentido pelo não-sentido como um ponto zero<sup>796</sup>.

Também aqui não se trata de uma simples metafísica da afirmação. Ao mesmo tempo, não é uma ingênua apologia da morte. Em “Mil platôs” estamos diante de uma problemática ética na experimentação desses zeros, uma vez que desfazer “[...] o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo [...]” (1980/2012, p.25)<sup>797</sup>. Assim, podemos admitir que Deleuze e Guattari continuam a tese de “O Anti-Édipo”, segundo a qual é a morte que deseja, fazendo prevalecer a ideia de que há sempre o risco de que o excesso intensivo ganhe uma via lúgubre e mortificada. Com efeito, toda questão, tão ética quanto clínica, é que nesse ponto morto do processo de subjetivação = 0 ou se cai, e dele se padece, ou se eleva, e dele se recria: por isso mesmo Deleuze e Guattari levam essa preocupação adiante em suas obras<sup>798</sup>. E como se padece — por

<sup>794</sup> Em 1972, em uma das aulas de seu curso realizado na mesma época do lançamento do primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, Deleuze retoma essa ideia e afirma que: “[...] a intensidade zero não é o contrário das potências intensivas, é a matéria intensiva pura que elas vêm a preencher em tal ou qual grau.” (1971-1972/2015, p.91-p.92). O que o autor retoma em 1978, ao dizer em suas aulas sobre Kant que esse grau zero é a intuição formal vazia “[...] a partir da qual será produzido o real que preenche o espaço e o tempo.” (DELEUZE, 1978/2008, p.56). Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971/2015, p.91-p.92. Cf. DELEUZE, Gilles. *Kant y el tempo*, 1978/2008, p.56.

<sup>795</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.16; p.31.

<sup>796</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *20 de novembro de 1923 — Postulados de linguística*, In: *Mil platôs*, vol. 2, 1980/2011, p.20-p.21. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.248-p.249.

<sup>797</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.25.

<sup>798</sup> Já mencionamos que Deleuze retoma a problemática do grau zero, especialmente ao tratar da queda da intensidade, em “Francis Bacon: lógica da sensação” (1981/2001). Mas também seria preciso destacar que Guattari também leva adiante a ideia de um grau zero em sua obra. Podemos encontrá-lo em “*Cartographies schizoanalytiques*” (1989), quando o autor trata de um grau zero da discursividade (*degré zero de discursivité*) na sua relação com o afeto, assim como um grau zero da expressão (*degré zero de l’expression*), destacando o aspecto pré-discursivo da experiência nesse grau. Também em “Caosmose” (1992/2012), quando, junto do conceito de intensidade ontológica, observamos que Guattari diz do grau zero como ponto de emergência *caósmica*, relacionando esse grau zero ao conceito de intensidade ontológica. Cf. DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica*

exemplo, o caso das patologias do excesso —, ou como se recria, certamente envolve o para onde se vai depois desse grau, qual destino se dá a isso. Mas, até mesmo o para onde se vai, o destino, se determina no indeterminável, no incalculável e no inquantificável de sua experiência de passagem pelo informal. Por isso consideramos que a direção mais importante está no *como se vive* a experiência do = 0 como grau do excesso intensivo.

Já além de uma lógica, especialmente a partir de “Mil Platôs”, estamos diante uma *ética do grau zero*, uma ética do neutro, a ser entendida também como uma *ética do excesso*. Ética essa que serve para acompanhar o refazimento dos limites da experiência, que serve para acompanhar a criação de um CsO e a topografia desse *topos* intensivo, que serve para acompanhar a experiência da intensidade e seu excesso, a fim de que o excesso intensivo desse grau zero não se verta no negativo e na negação de um *nihil negativum*, nada absoluto, zero = 0. Isto é, que não se verta no negativo e na negação da abolição e dos destinos mais lúgubres do excesso: o problema clínico do uso de drogas, que atravessa todo o segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, mostra muito bem os riscos do frio absoluto de um zero = 0<sup>799</sup>. Por isso Deleuze e Guattari mobilizam nessa ética a categoria de prudência como regra imanente à experimentação<sup>800</sup>. Também, por isso, como dissemos em outra ocasião, seria preciso uma curadoria da morte a fim de que ela não se verta em retorno ao inanimado — risco do negativo absoluto e do não-ser, que, embora questionado até aqui, não pode ser negado.

Certamente, tanto quanto não se trata de fazer do *morre-se* um *matar-se*, o desafio dessa ética é também não se fixar aí, como um prisioneiro da passagem, enclausurado na experiência da morte como excesso de intensidade — o que seria uma mortificação, um matar-se em vida. Mas seria só para evitar os riscos últimos da abolição que é preciso uma ética? Ora, uma ética do excesso também se faz em favor do excesso. Trata-se de uma ética que não é a medida contra, mas a via para consistir nesse grau, para certo permanecer nessa experiência fugidia que logo se perde para o excessivamente intenso. É preciso uma ética para sentir esse *topos*, e não ser apressado em passar muito rapidamente pela passagem. E é assim, no mesmo sentido em que Deleuze e Guattari destacam essa problemática ética, que pensamos a experiência analítica. Pois a clínica se trata também de um laboratório, dispositivo, tecnologia para se lidar com o

---

*da sensação*, 1981/2001, p.144. Cf. GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*, 1989, p. 92, p.304–p.305. Cf. GUATTARI, Félix. *Caosmose — Um novo paradigma estético*, 1992/2012, p.40.

<sup>799</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.17. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.84–p.86.

<sup>800</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, em *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.13. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.63.

excesso, que envolve a produção, a extração, a criação da própria experiência do excesso intensivo = 0, atravessando o excesso como se atravessa esse grau. Sua experiência consiste em acessar a experiência desse = 0, não como não-ser, e sim como excesso intensivo; sua experiência consiste em consistir nesse plano e envolver o grau zero nas intensidades.

Nessa seção, tentamos mostrar que, do negativo como a imagem invertida da diferença, é possível mapear algumas pistas na direção um outro negativo, aberrante e excessivo, que não é a morte da intensidade, e sim a própria experiência da morte como a experiência da intensidade e seu excesso — a rigor, um negativo que é mais uma disjunção por princípio, pela qual não podemos tomar a obra de Deleuze e Guattari como uma metafísica da afirmação, e por onde vemos a maior implicação de seu trabalho para a experiência clínica. Nessa disputa do negativo, como sugerimos dizer, o próprio = 0 das quantidades intensivas se redefine, não como o negativo absoluto consequência da contradição, ponto do não-ser, mas como o grau de todo ser do sensível, o não anulável na diferença de quantidade que, outrora limite, passa a ser incluído na experiência de um empirismo transcendental como refazimento dos limites. O que vimos se operar especialmente pelo CsO definido como = 0.

Assim, eis o que nos parece mais importante nisso tudo: questionar sua definição negativa para tratar de sua inclusão na experiência como um grau zero na subjetivação, ou, mais especificamente, o grau da dessubjetivação, o neutro, o ponto morto do processo no qual o sujeito devém, positivamente incluído como real. Como grau que designa a forma vazia da diferença e sua repetição, como princípio de produção do ser do sensível, dessubjetivante sentir, esse = 0 é menos resultado da anulação, e mais condição de qualquer grau de quantidade intensiva ser no sujeito. O grau zero emerge, então, como esse estranho e paradoxal nada como tudo, vazio como pleno, negativo como positivo, talvez até como a terceira margem entre positivo e negativo, incluído como o sentir do insensível da sensibilidade, do qual todas as quantidades intensivas se diferenciam: puro ser do sensível como puro tudo, zero como *omnes positivum*, que se afirma em toda intensidade.

Pelo menos a princípio, não é o grau do frio, onde a água se congela, o *algor mortis*. Antes, é um grau zero muito mais tropical, muito mais líquido, possibilidade de qualquer fluir, como um mar cheio de ondas, um aquífero, um olho d'água sob as terras estratificadas de onde a intensidade não para de jorrar. É o grau do excesso no qual se passa várias vezes, não se cessa de se passar por isso: entre cada elemento experienciado como quantidade extensiva e diverso qualificado, nesse grau zero se faz uma passagem em que a intensidade *pulsa*. É o grau da pulsação, que toda intensidade envolve como uma onda de intensidade em que a sensibilidade se esvazia no zero como condição de tudo contida em tudo, ao mesmo tempo em que se



preenche de uma quantidade intensiva sempre excessiva a partir do instante ou momento = 0 entre um elemento e outro<sup>801</sup>. Isso está no CsO do esquizofrênico, porém algo disso talvez também possa ser reencontrado no exemplo deleuziano do ritual obsessivo de “Diferença e repetição” (1968/2018) que evocamos anteriormente: o extenso do 1, 2, 3 de seu ritual é atravessado a todo instante por um intenso que aparece entre os elementos, pulsando, fazendo com que o 1 perca sentido e não seja suficiente, vendo-se como falta o não-sentido que nesse grau zero se libera como excesso intensivo. A súbita emergência desse grau zero, sua coalizão, faz com que rapidamente se procure um 2, e assim sucessivamente, seguindo o ritual na tentativa de anular a intensidade cuja fonte primeira é a morte.

Se evocamos novamente esse exemplo é porque ele nos serve para mostrar que muitas vezes a pulsação nesse grau zero é imperceptível. Isso brota como um olho d’água entre um elemento e outro do que parece ser organizado sintética e sucessivamente por conexões e associações. Desde a experiência mais sutil há repetidamente a passagem pelo zero, como pedra de toque da pulsação do ser do sensível da experiência, ainda que seja logo desenvolvido no extenso e nas qualidades. Outras vezes, no entanto, pode-se consistir mais na pulsação. Há casos, ainda, em que a experiência da pulsação se torna patológica, congelando a subjetivação no = 0, tornando-se prisioneiro da passagem. Aí, os fluxos excessivos podem devir tão catastróficos que seu arroubo se equivale a uma solidificação do sujeito. Nesses casos, toda fluidez da água então se perde, não por um organismo rígido que se faz sobre os fluxos,

---

<sup>801</sup> Se nos referirmos aqui uma vez mais à pulsação, é para fazer uma relação entre esse grau zero com a proposta laciana de um Inconsciente como “[...] pulsação temporal” (LACAN, 1965/2003, p.195). Lembremos que esse redimensionamento da Outra cena ocorre a partir do seminário 11, quando passa a coabitar na estrutura da linguagem esse estranho e paradoxal objeto *a* — objeto que notamos como motivo de refazimento da estética transcendental, sendo que apresentamos o empirismo transcendental uma via para tanto. O grau zero, por sua vez, desde Kant, é um instante no tempo — que passa a ser espacializado por Deleuze, é verdade —, mas ele não perde sua instantaneidade, remetendo, então, a uma certa temporalidade. Além disso, observamos esse grau zero no que diz respeito à própria subjetivação, portanto, no que diz respeito ao próprio Inconsciente. Por sua definição a partir do tempo, por sua relação com a intensidade ou a pulsão, e porque diz respeito ao Inconsciente, consideramos que o grau zero pode ser entendido como a pulsação que Lacan define, assim como o Inconsciente como pulsação temporal pode ser entendido como a passagem por esse grau zero que vemos se definir na obra deleuziana. Observamos ainda que, em “Lógica do sentido” (1969/2015), Deleuze se refere à pulsação como algo próximo do ponto zero: na gênese do sentido, Deleuze se refere à “[...] pulsação de um corpo monstruoso.” (1969/2015, p.125) no sem-fundo da ordem primária do não-sentido onde a linguagem involui. Ou seja, a pulsação são os corpos tomados pelo inorganizado, onde sucumbe a organização secundária do sentido — Deleuze diz que nessa pulsação o sentido desmorona, e que é dilacerado —, assim como se revela também sua relação com o excesso, pois aí se trata de “[...] corpos tomados na sua profundidade indiferenciada, na sua pulsação sem medida.” (1969/2015, p.129). Seria preciso mapear melhor, mas parece-nos que essa ideia de pulsação, presente no texto deleuziano de 1969, como grau zero do sentido, se relaciona à pulsação do Inconsciente mais real que simbólico que começa a ganhar passagem com Lacan em 1964. Vale ainda dizer que, em “Francis Bacon: lógica da sensação” (1981/2001), na mesma passagem em que descreve a realidade positiva e ativa da queda da intensidade em sua relação com o = 0, Deleuze usa a imagem da pulsação quando diz da flutuação intensiva a partir da sístole e da diástole, da dilatação e da contração. Cf. LACAN, Jacques. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise — resumo do seminário*, 1965/2003, p.195. In: *Outros escritos*, 1953/2003. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.124-p.130. Cf. DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*, 1981/2001, p.144.

represando-os como nas patologias do limite, mas no choque do próprio furor dos fluxos que inorganizam além de qualquer limite formal, e aí se congela no excesso informe, se mortifica na morte — é o *algor mortis* em vida. O choque, ou até mesmo o terror: um afeto que, desde os primeiros mapeamentos freudianos do sofrimento psíquico, se revela crucial para pensar os casos patológicos da experiência do excesso intensivo.

É uma questão clínica, jamais saímos dela em nosso trabalho: como se experiencia, como se atravessa esse grau zero? Como princípio produtivo, ou como ponto da mortificação? É tão clínica quanto hidráulica: é a abertura para o que podemos chamar de uma *psicanálise da água*, que aqui propomos mapear desde Freud. O que seria uma psicanálise da água? Tratar-se-ia da decifração dos sentidos ocultos da água na experiência? Ou do retorno às explicações psiquiátricas dos quadros patológicos em termos de equilíbrio e desequilíbrio entre líquidos e sólidos, tal como nos séculos XVIII e XIX? Ou, pior, uma terapêutica moral da água?<sup>802</sup>. Antes, quando falamos de uma psicanálise da água, trata-se de uma psicanálise do que há de fluido e fluxo na experiência, trata-se da água como o próprio ser do sensível. Não que a intensidade seja a água, mas que sua experiência é como a da água. Trata-se de uma psicanálise do que se experiencia como água, que se faz na medida em que se cartografa a experiência e uma outra relação com os fluxos intensivos da subjetivação, que não seja a inundação catastrófica, que não seja somente opondo-se a eles com diques e represas, indo além de qualquer equilíbrio.

É uma questão de regime de escoamento, cinemática dos fluidos — seja água, seja a experiência da intensidade e seu excesso como água: não é mesmo isso que vemos desde Freud, com todos os fluxos e a viscosidade da libido (*Klebrigkeit der Libido*)?<sup>803</sup>. Não é mesmo isso que vemos como a materialidade fluida e fluxa de uma substância homeote, “[...] que se desloca como a ameba.” (1964/2008, p.192), como diz Lacan?<sup>804</sup>. Há algo de água nessa viscosidade, assim como nessa ameba. Pois o escoamento da intensidade, desde seu grau zero, desde seu grau neutro, é da ordem de um fluxo. E mais: muitas vezes é da ordem de um fluxo turbulento, porque seus fluxos de quantidades intensivas sempre flutuam com velocidade variável, variando seus graus. Talvez por isso notamos que Deleuze e Guattari descrevem o CsO como “[...] um corpo turbilhonar num espaço nômade.” (1980/2008, p.32). Segundo Deleuze e Guattari, é para ele que somos arrastados na variação contínua das variáveis, “[...] quando paramos de contemplar o escoamento de um fluxo laminar com direção determinada [...]”

<sup>802</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *Médicos e doentes*, 1961/2010. In: *História da loucura na idade clássica*, 1961/2010. Cf. Michel Foucault, *A água e a loucura*, 1963/1999.

<sup>803</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise terminável e interminável*, 1937/2018, p.309.

<sup>804</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.92.

(1980/2008, p.40)<sup>805</sup>. De modo que aqui observamos como o CsO, *topos* da experiência do excesso intensivo, possui também uma definição hídrica.

Tratar do regime de escoamento é uma via para mapear a intensidade. Pois a intensidade, sua gradação, sua variação, suas subidas e descidas, possui algo de turbilhonar. Mas isso também pode se organizar na homogeneidade de um fluxo laminar sem onda, no estriamento das águas pela constância, e é preciso um desvio clínico para que esse fluxo volte a turbilhonar. Ou, ainda, esse fluxo pode se tornar turbulento de mais, pura tormenta, sublime terrível, excesso das águas no qual se afoga; se tornar até mesmo rotacional ao ser aprisionado na repetição do excesso como a compulsão que repete o mesmo — aqui também é preciso um desvio. Assim, não quer dizer que o grau zero nunca seja o grau do congelamento: ele pode ser também, pois, como grau do excesso, também é o grau da inundação da intensidade na experiência, onde o furor da água em alguns casos é tão mortificante a ponto de se equivaler a seu congelamento, e o excesso deixa de ser tropical. Vemos então que o grau zero porta essa dupla dimensão: é o olho d'água de onde a água jorra, de onde o excesso intensivo brota como água e o diverso devém, criacionismo da intensidade; e é também de onde a água inunda, o grande afluxo de intensidade de um grau zero e neutro no sujeito, excedendo a qualquer encanamento psíquico, pelo qual o excesso intensivo devém patológico, catástrofe intensiva.

Entretanto, jamais se trata de dizer que estamos diante de dois excessos, um *do bem* e outro *do mau*. São, antes, duas dimensões de um mesmo excesso, dois regimes de escoamento da intensidade. Ou, para sermos mais precisos: são duas experiências ou dois atravessamentos da experiência do excesso, duas relações distintas, com o mesmo excesso intensivo. É na face das águas onde se move o espírito de Deus que tudo cria, mas é também quando “[...] as águas prevaleceram excessivamente sobre a terra; [...]” que expirou toda a carne: o dilúvio — “Tudo o que tinha fôlego de espírito de vida em suas narinas, tudo o que havia em terra seca, morreu.” (BÍBLIA, Gn 7, 19-22)<sup>806</sup>. Até na Bíblia, a água que cria é a mesma que destrói. Pois a intensidade, como o que há de água na subjetivação, produz a violência mais criativa, o que força a exceder os limites formais, assim como a violência mais mortificante e patológica, o excesso forçado. O que está no centro da psicanálise desde o princípio da obra freudiana e sua cartografia do processo de subjetivação no laboratório da clínica: em um só termo, o trauma. Entendemos que o trauma é a experiência do excesso intensivo por excelência, que brota irreduzível ao que é excessivamente intenso. Quer consideremos ele constitutivo do sujeito,

<sup>805</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1227 — *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*. In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.32-p.40.

<sup>806</sup> Cf. *Gênesis*. Português. In: *Bíblia*. Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola: Paulus, 2001.

comum da espécie, quer como experiência patológica produzida na história de cada um, o trauma é tematizado por Freud desde a década de 1890, e assistimos seu retorno ao centro da cena clínica e da cena da subjetivação a partir de 1920, com as neuroses traumáticas do pós-guerra e o conceito de pulsão de morte.

Passemos, então, a mapear algumas pistas do trauma como experiência do excesso intensivo a partir de Freud, desde já destacando que o trauma interessa em nosso trabalho porque traz algo da inundação para a experiência a partir de um afeto específico, o choque. Buscamos aqui observar certa recorrência do traumático hoje, sobretudo nas patologias do excesso, de modo que o trauma não só constitui o sofrimento mais originário com o qual a psicanálise lida, como também revela toda a atualidade da psicanálise em nosso tempo diante da experiência do excesso. Além de que sua experiência é tanto onde se enclausura o excesso no patológico, quanto incluir a experiência do real traumático, especialmente na experiência clínica, se revela condição para se atravessar o excesso — cantar o traumático: pode parecer até afrontoso, mas, depois de aprendermos com Deleuze a cantar a intensidade e a experiência de seu excesso, este é o desafio clínico que se impõe. O olho d'água do traumático, como experiência do excesso intensivo, é o que enfatiza uma psicanálise da água, pois o trauma é aquilo que, desde sempre, faz água no próprio discurso psicanalítico.

## 8 — PSICANÁLISE DA ÁGUA

### 8.1 — O olho d'água do traumático

O que faz água na psicanálise? Pergunta que possui ao menos dois sentidos: primeiro, o de perguntar pelo que funciona como água nos processos de subjetivação e na experiência analítica; segundo, o de perguntar pelo que faz o discurso psicanalítico não se enrijecer nos limites formais de uma consistência sólida, isto é, perguntar pelo que insiste como estranho e paradoxal, como sem-fundo escapando entre os dedos para a própria psicanálise. Ao duplo sentido da pergunta, conferimos uma mesma resposta, embora não seja única: consideramos que o que faz água na psicanálise é o traumático. Isso porque podemos entender que tanto a experiência do trauma apresenta o excesso intensivo como aquilo que há de água na subjetivação e na clínica, quanto o tema do trauma faz a psicanálise se haver com esse sem-fundo pelo qual seu discurso fica sempre aberto para seguir se discursando. O trauma, tema psicanalítico desde o princípio, desafiando suas formulações conceituais e clínicas, confere uma *insólida* consistência, até mesmo uma certa inconsistência para a psicanálise — inconsistência que, distante da ameaça de naufrágio, consiste na sua própria consistência.

Pois a psicanálise não tem aversão à água: ou, pelo menos, não deveria ter. Diríamos que há uma hidrofília psicanalítica, que faz com que, desde Freud, a psicanálise emerja se direcionando ao *insólido* da experiência, ao que faz água, tal como a *filia* entre a jangada e o mar. Ora, o que essa embarcação nos mostra? Mostra que não se deve impedir que a água e seus fluxos passem por entre os elementos da jangada, sendo a inclusão da água a condição de sua navegação e travessia. Da mesma maneira, tal como a jangada, a psicanálise inclui o traumático como aquilo que insiste em fazer água no seu discurso como meio para se compor uma tecnologia de consistir no inconsistente, e atravessar o trauma. Por isso consideramos que a psicanálise é uma psicanálise da água. Um dia, Gaston Bachelard (1938/1999) propôs uma psicanálise do fogo<sup>807</sup>. Com uma psicanálise da água, queremos sugerir a radicalização de um modelo hidráulico para tratar da subjetivação, especialmente pela cinemática dos fluxos. Não como um psicanalisar da água, não como uma leitura psicanalítica do elemento água, mas como uma leitura do que há de água na psicanálise, a fim de considerar, aí, a afirmação e a positividade, tanto conceitual quanto clínica, disso que se esvai entre os dedos a todo instante na experiência — a intensidade, seu excesso, na experiência do trauma.

---

<sup>807</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A psicanálise do fogo*, 1994.

Se se deve atravessar o trauma, como quem atravessa as águas com uma jangada, é porque, antes, ele atravessa o sujeito. E desde os trabalhos freudianos da década de 1890, notamos que o trauma se define como uma experiência, ou seja, se define como trauma no registro psíquico. Assim, o trauma emerge como uma experiência integrante dos processos de subjetivação nas sociedades capitalísticas do século XIX. Sociedades que fizeram da sexualidade, da economia dos corpos e dos prazeres, um dispositivo generalizado de produção de modos de vida e uma via de saber e poder sobre si. Não é por outro motivo que, transposto para o psíquico, o trauma é retomado na psicanálise a partir da sexualidade, como um trauma sexual — motivo pelo qual, segundo Foucault (1977/1988), a história do dispositivo sexualidade corresponde a uma arqueologia da psicanálise<sup>808</sup>. Contudo, é importante ressaltar que a relação do trauma com a sexualidade não é dada de partida no trabalho de Freud, pois é no andamento da cartografia freudiana do trauma que vai se mapeando sua relação com a sexualidade: e isso deve ser lembrado, para que possamos tratar de outras dimensões do traumático em nosso tempo, tão políticas quanto a sexualidade. Também é preciso ressaltar que as categorias de trauma e de neurose traumática, quadro clínico derivado da primeira, emergem em campo distinto da psicanálise, até mesmo anterior.

Sendo o trauma uma experiência, cabe se perguntar de qual registro ele teria sido transposto para passar, desde Freud, ao registro psíquico. Como mostra Birman (2017), é Hermann Oppenheim que introduz, na década de 1890, a categoria de neurose traumática na psiquiatria alemã, referindo-se ao quadro clínico causado por acidentes ferroviários, distinguindo na descrição do quadro a lesão física, de materialidade orgânica e fisiológica, e seus efeitos psíquicos<sup>809</sup>. Aí observamos que o trauma se dá em função de uma lesão orgânica, entendido a partir de um modelo arco-reflexo: um choque mecânico e físico periférico levaria à comoção nervosa ou ao choque psíquico central. Já os efeitos psíquicos não seriam mais que isso: efeitos, segundos com relação à lesão; sintomas como sinais, que encontram no orgânico seu referente. E também podemos observar que desde essa definição médica da psiquiatria alemã, o traumático se revela como decorrente do modo de produção de uma sociedade em industrialização. Mesmo por isso, Birman (2017) destaca que o trauma passa a integrar as disputas trabalhistas por direitos e reparações, diante do que a psiquiatria teria se encarregado de formular a categoria de *simulação* para diferenciar acidentes de trabalho falsos e verdadeiros.

Por outro lado, na tradição francesa, Jean-Martin Charcot, a partir do modelo da hereditariedade, relacionando o evento traumático a um patógeno pré-existente, faz uma teoria

---

<sup>808</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*, 1977/1988, p.142–p.143.

<sup>809</sup> Cf. BIRMAN, Joel. *Genealogia do trauma e formas de subjetivação na contemporaneidade*, 2017.

do trauma a fim de pensar a histeria<sup>810</sup>. Não tão distante dos acidentes de trabalho, esse quadro clínico que logo seria reunido por Freud nas neuroses traumáticas, também deve ser considerado à luz das transformações em jogo no processo de industrialização do capitalismo — não à toa que, por muitas vezes, a histeria foi posta em dúvida como simulação, e por outras vezes os simuladores de neuroses traumáticas decorrentes de acidentes de trabalho foram classificados como histéricos como maneira de identificar os trabalhadores como simuladores.<sup>811</sup> Dessa tradição francesa, a história é conhecida: dos alunos de Charcot, dois nomes sobressaem, a saber, Pierre Janet e Freud. Ambos se diferenciam tanto do mestre quanto da tradição alemã ao propor, cada um à sua maneira, não mais uma materialidade fisiológica e orgânica, ou mesmo hereditária; não mais uma materialidade da lesão física ou da pré-existência do patógeno; mas uma materialidade psíquica do trauma, isto é: irredutível a um efeito, o psíquico é o registro no qual o trauma se causa e se define etiologicamente.

Entretanto, como vimos anteriormente, enquanto para Janet a histeria encontra sua predisposição e etiologia no enfraquecimento psíquico e no estreitamento do campo da consciência, para Freud, toda miséria psíquica no quadro patológico dessa neurose advém secundária diante do excesso<sup>812</sup>. Desde aí notamos a divergência entre Freud e Janet, divergência essa que se aumenta com o conceito freudiano de Inconsciente e da própria etiologia sexual da histeria quando o trauma passa a se definir, para Freud, a partir da sexualidade. No que pese a divergência, é no ponto de sua materialidade psíquica que o trauma passa a integrar o processo de subjetivação — e é a partir desse ponto que Freud pode propor uma tecnologia clínica que não se fundamenta mais na visibilidade da lesão e na objetividade da doença, e sim na dizibilidade e na experiência subjetiva do sofrimento. Podemos então considerar que a transposição do trauma do orgânico e fisiológico para o registro psíquico é o próprio rompimento da psicanálise com a clínica médica, o que se fez, como sabemos, a partir da histeria, na esteira de Charcot<sup>813</sup>.

Freud posiciona o trauma na etiologia da histeria, e retoma a ideia de que os traumas por acidentes ferroviários também desse quadro clínico se aproximam — embora jamais tomando qualquer um dos casos como simulação. Quer dizer, uma materialidade psíquica do trauma dispensa a presença ou ausência de lesão como critério do verdadeiro e do falso

---

<sup>810</sup> Cf. PIGNOL, Pascal e HIRSCHMANN, Astrid. *Préhistoire de la psychotraumatologie (1884-1893). La querelle des névroses: les névroses traumatiques de H. Oppenheim contre l'hystéro-traumatisme de J.-M. Charcot*, 2014.

<sup>811</sup> Cf. BIRMAN, Joel Birman. *Genealogia do trauma e formas de subjetivação na contemporaneidade*, 2017.

<sup>812</sup> Cf. FREUD, Sigmund e BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.152-p.154; p.340.

<sup>813</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Histeria*, 1888/1996, p.87-p.88.

sofrimento. E se o rompimento com a clínica médica e a transposição do trauma para o psíquico se faz pela histeria é porque, nesse quadro clínico, no lugar da lesão localizada no tecido orgânico e fisiológico, o que há é uma experiência traumática de um episódio localizado na história de vida do sujeito: é isso que se revelava na gênese do sofrimento psíquico. Vemos assim que a materialidade psíquica do trauma consiste na experiência. Entretanto, é importante destacar: não é a objetividade do episódio que é traumática; não é o fato, o evento, nem mesmo a vivência que é traumática em si. Afinal, facilmente podemos nos dar conta, na experiência analítica, como um fato ou um evento que é um trauma para um sujeito simplesmente não é para outro, e o menor dos eventos pode muito bem despertar um excesso traumático. É o acontecimento, é a experiência que é traumática, experiência que se dá no registro do dizer, ainda que irreduzível ao dito — o que a experiência diz, o que se pode dizer ou não da experiência, o que dela é dizível e, especialmente, o que dela é indizível. E isso envolve a memória, uma teoria freudiana da memória, porque é na medida em que esse episódio da história de vida se inscreve — se apresenta, ou se representa, para usar um termo do próprio Freud — como memória, que ele deixa de ser fato para devir experiência.

Lembremos que antes mesmo de sistematizar o aparelho psíquico com o conceito de Inconsciente em 1900<sup>814</sup>, Freud define a materialidade psíquica como uma materialidade mnêmica e imagética — destacamos isso anteriormente<sup>815</sup>. Também vimos que, como memória, a experiência pode estabelecer relações recíprocas, conexões e associações através desses traços mnêmicos, produzindo uma ordem do dizer, uma subjetivação da experiência ao efetuar trocas e equivalências pelas quais se forma o próprio psiquismo como organismo, tudo isso conforme ao princípio do prazer. O que, então, pode ganhar uma outra representação, e se apresentar na sua forma mais mediada, como palavra, verbo dito ou pensado. Assim afirmamos que, desde esses primeiros textos freudianos, se trata de uma maquinaria de subjetivação como um aparelho de memória, que também pode ser entendido como uma maquinaria de produção de sentido. Entretanto, no caso do trauma, é preciso inserir aí uma particularidade: é que o episódio se inscreve como memória, até havendo uma imagem mnêmica da cena; contudo, a memória traumática parece não se incluir na ordem das conexões e associações com outras experiências. Sua experiência encontra dificuldades para se distribuir no extenso dessa rede de

---

<sup>814</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019.

<sup>815</sup> Destacamos essa materialidade mnêmica e imagética a partir da relação entre representação (*Vorstellung*) e imagem (*Bilder*) na noção de imagem mnêmica (*Erinnerungsbilder*) presente desde o texto freudiano sobre as afasias em 1891, e, sobretudo, a partir do conceito de traço mnêmico (*Erinnerungsspur*) no projeto de 1895 e na carta 52 de Freud a Fliess, na qual Freud afirma que a experiência assim se registra, não como material neurológico, mas como um “[...] material psíquico.” (1896/1996, p.289). Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.421. Cf. FREUD, Sigmund. *Carta 52 a Wilhelm Fliess*, 1896/1996, p.287-p.293.



representações, é mais refratária a se conformar, a se apaziguar, a se amortecer, a se organizar nas trocas e equivalências psíquicas.

É isso que Freud mostra ainda em suas anotações sobre o trauma a partir de Charcot, ao localizar o ponto central da histeria em “[...] uma lembrança, a revivescência alucinatória de uma cena que é significativa para o desencadeamento da doença. [...] (1892-1894/1996, p.181)<sup>816</sup>. Mas que insiste, inconformável à organização psíquica, como uma parte maldita refratária, sem “[...] conexão associativa, [...]” (1892/1996, p.194) — expressão do próprio Freud presente desde os esboços para a “Comunicação preliminar” que seria publicada com Breuer em “Estudos sobre a histeria”<sup>817</sup>. Desde aí, consideramos que Freud apresenta a característica eminentemente disjuntiva do traumático, pois no que há de refratário, o trauma traz algo de não-relação em meio às conexões e associações da subjetivação. E aqui podemos já antecipar o trauma como isso que faz o aparelho psíquico ser forçado a experienciar o próprio limite incluído na experiência, jamais subsumível à associação e à conexão, ou, ainda, jamais subsumível à imaginarização e à simbolização da experiência. O trauma impõe a experiência do limite e seu além a essa maquinaria, exigindo que se refaça os próprios limites da experiência — por isso é um caso especialmente importante na clínica compreendida através de um empirismo transcendental, mesmo porque é como experiência estranha e paradoxal que, desde Freud, o trauma se impõe ao sujeito que por ele passa.

Freud se dá conta da estranheza de sua experiência, por exemplo, ao dizer que o trauma dura como uma espécie de corpo estranho, motivo da cisão psíquica da histeria naquilo que o autor, ainda sem dispor do conceito de Inconsciente, designa com o termo *double conscience*<sup>818</sup>. Sua experiência não só é estranha, como é a experiência do próprio estranho. Como corpo estranho, corpo paradoxal — poderíamos acrescentar —, essa memória não se apazigua, tendo sempre algo dela que não passa para o passado, tendo sempre algo de seu dizer que é indizível, algo de sua experiência que é inssubjetivável — enfim, algo que se preserva no limite e excedendo os limites, como estranho e paradoxal. Experiência do inassimilável: é isso que podemos perceber desde que Freud inicia sua cartografia do trauma. E é a partir desse inassimilável, entendendo-se por isso o que é refratário ao simbólico e à significantização, mas também à imaginarização, que Lacan, em meio a uma pergunta retórica no seminário 11, apresenta o trauma como o real.

---

<sup>816</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Prefácio e notas de rodapé à tradução das “conferências das terças feiras”, de Charcot, 1892-1894/1996, p.181.*

<sup>817</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Esboços para a “Comunicação preliminar” de 1893, 1892/1996, p.194.*

<sup>818</sup> Cf. FREUD, Sigmund e BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria, 1893-1895/2016, p.30–p.31.*

Nessa ocasião, Lacan diz ser “[...] notável que, na origem da experiência analítica, o real seja apresentado na forma do nele há de inassimilável — na forma do trauma, [...]” (1964/2008, p.60)<sup>819</sup>. Ora, não seria essa uma definição do real a partir de uma experiência? Afinal, Lacan diz de um real apresentado na forma do trauma. Pela via do trauma, talvez possamos ver algo do real ganhando experiência, até mesmo brotando no empírico, ainda que sem se subsumir aos limites imaginários e simbólicos deste plano: o real parece ser aqui menos vedado, e mais aquilo que se repete *insignificantizável*, que insiste, e volta para o mesmo lugar como o inassimilável do trauma. *Tiquê*: assim Lacan define a repetição do não-sentido, como “[...] encontro do real.” (1964/2008, p.57) — é no encontro que isso que se desencontra a todo tempo se encontra, esse real que se apresenta na psicanálise desde a forma do traumatismo, não obstante Lacan, à luz do *automaton* da repetição significante, defina esse encontro como faltoso<sup>820</sup>.

Lacan mostra o real do trauma mapeado desde Freud, razão de sua estranheza, e não podemos seguir sem isso. Mas é preciso retornar à estranheza dessa experiência para se perguntar: o que faz a memória da cena não se apaziguar na associação com outros fragmentos mnêmicos; o que faz com que seja inassimilável? Ou o que faz a experiência se repetir, sobrevivendo como lembrança, e até mesmo se reviver alucinatoriamente a cena traumática, tal como vimos dizer Freud desde suas anotações? Com Lacan, poderíamos ainda perguntar: o que faz com que o real traumático sempre se encontre como *insignificantizável*? Como dissemos, não é a objetividade do evento e do episódio, não é o fato, não é o conteúdo ou a qualidade da experiência em si. Encontramos a pista para uma resposta a essas perguntas nas mesmas anotações que evocamos acima, quando Freud registra que o conteúdo da lembrança é um trauma psíquico que “[...] por sua intensidade, é capaz de provocar a irrupção da histeria, [...]” — de onde a definição do trauma “[...] como um acréscimo da excitação [...]” (1892-1894/1996, p.181) que não encontrou um destino, um sentido, um escoamento adequado<sup>821</sup>. Ressaltamos: não é pelo conteúdo, mas é pela intensidade, pelo acréscimo de excitação, que o conteúdo da lembrança é traumático.

O que mapeamos desde essas anotações se confirma em outros textos freudianos da década de 1890, a saber, que o trauma não se define no nível do diverso e da qualidade da cena, e sim que o trauma se define no nível das quantidades intensivas. O trauma é trauma por sua

---

<sup>819</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.60.

<sup>820</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.57-p.60.

<sup>821</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Prefácio e notas de rodapé à tradução das “conferências das terças feiras”, de Charcot*, 1892-1894/1996, p.181.

intensidade, é uma questão quantitativa e econômica, e é uma questão de acréscimo, de um *quantum* a mais, de algo que excede aos limites formais da experiência; é uma questão de excesso intensivo, mesmo quando tratamos das menores intensidades e dos traumas menos extravagantes. Mais adiante, na ocasião das conferências introdutórias, já em 1917, notamos se sintetizar essa definição, presente desde o início da obra freudiana: “[...] a expressão “traumática” não tem outro sentido que não esse, econômico.”, afirma Freud, para então complementar, definindo como traumática “[...] uma vivência que, em curto espaço de tempo, traz para a vida psíquica um tal incremento de estímulos que sua resolução ou elaboração não é possível da forma costumeira, [...]” (1917/2014, p.367)<sup>822</sup>. O que determina o trauma, portanto, é esse aspecto quantitativo e econômico da subjetivação: é a intensidade da experiência. Mas é também a experiência da intensidade, mesmo porque, ao definir o trauma pela intensidade, o trauma evidencia a experiência do intensivo no duplo sentido em que designamos uma cena da intensidade — como cena da clínica e cena da subjetivação.

Ora, já vimos na primeira parte de nosso trabalho que a cena da clínica, assim como essa maquinaria de subjetivação, não se faz sem uma quantidade, a partir da qual destacamos até mesmo uma primordialidade e anterioridade determinante da intensidade, operando como princípio genético e genital, especialmente na subjetivação. O trauma é quando isso devém puro. Como pode, isso que cria, no caso do trauma, não raro ser também a ruína da própria maquinaria psíquica que criou? E como pode, isso que arruína, se revelar na clínica como direção do tratamento? Questões que devem permanecer em aberto. Fato é que o trauma, na medida em que não é apenas a intensidade da experiência, e sim a experiência da intensidade, é ele que revela, na obra freudiana, a materialidade psíquica da intensidade, ou seja, a intensidade como experiência. Intensidade essa que, conforme expomos anteriormente, ainda sem sistematizar o conceito de pulsão (*Trieb*), Freud trata nos termos de uma carga, quota, *quantum* e montante afetivo (*Affektbetrag*), ou, ainda, soma de excitação (*Erregungssumme*), e mesmo como quantidades (Q), à luz das concepções quantitativas do projeto de 1895<sup>823</sup>.

Contudo, não é qualquer quantidade que define o traumático: se consideramos que o trauma é a experiência do excesso intensivo por excelência é porque é um *quantum* de intensidade em excesso que o define. Não podemos esquecer: é um “[...] acréscimo da excitação [...]” (1892-1894/1996, p.181), como diz Freud no fragmento supracitado<sup>824</sup>. Ou seja, na

---

<sup>822</sup> FREUD, Sigmund. *A fixação no trauma, o Inconsciente*, 1917/2014, p.367.

<sup>823</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996.

<sup>824</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Prefácio e notas de rodapé à tradução das “conferências das terças feiras”, de Charcot*, 1892-1894/1996, p.181.

*autoquantização* das relações diferenciais pelas quais a intensidade se efetua, para que algo seja traumático tem de sobrar um *a mais*, um resto, como a parte maldita de seu excesso que brota livre e desligado das associações e conexões mnêmicas, e que disjuntivamente insiste em se repetir como não-relação. Ainda que se trate dos pequenos graus de intensidade, ainda que todo grau se defina excessivo com relação à sua queda = 0.

Como dissemos anteriormente, o aparelho psíquico se organiza contra esse excesso intensivo. Agora, podemos especificar um pouco mais essa afirmação, e dizer: o aparelho psíquico se organiza contra o trauma, é o organismo que se produz contra a experiência desse corpo estranho, conferindo um limite formal e distribuindo as quantidades intensivas no diverso à medida que se produz. E também podemos especificar o princípio do prazer: vimos que é a forma mais acabada da regência desse organismo, princípio dos limites formais que busca, justamente, evitar o traumático — para utilizar uma expressão de Lacan, é por esse princípio que “[...] o trauma é concebido como devendo ser tamponado pela homeostase subjetivante [...]” (1964/2008, p.60)<sup>825</sup>. E o que seria essa homeostase subjetivante se não a significantização? Desde aqui vemos o trauma não só como real, mas como real do gozo. Inclusive vale quase tudo para tentar se assimilar isso na subjetivação, e toda questão, do ponto de vista do aparelho psíquico regido pelo princípio do prazer, é não se arruinar com esse excesso, buscando uma via para escoar essa quantidade, quer seja pela via de um pensamento ideativo e verbal ou pela via de uma ação que, reagindo e respondendo ao traumático, funcione como *abreação* do excesso. Quando não funciona, vale até desenvolver esse *quantum* nos sintomas mais excessivamente intensos, causando outro tipo de sofrimento em seu lugar.

Mas a verdade é que, tente se escoar como for, esse olho d’água é *intamponável*. Por isso a intensidade insiste como repetição por excesso: se *tamponável* fosse, se encanava, se limitava, e não se repetiria. E é quando a intensidade não se anula em vias de escoamento, quando esse princípio zelador do excesso falha, que a intensidade sobrevém como pura diferença desfazendo os limites da experiência, como excesso inorganizado que atravessa e passa pelo sujeito, colocando esse sujeito muitas vezes aprisionado na passagem disso que não cessa de passar. Tentamos ligar o excesso para fazê-lo circular mais assimiladamente, para encaixar seu *a mais* nos limites do que já subjetivamos um dia, para traduzir o não-sentido de seu puro ser do sensível em sentido semântico. Isso nem sempre é possível, e mesmo quando é sempre se produz um resto, um *quantum* que escapa à ligação, à conexão e à associação das

---

<sup>825</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.60.

trocas e equivalências psíquicas. Essa é a economia do trauma, conforme destaca Clara de Góes<sup>826</sup> — uma economia que passa longe dos critérios utilitaristas.

O que notamos com isso? Notamos a coincidência entre experiência do excesso intensivo e trauma. Motivo pelo qual se retomarmos todas as vezes que perguntamos sobre a intensidade e seu excesso até aqui em nossa cartografia, todas as vezes encontraremos algo de traumático. Isso se evidencia desde que mapeamos, na obra freudiana, o excesso intensivo no aparelho de linguagem de 1891 — quando Freud trata dos restos de linguagem — e no aparelho neuronal do projeto de 1895 — quando Freud trata da experiência da dor<sup>827</sup>. Em ambos os casos, estamos diante do excesso de intensidade como traumático, quer dizer, o excesso na etiologia do sofrimento psíquico, mapeando aí esse excesso que prenuncia o trauma que Freud passa a apresentar na etiologia da histeria. Na histeria, Freud destaca que a intensidade também pode insistir conferindo, por exemplo, toda nitidez à lembrança traumática que se inscreveu marcando o excesso: “[...] as representações que se tornaram patológicas [...]”, diz Freud, “[...] persistiram com tal nitidez e intensidade afetiva porque lhes foram negados os processos normais de desgaste por meio da ab-reação e da reprodução em estados de associação não inibida.” (1893-1895/1996, p.47)<sup>828</sup>.

Algo que ainda é constatável em outros textos do mesmo período, em que se registra que, quando se “[...] é incapaz de eliminar esse afeto excedente ou se mostra relutante em fazê-lo, a lembrança da impressão passa a ter a importância de um trauma e se torna causa de sintomas histéricos permanentes.” (1893/1996, p.219)<sup>829</sup>. ou mesmo na ocasião em que Freud diz que o trauma psíquico se dá “[...] quando por qualquer motivo não pode haver reação a um trauma psíquico, ele retém seu afeto original, e quando a pessoa não consegue livrar-se do acréscimo de estímulo através de sua “ab-reação”, [...]” (1893-1895/1996, p.45–p.46)<sup>830</sup>. E vale sublinhar desses fragmentos a definição explícita do trauma como uma carga de afeto excedente, ou em acréscimo. Mas não somente, pois aí também podemos entender melhor o

---

<sup>826</sup> Cf. GÓES, Clara de. *Psicanálise e capitalismo*, 2008, p.82.

<sup>827</sup> Em um caso, vimos o excesso nos restos de linguagem, essa repetição das últimas palavras que sobram antes de uma experiência que modifica o próprio aparelho, segundo Freud, “[...] pela sua intensidade, se ela ocorre em um momento de grande excitação interna.” (1891/2014, p.79). Em outro caso, notamos o arrombamento (*Hereinbrechen*) do excesso de intensidade da dor, segundo Freud, o mais imperativo dos processos — a dor como “[...] irrupção de grandes Qs em  $\psi$ .” (1895-1950, p.367). Cf. Sigmund Freud, *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, 1891/2014, p.79. Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.367.

<sup>828</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar*, 1893-1895/1996, p.47.

<sup>829</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*, 1893/1996, p.219.

<sup>830</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar*, 1893-1895/1996, p.45–p.46.

que funciona como excesso. Quer dizer: o que define o excesso aqui, na experiência do excesso intensivo como experiência do traumático?

Nos fragmentos supracitados, observamos que Freud define o excesso junto dos termos *incapaz, não pode, não consegue*, numa referência à impossibilidade de se escoar o excedente. E para escoar, é preferível que se tenha a via aberta, ou facilitada. Ou seja, o traumático é traumático porque é aquilo que coloca o aparelho psíquico diante de uma impossibilidade de se preparar, até mesmo de antever o *quantum* de intensidade que precisaria ser escoado na subjetivação. De modo que o sujeito aí se encontra na impossibilidade de reagir e de responder ao trauma — poderíamos dizer: há uma condição de impossibilidade que define o excesso no trauma. Primeiro porque sem preparo, segundo porque sem reação, essa carga, quota, *quantum* e montante afetivo, ou, ainda, essa soma de excitação, se acumula, operando nessa maquinaria de subjetivação como excesso. Entenda-se: um excesso, conforme destaca Freud, “[...] como uma “mortificação” (*Kraenkung*).” (1893-1895/1996, p.45)<sup>831</sup>. A partir do que cabe especificar três aspectos sobre o trauma, sendo o primeiro um aspecto que envolve o poder. Afinal, não é isso o que vimos acompanhar a definição do excesso acima, certa experiência de *não poder*?

Trauma e poder: essa relação vale ser entendida desde um sentido kantiano, a partir do que vimos sobre o infinitamente poderoso do sublime dinâmico, ou sublime intensivo<sup>832</sup>. E também vale no sentido foucaultiano, aqui dando a ver que o trauma se produz numa relação de poder definida por sua assimetria, em que um dos termos da relação *não pode* responder ou reagir, ou seja, não pode resistir — tratando-se, assim, de uma relação de violência<sup>833</sup>. Não é à toa que Freud passa a definir a etiologia do trauma através da sexualidade e, mais especificamente, na relação de poder que devém violência no abuso. Guardemos a pista, porque isso é o que apresentamos na próxima seção de nosso texto. O segundo aspecto que queremos destacar sobre o trauma é que essa impossibilidade de reagir e responder o excesso de intensidade se dá de maneira instantânea: seu tempo é o tempo do acontecimento. Já o terceiro aspecto é que a experiência da impossibilidade de reagir e responder e de sua instantaneidade, do ponto de vista afetivo, se dá no sujeito como o choque (*Schreck*), também traduzido como terror. É um afeto que se avizinha, por sua paradoxal estranheza, da angústia, do medo e do temor, mas consideramos que ele deve ser tratado como um afeto à parte, assim como Freud o faz em 1920, posto que, mais que a angústia, mais que o temor, mais que o excessivamente

---

<sup>831</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar*, 1893-1895/1996, p.45.

<sup>832</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*, 1790/2016, p.157, p.166.

<sup>833</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*, 1977/1988.

intenso, ele é a marca do insubjetivável. A partir do que entendemos ser importante tratar do choque como uma experiência, digamos, afetiva, do excesso intensivo.

Desde a década de 1890, o choque ocupa lugar central na definição freudiana do trauma. Não é o choque mecânico que causa uma lesão orgânica tal como propunha Oppenheim: o que causa o trauma na experiência traumática é o choque como excesso de intensidade. É o choque como experiência, choque psíquico que é o próprio afeto chocante. Sendo que o termo em alemão — *Schreck* — também admite as acepções de susto, de pavor, de sobressalto e, como encontramos nos textos que nos utilizamos, de terror — muito próximo da violência, assim como vimos que se aproxima da violência o terror do sublime intensivo. Também na ocasião da “Comunicação preliminar” de 1893, observamos Freud mapear esse afeto na etiologia e no mecanismo da histeria, quando afirma que “[...] não é o ferimento físico insignificante a causa efetiva da doença, mas o afeto do pavor [susto, na edição da Imago], o trauma psíquico.”, e o autor segue, posicionando como causas imediatas do trauma psíquico uma “[...] vivência que suscita penosos afetos de pavor, angústia, vergonha, dor psíquica, pode atuar como trauma psíquico; [...]” (1893-1895/1996, p.22)<sup>834</sup>. É o caso de Emmy von N., que, conforme fizemos notar, mais que angústia, é atravessado por uma experiência de choque repetitivo, pelo intenso afeto do pavor ou terror (*Schreckaffekt*)<sup>835</sup>.

A partir dessas passagens, queremos destacar esse sentido mais etiológico do choque, vendo nisso um motivo para se sugerir que é preciso fazer do choque um caso privilegiado entre os afetos. E por que privilegiá-lo? Porque notando esse sentido mais etiológico deste afeto em específico, talvez possamos pensar que o afeto do choque é menos um sentimento qualificado, uma emoção, um simples efeito e apêndice do traumático, e é mais a própria experiência das quantidades intensivas cuja relação diferencial resulta no excesso como choque = 0. Assim, o choque revelaria o excesso de intensidade como o próprio real do afeto, um afeto traumático inassimilável, por vezes se apresentando como um estupor ou um aturdimento, mas sempre sendo avesso à representação, à simbolização e à imaginarização. Todo seu terror talvez possa ser pensado como a pista de um *pathos* real, de um tipo de afeto que não é não tão imaginário assim quanto muitas vezes se supôs sobre os afetos no movimento psicanalítico. Sob a marca do choque, não é a qualidade, mas é o afeto excedente que faz a lembrança da impressão ter a importância de um trauma; é a intrusão do grau zero do afeto na experiência — na verdade, desde Kant, notamos que assim se antecipa a intensidade, como algo chocante. O choque é a

---

<sup>834</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar*, 1893-1895/1996, p.22.

<sup>835</sup> Cf. FREUD, Sigmund e BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.117.

coalizão das quantidades intensivas no sujeito. É esse choque que tenta se resolver a cada insistência da repetição do excesso na maquinaria psíquica, ainda que silenciosamente.

Ora, mas o excesso intensivo repete como, sob qual regime? É preciso tentar mapear isso também. Há casos em que se repete seu disfarce, aquilo que é efeito do traumático. Por exemplo, o diverso da fantasia que organiza e filtra como tela esse traumático, dando vazão e contendo o pulsional; e mesmo o diverso dos sintomas que derivam de um fragmento mnêmico recalçado, dando algum limite formal à intensidade no excessivamente intenso. Há casos em que o próprio traumático se repete patente, puro ser do sensível, pois não é esquecido, é bem menos disfarçado, e revela a própria memória como repetição, não de uma imagem, mas sim da intensidade. Entendemos que tais casos se aproximam do “[...] limite da rememoração.” (1964/2008, p.129), conforme diz Lacan sobre o traumático<sup>836</sup>. E mesmo da experiência de um imemorial da memória, como diz Deleuze (1968/2018) sobre essa intensidade na memória<sup>837</sup>, que para a sensibilidade é o *sentiendum* como insensível. Limite da rememoração, imemorial da memória que se inclui na experiência como intensidade, consideremos como quisermos: ambas definições dizem respeito ao que é especialmente notável nos casos que revelam o que há de estranho e paradoxal nas repetições mais patentes do traumático, em que está em jogo um além dos limites da experiência.

À luz desses casos, talvez seja possível mapear, ou pelo menos tentar mapear, três modos pelos quais essa memória se repete — inclusive seu imemorial —, e, com ela, três modos pelos quais se repete junto o insensível da sensibilidade. Seriam três modos de repetição do traumático desde a própria obra freudiana ou, ainda, de três modos de repetição pelo excesso, se quisermos dizer com Deleuze (1968/2018), e até mesmo, talvez possamos afirmar, com Lacan (1964/2008), três modos de repetição do encontro com o real, da *tiquê*. São três modos de desfazimento dos limites da experiência, três modos do chocante, três regimes intensivos. Cabe ainda dizer: são três modos de apresentação do excesso intensivo do trauma na subjetivação que consideramos pertinente distinguir como se apresentam no laboratório analítico, sob as condições da transferência. Em um primeiro modo, como lembrança, o sujeito experiencia a memória da cena ou de elementos da experiência traumática, que sobrevém como imagem e que pode ser também representada pela palavra — aqui o trauma pode ser dito. O traumático se apresenta numa experiência extensa e qualitativamente distribuída, encontrando certo lugar na simbolização, de modo que, porque mediado pela linguagem, há algum limite

---

<sup>836</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.129.

<sup>837</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.303.



formal que se confere ao excesso de intensidade nesses casos. Vimos isso, por exemplo, na psicopatologia de bases quantitativas que Freud (1895-1950/1996) esboça no projeto, pois, desde essa ocasião, o que se repete na forma das ideias excessivamente intensas na histeria e nas obsessões pode ser entendido justamente como o traumático ecoando nas ideias enquanto pensamento verbal, muitas vezes intrusivo<sup>838</sup>.

Entretanto, mesmo nesses casos é um limite formal que confere certa representação, mas na qual insiste algo de não conectável e não associável a outras representações. Portanto, nem por ter imagens essas imagens colonizam o excesso, e nem por ter palavra tudo se torna simbolizável, se amansando e se apaziguando no trabalho da maquinaria de subjetivação — resta ou sobra algo que insiste como um certo irrepresentável do traumático, certo inassimilável, ou, ainda, um inorganizado que não se silencia na tentativa de organização. Quer dizer, nesses casos, se se representa psiquicamente, é uma representação perturbadora, que sempre que se repete para o sujeito com algo de não-sentido em seu sentir. Ainda que seja lembrada, dita, falada e narrada, identificando alguns elementos, determinando alguns sentidos, subjetivando algumas dimensões da experiência, isso não anula o inenarrável e o indizível, o inidentificável e o indeterminável do traumático, que sempre traz algo de dessubjetivante no sentir da intensidade que com ele repete na lembrança. Trata-se do trauma como excessivamente intenso, sim, porém o excesso não está negado, do contrário não seriam imagens e palavras perturbadoras: é excessivamente intenso, ou seja, com um *quantum* de excesso, inimaginarizável e insimbolizável, uma diferença não anulável, brotando através das imagens mnêmicas mesmo que recobertas pela palavra.

Um segundo modo de repetição corresponde ao que vimos Freud designar como “[...] revivescência alucinatória [...]” (1892-1894/1996, p.181)<sup>839</sup>, e que propomos tentar distinguir da lembrança tal como acima descrevemos. Pois, nesse caso, trata-se da revivescência de uma memória que se apresenta como imagem e cena, possuindo, portanto, uma extensividade, mas que não consegue ganhar palavra — a diferença, aqui, é extensivamente distribuída na imagem, mas não é qualitativamente distribuída na palavra; o trauma não é dito. Nesse caso da repetição, está em jogo o refluxo do excesso de intensidade que, ao refluir, evoca as imagens da experiência traumática de maneira imediata, brotando vividamente. Isso também está no projeto de 1895, quando Freud diz de uma “[...] característica alucinatória [...]” (1895-1950/1996, p.448), ou mesmo de um “[...] tipo de imagem mnêmica indomada, [...]” (1895-1950/1996,

<sup>838</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.355.

<sup>839</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Prefácio e notas de rodapé à tradução das “conferências das terças feiras”, de Charcot*, 1892-1894/1996, p.181.

p.447), referindo-se à memória da experiência de dor como essa revivescência do traumático em função da quantidade (Q) excessivamente intensa que refluxa<sup>840</sup>. Assim, caráter alucinatorio e caráter quantitativo do trauma se encontram na medida em que o traumático pede passagem pela via mais imediata para retornar com as intensidades que não encontram um destino. As imagens aí brotam vívidas, com o refluxo do excesso fazendo revivescer o passado sem que este pareça pretérito — a cena se atualiza e, ainda que por um momento isso parece ser a atualidade, e não uma lembrança.

Essa memória insiste alucinatoriamente no sono, como sonho. Contudo, também insiste na vigília. Isso foi descrito como uma das fases do ataque histérico desde Charcot, e Freud mesmo diz como, diante desse real traumático, há a experiência de uma confusão alucinatoria como “[...] fuga para a psicose.” (1894/2023, p.66)<sup>841</sup>. A psicose, de Freud a Lacan, como já mencionamos, não só coloca uma questão de base na subjetivação e na clínica, como é seu ponto de partida, mesmo para pensar a neurose. De modo que poderíamos estender as ocasiões nas quais encontramos esse refluxo que traz as imagens vívidas do traumático como um funcionamento de base na subjetivação, ocasiões que até se aproximam da alucinação como fenômeno psicótico, embora não se trate do mesmo tipo de perda da realidade — estamos diante de uma ultrapassagem dos limites da experiência, pela qual essa repetição sobrevém tornando mais limiar os limites do princípio da realidade, mas não se trata necessariamente de um rompimento definitivo. Por exemplo, na própria abertura do quadro clínico, tal como a histeria, no instante em que se revive alucinatoriamente uma cena traumática supostamente esquecida a partir de uma cena atual análoga que a evoca: mesmo que seja para ser logo recalçada, no instante em que o sem-fundo se abre e emerge à superfície, se revivesceu a cena e se perdeu a realidade, por um breve momento. Aí o excesso de intensidade brota por imagens. Poderíamos também citar a possibilidade dessas imagens do trauma sobrevirem desde o mais desprezioso devaneio: de repente, levado pelo fluxo, o sujeito se encontra em meio às imagens.

Scholastique Mukasonga testemunha algo dessa repetição em um breve fragmento de seu romance que aqui evocamos como vinheta literária: escrevendo suas memórias sobre o conflito entre os grupos Tutsis e Hutus em Ruanda, ela diz que “[...] toda violência ficou gravada em uma única cena. É como um filme que fica passando e se repetindo. As imagens são sempre as mesmas e alimentam até hoje meus piores pesadelos.” (2008/2017, p.10)<sup>842</sup>. Aí está: é como um filme, diz a autora, e essa definição ajuda a entender que uma tal revivescência alucinatoria

<sup>840</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.447-p.448.

<sup>841</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *As neuropsicoses de defesa*, 1894/2023, p.66.

<sup>842</sup> Cf. MUKASSONGA, Scholastique. *A mulher de pés descalços*, 2008/2017, p.10.

é como uma experiência cinematográfica — cinemática dos fluidos e fluxos de intensidade que passam através de imagens relativamente fixas. E vale destacar como esse modo de repetição do traumático também está na própria experiência analítica. Pois na cena da clínica isso ocorre quando o próprio fluxo associativo conduz o sujeito à experiência traumática ainda sem palavras para dizer dela, o que geralmente ocorre em uma ocasião em que o choque e o terror são muito atuais. Não porque necessariamente recentes, mas atuais no sentido da atualidade enclausurante e fixada, no sentido dessa estranha atualidade que destacamos, em que o sujeito está prisioneiro do excesso, e que, paradoxalmente, se torna os limites da experiência.

Algumas vezes, pode-se desviar disso, outras vezes não: o silêncio da ausência de palavras toma a cena da clínica, o olhar se fixa em um ponto qualquer: olhar de mil jardas, típico das neuroses de guerras. Porém está longe de ser o silêncio de uma calma. É a tempestade, o sujeito experienciando o refluxo das imagens de maneira intensa e vívida. É como um filme que passa diante dos próprios olhos do sujeito, mas talvez seja mais apropriado dizer que é a experiência de um sujeito devindo na passagem do fluxo de imagem em movimento, sentimento intenso de passagem na passagem das imagens. Nessa situação, uma pequena intervenção pode operar como se o sujeito tivesse voltado de outro lugar, vindo diretamente de uma viagem para o dispositivo clínico — viagem ao fundo da repetição, viagem ao grau zero através das imagens. Um tal tipo de repetição parece ocorrer especialmente em casos que chegam até o dispositivo clínico a partir do trauma, ou seja, estamos falando menos de casos em que o traumático se isola ao longo da experiência analítica, atravessando o diverso da fantasia e dos sintomas, e mais de casos em que o trauma está presente no início da análise, nos quais a experiência analítica se inicia pelo tratamento da catástrofe. Aí o quantitativo inquantificável do excesso não precisaria ser produzido, extraído, inventado — como no caso das patologias do limite —, sendo mais o caso de um tratamento que já se inicia pela desmesura do excesso e, não raro, sua versão mais patológica para o sujeito, colocando como desafio fabricar uma outra relação com essa repetição — o que, com as patologias do excesso, entendemos que está cada vez mais na ordem do dia.

Ainda podemos mapear um terceiro modo de repetição do traumático e sua experiência, que é quando não há lembrança ou revivescência, no sentido de não haver imagem ou cena, ao mesmo tempo em que não há palavra ou mediação da linguagem — portanto, é uma repetição não só sem qualidade, mas sem qualquer extensividade. Logo, é uma repetição da pura intensidade, em que o real traumático se repete como pura quantidade intensiva que flui livre e móvel, puro gozo. E mais: é a experiência do informal puro que flui desligado da representação ou de qualquer limite formal que a maquinaria psíquica possa conferir. Essa é a repetição por

excesso propriamente dita, puro sentimento intenso de passagem, viagem ao fundo da repetição, viagem ao grau zero do real. Contudo, essa viagem não se faz através das imagens que passam, e sim como a passagem da própria intensidade. Sendo a experiência do excesso intensivo, nesse caso, a experiência do trauma irrepresentável, repetição do choque = 0, abertura do *spatium* terrível, repetição do insensível da sensibilidade que só pode ser sentido e que, agora, também se revela como o imemorial da memória que só pode ser lembrado. Não se trata de um não-ser da memória, mas se trata da memória sem imagem mnêmica do que é lembrado, se trata da memória do encontro com o ser do sensível onde a memória é pura repetição de uma memória intensiva — veremos adiante, isso é o que encontramos especialmente na inundação pela qual se repete a pulsão de morte. Porém, desde aqui, cabe dizer: esse não é um caso extraordinário da repetição do traumático.

Isso porque esse terceiro modo de repetição do traumático está contido e misturado nos casos anteriores, e que determina a parte excessiva dessas outras duas repetições: seu excesso intensivo é o que insiste mesmo quando se representa o traumático mediado pela linguagem, mas que não se amansa nas palavras; assim como é o motivo da vividez intensa da cena que se revive alucinatoriamente, e que não se apazigua nas imagens. É como a relação entre gozo e significante: o gozo é significantizado, e é o gozo que faz um significante excessivamente intenso. Contudo, essa experiência da repetição do traumático também pode se dar por si, pois sempre há um *insignificantezável*. Isso porque há vezes em que o traumático se repete não por analogia com as imagens mnêmicas, mas por um *quantum* de intensidade análogo: o sujeito é atravessado por um excesso sem cena, em que a cena é da própria intensidade. Outras vezes — e o laboratório analítico é propício para isso — essa repetição da pura intensidade pode ser produzida, extraída, inventada, revelando-se uma dimensão singular a partir das outras repetições. Ou seja, essa repetição é produzida na experiência clínica atravessando-se as duas repetições anteriores. O que é especialmente importante de uma perspectiva clínica, para se viabilizar uma outra relação com o excesso no traumático.

Sobretudo na medida em que, extraindo essa repetição por excesso, o sujeito pode se remeter, ou ser remetido, a outras experiências não pela semelhança do qualitativo entre cenas, mas pelas relações diferenciais entre quantidades intensivas — tanto experiências passadas, quanto as porvir. Seria essa uma via para a subjetivação do trauma, associando o que está em isolamento associativo, não pela qualidade simbólica e imaginária, e sim pela intensidade, pelos seus diferentes graus? Talvez, desde que se entenda que na relação pela qual a intensidade se define sempre há algo de não-relação, de assimetria, de disparidade, de diferença e de disjunção. Não há cura que se faça sem algum grau dessa viagem, ainda que disso não se esteja ciente na

condução do tratamento: acessar esse terceiro modo de repetição do traumático é condição para que o excesso intensivo possa se repetir diferencialmente.

Temos, assim, o mapeamento de três experiências do traumático, três modos de repetição do excesso de intensidade, e, como tal, podemos também entender três regimes de escoamento dos fluidos e fluxos intensivos na subjetivação. Nos três, o trauma se define como esse olho d'água de onde a água brota em excesso; nos três, é sempre muita água para pouco encanamento; nos três, é sempre a experiência de um fluxo turbilhonar: fluxo de água que não encontra limites formais em represas, barreiras, diques e repressões no sujeito. Entretanto, no primeiro caso, há a tentativa do encanamento nas palavras, ele próprio, o encanamento, se tornando perturbador; no segundo, há o refluxo, trazendo as imagens, esses encanamentos mais primordiais que as palavras, também de maneira excessiva; já no terceiro modo de repetição, observamos a inundação do excesso intensivo, o puro fluxo. Em qualquer um dos casos desse mapeamento, vale dizer, o trauma é a experiência do excesso intensivo como a experiência da água. Mas é uma catástrofe: ainda na versão mais encanada possível, o aguaceiro que como trauma brota é perturbador, violento, o que é radical nos casos em que estamos diante de uma inundação dessa maquinaria de subjetivação — fracasso das vias psíquicas em assimilar e conferir limites formais ao excesso, fracasso dos encanamentos.

Pois aqui vemos o trauma como a dimensão catastrófica da água, o excesso de intensidade experienciado como mal-estar e sofrimento psíquico, e mais: vemos o trauma como patologia do excesso. É uma versão lúgubre do excesso, resulta em mortificação (*Kraenkung*), conforme observamos destacar o próprio Freud (1893-1895/1996)<sup>843</sup>. E todo desafio clínico consiste em incluir isso na experiência e estabelecer uma outra relação com esse real. Essa é a contrapartida de definir o trauma pelo excesso: a cada vez que encontramos o excesso de intensidade, também encontramos o real traumático, ainda que nos seus menores graus. Entretanto, seria o trauma sempre mortificante, sempre mortífero, fazendo seu excesso intensivo se aproximar, assim de um real do gozo que como mortífero passou a ser designado? Admitir que o trauma é uma versão catastrófica do excesso não quer dizer que essa experiência define apenas sua versão lúgubre, ou que todo excesso seja mortificação. É preciso destacar que o traumático também possui uma dimensão produtiva: o mesmo olho d'água do qual brota a catástrofe, a mesma água que inunda e mortifica, também é fonte de vida, fertiliza e vivifica. Ora, esse é o pressuposto, é a razão de haver uma tecnologia clínica psicanalítica, condição de sua emergência.

---

<sup>843</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar*, 1893-1895/1996, p.45.

Desde o projeto freudiano de 1895 destacamos uma anterioridade e primordialidade determinante das quantidades intensivas como causa dessa maquinaria de subjetivação, operando como princípio genético e genital. E no afluxo de intensidade no corpo recém-nascido, testemunhado no grito como canto do excesso de intensidade entre vida e morte, também encontramos a experiência de dor — aqui está o traumático na gênese da subjetivação. Afinal, o que é o desamparo inicial desse corpo?<sup>844</sup> É justamente a condição de impossibilidade de se preparar, de antever, de dominar o excesso que, sem encontrar reação ou resposta à altura, inevitavelmente se marca como trauma: grau zero da subjetivação, não-sentido como puro ser do sensível comum de nossa espécie. O essencial no nascimento, diz Freud mais tardiamente, é que ele “[...] produz na vivência psíquica um estado de tensa excitação, que é sentido como desprazer e que não pode ser subjugado mediante a descarga. [...]” (1933/2010, p.239) — “[...] momento traumático [...]”, define Freud, “[...] no qual fracassam os esforços do princípio do prazer, [...]” (1933/2010, p.239); *quantum* de intensidade “[...] que não pode ser liquidado segundo a norma do princípio do prazer. [...]” (1933/2010, p.240), o que só pode se dar devido ao caráter excessivo desse *quantum*, à “[...] grandeza da soma de excitação [...]” (1933/2010, p.240)<sup>845</sup>. Mas é mais que um fracasso das vias psíquicas, porque elas, no princípio, não existem sequer para fracassar: é de um afluxo que jamais poderia ser liquidável, é de um iliquidável por princípio que se trata na subjetivação, porque ainda não há limite formal dado.

A partir de Lacan, podemos notar esse princípio traumático muito bem. No início de seu sexto seminário, por exemplo, Lacan (1958-1959/2016) evidencia que o traumático não é redutível ao evento que cada um atravessa<sup>846</sup>. Pois é na medida em que se coengendra com a linguagem que há um comum do trauma no processo de subjetivação. Não obstante, é sempre um episódio que o atualiza: essa singularidade do acontecimento é irreduzível a qualquer estrutural. As vias psíquicas, desde Lacan bem entendidas a partir do significante, advêm daí, do excesso desse grau zero, das exigências deste traumático iliquidável — o encanamento desse psiquismo é construído na força da água, como resposta, não ao encontro, mas à não-relação, ao sem liame, ao desencontro primordial com o Outro. Não é essa a célebre tese lacaniana, segundo a qual o trauma, como este comum, se faz nos primeiros encontros com a linguagem, por aquilo que nesses encontros se revela do gozo? O encontro com a alteridade simbólica é o primeiro desencontro: ele não tem efeitos de apaziguamento ou de amansamento; ele não é imediatamente simbolização; ele não é o encontro com um Outro higienizado de seu gozo; ele

<sup>844</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.379.

<sup>845</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Angústia e instintos*, 1933/2010, p.239-p.240.

<sup>846</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 06, O desejo e sua interpretação*, 1958-1959/2016, p.26.

não é dominação do simbólico. É um encontro excessivo, em que a linguagem revela um real para esse corpo que ainda não está em seu organismo.

Entre o corpo recém-nascido, na sua condição de desamparo, e o simbólico, por mais amoroso que se creia ser o outro ao lado que cumpre essa função, há primeiro um choque, um terror, uma violência terrível, um encontro de diferenças, pura disparidade, disjunção, não-relação, discórdia e desarmonia da vida, desvio da ordem orgânica e fisiológica para o pulsional — nesse encontro com o desencontro, brota a intensidade, que é produzida aí nesse traumático = 0. O trauma, seu excesso de intensidade, portanto, é o grau zero da subjetivação, e parece-nos que não é por outro motivo que, conforme mencionamos, Deleuze apresenta a subjetivação como o “[...] teatro do terror [...]” (1969/2015, p.192)<sup>847</sup>. O trauma é o ponto morto do processo de subjetivação, mas como seu ponto de partida. Pois aí sim, como num segundo passo, o simbólico com o qual se chocou pode se fazer uma via para subjetivar a intensidade disparada fabricando um aparelho psíquico, mediando a intensidade nas representações e nos encanamentos significantes: a própria ordem simbólica, a linguagem, então, vem como resposta para esse excesso diferente de si que ela mesmo libera como violência criadora, e que, não obstante devesse de seu desencontro, lhe é anterior.

É verdade que nunca se esteve fora da linguagem, e que seria uma ingenuidade considerar um antes e um depois nesse sentido. Mas a intensidade e esse grau zero mostra a experiência daquilo que, desde o princípio na subjetivação, insiste como um fora, ainda que na linguagem, ainda que o encontro diferencial com a linguagem revele seu real. Aí está a gênese. É a linguagem que causa o trauma e vivifica o gozo no corpo que, ao nascer, a ela ainda não se articula. Mas é o real da intensidade efeito desse desencontro, é o trauma que causa a subjetivação, a estruturação do psiquismo como uma linguagem significantizando o gozo para amortecer seu excesso, conferindo limites simbólicos à experiência. O real na experiência não é o orgânico anterior à linguagem, mas começa aqui, com a intensidade do trauma. E esse traumático, vemos que se dá e se doa no corpo, no corpo intensivo e pulsional, corpo inorganizado, *topos* do excesso. É desse CsO como corpo traumático, desse *spatium* liso de um traumático originário, dessa intensidade imemorial da memória, que qualquer organismo se produz, que se estriam os espaços na subjetivação, que se dão as facilidades mnêmicas.

Porém, essa gênese jamais é acabada, pois a insistência dessubjetivante do traumático é algo com o qual o sujeito têm de lidar por toda subjetivação, já que o psiquismo se funda na própria água que o desfunda. Trata-se de um trauma originário que se atualiza, que se impõe e

---

<sup>847</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.192.

se repete, a cada desencontro das vivências traumáticas na vida. É originário não tanto porque o recém-nascido é seu modelo, e sim porque dele a subjetivação se anima. Essa é a pista que vai no avesso do trauma como mortificação e do excesso como algo exclusivamente mortífero. Mapear esse excesso mais genético e genital serve para mostrar que também nos traumas pelos quais se mortifica algo do excesso pode ser vertido a favor de uma gênese, mais criativa, mais animada. E consideramos que essa é a direção clínica. É uma questão hídrica: encontrar no excesso que se afoga a maneira como nele se navega, o que talvez se faça com uma embarcação tal como a da jangada, que aceita bem a água atravessando seus limites limiáres, mais do que os grandes navios que, com seus limites muito bem formados, precisam manter a água extrínseca, e não podem tê-la a bordo. Qualquer que seja a embarcação que nos inspire navegar onde por vezes se afoga, é preciso abordar na experiência do aguaceiro, a fim de que ela se repita de outra maneira, menos patológica.

É uma questão de vida ou morte: uma questão de vida e morte. Temos a impressão de que foi assim que a experiência do excesso intensivo se colocou para Freud, fazendo água na psicanálise através do trauma. Apresentamos até aqui seus aspectos gerais, decorrentes da transposição do trauma do registro orgânico e fisiológico para o psíquico, desde os textos freudianos da década de 1890. Mas ainda é preciso mapear como o trauma psíquico devém, a partir da sexualidade, trauma sexual. E também como, após um certo declínio do trauma na obra freudiana em favor do conceito de fantasia, o traumático retorna ao centro da psicanálise em 1920 a partir da morte — junto desse retorno, a pulsão de morte e a radicalidade do excesso como a inundação no aparelho psíquico. Um retorno, contudo, que mostra do que jamais se saiu: pois o aspecto quantitativo inquantificável da subjetivação, a economia das intensidades e seu excesso, pelo qual vimos que o trauma desde o princípio se define, nunca perdeu a importância para Freud, e podemos observar sua presença determinante, novamente junto do trauma, até em sua última obra<sup>848</sup>. É o que veremos a seguir.

## 8.2 — Da sexualidade à inundação além do princípio do prazer

Desde os esboços para a “Comunicação preliminar” de 1893, Freud indica que a vida sexual é “[...] especialmente apropriada para proporcionar o conteúdo [de tais traumas], [...]” (1892/1996, p.195), vinculando sexualidade e experiência traumática<sup>849</sup>. Mas por que seria especialmente apropriada? Na mesma ocasião, Freud mapeia uma resposta ao dizer que isso

<sup>848</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*, 1939/2018, p.104.

<sup>849</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Esboços para a “Comunicação preliminar” de 1893*, 1892-1940-41/1996, p.195.



seria “[...] devido ao contraste muito grande que representa para o restante da personalidade e por ser impossível reagir a suas ideias.” (1892/1996, p.195). Assim notamos que a sexualidade seria contrastante — diríamos, aberrante e excessiva — em relação a outras dimensões da subjetivação, motivo pelo qual o próprio impulso sexual que sobrevém para o sujeito como ideia ou, ainda, como lembrança, pode ser traumático por não ser possível reagir, isto é, por não deixar espaço para fuga: isso se impõe, e o sujeito tem de se haver com ela como algo estranho e paradoxal em si mesmo. Pois ao menos em um primeiro momento, a sexualidade é a própria fuga, é o fluxo de intensidade que escapa querendo se distribuir no diverso, só que conflitando com os limites do que já está distribuído.

Assim, a sexualidade se revela como o plano de encontros com os desencontros, plano das relações com as não-relações, por excelência: desde o nível do sujeito com suas próprias aberrâncias, a sexualidade apresenta algo do excesso de intensidade. E é o que Freud posiciona na etiologia das neuroses, sobretudo da histeria. Vemos isso se ensaiar, por exemplo, no texto “As neuropsicoses de defesa”, quando Freud diz da vida sexual despertando um afeto aflitivo e doloroso, além de “[...] representações intoleráveis.” (1894/2023, p.58)<sup>850</sup>. E também vemos isso ao longo dos “Estudos sobre a histeria”, ocasião em que vemos ocorrer, da parte de Freud, a expressão *trauma sexual*<sup>851</sup>. Ora, qual o intuito de retomar esse mapeamento já tão conhecido em nosso trabalho? É que, ainda que de maneira breve, queremos destacar aqui que não se trata apenas de conferir importância à sexualidade, e sim de algo mais radical. Trata-se de posicionar a sexualidade na etiologia ao posicionar a sexualidade no excesso. Quanto mais Freud caminha na sistematização das psiconeuroses, tanto mais avança na sistematização do traumático pela sexualidade, definindo o trauma psíquico como trauma sexual — e mais que qualquer fator hereditário, como teria considerado Charcot, essa é a causa específica na etiologia da neurose conforme Freud, irredutível às causas concorrentes e precipitantes. E vale lembrar que o fator determinante no trauma sexual como causa específica da equação etiológica que Freud propõe em 1896 é seu aspecto quantitativo, a intensidade e seu excesso<sup>852</sup>. Privilegiando esse excesso intensivo da sexualidade, Freud se difere de Charcot, e também de Breuer, que não aceitaria de fato a tese da sexualidade numa posição etiológica na radicalidade com a qual Freud propunha.

<sup>850</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *As neuropsicoses de defesa*, 1896/2023, p.57-p.58.

<sup>851</sup> Em contraste com o que vimos nos esboços freudianos, é um pouco surpreendente notar que na própria comunicação preliminar publicada nos “Estudos sobre a Histeria”, não encontremos uma ênfase na sexualidade. Mas, ao longo da obra, tanto Freud quanto Breuer destacam, em várias passagens, a influência da sexualidade no quadro clínico. Em sua parte final, depois de ter destacado um caso onde observa a sexualidade em posição etiológica, é Freud que usa a expressão trauma sexual. Cf. FREUD, Sigmund e BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria*, 1893-1895/2016, p.150-p.151, p.283-p.284, p.353, p.365-p.366, p.369-p.370, p.388.

<sup>852</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A hereditariedade e a etiologia das neuroses*, 1896/2023.

Pelo trauma, o excesso se revela na etiologia do sofrimento psíquico, e o ineditismo da tese freudiana faz observar que o excesso se define a partir do sexual — ao menos neste primeiro momento de sua obra. Desde a carta a Fliess na qual ensaia uma definição para a etiologia das neuroses, Freud é explícito: é a evocação de uma lembrança sexual anterior que “[...] produz um excesso de sexualidade na psique, [...]” (1896/1996, p.283), excesso diante do qual os “[...] traços de memória [traços mnêmicos] são insuficientes para absorver a quantidade sexual liberada, que deveria transformar-se em libido.” (1896/1996, p.285)<sup>853</sup>. Vale a pena destacar como, nessa ocasião, Freud nomeia o excesso traumático como *excesso de sexualidade*, especificando muito bem de qual excesso se trata. Mas posicionar o excesso na etiologia quer dizer que o excesso seria, digamos, o próprio agente etiológico? O adoecimento é por sua causa? É verdade que esse traumático sexual pode se dar desde o próprio impulso que sobrevém para o sujeito, como vimos, segundo Freud, quando é “[...] impossível reagir a suas ideias.” (1892/1996, p.195)<sup>854</sup>. Não obstante, não é sempre que por si só o excesso produz a patologia — e, no caso da neurose, o excesso é mais a condição para a defesa, aí sim, a partir da qual a neurose se produz: a neurose é a fuga do excesso. Talvez seja mais apropriado dizer que o diverso dos quadros clínicos se determina, não no excesso, e sim na defesa do aparelho psíquico contra o excesso — no caso, de sexualidade — como modo de distribuição da intensidade: ou seja, é na tentativa de não abordar sua experiência, de fugir da fuga, que isso se torna patológico. Negar o excesso intensivo é condição para adoecer dele.

Essa definição do excessivo do trauma pela sexualidade, assim como o mapeamento do trauma sexual e as diferentes modalidades de defesa na etiologia do sofrimento psíquico como causa específica, é o ponto comum entre a carta supracitada e uma série de textos que Freud escreve e publica logo após os “Estudos sobre a histeria”<sup>855</sup>. Em todas essas referências, o trauma é definido como uma experiência, uma lembrança. Mas a lembrança traumática não exclui o evento, o episódio, o fato que se experiencia como trauma; pelo menos não para Freud nesse primeiro momento de sua obra. Mesmo porque, ainda que no nível do sujeito com suas próprias aberrâncias, aquilo que se dá como traumático na sexualidade não se faz sem pressupor a relação aberrante com um outro. Nesse sentido, Freud define o trauma sexual a partir de sua teoria da sedução, ou do abuso. Nela, estaria em jogo um episódio de abuso sexual ocorrido na infância do sujeito e cometido por outra pessoa, na relação com um adulto ou alguém mais

---

<sup>853</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Carta 46 a Wilhelm Fliess*, 1896/1996, p.283-p.285.

<sup>854</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Esboços para a “Comunicação preliminar” de 1893*, 1892-1940-41/1996, p.195.

<sup>855</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Novas observações sobre as neuropsicoses de defesa*, 1896/2023. Cf. FREUD, Sigmund. *A etiologia da histeria*, 1896/2023. Cf. FREUD, Sigmund. *A hereditariedade e a etiologia das neuroses*, 1896/2023. Cf. Sigmund Freud, *A sexualidade na etiologia das neuroses*, 1898/2023.

velho que opera uma sedução da criança — “[...] evento funesto [...]” (1896/2023, p.152), assim classifica Freud, ao dizer disso que, pelo excesso, está destinado a retornar como lembrança<sup>856</sup>.

Entre a ocorrência do episódio e seu retorno como lembrança, vemos se sistematizar na teoria da sedução aquilo que já destacamos como a temporalidade do trauma: é nessa temporalidade que o trauma se revela experiência. Sobre isso, dissemos que seu tempo é o tempo do acontecimento. É uma temporalidade instantânea, como é próprio da intensidade, e que se dá em diferentes tempos. Entendemos que Freud cartografa o traumático na subjetivação, sobretudo seu destino patológico, como quem mapeia os devires desse acontecimento no tempo ao nível do sujeito, como quem mapeia as tentativas da maquinaria de subjetivação conferir sentido ao não-sentido do excesso intensivo, ou, ainda, como quem tenta conferir um arco temporal e narrativo para a instantaneidade e a atualidade muitas vezes aprisionante do traumático. E simultaneamente a essa cartografia temporal da subjetivação do trauma, Freud compõe a clínica como uma tecnologia narrativa para o inenarrável e o insubjetivável do traumático. Cartografia em que observamos três tempos.

Primeiro, há a sedução da criança que, no encontro assimétrico entre a sexualidade infantil e a gramática do adulto, vivencia um abuso para o qual não houve nem preparo possível, nem uma reação ou resposta, configurando-se uma relação de impossibilidade de resistir. Aqui tem-se o primeiro acontecimento, o choque, o terror, o *quantum*, o excesso de intensidade e sua pura instantaneidade, abertura do não-sentido numa experiência que se registra de maneira estranha e paradoxal. Fixação da intensidade = 0, na qual *morre-se* a primeira vez. Assim como também tem-se a retenção do excesso no silêncio, *morre-se* como uma mortificação — conforme diz Freud —, enfim, numa relação que, sem resistência, é uma relação de violência. Mas é com a puberdade, com a partilha da gramática da sexualidade adulta, que a cena traumática vivida na infância é reevocada por uma cena análoga.

Nesse segundo tempo, *a posteriori*, num só depois — temporalidade que Freud fez conhecer como *Nachträglichkeit* ou *nachträglich* —, a lembrança do excesso devém traumática de fato, num instante em que se ressent o instante do acontecimento. Na relação com essa outra cena, sobrepõem-se os excessos, *morre-se* uma segunda vez e se produz uma diferença ainda mais para mais, insuportável que, em parte, o sujeito não raro vive com culpa e vergonha. Por isso, tão instantaneamente quanto é reevocada, essa cena tende a ser evitada, vedada de ganhar palavra, enfim, recalcada. Terceiro, temos a insistência do excesso, seja no sintoma, parcialmente dito, na revivescência alucinatória, ou na repetição da pura intensidade como

---

<sup>856</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A hereditariedade e a etiologia das neuroses*, 1896/2023, p.152.

insistência do excesso na repetição do acontecimento — *morre-se* uma terceira vez, a cada vez que isso insiste. Em seu último texto, Freud assim esquematiza essa cartografia da temporalidade do trauma na subjetivação na seguinte série etiológica: “Trauma antigo — defesa — latência — irrupção do adoecimento neurótico — retorno parcial reprimido: eis a fórmula que apresentamos para o desenvolvimento de uma neurose.” (1939/2018, p.113)<sup>857</sup>.

Entretanto, entre as formulações freudianas sobre o trauma na década de 1890 e sua retomada já nesse momento mais tardio de sua obra, há um deslocamento importante que se faz pelo conceito de fantasia. Pois na formulação do trauma pela teoria do abuso, a lembrança traumática tanto não exclui o evento, quanto pressupõe a existência objetiva deste episódio. Aí observamos não só uma diferença entre a materialidade da realidade psíquica e aquilo que Freud viria a designar, já em 1900, como realidade material externa, mas também observamos que a primeira se refere na segunda. Ainda assim, qualquer simples realismo se mostra improcedente quando Freud nota que o aparelho psíquico — mais precisamente, o Inconsciente — investe verdade e ficção de maneira indistinta. Esse é um dos motivos pelos quais, na conhecida carta à Fliess de 1896, Freud diz não acreditar mais na sua teoria das neuroses<sup>858</sup>. A maquinaria de subjetivação devém, assim, uma maquinaria de ficcionalização, sendo a ficção a forma de sua verdade — retomando a tese de Jeremy Bentham, fonte importante para Freud, que, como se sabe, reaparece posteriormente em Lacan<sup>859</sup>.

Emerge então o conceito de fantasma (*Phantasie*), como uma construção da realidade psíquica que evita o contato direto com o traumático: segundo Freud, ainda em seus rascunhos, como “[...] fachadas psíquicas construídas com a finalidade de obstruir o caminho para essas lembranças.” (1897/1996, p.303)<sup>860</sup>. De um ponto de vista quantitativo, diríamos que no fantasma trata-se de uma organização ficcional, de um certo esquema, de uma certa limitação formação, de uma distribuição sintática daquilo que é puro excesso e intensidade no diverso — distribuição sintática cuja formulação mais acabada na obra freudiana pode ser notada em 1919<sup>861</sup>. É uma tentativa de subjetivação, de se criar um tipo de encanamento para conferir limite formal a esse aguaceiro intensivo no qual consiste o trauma. Mas é uma formação limítrofe, pois faz uma contenção, embora também dê vazão ao excesso intensivo. Ou seja, o fantasma não é uma simples barreira ao excesso intensivo, pois permite ao excesso brotar de

<sup>857</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*, 1939/2018, p.113.

<sup>858</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Carta 69 a Wilhelm Fliess*. 1896/1996, p.315–p.316.

<sup>859</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.822.

<sup>860</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Rascunho L - Notas I*, 1897/1996, p.303. Cf. Sigmund Freud, *Rascunho M - Notas II*, 1897/1996, p.307–p.308.

<sup>861</sup> Cf. FREUD, Sigmund. “*Batem numa criança*”: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais, 1919/2010.

maneira um pouco mais mediada, mesmo quando excessivamente intenso — e por essa via observamos um ponto comum entre Lacan e Deleuze na retomada do conceito<sup>862</sup>.

Não é nosso objetivo tratar do conceito de fantasma, mas queremos destacar alguns aspectos que dizem respeito à experiência do excesso de intensidade. Primeiro que, com a ficcionalização que o fantasma vem conceitualizar na subjetivação, essa se revela a via pela qual se pode ultrapassar os limites da experiência para além de um simples realismo. As consequências clínicas disso, dentre tantas, vão desde restituir a verdade para a materialidade psíquica — lembremos que a histeria não raro era tratada como simulação —, assim como livrar o tratamento de um procedimento investigativo regido pelo princípio da realidade. Não obstante, também é preciso sempre notar que essa ficcionalização é uma materialidade, e que nem por isso se traduz em desacreditar da existência do evento ou episódio traumático, mas, sim que, irredutível à objetividade, trata-se sempre de uma experiência do fato e na experiência está sua verdade — Deleuze assim diz que Freud mantém os direitos da realidade no fantasma “[...] como produtos que ultrapassam a realidade.” (1969/2015, p.217)<sup>863</sup>. Contudo, ocorre que, especialmente pelo lado em que o fantasma opera como contenção do excesso na subjetivação, também podemos mapear na obra freudiana que, com a emergência desse conceito, o traumático passa a ser cada vez mais envolvido pelas temáticas qualitativas que o fantasma apresenta. Assim vemos que, com o conceito de fantasma, a importância do trauma infantil e sexual é, pouco a pouco, recoberta pelo tema das fantasias sexuais infantis.

---

<sup>862</sup> Depois de apresentar o conceito de fantasma junto do desejo, na década de 1960 Lacan passa então a apresentar o fantasma e sua lógica na relação com o insignificantizável do objeto a. Observamos uma retomada do fantasma em relação direta com o traumático no seminário 11, justamente em uma das passagens de onde veio a se depreender a direção da experiência analítica como travessia da fantasia. Nessa ocasião, notamos que Lacan posiciona o lugar do real como aquele que “[...] vai do trauma à fantasia [...]”, sendo que a fantasia é, conforme o autor, “[...] a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição [...]” (1964/2008, p.64). Assim, o fantasma, que traz algo já de um conjunto significativo, é isso que recobre o real traumático, e que media a relação com o objeto causa de desejo — o objeto, insignificantizável, é causa, mas o fantasma, suporte do insuportável, é sua sustentação. Já conforme destaca Deleuze, desde “Diferença e repetição” (1968/2018), o fantasma é a realidade última que implica alguma coisa que o transborda como real, e desde Freud se pode notar que possui duas séries, uma infantil e outra pós-adolescência — é a disparidade no fantasma. Para o autor, não é que uma série seja irreal e imaginária, mas é que o “[...] originário no fantasma não é uma série em relação a outra, mas a diferença das séries, na medida em que ela relaciona uma série de diferenças com uma outra série de diferenças, fazendo abstração de sua sucessão empírica no tempo.” (1968/2018, p.165). Em “Lógica do sentido” o fantasma como disparidade reaparece na sua dupla dimensão: “[...] dupla causalidade, [...]” (1969/2015, p.218), diz Deleuze. Por um lado, remete à profundidade — fantasma acontecimento —, por outro, opera na superfície — acontecimentos-fantasmas. Nas duas dimensões, o fantasma apresenta “[...] o movimento pelo qual o eu se abre à superfície e libera as singularidades acósmicas, impessoais e pré-individuais que aprisiona.” (1969/2015, p.220). Nesse sentido, o fantasma, para Deleuze, porta o acontecimento, e a energia neutra que, já em nota anterior, vimos devir do traçado da castração. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.64, p.181. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.165. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.218; p.220.

<sup>863</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.217.

Ora, anteriormente em nosso trabalho vimos que, a partir da sexualidade infantil, Freud cartografa o que há de desviante em sua radicalidade como fonte de todas as aberrações, fonte de todos os excessos na experiência e na subjetivação. Porém aqui, a sexualidade, no registro do fantasma, reaparece como a mediação dessa sexualidade traumática — e até mesmo uma certa qualificação através de sua sintaxe, de modo que, a partir do fantasma, observamos uma certa qualificação do quantitativo. Esse devir da obra freudiana, que se inicia logo antes de 1900, ficou conhecido como abandono da teoria da sedução ou do abuso, muita embora consideremos que o tema do traumático, assim como o fator quantitativo, permaneceu importante para Freud mesmo depois disso. Apenas vale ressaltar que é após esse suposto abandono que o aspecto econômico ganha uma das mais importantes sistematizações na obra freudiana, na medida em que as intensidades do aparelho psíquico são redefinidas com o conceito de pulsão sexual nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/2010)<sup>864</sup>. Já mapeamos as localizações do excesso nessa ocasião, e também vimos como o excesso se perde para o excessivamente intenso nas representações quando a pulsão se inscreve no aparelho psíquico — cabendo agora posicionar o fantasma, não propriamente como excesso intensivo, mas certamente como um desses excessivamente intensos da subjetivação.

Seria esse o encerramento da centralidade do trauma na obra Freudiana? Estamos de fato diante de um abandono? Abandonada a sedução estaria abandonado o traumático e, com ele, a experiência do excesso intensivo por excelência? Consideramos que não. Depois de desacreditar de sua teoria das neuroses, vemos o traumático emergir na obra freudiana novamente em 1920, trazendo ao centro da cena da clínica e da subjetivação o excesso de intensidade de direito e de fato, como irrepresentável além de qualquer equivalência, como o olho d’água além de qualquer encanamento, como um real que insiste sob qualquer ficção. Talvez seja pertinente até dizer: como algo *infantasmável*, algo *infantasiável*. O que não se dá sem o passo crucial dado nos artigos de metapsicologia — onde vimos que o fator quantitativo se disjunta e desliga do representante pulsional. É em “Além do princípio do prazer” que vemos Freud (1920/2010) retomar o traumático não somente pela sexualidade, pelo abuso ou pela sedução, mas a partir dos quadros de neurose de guerra, efeitos da Primeira Guerra Mundial<sup>865</sup>. Quadro clínico articulado por Ernst Simmel e tido por Freud como análogo às neuroses traumáticas<sup>866</sup>. Aí o trauma se redefine através do conceito de pulsão de morte. Novamente a psicanálise seria levada a cartografar a subjetivação em relação direta com seu tempo, e assim,

---

<sup>864</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010.

<sup>865</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010.

<sup>866</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Introdução à “Psicanálise e neurose de guerra”*, 1919/2010.

uma nova vez, brota como água o excesso intensivo na obra freudiana, junto de uma nova categoria pulsional que apresenta o excesso por excelência a partir da morte, desde sua face mais catastrófica à mais vital.

Seria um erro tomar o “Além do princípio do prazer”, e o conceito de pulsão de morte que brota nele, apenas como um texto lúgubre — consideramos que é irreduzível a um canto mortífero ou a um culto da morte, como eventualmente, no exercício de sua crítica, vieram a designar Deleuze e Guattari (1972/2010; 1980/2011)<sup>867</sup>. Ao contrário, ele deve ser tomado tal como uma vez Deleuze o tomou: uma “[...] pesquisa transcendental [...]” (1967/2009, p.112), com toda sua especificidade, pois nela Freud revela o fundamento e os limites da experiência como meio para mostrar o sem-fundo do qual emerge, indo em direção à experiência do limite e do que insiste além dos limites da experiência<sup>868</sup>. Nele, mais que nunca a psicanálise devém empirismo transcendental. Diríamos ainda: o “Além do princípio do prazer” deve ser tomado como uma cartografia do excesso de intensidade e sua experiência, com um devido destaque para sua experiência catastrófica. Mas mais vital que isso, entendemos que esse texto de 1920 parte da catástrofe para mapear como não sucumbir nela. Nesse sentido, ele pode ser lido como uma tentativa freudiana de lidar com os efeitos funestos de uma guerra que, pondo as tecnologia mais insígnias da civilização e do progresso para uso destrutivo, atingiu diretamente à população civil — incluindo os psicanalistas daquela geração. A guerra não só deixou efeitos drásticos e sofrimento psíquico, como esses efeitos se tornaram questão importante para uma prática psicanalítica que desde aí não se faz indiferente à política de seu tempo<sup>869</sup>.

É nessa circunstância histórica que o trauma retorna à psicanálise como uma exigência diante dos processos de subjetivação do pós-guerra — exigência tanto clínica quanto política, já que, em ambos os níveis, o excesso e a catástrofe estavam em jogo. Retomando as neuroses traumáticas pela neurose de guerra, em 1920, Freud também observa neste quadro clínico a determinação do afeto do choque ou do terror. Valendo destacar a distinção que, nessa ocasião, ganha passagem: é aqui que Freud diferencia de maneira explícita o choque de outros afetos, a

---

<sup>867</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.439. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2011, p.18.

<sup>868</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Sacher Masoch: o frio e o cruel*, 1967/2009, p.112.

<sup>869</sup> Conforme mostra Elizabeth Danto (2005/2019), nessas circunstâncias históricas e políticas do pós-guerra, houve, no movimento psicanalítico, um senso de compromisso e de coletividade em lidar com os efeitos da guerra na sociedade europeia, que se materializou nas experiências dos ambulatórios de psicanálise em diversas cidades, nos quais o tratamento gratuito era exercido. Não por caridade, mas por um dever cívico despertado pela guerra e — o que mais nos interessa — por um entendimento de que a história da teoria da psicanálise repousaria na história de sua prática real. De modo que entre 1918 até uma parte da década de 1930, a psicanálise não era um tratamento estranho aos diferentes estratos sociais, e se fez presente em cerca de 12 policlínicas em centros importantes da Europa. Cf. DANTO, Elizabeth. *As clínicas públicas de Freud*, 2005/2019.

saber, a angústia, e o medo, ou temor. A angústia, Freud relaciona à expectativa; o medo, a um objeto determinado; mas o choque ou terror corresponde a experiência de perigo “[...] sem estarmos para ele preparados, [...]”, de modo que se enfatiza na definição desse afeto traumático o “[...] fator da surpresa.” (1920/2010, p.169)<sup>870</sup>. Pelas neuroses de guerra, Freud retoma o choque como choque psíquico e o traumático como experiência que atravessa o sujeito diante da impossibilidade de se preparar e antever o excesso — como vimos, o trauma é uma experiência do excesso intensivo que brota surpreendentemente, aqui descrita por esse afeto.

E o que nos parece ser mais importante é que, nesse chocante, observamos ainda se revelar o excesso em sua acepção hidráulica: o termo utilizado por Freud para descrevê-lo é inundação (*Überschwemmung*). Aqui está a pista de uma psicanálise da água. No traumático como além do princípio do prazer, as intensidades excedem a toda representação, a todo representável, a todo encanamento do aparelho psíquico, inundando o psiquismo como um grande afluo de água. Nesse traumático, segundo Freud, “[...] não se pode evitar que o aparelho psíquico seja inundado (*Die Überschwemmung*) por grandes quantidades de estímulo (*grossen Reizmengen*), [...]” (1920/2010, p.192). Excedente dos limites formais da subjetivação, transposição das defesas, tubos e encanamentos: é isso que inunda. E surge assim a tarefa dessa maquinaria de subjetivação, diz Freud, “[...] a de controlar o estímulo, de ligar psicologicamente as quantidades de estímulo que irromperam, para conduzi-las à eliminação.” (1920/2010, p.192). O que em alguns casos pode ser viabilizado pela própria marca corporal deixada pelo excesso traumático, pois “[...] o simultâneo ferimento físico, [...]”, afirma Freud, “[...] ao solicitar um sobreinvestimento narcísico do órgão ofendido, ligaria o excesso (*Überchuss*) de excitação [...]” (1920/2010, p.197)<sup>871</sup>. Ligar o excesso: parte da problemática da inundação exige essa tarefa; outra, em como viver o jamais ligável.

Ora, o choque é a experiência afetiva do trauma tal como ele se dá, no instante em que se inunda. Mas e a experiência de repetição desse excesso jamais encanável na subjetivação? A partir do que Freud constata a insistência desse excesso e sua inundação que se repete, especialmente nos casos em que ele não se liga por um sobreinvestimento narcísico do órgão? A partir dos sonhos da neurose traumática, que em 1920 Freud trata como um caso à parte, no

<sup>870</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.169.

<sup>871</sup> Essa marca do trauma no corpo se diferencia da hipótese de uma lesão orgânica na etiologia do trauma. Não se trata do ferimento como causador do trauma, mas como condensador do excesso de intensidade, revelando-se, uma vez mais, o corpo como registro do excesso. Desde o texto “Histeria” (1888/1996), vemos Freud afirmar que “[...] a parte do corpo afetada pelo trauma se torna sede de uma histeria local.” (1888/1996, p.87–p.88). Já em 1920, a presença de um ferimento pode funcionar até mesmo como um elemento de subjetivação do trauma que poderia impedir o surgimento da neurose traumática. Cf. FREUD, Sigmund. *Histeria*, 1888/1996, p.87–p.88. Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.197.



qual se nota a revivescência do trauma numa cena caracterizada pela literalidade com que se repete no sonho, acompanhada de um despertar angustiado. É um caso à parte porque esse tipo de sonho não visa a realização de um desejo e não reduz a tensão psíquica: antes, repete o excesso intensivo e a inundação<sup>872</sup>. O desprazer que esse sonho provoca — diferentemente de um sonho de punição ou castigo, por exemplo — é irreduzível a um desprazer de percepção. Conforme Freud, não é satisfação para um sistema psíquico e desprazer para outro, mas é o avesso do prazer em todos os *topos* da experiência<sup>873</sup>. Breve ressalva: por isso, como mencionamos anteriormente, o conceito laciano de gozo, desde que compreendido como o além do princípio do prazer ao menos a partir de 1960<sup>874</sup>, não deve ser simplesmente definido como uma satisfação do Inconsciente que é sentida como desprazerosa no consciente. O gozo é mais que um desprazer de percepção, assim como o é a repetição da pulsão de morte — é tensão, é excesso de intensidade, para o próprio Inconsciente. De modo que a experiência da dor que lhe corresponde — dor definida no sentido econômico e quantitativo — é a falha do aparelho psíquico e sua maquinaria de subjetivação, seja como falha na representação da pulsão que se revela pulsão de morte, seja como falha na *significantização* do gozo: é dor desde o Inconsciente, e não é apenas o sentimento doloroso como epifenômeno qualificado na consciência. Essa é a dor do gozo e a dor do trauma.

Além do sonho, cabe destacar que Freud reúne outros casos dessa experiência de desprazer irreduzível a um desprazer de percepção. Por exemplo, as brincadeiras de criança que repetem a experiência da perda: caso mencionado no texto que ficou conhecido pelo *fort-da*. E também determinadas modalidades de repetição já previstas na atuação no tratamento das neuroses. Freud encontra a repetição desse desprazer mais radical até mesmo em casos que designa como neurose de destino. Todos eles se reúnem no comum da insistência do excesso:

---

<sup>872</sup> O sonho traumático é um caso à parte na obra freudiana, motivo pelo qual, nas conferências de 1933, Freud promove uma revisão da teoria do sonho destacando, ao final, como nesses casos a função do sonho fracassa. Contudo, este será o princípio para Ferenczi fazer do sonho traumático a regra. O que podemos observar no seguinte fragmento de “Reflexões sobre o trauma” (1934/1992), onde chamamos atenção para a ocorrência do termo *tentativa*, que denota a não garantia de sucesso no empreendimento do sonho: “Assim, uma definição mais completa da função do sonho seria (em vez de: “o sonho é uma realização de desejo”): todo e qualquer sonho, ainda o mais desagradável, é uma tentativa de levar acontecimentos traumáticos a uma resolução e a um domínio psíquicos melhores, no sentido, poderíamos dizer, do “esprit d’escalier” [espírito da escada; resposta a um insulto], o que, na maioria dos sonhos, é facilitado por uma diminuição da inteligência crítica e pelo predomínio do princípio do prazer” (FERENCZI, 1934/1992, p.112). A atualidade dessa reformulação da teoria dos sonhos pelo traumático se impôs novamente com a pandemia de Covid-19, que, segundo Dunker, se revelou uma “[...] situação traumática, para a qual o excesso pulsional se encontra além da capacidade psíquica de representação, ou simbolização, ou narrativa, [e] os sonhos retomam a geração de angústia típica das neuroses traumáticas.” (DUNKER et. al., 2021, p.47). Cf. FREUD, Sigmund. *Revisão da teoria do sonho*, 1933/2010, p.223. p.154-p.157. Cf. FERENCZI, Sándor. *Reflexões sobre o trauma*, 1934/1992; Cf. DUNKER, Christian (org.). *Sonhos confinados: o que sonham os brasileiros em tempos de pandemia*, 2021.

<sup>873</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.167, p.179.

<sup>874</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998.

são casos que apresentam a experiência do excesso intensivo que repete com um traço ou caráter, segundo Freud, “[...] demoníaco [...]” (1920/2010, p.181) — como bem ressalta o tradutor em nota, menos no sentido cristão de diabólico e mais no sentido grego, como até vimos anteriormente: a hipérbole demoníaca do mundo como desmedido (*ametrōteron*). E o que assim se repete, um tanto demoníaco, se repete como uma *compulsão à repetição* (*Widerholungszwang*), termo que surge na obra freudiana em 1914, nos escritos técnicos<sup>875</sup>. E desde então não devemos confundir essa compulsão à repetição com a repetição (*Widerholung*).

A repetição expressa a tendência à satisfação da pulsão conforme à organização e aos limites do princípio do prazer, que rege o aparelho psíquico contra o excesso. Portanto, funciona em um sentido erótico, conectando e associando, ligando a intensidade às representações para se escoar o aguaceiro. Já a compulsão à repetição expressa uma tendência que insiste em repetir além dos limites formais do princípio do prazer, trazendo à tona o próprio aguaceiro que inunda, como insistência de experiências que não cumprem com qualquer meta de satisfação<sup>876</sup>. Pois essa inundação, conforme Freud, é o princípio do prazer “[...] inicialmente posto fora de ação.” (1920/2010, p.192), e nisso reside todo o caráter demoníaco da compulsão à repetição. Sua experiência se dá “[...] em oposição ao princípio do prazer, [...]” (1920/2010, p.200). Observamos, então, que é a inundação e a compulsão à repetição — experiências do excesso intensivo das quais os sonhos das neuroses traumáticas efeitos do pós-guerra são um caso dentre outros — que revelam o além do princípio do prazer na obra freudiana. É pela compulsão à repetição que a inundação insiste, opondo-se a qualquer tendência utilitária na subjetivação que opere contra o excesso em termos de trocas e equivalências.

A partir dessa outra tendência, Freud propõe a existência de uma nova intensidade pulsional, além dos limites formais do pulsional regido pelo prazer como princípio. Que pulsão é essa que tal tendência revela? Trata-se da pulsão de morte, Tânatos, que se distingue das pulsões sexuais ou de vida designadas por Eros — essas últimas, conformes ao princípio do prazer. Assim, se nos perguntarmos: no que consiste a inundação, ou, ainda, o que sobrevém quando o princípio do prazer é posto fora de ação? O que vai além de seus limites? Diremos que é a inundação da pulsão de morte, da intensidade desligada e livre, inorganizada enquanto além do princípio do prazer. E se nos perguntarmos: onde está o excesso de intensidade na cartografia freudiana de 1920? Diremos que está no traumático, certamente, mas, de maneira mais ampla, está nessa *parte maldita* que aqui se conceitualiza como pulsão de morte. *Parte maldita* que está em jogo na experiência do trauma, assim como nas brincadeiras de crianças, e

<sup>875</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir e elaborar*, 1914/2010.

<sup>876</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.179.

não tarda em se revelar como aquilo que insiste em qualquer dimensão do plano pulsional: esse é o excesso intensivo que é tanto um novo limite da experiência, quanto aquilo que na experiência se inclui como seu além — por isso, como vimos, Deleuze (1968/2018) retoma a pulsão, ou instinto de morte, como princípio transcendental. Afinal, o que é limite da experiência e, não obstante, pode se incluir na experiência como o além de seus limites, senão a morte? Pois não devemos esquecer que essa pulsão que ganha passagem em 1920 é *de morte*: estamos diante da inclusão da morte em um plano que, até então na obra freudiana, se definia pelo primado da sexualidade. A partir disso é que um novo arranjo pulsional pode se definir na economia dos processos de subjetivação.

Nesse arranjo, Eros designa a tendência mais totalizante da sexualidade, que opera ligando na tendência de se fazer um, organizando o psíquico pela limitação formal do excesso. Ou seja, é Eros que amortece a intensidade, ligando seu *quantum* ao representante. Ao passo que Tânatos designa a dimensão disjuntiva e fragmentária, radicalizando o que escapa à ligação, à conexão e à associação — é o excesso de intensidade revelado pela morte. Entretanto, é preciso cuidado antes de considerar que sexualidade e morte se opõem contraditoriamente a partir de 1920 na obra freudiana: sem se tratar de uma contradição, a oposição parece ser, antes, entre o excesso intensivo como princípio transcendental na experiência e o que é limitado formalmente pelo princípio do prazer, que pode até ser excessivamente intenso. E a sexualidade compreende ambas dimensões. Pois a pulsão de morte, assim como emerge na esteira da retomada freudiana do traumático, retoma a dimensão aberrante e excessiva da subjetivação, a parte mais inorganizada que está presente na sexualidade como o que é irreduzível ao excessivamente intenso. Há uma *parte maldita* da sexualidade inconforme ao princípio do prazer, e até uma dimensão sexual da pulsão de morte — evidente no trauma sexual, e que também é importante para se reinterpretar as pulsões parciais e autoeróticas, destacando aquilo que possuiriam de tanático.<sup>877</sup> E porque não se trata de contradição, não se trata de um conflito dualista entre duas classes de pulsões, mesmo porque vimos já como a questão do conflito se redimensiona à luz das oposições reais sem alcance ontológico na via das grandezas negativas

---

<sup>877</sup> Entendemos que esse é um dos motivos pelo qual Laplanche, quando apresenta sua teoria da sedução generalizada, não opõe a pulsão de morte à pulsão sexual, ou a morte à sexualidade. Nessa ocasião, o autor propõe que a nova composição pulsional seja pensada em termos de pulsão sexual de vida e pulsão sexual de morte, pois também a sexualidade possui uma dimensão fragmentária. Isso permite não definir Tânatos somente como dessexualização de Eros. Sobre a relação entre autoerotismo e pulsão de morte, também indicamos o trabalho de Ana Accioly já citado em nota. Cf. LAPLANCHE, Jean. *Novos fundamentos para a psicanálise*, 1987/1992. Cf. ACCIOLY, Ana. *Autopoiese e autoerotismo na transferência*, Tese de doutorado, Programa de pós-graduação em Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

kantianas. Não é de contradição ou dualismo, mas de uma oposição deste tipo que se trata. Segundo Freud, trata-se de uma “[...] extensa mescla e amálgama, [...]” (1924/2011, p.192)<sup>878</sup>.

Ou seja, é mais uma agonística, uma dinâmica de intrincamento e desintricação, uma dinâmica de disjunção e conjunção entre Eros e Tânatos — como disjuntar, liberar os fluxos sem se mortificar na inundação catastrófica, ou como atravessar a catástrofe sem somente ligar, construir diques e barreiras? Problemática clínica por excelência, desde Freud<sup>879</sup>. Tudo se passa como na dinâmica em que vimos entre a pura intensidade, sua diferença e disjunção, seu sem-fundo como pura pulsão de morte, e a distribuição no diverso extensivo e qualitativo por conexões e associações, diverso fundado e fundamentado: a mescla e o amálgama entre pulsão de morte e Eros como extensa. É uma problemática quantitativa e diferencial, que se passa na relação entre o quanto de inundação [dy] e o quanto de encanamento [dx], e, o que é mais importante, entre o *quantum* que daí sobra. Estamos diante de uma hidráulica, composta pelos fluxos da pulsão de morte, seus regimes de fluxo, e os tubos e encanamentos eróticos, seus regimes de limitação e organização: uma dinâmica entre a cinemática dos fluidos e a mecânica dos sólidos na subjetivação, que se dá entre ligação (*Bindung*) e desligamento (*Entbindung*).

Eros, a favor do princípio do prazer, contra o excesso, opera uma ligação da intensidade na trama de representações psíquicas, compondo a maquinaria de subjetivação como uma rede de canalizações e liames, rede de encanamentos mnêmicos e de linguagem — encanamentos significantes, diríamos a partir de Lacan —, a fim de, no sentido progressivo do funcionamento desse aparelho, escoar os fluxos que premem o psiquismo. Assim determina, narra, organiza, subjetiva o excesso intensivo. Por sua vez, Tânatos, depondo o princípio do prazer, como o próprio excesso, opera por desligamento, disjuntando os liames das ligações erótica, fazendo exceder os limites da experiência liberando o puro fluxo — a pulsão de morte como intensidade irrepresentável, quer dizer: uma pulsão sem representação, *insignificantizável*. Freud fez notar isso, ao diferenciar a pulsão de morte da agressividade e da destruição, ao descrever essa intensidade como silenciosa e constatar, do sadismo ao ódio, a dificuldade de conferir-lhe um representante<sup>880</sup>. Assim insiste como indeterminável, inenarrável, inorganizado e insubjetivável, mas, nem por isso, seria *inexperenciável*.

Não é porque é irrepresentável que a pulsão de morte deve ser entendida como um limite extrínseco da experiência, parte maldita excluída do empírico, fazendo pairar sobre essa pulsão

<sup>878</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O problema econômico do masoquismo*, 1924/2011, p.192.

<sup>879</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O eu e o Id*, 1923/2011, p.52; p.68-p.71.

<sup>880</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O eu e o Id*, 1923/2011, p.50, p.53, p.74. Cf. FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, 1930/2010, p.85-p.91.

uma ilusão transcendente: ignorando aquilo que se pode conhecer e demonstrar pelo grau e pela grandeza intensiva, excluir a pulsão de morte do empírico é uma perspectiva que só admite a experiência do que se conforma aos limites do representável. E mais: de um certo registro da representação, aquele em que a pulsão se distribui como ideia. Em contrapartida, consideramos que, como devir do fator quantitativo que, desde 1915, vimos se disjuntar e desligar do representante pulsional ideativo para brotar como afeto; como devir dessa autonomia da intensidade, a pulsão de morte é o próprio fora que, incluído, opera furando os tubos e encanamentos, liberando o aguaceiro dos fluxos intensivos e inundando o aparelho psíquico. Ela é o próprio além dos limites da experiência, o transcendental, que leva a experiência além de seus limites na medida em que se inclui na experiência sem se subsumir ao empírico. Como a própria intensidade e seu excesso, a pulsão de morte insiste na experiência como compulsão à repetição, na tentativa de se conectar e se ligar, mas que nessa tentativa opera disjuntando e desligando, apresentando a não-relação, desfazendo os liames eróticos e semeando o excesso a cada vez que se repete colocando o sujeito em devir — sua insistência é o excesso como o não anulável na diferença de quantidade, conforme notamos através de Deleuze (1968/2018)<sup>881</sup>. Ou, ainda: sua insistência é o jamais diverso da diferença, a experiência do insubjetivável que dessubjetiva, o dessubjetivante sentir.

Tentamos mostrar até aqui que o traumático e sua inundação é um caso privilegiado em que a pulsão de morte brota na experiência como experiência do excesso intensivo. Contudo, a pulsão de morte como intensidade e seu puro excesso não está apenas aí. Pois a diferença insiste sempre no diverso, e a intensidade insiste sempre no extenso qualificado, mesmo nos graus mais imperceptíveis de seu *quantum*. Quer dizer, se afirmamos que essa é sua experiência por excelência, não é porque o traumático, o acontecimento, é algo extraordinário. Mas devemos considerar o próprio traumático como o comum, assim como é a pulsão de morte que está em qualquer pulsão, como o extraordinário mais ordinário da subjetivação, como o ordinário e o comum que jamais cessa de ser extraordinário. Diante do que podemos notar que há uma certa primordialidade e anterioridade da pulsão de morte como grau zero da intensidade, como a intensidade que se envolve em qualquer grau da intensidade. Pois essa *parte maldita* é, como diz Freud, “[...] mais primordial (*ursprünglicher*), mais elementar, mais pulsional (*triebhafter*) do que o princípio do prazer, [...]” (1920/2010, p.184)<sup>882</sup>. O que isso indica, senão que a própria pulsão de morte possui algo de princípio transcendental, até mais aquém do que além?

---

<sup>881</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.309.

<sup>882</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.184.

Ela é a intensidade que sempre insiste, como aquilo que resta e sobra de qualquer encanamento erótico que se faça: seja qual for a satisfação, seja qual for o objeto meio de atingir essa meta, seja qual for a trilha e o circuito pulsional, há sempre um excedente que não se satisfaz no erótico, há sempre um desencontro que faz com que pulsão se repita com pressão constante, embora seus graus variem. Ou seja, se o impulso pulsional não para de premir e a subjetivação não para de se processuar, é porque sempre resta como sobra um *quantum* não erótico, parte maldita que insiste ao final de todo trabalho, mostrando o fracasso do utilitarismo psíquico, revelando que a conta não fecha e que essa maquinaria só funciona incluindo seus restos como sobras. É um excesso sem sentido, real jamais encanável nas representações, que só pode ser sensível, não obstante, do ponto de vista da repetição de Eros, do ponto de vista da extensão e da qualidade, a intensidade que sobra pode ser ilusoriamente percebida como algo que falta. Excesso *insignificantizável*, dispendioso e inútil, que insiste em cada pulsão como o que anima sua repetição, porque é em nome dele que o aparelho psíquico torna a refazer as conexões e associações de Eros.

Esse é o mais pulsional da pulsão, seu real irrepresentável desde Freud, que conduz a considerar que a pulsão de morte define a própria pulsão: a pulsão de morte é a pulsão propriamente dita — tese que já vimos com Lacan<sup>883</sup>. Pois voltemos ao recém nascido: se o comum da espécie é o traumático, se o primeiro afluxo de intensidade é excesso, é porque ele é inundação que, como vimos, segundo Freud, “[...] não pode ser liquidado segundo a norma do princípio do prazer. [...]” (1933/2010, p.240)<sup>884</sup>. Então, no começo, no princípio, naquele grito como canto da intensidade, o que temos é a pulsão de morte, o inorganizado que secundamente se organiza na maquinaria de subjetivação, inclusive, devindo de sua tendência o próprio princípio do prazer. Mas voltemos também ao conceito de pulsão, a pura pulsão como desvio do estímulo somático, como puro impulso, como intensidade na experiência, tal como vimos a partir de 1905<sup>885</sup>. A pulsão sem representação, que mapeamos já como exigência de trabalho ainda sem inscrição psíquica na forma de seus representantes, ela tem algo de irrepresentável: ela é também pulsão de morte que, só secundariamente, na medida em que essa exigência de trabalho se representa, se liga e, aí sim, devém pulsão de vida. O aparelho psíquico, portanto, pode ser entendido como a maquinação da pulsão de morte em pulsão de vida — sem jamais tornar extrínseco que algo dessa pura intensidade e seu excesso brote como um olho d’água chocante na subjetivação.

<sup>883</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Posição do Inconsciente no congresso de Bonneval*, 1960-1964/1998, p.863.

<sup>884</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Angústia e instintos*, 1933/2010, p.240.

<sup>885</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.67.

O que quer dizer notar, desde aqui, com Freud, que toda pulsão é pulsão de morte? Seria dizer que toda pulsão quer anular-se, abolir-se, matar-se no diverso e inanimar-se no não-ser? Essa seria uma interpretação mortificante do conceito. Desfazer o organismo pelo excesso de intensidade jamais foi matar-se, e é preciso entender que toda pulsão é de morte, desde Freud, no mesmo sentido em que estendemos essa tese a Deleuze e Guattari. O que notamos à luz do CsO encontra sua precedência aqui, no desfazer das conexões e associações eróticas, desfazer operado por Tanatos que vemos no texto freudiano. Desde aqui notamos que toda pulsão é pulsão de morte menos por uma questão de meta (*Ziel*), e mais por uma questão de princípio transcendental — fim de tudo, mas como princípio de tudo. Ou, ainda, se assim quisermos, toda pulsão seria pulsão de morte por uma questão de fonte (*Quelle*). Se a pulsão é de morte, consideramos que é a morte menos como destino, fim da vida, limite extrínseco e inanimado, e mais como vimos com Deleuze (1968/2018): morte como fonte intensiva do problemático e inorganizado na subjetivação; morte que não é não-ser, mas que é ?-ser da intensidade<sup>886</sup>. Logo, também estamos diante de uma pulsão de morte menos como condição simbólica do simbólico, seu fundamento, e mais como condição pré-simbólica, sem-fundo intensivo, incluída na experiência, *insignificantizável* que desfundamenta o organismo simbólico e os limites formais do empírico quando o atravessa. O que implica essa *força*, que é entender a morte distante de qualquer modelo orgânico e biológico que porventura ainda paire no texto freudiano, e, antes, como o grau zero do excesso — como a experiência de uma morte animada.

Ora, o conceito de pulsão de morte só pode ser interpretado como impulso de retornar a uma morte inerte e inanimada do Nirvana, como retorno a um estado inorgânico, enfim, como negação e negativo do ser e da intensidade, sobre o preço de se secundarizar o excesso intensivo da compulsão à repetição que é, afinal, o que Freud designa como além do princípio do prazer: uma experiência de grande tensão psíquica, inundação, e não esvaziamento de toda água que preme a maquinaria. Certamente, não só é possível como pareceria mais condizente interpretar a morte pelas especulações biológicas que bem estão presentes no texto freudiano de 1920, e até mesmo pelo princípio do Nirvana. E por essa leitura, de maneira bastante surpreendente, encontramos a passagem em que Freud chega a constatar que toda produção pulsional, na verdade, seria “[...] a expressão da natureza conservadora do vivente.” (1920/2010, p.202)<sup>887</sup>. Isso é uma leitura possível, sim, mas é uma. De nossa parte, entendemos que a morte não é tanto uma questão de inorgânico quanto é uma questão de inorganizado: do trauma à

<sup>886</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.152, p.234-p.236; p.281-p.283. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.219.

<sup>887</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.202.

brincadeira, do sonho traumático ao *fort-da*, não se trata da vida que é para a morte, porém da inclusão da morte atravessando os limites da vida na experiência. Afinal, o que interessa a um empirismo transcendental, o que interessa no nível da subjetivação e da clínica, não é a morte como limite extrínseco e excluído. Essa morte, derradeira, não é a fonte intensiva do problemático, pois ela é a ausência de todo e qualquer problemático. A fonte intensiva do problemático é sempre a relação disjuntiva de um sujeito com a morte, é sempre a experiência da morte, morte como experiência<sup>888</sup>.

A partir disso, consideramos que seria válido redefinir a experiência da morte no centro de uma psicanálise da água. É uma morte animada: isso já dissemos e repetimos. Contudo, não sem certa *forçaço*, poderíamos também entender que essa é uma morte — para se utilizar desse termo freudiano que buscamos colocar em evidência — como inundação (*Überschwemmung*). A inundação não é apenas o dilúvio que dissemina a morte inanimada, mas é a morte ela mesma vivida como experiência do excesso de intensidade. Morte pela água, dos pequenos aguaceiros, das inundações do excesso de cada dia. Assim diz Gaston Bachelard, sobre essa morte que não é a morte exuberante do fogo: “[...] a morte cotidiana é a morte da água. A água corre sempre, a água cai sempre, acaba sempre em sua morte horizontal.”, por isso mesmo, também diz o autor linhas antes, “O ser votado à água é um ser em vertigem.” (1942/1998, p.06-p.07)<sup>889</sup>. O que não significa que seja uma *boa morte* por isso: animada pelo excesso, ainda é morte, e pode ter efeitos catastróficos e mortificantes tal como o inanimado também possui os seus. Olho d’água do traumático, afirmamos acima; agora cabe dizer: olho d’água da morte, sem-fundo mais primordial e mais pulsional no qual uma psicanálise da água encontra sua *insólida* consistência, junto do desafio de não se afogar na inundação. Trata-se de uma morte que

---

<sup>888</sup> O que, conforme vimos anteriormente, consideramos a partir de Deleuze (1968/2018) e a proposição de um modelo intensivo da morte, afastando-se de qualquer modelo biológico. Entretanto, Deleuze não é a única referência para considerar algo nesse sentido. Ainda cabe destacar que, segundo David-Ménard (2014), Nathalie Zaltzman mostra que a pulsão de morte lida com a incidência da morte na vida, mas não quer dizer que a morte seja sua visada. Segundo Zaltzman, a pulsão de morte é aquilo que resiste à unificação das pulsões sexuais, sobretudo levando em consideração a estruturação do complexo de Édipo, redimensionando o debate da vida pulsional pela via do conceito freudiano de *Kulturarbeit* — tese que, ao menos em parte, pode ser encontrada no ensaio “A pulsão anarquista”, onde vemos a autora afirmar que a “[...] morte não percorre só o trajeto edípiano.” (ZALTZMAN, 1993, p.56). Sobre essa inadequação entre a pulsão de morte e um modelo biológico e orgânico da morte, lembramos ainda da seguinte passagem de Garcia-Roza: “A pulsão de morte diz respeito sobretudo aos limites de validade do princípio de prazer; e seu referencial, pelo menos num primeiro momento, não é a morte individual e nem mesmo a destrutividade, mas a compulsão à repetição. A morte, ela mesma, mais ainda do que a pulsão de morte, assinala o limite da nossa experiência e o limite do próprio discurso.” (1986/1999, p.72) Isto é, embora consideremos, a partir de Deleuze, que a morte assinala, mais que o limite, a ilimitação da experiência e o indiscursável do discurso, no discurso, estando a morte incluída. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018. Cf. DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*, 2014, p.223. Cf. ZALTSMAN, Nathalie. *A pulsão anarquista*, 1993, p.56. Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*, 1986/1999, p.72.

<sup>889</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*, 1942/1998, p.06-p.07.



turbilhona o fluxo laminar organizado por Eros na maquinaria de subjetivação, aguaceiro que faz estourar os tubos e encanamentos psíquicos, ultrapassando os amortecimentos eróticos. Caberia até dizer que essa morte é uma transgressão, porque excede aos limites formais da experiência. Porém, essa já não seria a transgressão gloriosa de um feito heroico, tal como vimos o gozo da transgressão na subjetivação totêmica, regida pelo limite e pela lei.

Como pensar essa outra transgressão? Essa seria uma transgressão que não é criminosa, que não é extraordinária tal como paradigmaticamente notamos a transgressão de Antígona e Sade. É uma versão menos jurídica da transgressão. É uma transgressão insistente, que revela o informal puro no mais cotidiano. Essa seria a transgressão como transgressão das águas, transgressão marinha — conforme Marta Cardoso (2002) revela o termo a partir desse processo geológico<sup>890</sup>. Essa é a transgressão pulsional: a *força* do próprio fluxo, invasão incontrolável das águas do mar na linha da costa, que inunda a terra assim como o excesso intensivo inunda o aparelho psíquico, a morte mais cotidiana. Nela perece o organismo psíquico e seus limites formais, o sentido que essa maquinaria produz, e, enfim, também perece um *eu*, com o qual toda determinação e identificação na subjetivação devém, posto em passagem — efração do *eu*, ou, ainda, arrombamento, se quisermos reevocar a acepção de um termo (*Hereinbrechen*) que já mapeamos desde o projeto freudiano de 1895<sup>891</sup>.

Nessa transgressão intensiva, o que se diferenciou, o que se distribuiu no diverso na subjetivação, se desdiferencia e se dessubjetiva no plano da pura diferença: a água lava tudo. Vemos isso quando Freud, já no fim da década de 1930, destaca que uma intensidade pulsional excessiva (*übergrosse Triebstärken*) pode, não aniquilar (*vernichten*) o *eu*, mas destruir (*zerstören*) “[...] a organização dinâmica (*dynamische Organisation*) que lhe é própria, transformando novamente o Eu em Id”. (1938-1940/2018, p.263)<sup>892</sup>. Não é só uma despersonalização, portanto; não é só uma dessubjetivação; é uma desdiferenciação como retorno à pura diferença do Id — indiferenciado do qual tudo se diferencia. Essa é a experiência de refluxo do *Zuydersee*, a retomada das águas, a transgressão pulsional ou intensiva dos limites do organismo psíquico tal como a transgressão marinha: *morre-se*, morre um *eu*. Por isso, tanto quanto vertiginosa, é uma experiência chocante e terrível, estranha e paradoxal, angustiante, sempre traumática e até violenta, sendo que muitas vezes é mortificante. Não obstante, é também na inundação que emerge o inorganizado de um CsO, o não-sentido como ser do sensível, e o insubjetivável da subjetivação como um princípio vital. Como sugerimos em

<sup>890</sup> Cf. CARDOSO, Marta (org.). *Excesso e trauma em Freud — algumas figuras*, 2016, p.10.

<sup>891</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.367.

<sup>892</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Compêndio de psicanálise*, 1938-1940/2018, p.263.

algumas ocasiões até aqui, é preciso dizer novamente que, por si só, nenhuma dessas apresentações do excesso intensivo oferece qualquer garantia de que vivificam. E nisso reside a importância da tecnologia analítica, pois não é preciso da clínica para matar-se, mas, sim, para atravessar as águas, para viver o *morre-se*, para fazer da morte fonte intensiva da vida e consistir na experiência de sua inconsistência.

Morte não raro catastrófica, lúgubre, patológica, fixante e aprisionante, naufragante, dilúvio mortífero, que faz expirar toda carne que se move, e que faz o que respira perder o fôlego. Mas morte com a qual também se pode devir, cantar, navegar, viver, brincar — às vezes não é preciso nada mais que um carretel e uma linha. Não é isso que a criança nos ensina no caso do *fort-da*, a saber, que a morte não somente erige um totem, que o excesso não está todo limitado ou que ele não é todo mortífero, mas que ambos, morte e excesso, também estão incluídos como peças no jogo? Novamente, a criança: ela mostra como se pode brincar com o limite da experiência. É a pista de outra sociabilidade, menos totêmica. O crucial, na subjetivação e na clínica, é como se consiste no excesso: pois aí está o limite e o princípio de ilimitação da experiência; o grau zero em que a água congela, ou a partir do qual a água se fluidifica. É a dupla valência do excesso, dupla valência do grau zero, dupla valência da morte: isso é o que faz água na psicanálise e inunda a experiência. Todo seu manejo passa por perguntar: como não sucumbir na inundação da pulsão de morte? Como não se anular na intensidade? Ou, para trazer de volta o termo laciano que designa esse além do princípio do prazer: como dar um destino produtivo ao *real do gozo*? Problemática hidráulica, no cerne da hidrofilia psicanalítica, tanto na cena da clínica e na cena da subjetivação que se pode tratar em uma psicanálise da água — é tudo absolutamente singular, mas nem por isso é menos político.

### **8.3 — Para fazer da economia subjetiva uma economia política**

Dissemos acima que o trauma implica uma certa política. Com isso queremos indicar que o traumático também opera como um vetor nos processos de subjetivação, isto é: há que se considerar uma dimensão política da subjetivação dos corpos que se efetua pelo trauma e seu excesso intensivo. Trata-se do que agora poderíamos designar como uma política do trauma, que não deixa de ser um caso de uma política do excesso intensivo, e até mesmo uma política da água. Política do trauma em um duplo sentido, que se dá junto: primeiro porque, longe de uma experiência acidental e particular, entendemos que há uma política de subjetivação que se faz através do excesso intensivo como traumático; segundo, porque a experiência do trauma, o sofrimento psíquico para o sujeito que atravessa sua inundação, também possui dimensão

política e social. Muitas vezes essa experiência se circunscreve à intimidade da vida privada do indivíduo, e se destina a ser calada, afogada como segredo. Contudo, mesmo assim, devemos considerar sua dimensão política que em nada contraria o aspecto sempre singular dessa experiência, pois até o silenciamento que aí eventualmente se produz, até a condição de impossibilidade de se reagir e de dizer dessa experiência, é político.

Ora, não é mesmo isso que Freud cartografa, ao transpor o trauma para uma materialidade psíquica e, desde então, incluído nos processos de subjetivação? Não há como pensar o quadro das neuroses traumáticas no século XIX dissociando esse sofrimento psíquico e seus efeitos patológicos da industrialização do capitalismo e de uma sociedade que fez da sexualidade dispositivo de subjetivação. E vimos o trauma sexual efeito do abuso se definir no bojo de uma relação de poder, ou, mais precisamente, de uma relação de violência. O que se indica na prevalência dos relatos clínicos freudianos acerca da histeria possuírem um recorte de gênero e etário, mostrando como, à luz do trauma sexual, essa política do trauma incide sobretudo em mulheres e crianças na sociedade vitoriana da virada para o século XX, que não raro vivem a condição de impossibilidade de reagir e responder à violência do abuso. Da mesma maneira, não há como pensar o retorno do trauma com o conceito de pulsão de morte em 1920 dissociado dos efeitos da guerra. Desde essas passagens, vemos que, por todo mapeamento do excesso como traumático na obra de Freud, estamos diante da relação imediata entre o sofrimento psíquico e sua dimensão política e social na subjetivação. Uma tal política do trauma, notamos de maneira destacável, em seu último texto, “Moisés e o monoteísmo” (1939/2018), onde Freud define a escravização do povo hebreu pelos egípcios como uma experiência “[...] em que uma parte do povo sofreu uma vivência considerada traumática, que a outra parte não teve.” (1939/2018, p.77)<sup>893</sup>.

Consideramos que toda importância dessa passagem está em mostrar o que está marcado no caso de vários outros povos — mesmo e sobretudo o nosso. No caso brasileiro, vemos como o colonialismo, fundado na escravização a partir da categoria de raça como um de seus pilares, deixa as marcas indeléveis de um traumático que hoje se repete numa política do trauma que não é tão distante desse passado. Isso indica que é preciso notar a presença de um traumático, não na história individual de cada um, mas na história de um povo: experiência traumática transmitida entre aqueles que nas narrativas e marcas dessa história se subjetivam, dimensão política e comum que se repete singularmente em cada sujeito. É o que notamos quando Freud afirma, no referido texto, que a vida psíquica de um indivíduo inclui “[...] não apenas conteúdos

---

<sup>893</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*, 1939/2018, p.77.

vivenciados por ele próprio [...]”, mas também “[...] elementos de origem filogenética, *herança arcaica*.” (1939/2018, p.137). Freud diz constatar isso no estudo das reações aos traumas da primeira infância que, menos que sobre o que o indivíduo vivenciou, “[...] disso se afastam de uma maneira que se adéqua bem mais ao modelo de um acontecimento filogenético [...] (1939/2018, p.139). A partir dessa tese freudiana do elemento filogenético ou herança arcaica no traumático — a qual Freud também se refere como “[...] fator constitucional [...]” (1939/2018, p.138)<sup>894</sup> —, por vezes se fez uma interpretação mística, ou até mesmo se supôs que o autor queria dizer da hereditariedade de um inatismo biológico, esvaziando-se aí qualquer dimensão política. Entretanto, que filogenia seria essa, que não a biológica? Que herança arcaica seria essa, que não a de uma memória mística?

É importante observar que desde 1896, quando Freud posiciona o trauma sexual como causa específica na etiologia da neurose, o fator hereditário não é hegemônico na equação etiológica — ponto em que, conforme mencionamos anteriormente, Freud difere de Charcot<sup>895</sup>. Pois a ideia dessa equação atravessa a obra freudiana, sendo retomada a partir das “Conferências introdutórias à psicanálise” (1917/2014) com a noção de séries complementares, e assim está presente tanto em “Análise terminável e interminável” (1937/2018), quanto no texto acima referido, “Moisés e o monoteísmo” (1939/2018). E mesmo nessas retomadas da equação de 1896 pela série a partir de 1917 — o que por si só chama atenção, pois nessa serialização nota-se ainda mais a relação diferencial entre os fatores etiológicos —, o fator hereditário também não é hegemônico. E mais: quanto menos hegemônico se torna o fator hereditário na formulação das séries complementares, observamos que mais determinante na etiologia se torna o fator quantitativo ou a intensidade, que estava presente desde 1896.

Assim, entendemos que há até um certo preterimento do hereditário em favor do intensivo, o que podemos constatar, no texto de 1937, quando, tratando da série à luz da experiência analítica, Freud afirma que por mais decisivo que o hereditário seja — na ocasião, fator constitucional — a intensificação pulsional na vida, a partir de uma nova experiência traumática, por exemplo, mostraria os mesmos efeitos. De modo que, segundo Freud, “[...] deveríamos mudar a formulação, dizendo “a força instintual [pulsional] de então”, em vez de “constitucional”. (1937/2018, p.286). Ora, o que vemos aí nessa mudança da fórmula? Vemos em obra uma substituição do hereditário pelo intensivo, ideia que se complementa no mesmo texto com a confirmação freudiana do “[...] poder irresistível do fator quantitativo na causação

---

<sup>894</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*, 1939/2018, p.137-p.139.

<sup>895</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A hereditariedade e a etiologia das neuroses*, 1896/2023.

da doença.” (1937/2018, p.289) — de onde toda a problemática do *inamansável* da pulsão<sup>896</sup>. Isso que Freud afirma em 1937 à luz da experiência analítica se reafirma em “Moisés e o monoteísmo” (1939/2018): aí, quando se reporta à série complementar, diz que “[...] a vivência adquire o caráter traumático apenas devido a um fator quantitativo [...]” (1939/2018, p.104)<sup>897</sup>. Esse preterimento do fator hereditário revela a presença determinante da intensidade pulsional e desse quantitativo inquantificável da subjetivação, quer seja na etiologia da doença, quer seja na experiência analítica. Contudo, o que nos parece tão importante quanto, é que também mostra o sentido de um elemento filogenético ou uma herança arcaica menos como um inatismo biológico, e mais como dimensão política e social da experiência — inclusive da própria experiência analítica, porque, para Freud, esse arcaico compõe os resíduos de uma análise.

Quer dizer, podemos até considerar esse filogenético e essa herança arcaica como algo hereditário, porém apenas no sentido em que são marcas que se transmitem numa história comum — haja vista a importância da categoria de tradição no texto freudiano de 1939. Assim revelando, no caso do traumático, sua dimensão política na subjetivação e a experiência do excesso intensivo já além do registro subjetivo individualizado, interiorizado e privado: o excesso de cada um repete algo desse excesso comum. Por isso mesmo seria um erro entender o traumático como comum da espécie biologicamente: ele não é comum porque estaria inscrito desde sempre na matéria orgânica de cada recém-nascido. Antes, o traumático se transmite nesta espécie se repetindo em cada um diante da ausência da determinação disso na matéria orgânica, diante da precariedade biológica que lhe é própria. Precariedade pela qual esse corpo tem de se subjetivar, em termos freudianos, a partir de um outro ao lado, ou, ainda, a partir de uma alteridade simbólica — e desde aí está a política na subjetivação. Junto da importância do fator quantitativo na etiologia, notamos, então, a importância de um fator político, o que leva a considerar, nas pistas do texto freudiano, aquilo que poderíamos designar, numa breve *força*, como uma *etiologia política* do sofrimento psíquico.

Entretanto, não é só uma dimensão política do trauma que essa filogenia e herança arcaica diz respeito, mas, segundo Freud, em termos mais amplos, essa é a via pela qual podemos ir além da separação entre indivíduo e grupo. A tese que o autor apresenta de maneira explícita em 1921, retorna em “Moisés e o monoteísmo”, quando assim Freud afirma que, “[...]”

<sup>896</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise terminável e interminável*, 1937/2018, p.286-p.287.

<sup>897</sup> Uma análise minuciosa sobre a intensidade na formulação freudiana das séries complementares pode ser encontrada em artigo de Monah Winograd (2007). Cf. FREUD, Sigmund. *Os caminhos da formação de sintomas*, 1917/2014, p.481. Cf. Sigmund Freud, *Análise terminável e interminável*, 1937/2018, p.286; p.289. Cf. FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*, 1939/2018, p.104. Cf. WINOGRAD, Monah. *Disposição e acaso em Freud: uma introdução às noções de equação etiológica, séries complementares e intensidade pulsional no momento*. Natureza humana, v. 9, n. 2, p. 299-318, 2007.

ao supor a sobrevivência desses traços mnêmicos na herança arcaica, acabamos com o abismo entre psicologia individual e psicologia das massas, e podemos tratar os povos como tratamos um indivíduo neurótico.” (1939/2018, p.140)<sup>898</sup>. Dimensão política da subjetivação e determinação quantitativa aqui caminham lado a lado, conforme podemos observar especialmente, ainda que não somente, nesse momento mais tardio da obra freudiana. O que consideramos crucial, uma vez que, em nosso tempo, cada vez mais constatamos essa política do trauma em andamento, não só como constatação da dimensão política e social do sofrimento psíquico, mas como uma política de subjetivação que se faz através do traumático, dos efeitos lúgubres e mortificantes do excesso, cultivando isso.

Aí, o traumático não é só o que diz respeito a um povo, o excesso comum, porém é por onde se faz uma certa gestão da vida de um povo, por onde um certo cultivo do excesso se faz estratégia de governo, cultivando-se trauma sobre trauma. Ora, desconhecer essa função do traumático é o mesmo que acreditar, de maneira um tanto ingênua, que a miséria e a desigualdade social no capitalismo é uma falha que será corrigida pelo progresso desse modo de produção. E quando dizemos de um cultivo de trauma sobre trauma é para destacar que essa política vai além da produção de novos traumas, operando também pela atualização de traumas antigos mobilizados a favor do capitalismo, utilizados para a produção de novos traumas — se Freud fosse vivo, talvez isso rendesse um novo capítulo em “Moisés e o monoteísmo” (1939/2018). Certamente, notar a dimensão política do traumático é notar que essa experiência pode ser mobilizada como uma resistência, é abrir uma outra direção, uma direção comum, para se lidar com essa experiência e, em alguns casos, lutar pela vida a partir dela, e vemos isso em nosso tempo. Mas também é notar que o trauma não é um efeito colateral, e que pode ser produzido e mobilizado a favor do capital, ou levado a servir a sua axiomática sem sequer os sujeitos suspeitarem que estão a seu serviço, submetidos a uma política de retraumatização infinita como gestão da vida. A questão clínica que deve ressoar sob todas que colocamos até aqui é: qual o destino se dá ao excesso na relação com o outro, no laço social? E assim consideramos porque, diante do excesso traumático, essa questão é eminentemente política.

Questão que evoca ainda outras. Porque ao se perguntar pela dimensão política da experiência do excesso intensivo, cabe também perguntar: o que faz trauma hoje? E para compreender um pouco mais dessa política do trauma em nosso tempo, propomos admiti-la nas linhas do que Freud apresenta em sua cartografia a partir de 1920: o traumático da morte e da guerra, entendendo a morte e a guerra como elementos da subjetivação desde Freud, mas

---

<sup>898</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*, 1921/2011. Cf. FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*, 1939/2018, p.140-p.141.

especialmente no capitalismo contemporâneo. Desde então observamos que o traumático opera como um vetor nos processos de subjetivação pela disseminação da morte lúgubre e mortificante, assim como do afeto do terror, cultivando a inundação do excesso na sua versão mais catastrófica — o excesso catastrófico que daí advém parece ser tão subjetivante quanto o dispositivo da sexualidade. Contudo, não nos referimos aqui à guerra como conflito entre nações e à morte como produto dos grandes combates da história mundial, e sim a uma certa organização social que torna a guerra cotidiana e a morte como um risco diário para todos envolvidos, ainda que de maneira muito distinta para cada um dos corpos que se encontram nesse dispositivo, que talvez seja mais evidente nos centros urbanos. Trata-se de pensar um deslocamento, portanto, no trauma que desde Freud notamos como um vetor de subjetivação.

Do traumático sexual produzido no bojo familiar cartografado por Freud desde a década de 1890, do traumático dos conflitos bélicos entre nações que antecipam a virada de 1920, especificamos mais um traumático, que se produz nos territórios da cidade sitiada de nossos dias, cuja causa específica e o excesso de intensidade irrompe, por exemplo: nos territórios conflagrados dos centros urbanos brasileiros; no contexto da violência da criminalidade e de organizações paramilitares; no extermínio da população negra, especialmente jovens em territórios menos privilegiados desse espaço urbano; e, sobretudo, da violência de Estado. Aqui estamos longe de qualquer violência criadora da intensidade. É a violência mortificante do traumático produzido na própria axiomatização do capitalismo, veremos adiante. Ou, pelo menos, poderíamos dizer a partir de nossa experiência clínica especificamente com sujeitos afetados pela violência de Estado: é uma experiência traumática em que só a duras penas uma versão criativa da violência da intensidade se produz em meio à violência mortificante do traumático, e nisso consiste parte considerável do desafio do tratamento como um manejo do excesso que faz brotar o real na superfície<sup>899</sup>. Nesse traumático, também notamos como as catástrofes que cotidianamente nos inundam integram a gestão do capitalismo, exemplificando como esse modo de produção consegue extrair uma utilidade mortífera da experiência do excesso que definimos como um aguaceiro além do utilitarismo. Pois o capitalismo, sua versão neoliberal, também possui uma hidrofília: uma mórbida hidrofília, mobilizando o excesso mais lúgubre e inanimado, diante da qual entendemos que a hidrofília psicanalítica deve se opor.

---

<sup>899</sup> Referimo-nos ao trabalho que temos exercido no Núcleo de Psicanálise e Política da Universidade Federal Fluminense (NUPP-UFF), coordenado pela professora Renata da Costa Moura. Desde 2022 o NUPP integra a Rede de Atenção a Pessoas Afetadas pela Violência de Estado (RAAVE), junto da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (DPERJ). A partir de uma orientação psicanalítica, realizamos atendimentos clínicos de sujeitos que sofreram violência de Estado e que vivem com seus efeitos traumáticos, partindo do princípio que, junto dos atendimentos individuais, espaços coletivos são imprescindíveis para se lidar com essa experiência.

Assim esse modo de produção se efetua catastroficamente, inundando para mortificar, porque assim produz excedente às expensas da vida.

Não há capitalismo sem água e sua função fundamental no processo de produção e distribuição de mercadorias e bens de consumo. Foi pela água, estriando e quantificando o espaço liso do mar, que rotas de tráfico de pessoas escravizadas e de substâncias, rotas de guerra, de comércio e de capital se traçaram desde o século XVI — fluxos do colonialismo no complexo Atlântico, como destaca Mbembe<sup>900</sup>. E não há capitalismo sem água no sentido em que esse modo de produção se efetua através de um cultivo do que há de água na experiência, isto é, um cultivo da água na economia dos processos de subjetivação. Cultivo da água como cultivo do excesso, inundação mais mortificante, o dilúvio — esse é “[...] o terror de uma sociedade [...]” (1971-1972/2005, p.40), segundo Deleuze afirma em uma das aulas de seu curso realizado na mesma época do lançamento do primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”. E desde aqui sublinhamos esse afeto a partir do qual, junto do choque, Freud descreve a experiência traumática do excesso: o terror. Não é o vazio que uma sociedade teme, não é a penúria: isso já vimos desde Bataille, quando mostra que no dispêndio não se trata de consumo ou qualquer princípio de conservação e, sim, de consumação. O que uma sociedade teme, diz Deleuze, é a inundação das águas: “[...] o dilúvio é o fluxo que rompe a barreira dos códigos.” (1971-1972/2005, p.40)<sup>901</sup>.

E o que é o dilúvio? Entendemos que é a hipérbole daquilo que, com Guattari, veio a se designar em “O Anti-Édipo” (1972/2010) como “[...] fluxo germinal intensivo [...]” (1972/2010, p.216)<sup>902</sup>. O dilúvio é quando os fluxos desfazem os tubos e encanamentos sociais, espalhando o terror e a morte, na medida em que seu excesso inorganiza os organismos e transborda os limites formais no próprio corpo social do *socius*. Liberação do aguaceiro e da inundação, que arrasta essa sociedade para uma descodificação de seus códigos e uma desterritorialização de seus territórios. Pois sempre há um fluxo que irrompe no organismo social: sempre há o que foge às codificações e territorializações. De onde uma complexa mecânica dos sólidos se compõe em diversas sociedades a fim de se proteger do dilúvio: “Codificar o desejo [...]”, dizem Deleuze e Guattari, “[...] e o medo, a angústia dos fluxos descodificados — é próprio do *socius*. ” (1972/2010, p.185)<sup>903</sup>. Tecnologia que jamais nega o aguaceiro, que não é simplesmente uma exclusão da inundação, pois se trata de uma inclusão

<sup>900</sup> Cf. MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*, 2013/2018, p.34-p.37; p.93-p.94.

<sup>901</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.20; p.40.

<sup>902</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.216.

<sup>903</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.185.



do excesso em códigos e territórios no *socius* a fim de estancar seu transbordamento e reconduzir os fluxos ao encanamento sempre que necessário. É o que vimos na ritualística do dispêndio, mas também é curioso notar algo disso na função da vingança e do vingar (*jepy*) entre os Guayaki, ou o lugar da água e do dilúvio (*yy ovu*) entre os Guarani Mbya<sup>904</sup>.

Em contrapartida, as sociedades que se organizam a partir do modo de produção capitalístico fizeram do dilúvio e da inundação, da catástrofe e do terror, da morte, a própria condição de sua produção. Aí também se teme o dilúvio: não é que não seja catastrófico, não é que não seja mais o caso de um terror, pois é sempre destruidor. Porém, é o dilúvio, a catástrofe e o terror, enfim, a destruição, não como erro, e sim compondo o funcionamento da economia dos processos de subjetivação. Aí vemos um cultivo da inundação tanto no plano social quanto no plano do sujeito. Por esse motivo o traumático opera como um vetor nos subjetivante no capitalismo, pois uma política do trauma faz parte desse cultivo do dilúvio como cultivo da versão mais catastrófica do excesso. No capitalismo, já não é uma questão de codificação e territorialização: seu funcionamento, segundo Deleuze e Guattari (1972/2010) se dá por axiomática. A diferença é que nessa axiomática, aquilo que seria o limite do modo de produção, o limite da experiência, o limite da lei e da subjetivação totêmica, o limite do organismo social, se torna peça incluída em seu próprio funcionamento — e assim o capitalismo se efetua produzindo excedente às expensas da vida. Com efeito, com destaque em suas aulas, vemos Deleuze (1971-1972/2015) insistir que com o capitalismo e sua axiomática é uma questão de ir

---

<sup>904</sup> Em “Crônica dos índios Guayaki”, Clastres (1972/2020) relata que “A “vingança” é, no pensamento dos Guayaki, o contrapeso das coisas, o restabelecimento de um equilíbrio provisoriamente rompido, a garantia de que a ordem do mundo não sofrerá mudança. De que o *jepy* — vingar — é vingança? De todo acontecimento, positivo ou negativo, nocivo ou benéfico, que, oriundo do mundo das coisas ou do mundo dos homens, é susceptível de introduzir na comunidade dos Ache um excesso, ou de abrir uma falta. Submeter à regra as coisas e os seres, traçar ou declarar para todo desvio o limite de seu desdobramento, manter uma e serena a figura por vezes movente do mundo: tal é o fundo sobre o qual repousa — inquieto diante do movimento que deforma as linhas — o pensamento índio do *jepy*, meio a um só tempo de exorcizar a alteração, de suprimir a diferença e de existir na luz do Mesmo.” (1972/2020, p.168). E, mais adiante, utilizando o próprio termo excesso, diz o autor: “Quando um *kybai gatu*, um bonito rapaz, morre, é inadmissível, há aí excesso, desordem: ele é vítima de uma injustiça, e ele sabe. É por isso que permanece lá, à espera da reparação a que tem direito. [...] Vingam-no, mas segundo seu desejo; satisfaz-se seu desejo, e essa é a garantia de que o defunto deixará definitivamente esses locais onde não encontra mais seu lugar. Que deseja o *kybai gatu*? Ele quer abolir sua solidão; para empreender a viagem que conduz as almas às suas casas, ele quer um companheiro. Que se lhe dê, e ele parte.” (1972/2020, p.184). Cf. CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*, 2020, p.168; p.184. Já em “O caminhar sob a luz: Território Mbya à beira do oceano”, Maria Inês Ladeira apresenta o seguinte fragmento das narrativas dos Guarani Mbya: “Então, naquele tempo, um *yvyraiija* (cuja alma era proveniente de Tupã retã) conseguiu a iluminação e a revelação. Então ele disse para seus parentes: vamos rezar e ser fortes, pois vai acontecer uma coisa que vai nos assustar. Virá a água para nos assustar. Então vamos nos reunir no mesmo lugar e nos concentrar. Pois quando vier o dilúvio (*yy ovu*) na lua nova, (*Jaxy pyau*) vai chover, de dia e de noite, sem parar, até chegar de novo a lua nova.” (LADEIRA, 1992/2014, p.89). Cabe ressaltar, conforme elucida a autora, que essa água que assusta cumpre a função de destruir os mais fracos de todos (*Ikuai rivevae*), que são *aqueles que não conhecem os ensinamentos*, ou seja, as codificações do grupo. Cf. LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: Território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Unesp, 1992/2014, p.89.

além do limite<sup>905</sup>. Por isso é preciso sempre muito cuidado ao se tratar da travessia dos limites, pois reencontramos essa ultrapassagem em direção ao excesso também aqui, no movimento do capital. No capitalismo está me jogo um desfazimento e um refazimento dos limites de organização do *socius*, a ponto de parecer que suas oposições internas seriam contradições que levariam ele a um dia não-ser. Contudo, apenas parece, pois, até agora, a cada catástrofe ele expande a si próprio, indo além dos limites formais — o capitalismo, afirmam Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo”, “[...] não para de contrariar com todas as suas forças exasperadas o movimento que o impele para este limite [da sua própria dissolução].” (1972/2010, p.185)<sup>906</sup>.

Os autores expõem esse funcionamento axiomático do capitalismo nesse primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, revelando a axiomática como contrapartida da descodificação e desterritorialização generalizada dos fluxos, que se desligam e se liberam dos encanamentos como um excesso livre e móvel, como um *quantum*, como quantidades abstratas, cuja obstrução é o que seria contraproducente — tese que também está no cerne de “Mil platôs” (1980/2008)<sup>907</sup>. Assim, o que Deleuze e Guattari mostram é que não é preciso conjurar o dilúvio e a inundação neste modo de produção. Até a morte é desterritorializada e descodificada, e já não medra de fora do sistema como nas formações sociais em que se encontra codificada no inimigo externo, como limite real a ser conjurado: no capitalismo a morte se difunde na produção, segundo os autores, subindo de dentro<sup>908</sup>. Então, ao afirmar a radicalidade da experiência do excesso intensivo na subjetivação e na clínica, estaríamos conformes ao capitalismo? Estaríamos diante do capitalismo como o modo de produção do excesso às últimas consequências? Não, pois se os fluxos se desligam e se liberam dos códigos e territórios, se os fluxos excedem aos limites formais, é para serem sobrecodificados e reterritorializados numa axiomática como parte da mesma operação. Nisso consiste a axiomática: ilimitar, não para liberar, e sim para axiomatizar, refazendo todos os limites a favor da produção de excedente.

De fato, pela axiomática se opera uma substituição do limite, e na axiomatização se estabelece uma relação diferencial entre fluxos: fluxos de água, fluxos de força, de capital, fluxos de financiamento e fluxos de renda, fluxos de uso e troca, fluxos de mercadoria, fluxos de mercado e fluxos de inovação, fluxos de violência e repressão, fluxos migratórios, de vida e morte, enfim, fluxos de trabalho — fluxos econômicos políticos que não excluem os fluxos econômicos subjetivos, mas, antes, se pressupõem. Contudo, essa axiomática não é uma pura

---

<sup>905</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.38; p.105.

<sup>906</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.185.

<sup>907</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *7000 A.C. — Aparelho de captura*. In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.150-p.152.

<sup>908</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.297.

quantização diferencial como regime da intensidade e seu excesso: é um reencanamento, é uma quantificação, retorno do limite sobre o que, ao mesmo tempo, excede o limite. Só assim o capitalismo pode promover um utilitarismo do excesso catastrófico, ao mesmo tempo em que, na passagem do inutilizável para o utilitário, do fluxo para o encanado, o excesso se mortifica. Pois uma tal axiomática tem ao menos duas particularidades: primeiro, conforme Deleuze e Guattari, é uma “[...] axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda.” (1972/2010, p.185), isto é, nela, tudo vale desde que se equivalha no dinheiro como equivalente universal — esse é o quantificador dos fluxos que se liberam inquantificáveis, mas que são capturados por uma quantimetria quando são sobrecodificados e reterritorializados na axiomática —; segundo, o que se revela nisso é que a finalidade dessa axiomática, segundo a qual tudo vale desde que se possa extrair um *quantum* de mais-valor (*Mehrwert*) das quantidades abstratas. Esses são os parâmetros de refazimento do limite.

Assim, nessa equivalência geral, um niilismo próprio ganha passagem. E assim, o que poderia parecer pura ilimitação mostra a mais rígida limitação: o equivalente universal e o mais-valor como métricas, unidades de medida e quantificação de um excesso útil. Tudo vale, todo limite pode ser desfeito, desde que seu excesso se axiomatize conforme ao refazimentos dos limites do dinheiro e do mais-valor. Entretanto, sempre há o excesso que escapa, que foge, que excede a própria axiomatização e transborda o limite; o excesso que foi descodificado e desterritorializado, mas que não foi axiomatizado em seguida. E o que assim se apresenta, em “O Anti-Édipo”, é a esquizofrenia. Então, onde está o excesso aqui, nessa economia política? A partir de Deleuze e Guattari podemos dizer: na esquizofrenia, não só como quadro clínico, e sim como o próprio processo de desterritorialização — o capitalismo produz esse excesso, “[...] uma formidável carga esquizofrênica [...]” (1972/2010, p.53), de modo que “[...] não para de se aproximar do seu limite, que é um limite propriamente esquizofrênico.” (1972/2010, p.52). Aliás, não é que ele produz: o capitalismo cultiva para axiomatizar, desencana para reencanar, mostrando desde aí que o excesso intensivo é primeiro, e que a axiomatização é sua captura, é segunda, é sua negação e limitação. Nessa axiomatização, a intensidade é automaticamente distribuída extensivamente e qualitativamente, o excesso é quantificado e estriado, aparecendo, então, por sua imagem invertida, que é a falta: a falta é fabricada na promessa de algo que venha a encanar o excesso, e resolver o terror do dilúvio que o próprio capitalismo cultiva.

Ou seja, o dilúvio é cultivado como excesso, a descodificação e a desterritorialização dos fluxos ocorre, a carga esquizofrênica é produzida, porém isso só é admissível na medida em que funciona axiomatizado, encanado, quantificado, equivalente ao dinheiro, na extração de um mais-valor das quantidades abstratas — assim se revela o aguaceiro, o fluxo, o *quantum*,

o excesso, mas útil ao capital. E isso ocorre nem que seja à força, quando vemos essa axiomática fazendo-se valer violentamente, através do Estado e aparelhos anexos, tornando úteis os fluxos desterritorializados e descodificados, indo até a morte para isso. Por isso mesmo, como afirma Deleuze desde a ocasião do referido curso, “[...] o capitalismo é capitalismo de Estado.” (1971-1972/2015, p.102)<sup>909</sup>. Não só em “O Anti-Édipo”, mas também em “Mil platôs” (1980/2008)<sup>910</sup>, vemos o Estado, não mais como unidade transcendente, mas fragmentado em aparelhos imanentes, presentificar o que é complementar ao dilúvio como uma tendência contrariada: reprimir internamente os fluxos que ilimita. Aí está toda a imanência do capitalismo, sem necessidade de apelar a limites externos para gestar o que vai cada vez mais além do limite<sup>911</sup>.

A axiomática, então, se define naquilo que os autores designam como uma dupla tendência contrariada, cujas contradições são apenas aparentes, já que é nessa contrariedade que o capitalismo se efetua: “Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente de mais-valia” (1972/2010, p.53)<sup>912</sup>. Reencanando de maneira automática a inundação que liberou, é preciso notar que o capitalismo extrai um mais-valor específico: mais-valor de fluxo, pelo qual o capital se autovaloriza e se expande em qualquer meio. Nem por isso deixa de ser urgente a questão em nosso tempo: chegará o momento em que as catástrofes não serão mais princípios de expansão, nem mesmo das expansões lúgubres e mortificantes? Talvez cheguemos a concluir esse giro suicidário da espécie, limite derradeiro, ensaiado a cada fascismo, que se escala na destruição do próprio planeta. Talvez, mas não sem antes se produzir todo tipo de mercadoria e promessas, de sofrimento psíquico e patologias — eis agora a ecoansiedade, mais um novo nome para seu terror —, de produtos, tratamentos e técnicas milagrosas para se reencarnar o aguaceiro num suposto equilíbrio.

Certamente, esse mais-valor, esses fluxos, essa axiomática, não se operam apenas no nível econômico financeiro ou da produção de mercadorias. Já dissemos logo acima: trata-se de um cultivo da água na economia dos processos de subjetivação. Nesse sentido, também vale evocar o que Deleuze e Guattari declaram no segundo volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, deixando muito evidente aquilo que se encontra desde o volume anterior, a saber, que: “[...] ao

<sup>909</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.102.

<sup>910</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *7000 A.C. — Aparelho de captura*. In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.153-p.156.

<sup>911</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.313-p.318. Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971/2015, p.110-p.111.

<sup>912</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.53

constituir uma axiomática dos fluxos codificados é que o capitalismo aparece como uma empresa mundial de subjetivação” (1980/2008, p.157)<sup>913</sup>. Mesmo porque, lembremos, a quantidade abstrata, o fluxo liberado por excelência no capitalismo é a força de trabalho personificada no trabalhador, definida como uma força produtiva em geral: o trabalho abstrato, categoria pela qual se funda o discurso da economia política. Ele é a desalienação da riqueza do objeto, pois resulta de uma inversão em que a essência da riqueza deixa de estar representada objetivamente, como uma propriedade da terra ou do metal, por exemplo, para se posicionar produtiva ao lado do sujeito. Se dissemos logo acima que o capitalismo não produz, é porque o que se revela fonte de todo valor é a atividade indeterminada de produzir do trabalho. Essa é a única riqueza que produz mais riqueza — trata-se do trabalho como quantidade abstrata, onde o valor do que quer que se produza se determina pelo *quantum* de trabalho na sua produção<sup>914</sup>.

Agora, já no nível da economia dos processos de subjetivação, consideramos que esse fluxo produtivo do trabalho abstrato se superpõe ao conceito de pulsão (*Trieb*): pulsão como pura intensidade produtiva, como a descodificação e a desterritorialização do estímulo orgânico; pulsão propriamente dita, anterior à distribuição nos representantes da pulsão e sua soldagem a um objeto. Afinal, não é mesmo assim que vimos Freud definir essa quantidade intensiva desde 1905, a saber, como uma exigência de trabalho (*Arbeitsforderung*)? Pois todo trabalho é pulsional, seja ele o trabalho do sonho, seja o trabalho que se faz sobre a terra, seja o trabalho de produção da própria maquinaria de subjetivação das intensidades e seu excesso<sup>915</sup>.

---

<sup>913</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *7000 A.C. — Aparelho de captura*. In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.150-p.152.

<sup>914</sup> Por ganhar passagem, a partir de Ricardo e Smith, como princípio produtor ao lado do sujeito, Deleuze (1971-1972/2005) designa essa emergência do trabalho abstrato uma conversão kantiana. O que podemos observar com Guattari em “O Anti-Édipo”: nessa ocasião, os autores indicam que, depois de ter dado passagem ao trabalho como atividade de produção em geral, em seguida, ela teria sido reterritorializada “[...] sob a forma da propriedade privada dos meios de produção.” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/2010, p.358). O que se segue até Marx — motivo pelo qual até sua obra a economia política seria *burguesa* ou *clássica*. É nesse sentido que Foucault, em “As palavras e as coisas”, destaca como, a partir de Ricardo, o valor deixa de ser signo, para se tornar produto do trabalho. Com a categoria de trabalho como atividade produtora na economia política, a teoria da produção passa a preceder a teoria da circulação ou da troca, inscrevendo-se o que Foucault caracteriza como um *desnivelamento* entre trabalho e representação, entre produção ou formação e representatividade do valor das coisas, permitindo articular economia e história na medida em que o “[...] valor deixou de ser signo, tornou-se um produto.” (FOUCAULT, 1966/1999, p.349). Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.83–p.84. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.358. Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, 1966/2007, p.349.

<sup>915</sup> Nesse ponto, vale destacar a importância da categoria de trabalho (*Arbeit*) para Freud: além da pulsão como exigência de trabalho (*Arbeitsforderung*) (1905/2010), podemos mencionar o trabalho do sonho (*Traumarbeit*) (1900/2019), o trabalho do chiste (*Witzarbeit*) (1905/2017), o trabalho da neurose (*Arbeit der Neurose*) (1915/2010), o trabalho do luto (*Trauerarbeit*) (1915-1917/2010), e a própria perlaboração (*Durcharbeitung*) (1914/2010). Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.67. Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.318. Cf. FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o Inconsciente*, 1905/2017, p.80. Cf. FREUD, Sigmund. *A repressão*, 1915/2010, p.95. Cf. FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*, 1915-1917/2010, p.174. Cf. FREUD, Sigmund., *Recordar, repetir e elaborar*, 1914/2010, p.208.

Assim como podemos retomar a própria categoria de trabalhador: categoria que consideramos crucial, especialmente em um tempo em que muitos trabalhadores não se creem trabalhadores, e sobretudo em um tempo em que as lutas políticas, com o inimigo cada vez mais ao lado, não raro se travam entre trabalhadores contra trabalhadores. Pois trabalhador não é só o assalariado. Sob o risco de uma generalização excessiva, talvez seja pertinente considerar que trabalhador é todo aquele cujo corpo se anima pela pulsão, e a exploração do excesso se dá desde o nível quantitativo dessa economia subjetiva. Sendo que, mesmo os que vivem os mais radicais processos de exclusão, o capitalismo se autovaloriza às custas de seu trabalho pulsional, para viver ou sobreviver, nem que seja sobre seu cadáver. Na verdade, conforme notamos até aqui em nosso mapeamento, essa economia dos fluxos intensivos produtivos, como princípio genético e genital na subjetivação, está presente na obra freudiana desde antes da sistematização do conceito de pulsão — desde o projeto de 1895 e a circulação de quantidades (Q e Qn).

Mas é a partir de 1905 que se explicita uma desalienação da pulsão, tal como a que se passa com o trabalho abstrato: nessa ocasião, notamos que Freud cartografa pelo desvio (*Abweichungen*) o objeto de uma pulsão como o que há de mais variável, liberando essa intensidade produtiva de um objeto fixo. Anterior à representação, é aqui que a pulsão passa a se definir pela produção. Assim vemos esse *quantum* como fluxo de quantidade desterritorializada e descodificada, atividade produtora em geral na economia subjetiva, enfim, como trabalho abstrato, essência da riqueza no nível do sujeito, aguaceiro que preme um corpo a produzir os encanamentos de uma maquinaria de subjetivação, sendo o próprio Inconsciente efeito dessa exigência de trabalho pulsional. E tal como o trabalho abstrato se axiomatiza no capitalismo para dele se extrair o excesso como mais-valor, podemos notar que o aparelho psíquico envolve também uma axiomatização dos fluxos descodificados e desterritorializados da pulsão, emergindo como uma axiomatização da intensidade, seus tubos e encanamentos que buscam escoar a premência da intensidade no cálculo do que era inquantificável por princípio, agora distribuído nas trocas e equivalências conforme ao utilitarismo do princípio do prazer.

Mais que uma analogia, nessa superposição, podemos indicar uma *homologia* — termo que propositalmente importamos de Lacan (1968-1969/2008)<sup>916</sup>, veremos a seguir — entre os fluxos do trabalho abstrato e os fluxos intensivos pulsionais. Algo disso também está naquilo que anunciamos anteriormente, a partir de Deleuze e Guattari (1972/2010)<sup>917</sup>, como uma certa *pulsionalização do socius*. Isso porque, se a pulsão produz, produz realidade, e essa realidade, desde Freud, é tão subjetiva quanto política: o plano subjetivo jamais se reduziu a uma mera

<sup>916</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.16.

<sup>917</sup> Cf. DELEUZE, Deleuze e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010.

formação ideológica. E admitindo a superposição entre pulsão e trabalho, observamos a possibilidade de coincidir o excesso intensivo da economia subjetiva com o excesso das quantidades abstratas da economia política. Quer dizer, constatamos o excesso traumático como um vetor de subjetivação, notando aí uma política do trauma; agora, destacando na subjetivação seu aspecto econômico, devemos considerar também uma economia política do trauma como economia política da experiência do excesso intensivo: o capitalismo produz “[...] uma formidável carga esquizofrênica [...]” (1972/2010, p.53), dizem Deleuze e Guattari<sup>918</sup>. Diríamos que o capitalismo produz uma formidável carga traumática, a fim de axiomatizar seu excesso intensivo, e isso é parte crucial do processo de subjetivação.

Já mencionamos que essa coincidência de economias, política e subjetiva, é a tese que Deleuze e Guattari sustentam em “O Anti-Édipo”, e que se estende também a “Mil platôs”. É uma tese que consideramos que não se dá sem Lacan (1968-1969/2008)<sup>919</sup>, e que talvez encontraríamos, uma vez mais, na obra que Deleuze faria sobre Marx — projeto interrompido por ocasião de sua morte. Tese sobre a qual seria mais preciso dizer que é uma tarefa, ainda na ordem do dia: refundar a economia subjetiva fazendo dela não só imediata ou análoga em um paralelismo, mas, pela homologia, tratar da economia subjetiva como repetição singular da economia política na subjetivação. Pois consideramos que essa tarefa é condição para subverter o funcionamento automático dessa axiomatização na produção social e pulsional, e estabelecer uma outra relação com a experiência do excesso na política da subjetivação. Mesmo aquilo que acima designamos, a partir de Freud, como uma etiologia política poderia então ser especificado como uma *etiologia econômico-política* do sofrimento psíquico.

E é no sentido de uma tal homologia que a crítica à psicanálise de Deleuze e Guattari em “Capitalismo e esquizofrenia” deve ser aqui entendida. Não é diante do que a psicanálise afirma de produtivo, intensivo e econômico, mas no que veio a operar axiomatizando, em um familismo edipiano, os fluxos e fluidos que ela mesma, a psicanálise, desaliena como pulsão<sup>920</sup>. O que, conforme entendemos, faz do retorno materialista à psicanálise de “O Anti-Édipo”

<sup>918</sup> Cf. DELEUZE, Deleuze e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.53.

<sup>919</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008.

<sup>920</sup> Nesse aspecto crítico, Deleuze e Guattari afirmam que, se Freud dá passagem à pulsão como quantidade produtora, por outro lado realia no familismo edipiano, do mesmo modo como Ricardo e Smith teriam realienado o trabalho abstrato na propriedade privada. Segundo os autores, há nisso um retorno da representação nos campos da economia subjetiva e da economia política, campos cuja condição de emergência foi romper com a representação das qualidades em favor de uma quantidade abstrata produtiva, trabalho e pulsão. No caso da psicanálise, trata-se de uma ressuscitação da codificação e dos territórios edipianos na família que passam a operar a axiomática sobre os fluxos descodificados e desterritorializados, como os economistas ressuscitam a terra na propriedade privada. Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.86; p.143. Cf. DELEUZE, Deleuze e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.395–p.396.

(1972/2010) uma crítica e um manifesto pela recondução da psicanálise à radicalidade das concepções quantitativas, intensivas e econômicas que está em seu princípio. Essa crítica, condição de uma tal recondução, vemos se desenvolver por ao menos duas vias no primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”. A primeira delas é a afirmação de que as sínteses da produção social, em “O Anti-Édipo” (1972/2010), são as mesmas sínteses da produção pulsional.<sup>921</sup> Aqui observamos as sínteses pelas quais se mapeia a subjetivação através do tempo e da repetição desde o trabalho solo de Deleuze, se revelarem as sínteses pelas quais se mapeia o processo de produção social e pulsional. O que notamos nesse deslocamento das sínteses, que se faz a partir do encontro com Guattari? São as mesmas sínteses: do processo de autoprodução pulsional que os autores mapeiam através de Freud, não sem Kant, e do processo de produção capitalista que mapeiam a partir de Marx, sem se tratar de um paralelismo freudomarxista<sup>922</sup>. A segunda é a crítica segundo a qual a psicanálise — sublinhe-se: a psicanálise familista e edipiana que os autores se opõem — é a própria aplicação da axiomática sobre os fluxos intensivos, assim mapeando a psicanálise como um aparelho anexo do capitalismo<sup>923</sup>.

Uma via se complementa na outra: a crítica dos autores à axiomatização de uma certa psicanálise passa por tratar da produção pulsional junto da produção social e política, e tratar dessa homologia de economias é levar a psicanálise além da axiomatização. Inclusive, é preciso destacar isso: seria um erro, negligenciando que a crítica de Deleuze e Guattari se dirige à psicanálise familista e edipiana, considerar que a psicanálise se reduz a uma aplicação da axiomática. Na mesma passagem de seu curso em que faz essa crítica também encontrada em “O Anti-Édipo”, Deleuze ressalva que essa axiomatização, essa forma de aplicação psicanalítica, “[...] já não morde, já não cinge seus fluxos.” (1971-1972/2015, p.149). E segue-se a essa passagem mais um elogio a Leclaire: Deleuze extrai de uma de suas obras “[...] a ideia de que a psicanálise deve morder o real, reconquistá-lo [...]”, sendo meio para isso se efetivar

---

<sup>921</sup> Cabe dizer que, em nossa cartografia, privilegiamos até aqui duas dessas sínteses: a síntese conectiva, que em “O Anti-Édipo” (1972/2010) Deleuze e Guattari a apresentam relativa às máquinas desejanças, e a síntese disjuntiva, relativa ao corpo sem órgãos. Mas é preciso adicionar aí uma terceira, que está presente na obra de Deleuze desde a década de 1960, e que reaparece na obra conjunta com Guattari: a síntese conjuntiva, relativa a um sujeito evanescente, epílogo da produção (1972/2020, p. p.30–p.31). Em superposição com a economia política, os autores consideram que essas sínteses, na subjetivação, retomam, respectivamente, a produção de produção, a produção de registro ou distribuição, e a produção de consumo — produção, distribuição e consumo, as três dimensões do processo de produção destacados por Marx (1859/2008, p.244–p.256), desde antes da publicação de “O Capital”. Cf. DELEUZE, Deleuze e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.30–p.31. Cf. MARX, Karl. *Introdução à contribuição à crítica da economia política*, 1859/2008, p.244–p.256, 1859/2008.

<sup>922</sup> Cf. DELEUZE, Deleuze e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.45–p.47.

<sup>923</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.146. Cf. DELEUZE, Deleuze e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.402.



“[...] fazer que a psicanálise deixe de ser uma simples inculcação de uma axiomática de outra natureza — a axiomática capitalista do campo social — e que se converta ela mesmo em sua própria axiomática.” (1971-1972/2015, p.149)<sup>924</sup>.

Ora, ao observar isso em Leclaire, entendemos que é como se Deleuze reconhecesse o ponto em que prescreve a própria psicanálise familista e edipiana a qual se opõe com Guattari. Muitas vezes observamos se destacar da obra deleuziana a virulência da crítica à psicanálise, reduzindo isso a uma dicotomia. Contudo, nessa passagem de seu curso, encontramos um ponto em que Deleuze mostra como a psicanálise não é mais aparelho de axiomatização conforme à axiomática capitalista, indo além da crítica de “O Anti-Édipo” (1972/2010). E, obviamente, se Deleuze extrai isso de Leclaire, é na medida em que Leclaire parte de Lacan para revelar a psicanálise como sua própria axiomática reconquistando e mordendo o real — vale lembrar que Lacan, a essa altura, já está em um pleno retorno do impuro. Mas o que seria, segundo Deleuze (1971-1972/2015), converter a psicanálise ela mesmo em sua própria axiomática? É curioso notar que não se trata de dizer simplesmente que a psicanálise não seria axiomática: se trata de dizer que ela não seria aplicação da axiomática capitalista, em favor de sua própria axiomática.

Compreendemos que isso seria definir a experiência analítica como esse laboratório onde se encontra, isto é, onde se extrai, se cria, se inventa e se produz, um tanto artificialmente, os fluxos produtivos das quantidades intensivas, o dilúvio e a inundação, o excesso intensivo incluído na experiência. E também como o laboratório onde se produz sua axiomatização, seus tubos e seus encanamentos, desde que com a possibilidade de que aí se possa diferir em algum grau da axiomatização, dos tubos e encanamentos conformes ao capitalismo, subvertendo seu funcionamento automático. Tarefa dupla, que mapeamos desde que admitimos a psicanálise como o palco do empirismo transcendental: desfazimento dos limites da experiência e construção de uma axiomática própria como refazimento dos limites da experiência, cuja condição é consistir na experiência do excesso intensivo que inunda. É aí que a psicanálise, como diz Deleuze (1971-1972/2015), reconquista e morde o real — diríamos, o real da intensidade —, quando seu laboratório já não é a aplicação de uma axiomática, porém é ele mesmo o dispositivo e a tecnologia de nosso tempo em que, a partir do excesso, o sujeito pode produzir sua própria axiomática — suas próprias axiomáticas, sem excluir daí seus dilúvios e inundações que sempre levam a recompor encanamentos e limites.

É que no excesso, no grau zero, não se permanece e não se acumula, posto que, como vimos, é a instantaneidade da quantidade intensiva: aí se passa. O desafio é consistir aí,

---

<sup>924</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.149-p.150.

permanecer um pouco diante da tendência de querer se livrar muito rapidamente disso. Mas aí não permanece de maneira definitiva, salvo quando se fixa como prisioneiro da passagem. Seria ingenuidade considerar que isso não ganha destinos no diverso, no extenso qualificado, nos tubos e encanamentos; que isso não se axiomatiza ou ganha novos limites. A questão que sucede a produção da experiência do excesso intensivo é qual limite se refaz a partir do desfazimento dos limites da experiência, qual organismo se fará do inorganizado, qual axiomática daí devém, salvaguardando-se que o determinante da axiomática, ou do limite, ou do organismo, é sempre a travessia do excesso ilimitado e inorganizado. Já dissemos: o determinante é como se acessa e se relaciona com a experiência das quantidades intensivas nesse *topos* inorganizado, é como aí se passa. Pois para construir uma axiomática própria, e não sair consumindo automaticamente uma qualquer, é preciso consistir no excesso, a fim de que essa própria axiomática não se faça contra, e sim com o excesso intensivo. Refazer limites, sim: mas limites permeáveis e limiares da experiência, encanamentos furados por princípio, que não excluem as falhas do aparelho e os vazamentos dos fluxos, mas que encontram neles a condição de seu perpétuo refazimento.

Nessa direção, encontramos a clínica no avesso da axiomática capitalista, porque leva adiante o excesso que seria liberado para se axiomatizar automaticamente conforme ao capital, ao mesmo tempo em que não recaímos em uma simples apologia da inundação. Lembremos: há uma carga esquizofrênica nisso, e jamais se tratou de um culto à esquizofrenia como entidade nosológica na obra de Deleuze e Guattari. É o esquizo, já apresentado como aquele que mais se aproxima do intenso, que vai além da axiomatização, compondo sua própria axiomática, mais capitalista que o próprio capitalista, mais proletário que o próprio proletário, dizem Deleuze e Guattari. É o esquizo, aquele que vai além na tendência excessiva do capital, e que não refez os limites nos parâmetros de sua axiomática. Devemos despojar essa figura de qualquer heroísmo, para encontrar o que há de esquizo desde os excessos intensivos mais cotidianos no laboratório psicanalítico. Assim a psicanálise se revela, uma vez mais, uma tecnologia de reconquista do inquantificável do quantitativo na subjetivação, extraindo, produzindo, criando a experiência do excesso intensivo insubjetivável que escapa a qualquer axiomatização familista e edipiana, convocando o sujeito ao exercício de fazer sua própria axiomática dos fluxos. Uma psicanálise da água, atentando-se aos destinos do quantitativo sob qualquer qualidade que ali se apresente.

E o que seria subverter o funcionamento automático da axiomatização capitalista, tanto na produção social quanto pulsional, se não se questionar na experiência analítica sobre o mais-valor extraído nessa economia, a um só tempo, política e subjetiva? Entendemos que essa psicanálise que morde, que reconquista o real, envolve o próprio redimensionamento do mais-valor, quem sabe sendo a psicanálise mesma uma tecnologia que permite ao sujeito até mesmo

reconquistar, morder esse mais-valor que se produz na economia subjetiva como se reconquista o inquantificável, o real da realidade, como o tratamento de sua extração e destino na experiência clínica como um modo de tratar da experiência do excesso intensivo. Pois um tal mais-valor é extraído da axiomatização dos fluxos como uma taxa de gozo posta em função do mercado, do serviço dos bens, e o capitalismo aí funciona se apropriando dele, fazendo se equivaler ao dinheiro. Muitas vezes, sem que o sujeito sequer se dê conta, sem que ele morda grau algum desse real, embora sofra diretamente com os efeitos patológicos de sua extração. Aliás, o problema não é a sua extração, mas é o sujeito não se incluir no destino que esse excesso pode assumir e deixá-lo ao destino automático e utilitário do capitalismo. Como, então, fazer do dilúvio e da inundação, diante da qual não se pôde resistir, uma via de resistência à automática axiomatização capitalista?

Buscar uma via produtiva da água não é o mesmo que buscar uma via utilitarista. As questões que levantamos até aqui são: qual destino se dá ao excesso intensivo, como se atravessa sua experiência, qual a relação ética com isso, como consistir aí, no excesso intensivo, na inundação da pulsão de morte, no real do gozo. Jamais perguntamos sobre como tornar essa parte maldita útil, determinável, limitável formalmente no bom senso do custo e benefício; jamais é uma questão de como tornar o excesso utilizável, o que faz a axiomática capitalista. A questão é como se pode experienciar produtivamente — e não fazer uso — o próprio indeterminável, essa parte inútil do excesso. Diante do que consideramos que estabelecer uma outra relação com a experiência do excesso passa por estabelecer uma outra relação com o mais-valor no nível da economia subjetiva. Todo sentido de sua reconquista, todo sentido de morder algo desse mais-valor, é para inseri-lo numa outra axiomática, ao invés de deixar que esse excesso na subjetivação simplesmente tome os destinos automáticos de uma axiomatização capitalista utilitária: é afirmar que nem tudo dessa parte maldita se conforma, e um *quantum* se mantém inconformável — é um problema hidráulico.

Na presente seção, a partir do trauma como experiência do excesso intensivo, notamos desde Freud a dimensão política e social da subjetivação, salientando uma política do trauma como política do excesso, um caso específico do cultivo do dilúvio no capitalismo. Cultivo da mais mortificante inundação das quantidades abstratas que, conforme mostram Deleuze e Guattari (1972/2010), uma vez axiomatizada, não é a destruição dos limites dessa organização social, mas é aquilo que faz funcionar sua economia extraindo mais-valor — economia que, por sua vez, é tão política quanto subjetiva, isto é, pulsional. Na seção seguinte, propomos um breve mapeamento do excesso na sua relação com o mais-valor, entendendo o mais-valor como aquilo que indica o lugar do excesso no processo de subjetivação: um mais-valor pulsional, em jogo

no laboratório analítico. Consideramos que é não somente, mas especialmente quando a psicanálise envolve uma outra relação com o mais-valor que ela se revela uma axiomática distinta da axiomatização capitalista, de modo tal que, ao morder o real como morde o excesso, “[...] a psicanálise rompe sua relação com a economia política para devir ela mesma economia política.” (DELEUZE, 1971-1972/2015, p.150)<sup>925</sup>. Se há ciência do gozo, se há ciência da intensidade e seu excesso, talvez possamos pensar que seja esta: além de qualquer fisicalismo, a psicanálise como economia política.

#### 8.4 — Mais-valor e excesso: uma análise do refluxo

Pode-se considerar que, como Ricardo na economia política, Freud teria aberto a vereda da pulsão como quantidade produtora, mas em seguida realienado no familismo edipiano — assim dizem Deleuze e Guattari (1972/2010), conforme vimos em nota acima. Entretanto, consideramos que, sobretudo a partir de “Além do princípio do prazer” (1920/2010), o que Freud mostra é como nenhum familismo edipiano consegue alienar o excesso e a inundação da pulsão de morte: pondo o excesso intensivo no princípio, é sempre muita água para pouco encanamento. Nesse ponto, entendemos que Freud e Marx possuem algo em comum. Na obra de ambos é possível notar, não sem a devida *força*, uma crítica das qualidades que alienam as quantidades. As mais belas qualidades, as mais atuais e estimadas, podem disfarçar as maiores extrações de mais-valor no nível quantitativo. E mais: vemos que para ambos, Freud e Marx, é o excesso, e não a carência ou a falta, o que move o processo, seja o processo de produção capitalista, seja o processo de subjetivação.

Freud mostra uma economia das quantidades intensivas na subjetivação como *quantum* pulsional que se pode cartografar como aquilo que insiste sob toda qualidade e representação psíquica, sob todo objeto de satisfação, sob toda axiomatização familista e edipiana que faz o excesso se distribuir ilusoriamente como falta. Sendo que os destinos de seu excesso determinam o sofrimento psíquico e os quadros patológicos. Marx revela uma economia no modo de produção capitalista em que se pode cartografar um *quantum* de trabalho não pago no nível da quantidade, isto é, mostrando a espoliação e a exploração que se disfarça no feitiço da mercadoria quando essa é analisada somente pelo seu aspecto qualitativo e sua importância utilitária. Assim, Marx evidencia que o valor de uso da forma mercadoria é apenas veículo para seu valor de troca, esse último, o *quantum* de trabalho socialmente necessário para se produzir

---

<sup>925</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.149.

um valor de uso. Isso quer dizer que o qualitativo é apenas meio, que a circulação de mercadorias para suprir as necessidades não é um fim, mas é a via pela qual, no capitalismo, se produz um excesso no processo de produção: mais-valor (*Mehrwert*), produzido por um *quantum* de trabalho humano; um excesso espoliado do sujeito para emergir como capital — esse que é o *quantum* de trabalho não pago no nível da qualidade, que está, desde uma leitura lacaniana, na forma do sintoma<sup>926</sup>.

No capitalismo, como vimos, não basta o dilúvio, pois é preciso que se extraia um mais-valor dos fluxos e da inundação. Assim como, diz Marx, não basta que se produza em geral: o trabalhador “[...] tem de produzir mais-valor.” (1867/2017, p.578). Nada mais que isso quer o capital: mais e mais o novo sempre morto, e, do novo, a extração de um mais-valor. Pode se produzir o mais nobre ensino ou salsicha — para se valer aqui do exemplo no texto<sup>927</sup>. Pode se tratar do modo de vida mais vanguarda, ou o mais retrógrado e conservador: a questão deve ser tratada no nível quantitativo, pois o que interessa nesse modo de produção é que se produza mais-valor. É isso o que vemos Marx demonstrar no célebre equacionamento da circulação de dinheiro e mercadoria em “O Capital”. Lembremos que um primeiro modo (M-D-M) mostra a circulação simples de mercadoria baseado na compra e na venda, onde o dinheiro é meio e a força motriz é o consumo pelo valor de uso que a mercadoria possui. Já um segundo modo (D-M-D’) mostra o regime do capital, em que a mercadoria é meio para a troca de dinheiro por mais dinheiro, onde, conforme Marx, sua “[...] força motriz e fim último é, desse modo, o próprio valor de troca.” (1867/2017, p.226)<sup>928</sup>. Ou seja, no capitalismo, a mercadoria, seja ensino, salsicha ou modo de vida, é meio para o capital produzir um terceiro termo: um excesso.

Notamos isso em sua equação, na qual a distinção entre os dois extremos do processo, D e D’, se deve, segundo Marx, “[...] apenas à sua distinção quantitativa.” (1867/2017, p.227). Também notamos que essa quantidade não se conserva, e que produz uma diferença para mais, que brota como um excedente, algo que não se contabiliza na forma do valor, algo que não se apazigua nas equivalências e trocas entre mercadorias, que é esse excesso. Vemos, assim, uma autovalorização do valor em detrimento do consumo dos valores de uso, revelando-se uma quantidade que excede, um excedente do valor do produto sobre a soma de valor de seus elementos de produção. Autovalorização do valor que, para Marx, se evidencia na própria fórmula do capital, na qual D’ é a quantia de dinheiro mais incremento ( $D' = D + \Delta D$ ). E,

---

<sup>926</sup> Cf. ZIZEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma?*, 1989/1996, p.306-p.310.

<sup>927</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.578.

<sup>928</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.226.

conforme afirma o autor, a este “[...] incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*surplus value*).” (MARX, 1867/2017, p.227).

Portanto, é um valor a mais, excesso que se produz através da mercadoria, um excesso que indica sua autovalorização e expansão do limite do processo, pois aí a circulação recomeça automaticamente, indo sempre além, cada vez mais e mais para se autovalorizar. Enquanto na circulação simples de mercadorias há um fim a partir do qual a transação tem que ser recomeçada. Nesse ponto, Marx destaca o “[...] refluxo do dinheiro [...]” (1867/2017, p.225). Refluxo do dinheiro que é o refluxo autônomo de todo processo, uma vez que, fazendo do mais-valor extraído a própria causa, essa circulação do dinheiro no capitalismo “[...] é um fim em si mesmo, [...]”, diz Marx, complementando que o “[...] movimento do capital é, por isso, desmedido.” (1867/2017, p.228)<sup>929</sup>. Ou seja, o processo não tem fim, sendo que nesse refluxo autônomo o capital mesmo se ilimita de maneira imanente, afinal, faz do que é extraído no processo a própria causa do processo, ainda que axiomatizando pelo limite interno aquilo que ilimita — conforme caracterizam Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo” (1972/2010)<sup>930</sup>. Então desde aqui podemos notar, na cartografia marxista, a definição do capitalismo pelo cultivo do excesso, e como seu excesso se apresenta a partir do refluxo, assim como é ele mesmo que promove esse refluxo de maneira autônoma, fazendo com que o excesso liberado retorne à circulação do dinheiro, se reaxiomatizando na equação.

A partir disso, cabe perguntar: de onde surge a autovalorização, o incremento, o demasiado, o excesso que agencia esse refluxo autônomo? Pode parecer que o capitalismo produziu esse excesso que reflui, e que o mais-valor se origina na circulação do dinheiro: autovalorização do capital aparentemente encantada e milagrosa — assim diz Marx sobre essa produção de mais-valor: “[...] para o capitalista, tem todo o charme de uma criação a partir do nada.” (1867/2017, p.293).<sup>931</sup> Contudo, isso não vem dos objetos, não vem da circulação, não vem dos meios de produção por si, não vem do capital em si. Na análise que Marx apresenta, trata-se sempre de um mais-valor humano. Ou seja, esse excesso é produzido pelo corpo pulsional do trabalhador, e não devém de outra parte além da atividade produtiva: o mais-valor é extraído a suas custas, que vende e é pago por sua força de trabalho no nível da mercadoria, e não da autovalorização do dinheiro; o mais-valor é produzido quando o trabalhador trabalha

---

<sup>929</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.225-p.228.

<sup>930</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.313-p.318. Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971/2015, p.110-p.111.

<sup>931</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.293.

além do trabalho necessário para receber seu salário, criando valor para o capitalista. Como dissemos, é um excesso espoliado do sujeito, explorado do valor que ele próprio produziu. Logo, trata-se de uma só e mesma taxa, taxa de mais-valor e de exploração. Taxa de mais-valor que, segundo Marx (1867/2017), pode ser extraído do processo de produção de duas maneiras: como mais-valor absoluto ou mais-valor relativo<sup>932</sup>.

O primeiro é extraído extensivamente pelo aumento do tempo da jornada de trabalho. Já o segundo é extraído intensivamente pela mecanização, tecnologização e automatização do capital constante, ou em função do que se designa como trabalho morto. É este segundo modo de extração do mais-valor que aqui mais nos interessa, uma vez que nele se trata do excesso que se produz extraído de um grau de intensidade de trabalho além do tempo como grandeza extensiva — é uma análise do mais-valor, conforme Marx, pela “[...] grandeza intensiva ou de grau.” (1867/2017, p.481)<sup>933</sup>. Vemos aqui a presença da intensidade e da gradação em sua obra. Além de que, como destaca Althusser (1969/2017)<sup>934</sup>, essa é a extração de mais-valor que expressa melhor o que estava em jogo nas transformações econômicas da década de 1970, e talvez possamos seguir considerando válido em nosso tempo. Embora no caso brasileiro observemos amplamente a extração de um mais-valor relativo sem dispensar as práticas, não raro violadoras de direitos, pelas quais se extrai um mais-valor absoluto, por exemplo, nos complexos agroindustriais que se nutrem do trabalho análogo à escravidão.

Mas se o conceito de mais-valor relativo aqui nos interessa é porque ele permite que se faça uma definição do mais-valor além do incremento mostrado na diferença entre  $D$  e  $D'$  das equações supracitadas. Trata-se do mais-valor produzido em uma razão entre dois fluxos, que Marx (1867/2017) apresenta entre o fluxo de capital variável e o fluxo de capital constante. Por capital variável podemos entender a flutuação do fluxo de trabalho possuído em dado momento, ou seja, é o capital empregado na compra de força de trabalho. Já por capital constante podemos entender a flutuação do fluxo de capital possuído em dado momento pelo possuidor do capital-dinheiro como meios de produção — matérias primas ou matérias auxiliares e meios de trabalho, que vão da ferramenta, à maquinaria da indústria e aos softwares de nosso tempo<sup>935</sup>. Temos aí outra maneira de definir esse excesso, não por uma determinação algébrica e aritmética entre  $D$  e  $D'$ , mas, diz Deleuze, por “[...] uma relação diferencial.” (1971-1972/2015,

<sup>932</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.390.

<sup>933</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.481.

<sup>934</sup> Cf. ALTHUSSER, Louis. *Advertência aos leitores do livro I de O capital*, 1969/2017.

<sup>935</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.286.

p.65) entre os fluxos de capital variável e capital constante: relação diferencial entre fluxos de trabalho e de capital, fluxos de financiamento e fluxos de renda, fluxos de matéria prima e de maquinaria, fluxos de mercado e fluxos de inovação.

Esse é o motivo pelo qual essa maneira de definir o mais-valor é privilegiada por Deleuze e Guattari, o que podemos verificar tanto em “O Anti-Édipo” (1972/2010) quanto no curso de Deleuze (1971-1972/2015) nessa ocasião<sup>936</sup>. Inclusive, é importante notar que, nesse privilégio do mais-valor intensivo, que se define pela relação diferencial, em ambas ocasiões, reaparece a fórmula que, em “Diferença e repetição” (1968/2018), Deleuze importa do cálculo para tratar de um Inconsciente diferencial e intensivo:  $[dy/dx]$  — já indicamos isso em nota. Uma vez mais, vemos essa fórmula se apresentar, agora para sistematizar a relação diferencial entre os fluxos de capital variável  $[dy]$  e de capital constante  $[dx]$  na extração do mais-valor de fluxo como extração específica do capitalismo a partir dos fluxos descodificados e desterritorializados. Ou seja, o funcionamento axiomático do capitalismo, para Deleuze e Guattari, se define no nível desse mais-valor que se revela, desde Marx (1867/2017), pela grandeza intensiva e pelas relações diferenciais entre quantidades abstratas. E sua fórmula, fórmula da própria axiomática, é a mesma pela qual Deleuze anos antes havia definido um Inconsciente diferencial e intensivo, e, em sua radicalidade, a própria intensidade. Excesso intensivo e mais-valor, coincidem, portanto, nesse equacionamento nos termos da função  $[dy/dx]$ . O mais-valor também seria, assim, extraído de uma *quantização*.

Contudo, essa relação diferencial entre fluxos de capital constante e variável pode ser também definida nos termos da relação diferencial entre os fluxos de vida e de morte na produção do excesso. Pois como quantidade de força de trabalho com capacidade ativa de produção, isto é, como quantidade de vida cedida pelo trabalhador, *quantum* variável e que produz valor, Marx (1867/2017) também designa o fluxo de capital variável como trabalho vivo. Já o capital constante apresenta o fluxo de trabalho morto: trabalho cristalizado como valor em meios de produção inanimados, e que não vê sua grandeza de valor alterada no processo — embora, a rigor, admita um desgaste. A relação diferencial entre capital variável e capital constante, assim como sua própria formulação nos termos de  $[dy/dx]$ , pode ser, então, relida como relação diferencial entre fluxo de trabalho vivo  $[dy]$  e fluxo de trabalho morto  $[dx]$ . Ou seja, o trabalho vivo produz valor, sendo dele que devém qualquer excedente, mas é em função do trabalho morto, na relação diferencial com os meios de produção, que se extrai um excesso de vida, espoliado do trabalho vivo como mais-valor no capitalismo.

---

<sup>936</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.302-p.303. Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971/2015, p.64-p.65.



Pelo menos essa é uma compreensão possível do mais-valor, sendo Marx (1867/2017) que indica que ele brota assim, na transformação — diríamos ainda, com Deleuze e Guattari (1972/2010), na axiomatização — do trabalho vivo para o trabalho morto, no momento do processo em que o trabalhador trabalha além do trabalho necessário, criando valor, não para ele próprio, e sim para o capitalista como se fosse criado milagrosamente. Entretanto, como bem vimos, o capital nada produz, nada cria, nem mesmo o dilúvio que axiomatiza. O capital extrai mais-valor em seu movimento desmesurado de mortificar trabalho vivo, e aqui vemos muito bem como o excedente se produz às expensas da vida<sup>937</sup>. É isso que, embora sem dispensar o contexto agrário, o capitalismo industrial analisado por Marx, e a efetiva submissão do trabalho ao capital no século XIX, deixou evidente com a maquinaria e a mecanização da produção da grande indústria, a saber: o capital funciona, se expande e se intensifica com a substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto, aumentando o capital constante [dx] — meios de produção — a fim de extrair mais-valor de maneira cada vez mais intensiva. Evidentemente, sem o trabalho vivo não há trabalho morto, porém, quanto mais trabalho morto, em menos tempo se extrai esse excesso do mais-valor do trabalho vivo. E, quanto mais trabalho morto, maior a taxa de desemprego, logo, maior o exército de reserva, e maior a quantidade de trabalho disponível no mercado — não é isso o que vemos com a automação e digitalização do trabalho, agora até mesmo com as inteligências artificiais, a saber, novas formas de capital constante que substituem o próprio trabalhador?

Assim se extrai o mais-valor de maneira cada vez mais intensiva, não obstante o que observamos no neoliberalismo de nosso tempo seja a tendência de reproduzir esse mais-valor por uma intensificação da produção, produzindo-se mais em menos tempo, só que durante o máximo de tempo possível. Estamos diante de uma intensificação e uma extensificação da produção simultaneamente, bastando lembrar do sempre atual estudo de Christophe Dejours (1980/1997) para se notar como uma certa experiência de sofrimento psíquico gerado pelo próprio modo de produção opera a favor dessa extensiva intensificação da produção<sup>938</sup>. Mesmo porque, considerando uma só e mesma economia, política e subjetiva, a transformação do trabalho vivo em trabalho morto, a mortificação do trabalho vivo para dele se extrair mais-valor, ocorre desde o nível psíquico — e essa é nossa questão.

O trabalho morto é trabalho cristalizado como valor em meios de produção inanimados, contudo quem resta mortificado dessa passagem, dessa axiomatização, dessa transformação, se

---

<sup>937</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.293–p.294.

<sup>938</sup> Cf. DEJOURS, Christophe. *A loucura do trabalho: Estudo de psicopatologia do trabalho*, 1980/1997.

não o trabalhador? Isto é, trabalhador como definimos anteriormente: todo aquele cujo corpo se anima pela pulsão. A partir disso, podemos entender os efeitos psíquicos e patológicos de uma tal axiomatização, assim como também podemos considerar que a própria relação diferencial entre trabalho vivo e trabalho morto que Marx cartografa no processo de produção industrial se superpõe no nível psíquico. Afinal, é o que temos visto até aqui, toda uma economia do excesso intensivo no processo de subjetivação, e a própria subjetivação, desde Freud, se equacionando em termos de  $[dy/dx]$ . Deleuze (1968/2018) já havia posicionado aí, no Inconsciente,  $[dy/dx]$  como a própria disjunção, disparidade e assimetria da intensidade.

Entretanto, depois de notar como Deleuze e Guattari retomam essa função para definir o mais-valor, ao encontrar essa função na subjetivação, através dela encontramos também a extração de um mais-valor subjetivo. A função  $[dy/dx]$ , pode ser retomada não somente em termos de força de trabalho comprada e meios de produção adquiridos na indústria, não somente como algo que diz respeito à própria intensidade como pura diferença em si mesma. Mas também em termos de um fluxo pulsional, de um *quantum* de intensidade  $[dy]$ , disponível à produção em dado momento da experiência e um outro fluxo, já nos limites formais das vias de escoamento facilitadas, trabalho psíquico já cristalizado e amortecido nas associações e conexões eróticas das representação mnêmicas ou, quer seja, dos encanamentos psíquicos  $[dx]$ . Assim, numa certa *forçação*, queremos aqui posicionar o mais-valor, que promove o refluxo autônomo do processo no capitalismo, tal como define Marx, em homologia com o excesso intensivo na experiência. Ambos se extraem na função  $[dy/dx]$ , seja  $[dy]$  trabalho vivo ou *quantum* pulsional, seja  $[dx]$  trabalho morto ou encanamento psíquico, dessa relação diferencial devém um excedente, de valor ou de intensidade.

Aliás, justamente nesse sentido, vale notar que também Freud se refere a um refluxo (*Rückströmen*) na maquinaria de subjetivação. Esse excesso que faz refluir está na corrente regressiva do sonho; está na repetição da pulsão, no seu resto que sobra como um excedente não satisfeito, e que leva ao refluxo autônomo do circuito pulsional; está nas experiências psicopatológicas, como Freud cartografa introdutoriamente no caso de Dora, ao dizer do refluxo da libido como as “[...] águas que encontram um obstáculo no leito do rio refluem para cursos antigos, que estavam destinados ao abandono.” (1901-1905/2010, p.229)<sup>939</sup>. Mas, de maneira mais primordial, está desde o projeto de 1895, quando Freud diz que a característica alucinatória da lembrança da experiência de dor se dá por “[...] um refluxo (*Rückströmen*) de  $Q$  para  $\phi$  e  $\omega$ ;

---

<sup>939</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, 1900/2019, p.594. Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905/2010, p.89-p.90. Cf. FREUD, Sigmund. *Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”)*, 1901-1905/2010, p.229.

[...]” (1895-1950/1996, p.448). Refluxo da quantidade para os sistemas de neurônios permeáveis e perceptuais: refluxo que é a razão da revivescência alucinatória do traumático, nessa ocasião, definido como a experiência de dor<sup>940</sup>.

Mapeamos, então, essa relação entre os refluxos nos dois níveis da economia: para Marx, trata-se do “[...] refluxo do dinheiro [...]” (1867/2017, p.225)<sup>941</sup>; para Freud, diremos, o refluxo da intensidade na maquinaria de subjetivação. Em ambos, o excesso está no que refluga, de modo que o processo de produção econômico, político e pulsional, não se move pela carência. É o refluxo autônomo do processo que faz D’ retomar à posição de D para se produzir mais um excedente, infinitamente, fazendo da mercadoria meio através do qual um mais-valor refluga. É o refluxo do excesso de intensidade que faz o traumático se repetir compulsivamente, e até mesmo a pulsão seguir sua pulsação. E se esse refluxo se revela desde o projeto 1895 a partir de um modo de repetição do traumático, desde aí podemos notar a relação dessas Qs com o que reaparece em 1920 na obra freudiana como o além do princípio do prazer<sup>942</sup>. Pois entendemos que a compulsão à repetição que caracteriza o trauma nessa ocasião é a expressão mais radical do refluxo autônomo no aparelho psíquico: o refluxo como a inundação da pulsão de morte, pura intensidade excedente, desencanada de qualquer meio psíquico de produção — é a própria taxa de mais-valor, que faz todo o processo se repetir, e reiniciar, sempre se excedendo, cada vez que a inundação se repete.

É o que Clara de Góes (2008) indica, ao dizer da pulsão de morte como esse excedente além das equivalências, que não está ligado na trama das representações e trocas psíquicas, assim como o mais-valor que não é contabilizado na forma do valor: segundo a autora, “[...] a mais-valia [mais-valor] tem alguma coisa de pulsão de morte: sua função com relação ao Princípio do Prazer ou à forma do valor é a mesma. [...] tanto a mais-valia revela o valor quanto o Mais Além do princípio do Prazer revela o Princípio do prazer em sua instauração e vigência.” (2008, p.83)<sup>943</sup>. Contudo, uma vez que tomamos o mais-valor à luz da função  $[dy/dx]$  que Deleuze e Guattari privilegiam em “O Anti-Édipo”, podemos especificar um pouco essa superposição entre pulsão de morte e mais-valor, sugerido pela autora, nos termos dessa relação diferencial. Quer dizer, poderíamos considerar o mais-valor não propriamente como a pulsão de morte, e sim como um *quantum* que da pulsão como pura intensidade sem representação, um *quantum* que da pulsão como pura exigência de trabalho, se inclui na experiência como

<sup>940</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895-1950/1996, p.448.

<sup>941</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.225-p.226.

<sup>942</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010.

<sup>943</sup> Cf. GÓES, Clara de. *Psicanálise e capitalismo*, 2008, p.82-p.83; p.171.

excesso insubjetivável sem se ligar, sem se amansar nas conexões e associações eróticas organizadas pelo princípio do prazer, sem se resolver nas trocas e equivalências da subjetivação.

No sentido de uma tal especificação, propomos entender que a pulsão de morte estaria mais ao lado de [dy], termo que produz valor — não é isso que sustentamos até aqui, um criacionismo da pulsão de morte, uma gênese e genitalidade da pura intensidade? E a condição para isso é que ela seja definida assim, como definimos até então, como excesso de intensidade, distanciando-se de sua leitura que a pressupõe como retorno ao inanimado. Pois ao posicioná-la em [dy], encontramos a pulsão de morte como expressão máxima do trabalho vivo, fonte intensiva do todo valor e de toda pulsão como pulsão de morte. Mais que superpor pulsão de morte e mais-valor, superpor pulsão de morte e trabalho vivo é uma *força*ção um tanto delicada, já que é no ponto em que a economia política se conjuga à pulsão de morte que amplo segmento da tradição freudo-marxista deixou de ser freudiana.<sup>944</sup> O mais-valor, certamente, devém dessa parte que produz valor, mas é na relação diferencial com o trabalho morto [dx], que se extrai o *quantum* excedente dessa economia pulsional que faz o processo de subjetivação se refluxar. Sendo que, como já sugerimos, [dx] corresponde aos encanamentos psíquicos e aos limites formais da experiência, os meios de produção da maquinaria de subjetivação, trabalho psíquico já cristalizado nas associações e conexões eróticas das representação mnêmicas que um dia foram produzidas pela força da intensidade pulsional. O mais-valor que daí resulta é a sobra da pulsão de morte que não se ligou ou, melhor, não se amorteceu em Eros: Eros amortece. Assim, depois de encontrar a pulsão de morte ao lado do trabalho vivo, a *força*ção complementar é posicionar esse organismo erótico ao lado do trabalho morto [dx]: nessa economia, o que mortifica é a criação do mais-valor na transformação, na axiomatização do trabalho vivo para o trabalho morto — o que mortifica é o erotismo do princípio do prazer incidindo sobre a pura

---

<sup>944</sup> De fato, a partir de 1920, se inclui no projeto racionalista freudiano uma dimensão tanática como princípio, que não vai bem com a tradição materialista que entende a violência determinada histórica e socioeconomicamente, como efeito da propriedade privada — lembremos que, até Marx, a economia política burguesa apresentava a propriedade privada como efeito e tentativa de resolução da violência humana. Posicionar a pulsão de morte no princípio implica que os projetos eróticos de uma sociedade sem desigualdades, a desalienação libertadora, a liberação sexual, a organização harmônica e concordante dos laços sociais, caem por terra. Para evitar justamente isso, em muitos materialismos, a morte ficou externa. Podemos notar isso até mesmo em certas leituras da obra de Deleuze e Guattari: ainda que suportem muito bem a tese de que o capitalismo não virá a sucumbir às suas contradições, mas que esse modo de produção faz das tendências contrariadas via de ilimitação, muitas vezes essas leituras não suportam a função primordial da morte e da disjunção como condição das conexões produtivas e das conjunções do processo, privilegiando-se, sobretudo no primeiro volume de “Capitalismo e esquizofrenia”, o erotismo das máquinas desejantes. Sempre haverá mais água do que encanamento: uma visão de sociedade que incluía a pulsão de morte como aquilo que, conforme Freud, faz resistência ao laço social, isso sim, ainda está na ordem do dia. Cf. PAVÓN-CUÉLLAR, David. *A violência no capitalismo: entre a luta pela vida e a paz dos sepulcros*, 2018. Cf. OLIVEIRA, Cláudio. *Economia marxista e economia freudiana ou política e pulsão*, Crítica Marxista Número 27 - Cemarx, IFCH - Unicamp, Campinas, SP, pp. 50-64, 2008.

intensidade, que é também, paradoxalmente, o que se organiza com a finalidade de amortecer, de evitar a inundação catastrófica do excesso que seria, no fim, absolutamente improdutivo.

Entendemos que experimentar essa retomada da fórmula do mais-valor na economia pulsional permite notar algumas consequências para a experiência analítica no que diz respeito à inclusão do excesso intensivo. Ou pelo menos podemos tentar mapear essas consequências colocando à prova o valor dessas *forças*. A primeira delas é que quanto maior a magnitude do fluxo intensivo pulsional [dy] em relação aos meios de produção da maquinaria psíquica [dx], maior a taxa de mais-valor — maior a experiência do excesso intensivo que sobra e reflui. Entretanto, também quanto maior forem os encanamentos psíquicos [dx], a tendência é que tanto maior será a taxa de mais-valor, mesmo que ela se extraia das menores intensidades. Isso é especialmente importante nas dosagens que a quantização da experiência clínica envolvem. Porque quando esses encanamentos são muito mortificados, amortecidos, estreitos, inertes, constantes, rígidos, quanto maior o grau de fixação nesses meios de produção e escoamento, a intensidade e seu excesso tende a ser mortificante para o sujeito, porque aí o sujeito já está mortificado, muitas vezes enrijecido nos encanamentos psíquicos, e a menor variação de grau intensivo se torna ameaçador.

Disso talvez possamos depreender que uma clínica que inclua o excesso intensivo em sua radicalidade não deve ser confundida como uma tecnologia de aprimoramento do trabalho morto no nível da subjetivação — inevitavelmente, a experiência da intensidade e seu excesso em jogo no laboratório analítico se cristaliza em novos meios de produção, se mortifica em novos encanamentos, em novas vias de escoamento. Inevitavelmente, dissemos na seção anterior, tal como no excesso não se acumula nem se permanece, uma axiomatização será composta, o desfazimento dos limites será feito, um novo organismo advém do inorganizado. Porém, repetimos: é mais importante fazer disso o meio para encontrar a experiência do excesso intensivo que aí circula insubjetivável do que se amansar o máximo possível na cristalização da intensidade subjetivada. Entendemos que, nos termos da *força* conceitual que aqui experimentamos, cabe à clínica cartografar o trabalho morto mas para ir a favor do trabalho vivo, da pura intensidade como pulsão de morte, a fim de fazer se vivificar dessa exigência de trabalho que também pode mortificar. E mais: ao encontrar, isto é, ao produzir, extrair, inventar e criar a experiência do excesso intensivo, a clínica se revela uma tecnologia de intervenção nos destinos desse excesso como mais-valor da economia subjetiva. Ora, então o laboratório analítico também envolve uma extração da experiência do excesso intensivo como uma extração de mais-valor na experiência?

Com o excesso, com o mais-valor, não há problema algum em si. Todo problema se passa quando o excesso, de princípio genético e genital, inunda e devém catastrófico. Agora, ao tomar o excesso intensivo junto da economia política, vemos um novo problema: quando esse excedente que anima o processo de produção se revela uma espoliação. O problema está na medida em que a taxa de mais-valor se confunde com a taxa de exploração, quando o excesso é capturado no mercado dos encanamentos e no equivalente universal do dinheiro, quando é cultivado em função do aumento do trabalho morto, quando é automaticamente axiomatizado conforme ao capitalismo, enfim, quando não há uma relação ética com esse insubjetivável uma vez que ele se deixa capturar, ainda que secundariamente, a serviço do capital. Assim, aquilo que era uma parte maldita na economia da subjetivação, aquilo que era inundação e dilúvio, ganha um destino utilitário, mas não a favor de quem o produziu, e sim a favor do capital, ao se promover a passagem do fluxo para o encanado, do desligado para o ligado, do intensivo diferencial para o extensivo do diverso qualificado, do descodificado e desterritorializado para o sobrecodificado e reterritorializado.

Portanto, não seria no nível da pulsão de morte, da pura intensidade e seu excesso, e sim no nível dessa axiomatização do excesso pelo trabalho morto que parece advir toda a morte inanimada, a morte lúgubre e a mortificação à qual faz tender o capitalismo. Desde então é preciso destacar que superpor pulsão de morte e trabalho vivo não é denegar a mortificação neste modo econômico de produção subjetivo e político. Pois como vimos acima, o capital extrai mais-valor em seu movimento desmesurado de mortificar trabalho vivo. Conforme afirma Marx, o único impulso vital do capitalismo é de autovalorização, de absorver “[...] com sua parte constante, que são os meios de produção, a maior quantidade possível de mais-trabalho.” — sendo o mais-trabalho aquilo que produz o mais-valor. Assim, o capital se revela “[...] trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga.” (1867/2017, p.307). E continua o autor: transformado “[...] num autômato, o próprio meio de trabalho se confronta, durante o processo de trabalho, com o trabalhador como capital, como trabalho morto a dominar e sugar a força de trabalho viva.” (1867/2017, p.495)<sup>945</sup>.

A questão, que nos fragmentos evocados podemos notar muito bem, é que se o impulso vital do capital é um impulso mortífero é porque extrai mais-valor ao axiomatizar trabalho vivo em função de trabalho morto. E assim também no nível psíquico um trabalho morto se mortifica como axiomatização da pura intensidade. É na axiomatização da pura intensidade, tanto na

---

<sup>945</sup> Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, 1867/2017, p.307; p.495.

economia política quanto pulsional, que a taxa de mais-valor revela uma taxa de mais-valor da morte — “Axiomática mortuária.” (1972/2010, p.448), dizem Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo”<sup>946</sup>. Agora podemos destacar um outro lugar da morte nessa economia: não mais como fonte intensiva do problemático, não mais como excesso inorganizado, não mais o CsO como modelo da morte; mas a morte na sua versão mais lúgubre, morte como inanimado e como mortificação da vida. É sobretudo essa morte, morte mortificada, que participa como vetor de subjetivação no capitalismo desde que notamos uma política do trauma. Na verdade, seria mais preciso dizer de uma relação entre essas mortes, tal como entre trabalho vivo e trabalho morto: no capitalismo, jamais se tratou de um cultivo do dilúvio, se não para ser reencanado em sua axiomática; assim como com o cultivo da morte — há uma passagem da morte animada e do excesso, enfim, segundo os autores, uma transformação desses “[...] fluxos que são, virtualmente, portadores de uma vida nova.” (1972/2010, p.297), em mortificação. O que realiza tal passagem, uma tal transformação?

Entendemos que seria justamente isso que Deleuze e Guattari (1972/2010) especificam como axiomática mortuária. Pois nela, os fluxos pulsionais codificados e desterritorializados se reencanam no que já está morto — e aí consideramos que já não se trata do instinto de morte, como parecem sugerir os autores por um momento: não é a pulsão de morte como excesso desligado, mas a morte da pulsão por ligação na axiomática. Entretanto, vale destacar que nem por destacar sua versão inanimada e mortífera, se trata aqui de recorrer a um modelo biológico para tratar da morte na experiência. O que está morto, segundo Deleuze e Guattari afirmam nessa ocasião? O que está morto, dizem os autores, são as imagens e imagens de imagens. Esses cortes fixos e estáveis de captura da realidade, ou, ainda, o que poderíamos designar como os encanamentos mais rígidos da subjetivação, ao mesmo tempo que os mais inconsistentes, pois facilmente sucumbem ao excesso, fazendo com que se consuma ainda mais imagens na tentativa de estancar o aguaceiro. Não é este o logro do imaginário?

De certo modo, é isso o que vemos em nosso tempo, a todo instante uma anestesia dos excessos em imagens, tentando conferir-lhe limites formais o mais rápido possível. O “[...] reino das imagens [...]”, dizem Deleuze e Guattari, “[...] é a nova maneira do capitalismo utilizar as esquizas e desviar os fluxos [...]” (1972/2010, p.352)<sup>947</sup>. Nisso consiste, para os autores, a própria axiomática mortuária: diante do fluxo descodificado e desterritorializado e todo seu potencial produtivo, pode-se “[...] acreditar então em desejos liberados, mas que, como cadáveres, se nutrem de imagens. Não se deseja a morte, mas o que se deseja está morto, já está morto:

<sup>946</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.448.

<sup>947</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.352.

imagens. Tudo trabalha na morte, tudo deseja para a morte.” (1972/2010, p.448). Assim se define a morte como reterritorialização e sobrecodificação do fluxo desterritorializado e descodificado no consumo de imagens, fazendo valer a axiomática mortuária e extraindo um mais-valor pela mortificação da intensidade e seu excesso. Assim Deleuze e Guattari afirmam que o “[...] único mito moderno é o dos zumbis — esquizos mortificados, bons para o trabalho, reconduzidos à razão.” (1972/2010, p.445)<sup>948</sup>. Esquizos mortificados: personagem que condensa a liberação dos fluxos intensivos e seu excesso, ao mesmo tempo em que são imediatamente axiomatizados na roda morta do capital.

Isso é o que podemos observar com Deleuze e Guattari. Contudo, sob o preço de sermos um pouco mais excessivos, é preciso dizer que também Lacan, à sua maneira, apresenta o excesso em relação com o mais-valor nos processos de subjetivação, e essa homologia pode ser mapeada em sua obra. Então, retomamos aqui o mapeamento do excesso no ensino lacaniano onde deixamos. Na verdade, se dissemos de uma homologia entre economia política e economia subjetiva é porque, conforme já sugerimos, Lacan (1968-1969/2008) assim propõe de maneira explícita no livro 16 de “O seminário”, antecedendo a tese levada adiante por Deleuze e Guattari em “Capitalismo e esquizofrenia”. Nessa ocasião, Lacan faz da economia política uma alternativa à energética — energética que toma as quantidades intensivas como energia a partir de um fiscalismo, amplamente criticado por Lacan. Assim o autor colhe na economia política uma outra materialidade para a economia pulsional. Diz Lacan: “[...] substituí essa referência exaltante à energética [...] por uma referência à economia política, a qual teríamos dificuldade de sugerir, nos tempos atuais, que é menos materialista.” (1968-1969/2008, p.32) — ideia que é retomada no seminário seguinte<sup>949</sup>. Ora, não seria a primeira vez que Lacan substitui a energética por uma economia: observamos anteriormente que, no ritmo da depuração, já no quinto seminário, Lacan apresenta a lógica do significante e seu funcionamento algorítmico nos termos de uma “[...] economia geral do significante.” (1957-1958/1999, p.33)<sup>950</sup>.

Nessa economia do significante, tudo circula encontrando no falo o motor da erótica do negativo e da falta que faz dos significantes um conjunto — economia da subjetivação totêmica, que se faz através do limite. Em outros termos, poderíamos dizer: nessa economia, as trocas e equivalências se estabelecem em função da *significatização* do gozo como subjetivação do excesso vedado, conferindo-lhe os limites formais e encanando seu aguaceiro na cadeia [S1 —

<sup>948</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.297; p.352; p.445; p.448.

<sup>949</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.32. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.85.

<sup>950</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 05, As formações do inconsciente*, 1957-1958/1999, p.33.



S2]. Operatória que jamais é total, pois insiste um real nessa economia geral do significante, ainda que negativamente designado do ponto de vista imaginário e simbólico. Porém, entendemos que tudo muda nessa economia quando Lacan cartografa, já na década de 1960, esse estranho e paradoxal objeto *a* que emerge, ao lado do sujeito, como um *insignificantizável*. Desde então há um outro elemento, um elemento não estrutural, um elemento *insignificantizável*, que jamais é assimilável completamente na cadeia, embora seja o resto e a sobre que causa essa economia significante. Vimos bem que elemento é esse: trata-se de objeto *a*, que em nosso trabalho apresentamos especialmente a partir do seminário 10 e 11. Agora, no seminário 16, observamos a economia ser retomada no ensino de Lacan além da depuração, já em pleno retorno do impuro, como economia do *insignificantizável* — que começa pelo objeto *a* e que se demonstra como economia do gozo.

Pois é nesse seminário que o objeto *a* se revela como excedente, mostrando que o significante é meio para que esse estranho e paradoxal objeto possa sobrar e restar. E tal como Marx mapeia a mercadoria no capitalismo como meio de circulação do mais-valor, a partir deste momento com Lacan, a cadeia significante parece assumir valor de troca, na medida em que através da circulação do significante o que de mais radical circula é esse objeto *a* — excedente que não é contabilizado na forma do valor, ou, quer seja, nos limites formais do significante. Entendemos que é a partir disso que, de maneira inédita, Lacan afirma uma homologia entre objeto *a* e mais-valor. E, segundo Lacan, dizer “[...] homologia é dizer, justamente, que a relação entre eles não é de analogia. Trata-se, com efeito, da mesma coisa.” (1968-1969/2008, p.44). Mas seria preciso especificar em qual sentido o objeto *a* é homólogo ao mais-valor. É aí que Lacan redefine o objeto *a* como mais-de-gozar (*plus-de-jouir*). Portanto, podemos notar a homologia entre objeto *a* e mais-valor desde que se destaque o objeto *a* em sua função de mais-de-gozar: o mais-valor é homólogo ao objeto *a* como mais-de-gozar. Conforme Lacan, é em torno do mais-de-gozar que gira a produção do objeto *a*: “[...] o mais-de-gozar [...]”, diz o autor, “[...] é aquilo que permite isolar a função do objeto *a*.” (1968-1969/2008, p.19).

Sobre esse mais-de-gozar como objeto *a*, é importante notar que se produz, como diz Lacan, como uma “[...] função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso.” (1968-1969/2008, p.19). Ou seja, ele é uma extração do que se veda e limita do gozo ao subjetivá-lo nos limites formais da lógica do significante. Diante do que cabe perguntar: estaremos então, ainda com o objeto *a*, no regime de um gozo negatizado? Se assim for, não haveria razão para ver aí as pistas de uma economia do gozo na subjetivação, porque estaríamos ainda numa economia do significantizável, tal como no início da década de 1960. Ocorre que aqui, no fim da década de 1960 no ensino de Lacan, podemos mapear uma inflexão importante. É que o discurso não é

apenas, como consta no próprio seminário, “[...] um terreno do qual se limpou o gozo.” (1968-1969/2008, p.220). Certamente, é isso também, mas talvez haja aqui um pequeno devir conceitual, já que no mesmo seminário observamos que Lacan também diz que o discurso “[...] detém os meios de gozar, [...]” (1968-1969/2008, p.18)<sup>951</sup>. E o que seria deter os meios de gozar? Pode ser *deter* como barrar, como veto, como limite, ou *deter* como possuir — e essa segunda acepção é mais condizente, indicando que no discurso o gozo circula. Diante do que o mais-de-gozar pode ser entendido como o que retorna com certa positividade na experiência, já que é o que se recupera do gozo vedado, não pela via significante, e sim pela via *insignificantizável* do processo de subjetivação, como uma parte de gozo, como objeto *a*. Ora, não foi mesmo assim, como um pedaço deste gozo proibido infiltrado sem heroica transgressão, que buscamos apresentar o objeto *a* anteriormente em nosso trabalho?

Sobre o objeto *a*, sobretudo a partir dos seminários 10 e 11, dissemos já que esse estranho e paradoxal objeto não é somente a falta na dimensão significante: ele é também o resto da simbolização, resto real como sobra que inclui algo do gozo e do real na experiência como uma parte maldita — o objeto *a* em sua função de condensador de gozo. Localizamos desde aí algo do excesso intensivo, destacando uma positividade real e residual de um tal objeto que jamais se subsume às formas imaginárias e simbólicas dos objetos empíricos, mas que também não possui apenas valor de petição de princípio ou um valor heurístico qualquer. Afinal, se não fosse para considerar que algo do gozo se inclui com esse estranho e paradoxal objeto *a* — a partir do qual, inclusive, vimos como Lacan é levado a lançar a tarefa de refazer os limites da experiência —, bastaria se permanecer tratando da subjetivação a partir de seus limites definidos nos termos da opacidade numênica de *das Ding* e de um grande gozo mítico da Coisa, gozo vedado pela lei, gozo da transgressão heroica do limite. Mas vimos que, pela via do afeto e da pulsão nos seminários 10 e 11, esse gozo vai ganhando uma corporeidade, se incluindo na experiência, ainda que de maneira estranha e paradoxal, como gozo fragmentado nesses azinhos (*a*) pelo processo de subjetivação.

Pois bem: consideramos que retomar o objeto *a* como mais-de-gozar no seminário 16 é levar ainda mais adiante essa direção, o que também está em jogo no seminário seguinte e, como veremos a seguir, com o discurso do capitalista. Não é à toa que, conforme já mencionamos, nesse seminário Lacan afirma que o gozo “[...] é também o que se percebe na experiência — refiro-me à psicanalítica.” (1968-1969, p.206)<sup>952</sup>. Embora jamais subsumível ao empírico, como mais-de-gozar, encontramos o objeto *a* como essa parte de real do gozo que

<sup>951</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.18-p.19; p.220.

<sup>952</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.206.

possui uma inclusão na experiência. Ora, é isso que o chiste mostra desde Freud, desde lá renunciando uma economia política, uma parte de excesso, que Lacan retoma muito bem no seminário 16.<sup>953</sup> E se o mais-de-gozar, a partir desse seminário, permite isolar a função do objeto *a*, entendemos que assim permite numa via de mão dupla: se ele se produz numa renúncia, sendo, por um lado, um basta de gozo — muitas vezes, esse é o sentido do *plus* em francês —, um rechaço, uma perda, um limite, um veto ao gozo vedado do ponto de vista do significante, nem por isso deixa de ser um excesso que se recupera como *insignificantizável* em meio à circulação do discurso, sendo irreduzível à falta-a-gozar.

Quer dizer, em relação ao gozo, puro excesso do gozo, o objeto *a* como mais-de-gozar é falta, especialmente quando axiomatizado, como diz Lacan alguns anos depois do referido seminário: “[...] a mais-valia, é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta-de-gozar [*manque-à-jour*], [...]” (1970/2003, p.434)<sup>954</sup>. Mas é também uma parte de gozo, ou seja, como uma parte de excesso, um resto como sobra: uma parte maldita que sobra de toda simbolização, recuperado e incluído como um *quantum* do gozo e do real na experiência, que circula através, mas além do significante como *insignificantizável*, o que talvez exija deslocar o ponto de vista além de um ponto de vista imaginário e simbólico, não sem os paradoxos e estranhezas de se passar nesse *topos* da experiência. Insistimos nisso como uma via de positivação do real do gozo, mas é preciso ressaltar que não significa dizer que o mais-de-gozar é o gozo, o que, como se sabe, seria um erro. Antes, entendemos que o mais-de-gozar, como função do objeto *a* condensador de gozo, diz respeito a um fragmento do gozo não todo vedado e limitado na experiência, não todo defendido no desejo, não todo significantizado.

É como no caso do mais-valor: a renúncia ao gozo sob efeito do discurso é como a exploração, operatória pela qual o excesso é espoliado de quem o produziu para emergir como um excedente em meio à circulação de mercadorias. É assim, como espoliação do gozo, que Lacan (1969-1970/1992) trata das relações entre mais-valor e mais-de-gozar no seminário 17, mostrando novamente a homologia.<sup>955</sup> Contudo, jamais se trata da simples negação do excesso: a renúncia ou a exploração é a condição para que se recupere isso no processo, e que se produza esse excedente fazendo crer que foi a circulação de mercadorias ou de significantes que o produziu, fazendo com que isso se subjetive como falta, ainda que ilusoriamente, levando-se a recomençar todo o processo produzindo ainda mais excedente — e a cada mais excedente que

<sup>953</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.50-p.52; p.63.

<sup>954</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Radiofonia*, 1970/2003, p.434. In: *Outros escritos*, 1970/2003.

<sup>955</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.84-p.85.

se produz, mais falta aparece como sua imagem invertida. Essa homologia está ainda na medida em que ambos, mais-valor e mais-de-gozar, são produtos, mas operam como produtores, causas do refluxo: refluxo autônomo do processo de produção e circulação de mercadorias e dinheiro com Marx, refluxo da *significantização*, poderíamos dizer com Lacan. Pois é o mais-de-gozar que, como sobra da articulação significante, causa a continuidade das articulações da cadeia — assim vimos se posicionar o objeto *a* desde quando compreendido como causa de desejo. De modo que a cadeia significante se encadeia como uma tentativa de axiomatização desse a mais *insignificantizável*, que jamais é completamente limitado ou recoberto por sua lógica.

O que vemos então é que, também com Lacan, no processo de subjetivação está em jogo circular e extrair uma espécie de mais-valor subjetivo, no caso, como mais-de-gozar. E consideramos que a partir do seminário 16, a cartografia lacaniana da dimensão econômica da subjetivação, indo além da economia do significante, envolve mapear as vias de produção ou extração de um tal excesso, assim como os destinos que essa parte de excesso pode ganhar na experiência, inclusive na experiência analítica. Como diz Lacan sobre esse mais-de-gozar no livro 17 de “O seminário”, “[...] é preciso que vá para algum lugar.” (1969-1970/1992, p.18)<sup>956</sup>. Para onde isso vai? Vai para todo lado, vai para onde quer que haja relação e não-relação, vai para o laço social, vai circular no discurso. É o que vemos Lacan (1969-1970/1992) tratar no referido seminário, quando o autor apresenta aquilo que veio a se conhecer como sua teoria dos discursos, por vezes tomada como ápice das formulações políticas de seu ensino. A princípio, são quatro discursos — o discurso do mestre, do analista, o histérico e o universitário —, que apresentam diferentes modalidades de laço social. Mas queremos considerar que esses discursos também são os mapas da economia subjetiva no ensino de Lacan, o mapeamento dos destinos do excesso, até mesmo da conjunção de fluxos e encanamentos que envolve a relação entre trabalho morto e trabalho vivo [dy/dx].

Cada um deles mostra uma cartografia dos regimes de subjetivação do mais-de-gozar, ou, pelo menos, das tentativas de subjetivação desse excesso que insiste insubjetivável. Notamos isso na medida em que o discurso é — como diz Lacan sobre o Inconsciente como discurso do mestre — “[...] aparelho de gozo, [...]” (1969-1970/1992, p.50)<sup>957</sup>. Conforme dissemos anteriormente sobre o discurso como meio de gozo, dizer que é um aparelho não é simplesmente dizer que o discurso é uma barreira, um dique, uma represa que funciona apenas negando, vedando e limitando gozo: na ocasião do seminário 17 se radicaliza o prenunciado no seminário 16, a saber, que o discurso não é completamente higienizado do excesso

<sup>956</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.18.

<sup>957</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17, O avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.50.

*insignificantizável*. Agora vale complementar: dizer que o discurso é um aparelho é dizer que é um modo de extração e de circulação de gozo. Numa *forçação*, aproximando a formulação lacaniana de Deleuze e Guattari, podemos ainda admitir que os discursos, como aparelhos, são modos de axiomatização do gozo como axiomatização do excesso intensivo. Ainda conforme destaca Dunker (2020), o discurso é como um artefato instável para cernir o gozo, de modo que cada um deles apresenta as diferentes formas de impossibilidade de sua captura<sup>958</sup>.

Impossibilidade de sua captura que entendemos como impossibilidade da completa axiomatização dos fluxos, ou da limitação do excesso ilimitável, tarefa jamais totalizada nos discursos. Exceto em um caso, talvez. Pois há um outro discurso, um quinto discurso, que traz consigo alguns dissensos, porque não configura exatamente um novo discurso. Este discurso seria uma variação do discurso do mestre como discurso do Inconsciente: trata-se do discurso do capitalista. Este discurso emerge a partir de um ato falho, quando Lacan escrevia o discurso do mestre na década de 1970<sup>959</sup>. Sobre ele, queremos apenas destacar como o discurso do capitalista mostra a radicalidade do objeto *a*, retomado como mais-de-gozar desde o seminário 16, fragmentado pelo processo de subjetivação, agora nos objetos do mercado e dos serviços dos bens — o que nos parece ser especialmente atual. Pois definir o mais-de-gozar como função do objeto *a* permite entender que essa parte de gozo circula na economia dos discursos. Mas é o próprio objeto *a* que se redefine desde o seminário 16 quando tomado pelo mais-de-gozar.

Dissemos que pela via do afeto e da pulsão nos seminários 10 e 11, o gozo vai ganhando uma corporeidade na medida em esse objeto *a* ganha passagem como objeto de um corpo pulsional e intensivo. Agora, quando tomado pelo mais-de-gozar, esse objeto *a* fragmenta ainda mais o gozo, uma vez que se multiplica e se capilariza na experiência das partes de gozo ofertadas no capitalismo, e se amplia politicamente por todos os objetos pulsionais que atravessam os objetos de consumo do mercado e do serviço dos bens, estes últimos, produzidos como *gadgets* na interseção entre neoliberalismo e ciência — valendo ressaltar que mesmo modos de vida, as promessas de felicidade, harmonia, equilíbrio, ou de produtivismo, tal como se veicula pelo empreendedorismo de si, são produzidos e consumidos como *gadgets*. Diante do que Lacan diz no seminário 17 que a relação com o gozo se acentua, e, segundo o autor, é “[...] também por esta razão que articulo como mais-de-gozar o que aqui aparece, e não o articulo como um forçamento ou uma transgressão.” (1969-1970/1992, p.18)<sup>960</sup>.

---

<sup>958</sup> Cf. DUNKER, Christian. *O cálculo neurótico do gozo*, 2020, p.91.

<sup>959</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Do Discurso Psicanalítico. Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972*, 1972.

<sup>960</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.18.

Desde os seminários 10 e 11, com os azinhos (*a*), já não se tratava do grande gozo mítico da Coisa, mas a partir do seminário 16 e sua definição pelo *mais-de-gozar*, também já não é somente o gozo dos objetos privilegiados extraídos do corpo pulsional: agora, o conceito devém uma vez mais, e estamos diante dos gozinhos ainda mais fragmentados e espalhados pelo corpo social investido pela pulsão, gozinhos ofertados no mercado. É o que destaca Miller (2012) sobre esse momento do ensino de Lacan. Segundo o comentador, o *mais-de-gozar* tem por função estender o registro dos objetos *a* “[...] a todos os objetos da indústria, da cultura, da sublimação, [...]” (2012, p.36)<sup>961</sup>. Lacan anuncia isso no próprio seminário 16, e retoma no seminário 17, mostrando como o *gadget* é a promessa do mercado de que se pode comprar esse objeto *a*, ou, como afirma Lacan sobre a sociedade de consumidores, “[...] bancar o *mais-de-gozar*, [...]”, uma vez que “[...] isso ainda atrai muita gente.” (1969-1970/1992, p.85)<sup>962</sup>.

A partir dessa promessa de que ele pode ser adquirido pelo sujeito, o objeto *a* é axiomatizado na equivalência universal do dinheiro. E nesse sentido vemos Lacan dizer da reificação do objeto *a*, porém reificação como objeto de consumo — de onde a célebre formulação lacaniana da ascensão do objeto *a* ao zênite social.<sup>963</sup> Promessa imaginária, que ao assim prometer o excesso como aquilo que falta engendra o próprio refluxo do processo, reproduzindo a falta, já que a promessa do encontro não se sustenta. Afinal, o objeto *a*, ainda que incluído na experiência exigindo o refazimento de seus limites, ou ainda que se creia ofertá-lo e consumi-lo como algo que se compra, jamais se reduz ao objeto empírico que como o *gadget* se consome e se oferta pelo mercado e pelos serviços dos bens.<sup>964</sup> Ainda assim, isso se promete, e é no discurso do capitalista que isso se promete: é nele que se axiomatiza o *mais-de-gozar* no sentido de utilizá-lo para esse consumo, encanando o aguaceiro, dando-lhe um destino

<sup>961</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*, p.22-p.23. Opção Lacaniana online, Ano 3, N.7, 2012, p.36.

<sup>962</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.19. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.85, p.157-p.158.

<sup>963</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Radiofonia*, 1970/2003, p.411-p.412. In: *Outros escritos*, 1970/2003.

<sup>964</sup> Portanto, há uma relação entre *gadget* e objeto *a*, mas o objeto *a* não se reduz aos objetos empíricos do mercado, do serviço dos bens, como o *gadget*, a não ser imaginariamente. No mesmo sentido, entendemos que Deleuze e Guattari também diferenciam as máquinas desejantes dos *gadgets* no apêndice de “O Anti-Édipo” (1972/2010), adicionado à obra em 1973. Os autores afirmam que os *gadgets*, assim como as descobertas e os fantasmas, “[...] são resíduos de máquinas desejantes submetidas a leis específicas do mercado exterior do capitalismo ou do mercado interior da psicanálise [...]” (1972/2010, p.507). A crítica aqui se baseia no realismo que esses objetos reivindicam, o que consideramos uma reafirmação da máquina desejante como esse estranho objeto *a*: máquina desejante e objeto *a* guardam o mesmo tipo de relação com os *gadgets*. Assim, assumir que o objeto *a* lacaniano é o *gadget* seria totalizá-lo empiricamente, tal como seria imaginariamente reduzir a máquina desejante numa máquina técnica. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.507. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.157-p.158. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.88.

no mercado, como se fosse possível possuir o excesso para enfim aplacar e anestesiá-lo a experiência de sua fluidez intensiva.

Mencionamos acima que o discurso do capitalista emerge de um ato falho quando Lacan escrevia o discurso do mestre. Pois se tomarmos um discurso comparado com outro, observamos que, no discurso do mestre, onde havia uma disjunção entre o produto (a) e a verdade (\$), no discurso do capitalista se instala um vetor que vai do agente (\$) ao produto (a) por uma correspondência diagonal entre termos não vizinhos no discurso<sup>965</sup>. Como se costuma destacar nos comentários sobre o discurso do capitalista,<sup>966</sup> é preciso notar que ele é o único modo de subjetivação que revela uma relação direta, uma ausência da não-relação, ou uma relação não mediada entre objeto *a* e sujeito — ou pelo menos assim imaginariamente promete o mercado. O fluxo dos vetores no discurso do mestre indica uma circulação linear em sentido horário, que se interrompe na disjunção entre produto e verdade, havendo uma mediação e sendo preciso reiniciar o discurso. Contudo, o fluxo dos vetores no discurso do capitalista indica uma circulação moebiana, que admite reviramentos nos vetores diagonais, não havendo interrupção na circulação. Aí vemos o refluxo autônomo na economia desse discurso. É assim que essa sutil inversão do discurso do mestre, pela qual sujeito (\$) passa ao lugar do agente no discurso do capitalista, segundo Lacan, “[...] basta para que isso ande como sobre rodinhas, não

---

<sup>965</sup> Lembremos que, nessa cartografia dos discursos, Lacan mapeia quatro lugares: de um lado, a verdade e o agente, separados por uma barra em que o agente se posiciona sobre a verdade; de outro lado, o Outro e a produção, separados por uma barra em que o Outro se posiciona sobre a produção. Sendo que esses lugares se remetem a partir de vetores, embora, a princípio, não haja relação entre a verdade e o produto — há, aí, uma disjunção entre esses lugares. Os lugares permanecem enquanto, em cada discurso, os elementos que o ocupam se alternam, de modo que a cada quarto de volta um novo discurso se revela, sendo os termos os seguintes: o significante mestre (S1), o saber que consiste no encadeamento significativo (S2), o objeto *a* como mais-de-gozar (a) e o sujeito (\$). No discurso do mestre, o significante mestre (S1) se encontra no lugar do agente do discurso, o saber (S2) no lugar do Outro, a quem o discurso se dirige, o objeto *a* (a), como mais-de-gozar, no lugar da produção, como efeito do discurso, e o sujeito (\$) se encontra no lugar da verdade, sob recálque, aquilo que sustenta o discurso. No discurso do capitalista, há uma inversão em que o significante mestre (S1) passa a ocupar a posição da verdade e o sujeito (\$) a posição do agente — o saber (S2) se preserva no lugar do Outro e o objeto *a* como mais-de-gozar no lugar do produto, tal como no discurso do mestre. Mais que uma mudança de posição dos elementos, há uma torção lógica expressa nos vetores, revelando duas economias, duas circulações distintas. No discurso do mestre, tendo a verdade como sustentação (\$), vai-se ao agente (S1), e do agente ao outro (S2), passando-se ao produto (a), havendo disjunção entre o produto e a verdade (\$) — trata-se de uma correspondência linear. No discurso do capitalista, vai-se do agente (\$) à verdade (S1), depois ao outro (S2) e ao produto (a), e do produto ao agente, e assim por diante nas conexões e passagens de um a outro, admitindo correspondências diagonais entre termos não vizinhos no discurso. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992.

<sup>966</sup> Talvez o conjunto de comentários mais conhecido sobre o tema tenha sido organizado por Ricardo Goldenberg (1997), sendo a principal referência que aqui utilizamos para mapear esse discurso do capitalista na obra lacaniana. Cf. GOLDENBERG, Ricardo (org.). *Goza!: Capitalismo, globalização, psicanálise*, 1997. Também nos servimos do texto de Dunker sobre o tema. Cf. DUNKER, Christian. *O Discurso do Capitalista: Espectros de Marx em Milão*, Teoría y Crítica de la Psicología 13 (2019), 108-130.

poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome [*consomme*], se consome tão bem que se consuma [*consume*].” (1972, p.17-p.18)<sup>967</sup>.

Talvez o mais importante de se destacar nesse discurso seja sua tendência ao ilimitado e a presença desse excesso cultivado no próprio discurso. Por isso mesmo, consideramos que o discurso do capitalista é crucial para mapear a economia das quantidades intensivas nos processos de subjetivação além de sua dimensão totêmica e das patologias do limite em que o gozo, vedado à experiência, é da ordem do extraordinário. Nesse discurso, estamos muito mais próximos dos processos de subjetivação nos quais se apresentam as patologias do excesso — inclusive, basta lembrar da ocasião em que Lacan destaca que é a *Verwerfung* o que define o discurso do capitalista, mostrando como aí já não estamos diante somente de uma subjetivação que se faz somente através da castração como operador de limitação do gozo<sup>968</sup>. Evocamos essa passagem apenas para mostrar como a questão é um pouco menos de limite, e não necessariamente para generalizar uma diagnóstica do contemporâneo pela psicose. Mas o mínimo que podemos afirmar disso é que, posicionando assim esse mecanismo da psicose, notamos que o discurso do capitalista demonstra algo muito próximo do que vimos ser mapeado com Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo” (1972/2010), a saber, aquilo que os autores dizem sobre a axiomática capitalista, a formidável carga esquizofrênica e a esquizofrenia como limite nesse modo de produção. Propomos então uma superposição entre a axiomática capitalista de “O Anti-Édipo” ao discurso do capitalista de Lacan.

Deleuze e Guattari (1972/2010) aqui ajudam a entender que, indo além do limite, esse discurso do capitalista mostra uma modalidade de gozo que se passa na relação não mediada entre sujeito (\$) e o mais-de-gozar (a), mas que seria equivocado acreditar que aí há uma relação, digamos, real com o gozo. A promessa é imaginária: não se trata aí simplesmente de uma liberação do excesso; não se trata de, nessa promessa de relação direta, de uma reconquista do que foi espoliado, de um morder algo desse mais-valor, de um consistir no excesso intensivo. O que há é uma axiomatização do gozo, precisamente nos termos do que vimos Deleuze e Guattari designar como uma dupla tendência contrariada. Trata-se da reterritorialização e sobre-codificação do excesso nos objetos do mercado e seu equivalente no dinheiro, num dever gozar de forma útil ao capital, isto é, conformando esse excesso nos destinos automáticos de uma axiomatização capitalista no nível da produção e do consumo.

---

<sup>967</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Do Discurso Psicanalítico. Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972*, 1972, p.17-p.18.

<sup>968</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Estou falando com as paredes*, 1972/2011, p.88. In: *Estou falando com as paredes — Conversas na Capela de Sainte-Anne*, 1971-1972/2011.



O discurso do capitalista é um modo de liberação do excesso somente na medida em que é um modo de axiomatização do excesso pela falta, distribuído nas qualidades e extensividades dos objetos de consumo; é um desfazimento dos limites da experiência somente na medida em que é um refazimento de seus limites em função do mais-valor e do dinheiro — por isso, embora tenha algo da foraclusão aí, a esquizofrenia é um limite. É o tal do tudo vale, desde que seja fazendo do inútil do gozo uma utilidade conforme ao capital. E toda patologização do excesso advém como a parte de seu cultivo que desafia a axiomática, onde o excesso perde sua utilidade e se vê restituído de sua inutilidade. No discurso do capitalista como axiomática, estamos diante de uma mortificação do sujeito no refluxo autônomo do processo, ou, quer seja, no ilimitado do discurso que, andando como que sobre rodinhas, reencana o excesso cada vez mais no dever gozar pelo mercado e pelo consumo.

Ora, entendemos que mapear essa economia na subjetivação tem ao menos um propósito: tratar dos destinos do excesso intensivo da economia subjetiva. E é nesse ponto em que se trata do quantitativo inquantificável da experiência pelo político que podemos considerar que a psicanálise devém, ela mesma, economia política — como vimos que afirma Deleuze (1971-1972/2015)<sup>969</sup>. O que não significa dizer que caberia à psicanálise curar do capitalismo ou de sua miséria como um projeto alternativo de civilização. Dissemos, desde a introdução, como uma segunda pista do excesso: do excesso não se cura, não se exclui ou se limita completamente, mas a ele se atravessa como experiência no desafio estabelecer relações não patológicas com a experiência da intensidade e seu excesso. E a economia política na qual devém a psicanálise é o mapa de sua travessia — como vimos Lacan afirmar, sobre essa parte maldita, “[...] é preciso que vá para algum lugar.” (1969-1970/1992, p.18)<sup>970</sup>. Quais os destinos do excesso, não em geral, mas, em específico, numa experiência analítica?

Sua experiência está lá, ao lado do analista, no lugar do agente de seu discurso: o analista que, não mais inanimado no lugar do morto, opera atravessando esse *topos* do excesso, como se costuma dizer, fazendo semblante de objeto *a*. E é sobre o excesso que o analista intervém, como podemos deprender de Lacan, quando diz que “É lá onde estava o mais-de-gozar, o gozar do outro, que eu, na medida em que profiro o ato analítico, devo advir.” (1969-1970/1992, p.55).<sup>971</sup> Entretanto, como advir? Advir como se o mais-de-gozar fosse apenas um inimigo, fluxo sucedâneo de um gozo sempre mortífero, tendo que se renunciar ao que já é efeito de renúncia conformando-se ao limite? Poderíamos levar a questão adiante: em favor da

<sup>969</sup> Cf. DELEUZE, Gille. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.149.

<sup>970</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.18.

<sup>971</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.55.

experiência do excesso, trata-se de advir indo contra esse mais-valor, ou contra aquilo que mapeamos como trabalho morto no nível dessa economia subjetiva, a saber, os meios de produção, os encanamentos psíquicos, o aparelhamento do discurso? Trata-se de ir contra qualquer axiomatização ou organização? Ou então, no seu diametral oposto, trata-se de advir fazendo uma apologia ao excesso, apologia ao gozo, paixão do desligamento, simples liberação da pulsão de morte excessivamente compreendida como trabalho vivo, inundando o ser? A essa altura, já indicamos que não é simples assim.

Entendemos que o desafio de uma psicanálise como economia política consiste em advir numa relação ética com o excesso, incluindo-o na experiência, buscando desfazer o automatismo com que ele se axiomatiza utilitariamente no discurso do capitalista. Pois se o mais-valor é extraído do fluxo de trabalho pulsional, por que não assumir como direção clínica fazer o corpo fonte desse excesso se reaver com isso que se extrai como estranho de si mesmo, que lhe é espoliado e capturado em uma axiomática? E, quem sabe assim, nesse destino do excesso, fazendo com que o mais-de-gozar vá para outro lugar, menos mortificante e amortecido: um mais-de-gozar que mostra um gozo da vida no processo de subjetivação, e um excesso menos catastrófico que se inclua como o jamais cristalizável em trabalho morto — o fluxo que jamais vira cano, a intensidade que jamais se distribui no extenso ou se qualifica no aparelho psíquico, o insubjetivável da subjetivação que sempre refluja levando além dos limites da experiência como expansão da vida.

E isso só se faz levando o sujeito a se questionar ao que esse *quantum* homólogo ao mais-valor faz servir nos modos atuais de axiomatização de gozo pelos quais se subjetiva, restituindo esse excedente a quem de fato o produziu, desfazendo, assim, sua circulação automática, como se fosse por um milagre. Isso, a fim de que se possa retomar essa parte maldita, incluindo-a na experiência mesmo para que uma outra axiomática possa se fazer daí, mas também manter algo do insubjetivável sempre pulsando, como um olho d'água — reconquistar e morder o real, diz Deleuze (1971-1972/2015)<sup>972</sup>; restituir isso ao sujeito, fazer consistir aí, “[...] reconhecer o tipo de mais-de-gozar que leva a dizer “isto é alguém”, [...]”, afirma Lacan (1970/2003, p.413), apontando este como caminho do passe<sup>973</sup>. Eis a atualidade da tecnologia psicanalítica, sua máquina de guerra micropolítica, mas não como o que se encontra só no fim: consistir no excesso, no dilúvio e na inundação que ilimita a experiência sem se axiomatizar automaticamente, reconquistar o *quantum* de excesso intensivo como se

<sup>972</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 1971-1972/2015, p.149-p.150.

<sup>973</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Radiofonia*, 1970/2003, p.413. In: *Outros escritos*, 1970/2003.

reconquista o inquantificável da experiência, colocar o gozo a serviço da vida, é um desafio que está desde o início no laboratório da clínica em nosso tempo.

### 8.5 — Substância gozante e corpo sem órgãos

Vimos anteriormente como Lacan constrói a lógica do significante a partir de uma depuração do excesso, onde o excesso do gozo, como puro impuro, se encontra vedado. Isto é, negativado e limitado na marca de sua proibição e do sacrifício operados pelo significante do nome-do-pai e no falo como contrapartida de sua inscrição: eis a subjetivação totêmica como *significatização* do gozo e o correlativo *significantecentrismo* no qual se estrutura. É sobre o gozo, então, que a depuração se faz: o gozo é depurado na medida em que é *significatizado*, ou porque localizado no *insignificantizável* da Coisa como limite extrínseco da experiência, tendendo ao transcendente com sua opacidade numêmica. Trata-se de um gozo mortífero, perdido para o prazer; gozo que se revela na escala invertida da lei do desejo, e que como falta se subjetiva do ponto de vista do imaginário e simbólico. Contudo, no sentido de um retorno do impuro, também vimos como algo *insignificantizável* passa a se incluir na experiência na mesma via pela qual Lacan retorna ao tema do afeto e da pulsão, revelando-se, nos poréns à estrutura, bem menos estruturalista do que alguns vieram a supor.

Assim apresentamos o conceito de objeto *a*, que ganha passagem no ensino de Lacan na década de 1960 como um resto real, sobra da *significatização*, como uma parte do excesso na experiência. Mas sem se tratar de uma homogeneização desse objeto *a* aos objetos empíricos, o que seria subsumir sua parte real ao imaginário e ao simbólico. Destacamos como a inclusão estranha e paradoxal de um tal objeto exige um refazimento dos limites da própria experiência — tarefa lançada por Lacan (1962-1963/2005) como ética transcendental, e que vimos como é levada adiante no empirismo transcendental de Deleuze (1968/2018)<sup>974</sup>. Nesse sentido, também tentamos mostrar como o objeto *a* traz algo do gozo, não mais como o grande gozo mítico vedado pelos limites conferidos pela Coisa, e sim como gozo fragmentado, *gozinhos*, bem mais ordinário que heroico, como dissemos: uma parte do excesso na experiência. O que assim notamos no objeto *a* como os objetos do corpo pulsional, fica ainda mais evidente quando mapeamos sua versão como mais-de-gozar a partir da economia política e sua capilarização pelos objetos do mercado. Através do objeto *a* se abre a vereda para a experiência do excesso

---

<sup>974</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005. Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018.

intensivo na obra de Lacan, através do retorno do impuro como inclusão do real do gozo na experiência — ou, ao menos, de uma parte disso.

Pois é preciso lembrar que o objeto *a* é objeto de gozo, e o condensa, porém não é o gozo propriamente dito, não é seu puro excesso: ele é também aquilo que se extrai efeito do discurso — conforme ressaltamos a partir de Miller, por um lado, o objeto *a* “[...] não passa de um semblante.” (2001/2003, p.13)<sup>975</sup>. E os discursos, embora não sejam apenas higienizados do *insignificantizável* nessa altura do ensino de Lacan, ainda são os mapas de um aparelhamento de gozo, onde se conjugam os fluxos e seus encanamentos. São modos de axiomatização dos fluxos descodificados e desterritorializados como subjetivação do excesso intensivo. São, portanto, as cartografias das tentativas de distribuir no extenso e de conferir limites formais ao gozo, tentativas de recuperar parcialmente o gozo renunciado como mais-de-gozar. Homólogo ao objeto *a*, fizemos notar na seção anterior que o mais-de-gozar é isto: uma parte de real do gozo. Ou seja, embora já não seja extrínseco e excluído, o gozo que se inclui na experiência condensado no objeto *a* em sua função como mais-de-gozar é uma recuperação do que foi vedado e limitado na subjetivação totêmica, é o que escapa. O objeto *a*, tal como entendemos até aqui, é essa parte de excesso, e não é apenas a parte que falta na subjetivação. Assim como o discurso não é só uma barreira, dique, represa contra o gozo, mas promove a circulação dessa parte de gozo que desde aí se inclui na experiência.

Entretanto, se consideramos importante lembrar que o objeto *a* e o discurso são maneiras de recuperar algo do gozo vedado, é porque isso indica um gozo ainda mais além do que se extrai como uma parte, como pedaço real, fragmento ou taxa que se recupera. Afinal, o que se recupera como parte e fragmento induz a pensar que há um tipo de todo, ou um gozo maior que, em algum momento, foi limitado e *significantizado* — de modo que, embora a partir do objeto *a* tenhamos encontrado algo do gozo na experiência, sob suas partes fragmentadas ainda paira certa sombra do grande gozo mítico da Coisa e seu limite. Como ir ainda mais além disso? Um gozo mais além, digamos, estaria além de um gozo que se revela na escala invertida da lei do desejo; seria um gozo outro — ou Outro —, mais inútil, mais inutilizável, mais excessivo e mais intensivo; um gozo que não é um gozo parte que se recupera do que se renunciou, ou um gozo que brota escapando em função da *insignificantização*. E ao mesmo tempo em que não seria um gozo parte, talvez também não seja exatamente um gozo todo. Talvez possamos dizer que trata-se de um gozo que sempre foi parte, que sempre foi parcial, sempre foi fragmento, sem

---

<sup>975</sup> Cf. MILLER, Alain-Miller. *Prólogo*, 2001/2003, p.13. In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*, 2001/2003.

jamais pressupor um todo do qual ele seria recuperação ou ao qual tenderia. Depois de *das Ding*, depois do objeto *a* e do mais-de-gozar, cabe se perguntar: que gozo é esse?

Conforme Lacan afirma no livro 20 de “O seminário”, intitulado “Mais, ainda...” (1972-1973/2008), trata-se de um gozo não-todo, no sentido de que não gira ao redor do gozo fálico. Ou seja, de que não se encana em seu *significantecentrismo*, que não diz respeito à totalização e que não se define a partir de seus limites. É um gozo alternativo, que a rigor não transgride o limite, porque na verdade passa fora do totemismo. É um gozo que, para marcar sua característica de não-todo fálico, Lacan designa como gozo feminino, cuja cartografia se condensa nas fórmulas da sexualização do referido seminário<sup>976</sup>. Então, conforme vimos anteriormente, tendo Lacan uma vez considerado que o falocentrismo é “[...] inteiramente condicionado pela intrusão do significante no psiquismo do homem, [...]”. (1958-1959/2998, p.561)<sup>977</sup>, agora, na década de 1970, é através de uma feminilização que observamos se demonstrar um outro gozo em seu ensino: um gozo além do gozo fálico, isto é, além do *significantecentrismo* — ou seria melhor dizer *aquém*?

Pois esse gozo não é só o que escapa do limitado formalmente. É mais radical: é um gozo que flui ao largo da própria significantização através da qual se efetua a subjetivação totêmica e que, por isso, talvez não seja apropriado considerar esse gozo como perdido. Como um mais *aquém*, esse gozo possui certa primordialidade e anterioridade, e diríamos, citando Freud novamente, que é um gozo “[...] mais pulsional do que o princípio do prazer, [...]” (1920/2010, p.184)<sup>978</sup>. Pois se o falo e sua erótica rege a lógica do significante conforme ao princípio do prazer<sup>979</sup>, esse gozo que flui ao largo da significantização só poderia dizer respeito à pulsão de morte e seu excesso irrepresentável, ou, no caso, *insignificantizável* — desde aqui sua experiência pode ser entendida como a experiência da pura inundação, sem qualquer encanamento erótico, sem significante que lhe aparelhe; experiência do excesso intensivo que não se perde no excessivamente intenso. Ora, mas não é todo gozo que se define assim, ou que ao menos fizemos a opção de assim apresentar, numa superposição com a pulsão de morte desde um primeiro momento da obra de Lacan?

Com efeito, desde que compreendido na escala invertida da lei do desejo, conforme Lacan, é “[...] o prazer que introduz no gozo seus limites, o prazer como ligação da vida, [...]”

---

<sup>976</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.84-p.95.

<sup>977</sup> Cf. LACAN, Jacques. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, 1958-1959/1998 p.561.

<sup>978</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*, 1920/2010, p.184.

<sup>979</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 07: A ética da psicanálise*, 1959-1960/2008, p.145.

(1960/1998, p.836)<sup>980</sup>. Diante do que tomamos o gozo, em geral, como isso que insiste como além ou aquém do princípio do prazer. É verdade, mas ao observar que o gozo não é um conceito homogêneo no ensino de Lacan, somos levados a considerar que há uma diferença nos regimes deste além do princípio do prazer. Se é que podemos dizer assim, aquilo que se efetua além do princípio do prazer admite diferenças em seus modos de efetuação. Diferenças pelas quais encontramos diferentes modos de gozos, definidos por suas diferentes relações com o significante. Diferentes modos de gozos: a obra lacaniana é também um inventário do excesso.<sup>981</sup> Correndo o risco de simplificar demais esse inventário, pela referência hidráulica de uma psicanálise da água, propomos dizer assim: uma coisa é o gozo que se encana, o além do princípio do prazer que se deixa ligar, a partir do qual se subjetiva produzindo encanamentos eróticos, e toda *significantização* devém; outra coisa é o gozo encanado que jamais encontra encanamento suficiente, e vaza entre um tubo e outro, ainda que causando a produção de mais encanamentos; outra coisa ainda é o gozo jamais encanável, fluido sem sólido, sem limite formal, que brota desfazendo os encanamentos e que é avesso a qualquer um deles, como puro impuro, como puro excesso intensivo, como pura pulsão de morte jamais significantizável — esse último é um outro gozo, um real do gozo, um gozo Outro, um gozo não-todo fálico.

Se destacamos, outra vez, essa relação entre gozo e pulsão de morte em nosso trabalho é para poder retomar como o gozo diz respeito ao plano pulsional, à dimensão quantitativa e econômica da experiência — mais especificamente, a pulsão de morte tal como a concebemos animada desde Freud, não sem Deleuze, como excesso de intensidade. Definir o gozo pelo excesso é algo que encontramos explícito em Lacan em diversas ocasiões, muito antes do seminário 20. Compreender o gozo através da pulsão, e propor uma superposição entre gozo e pulsão de morte, por sua vez, é algo que está distante de ser uma unanimidade no movimento psicanalítico, mas não é preciso uma grande *força* para isso. Contudo, é preciso dizer que a *força* maior que aqui propomos é tratar do gozo não como qualquer excesso, mas como

---

<sup>980</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, 1960/1998, p.836.

<sup>981</sup> Por exemplo, Braunstein (1990/2007) mapeia três gozos distintos na obra de Lacan: gozo do ser, da Coisa, mítico; gozo fálico, que passa pela e se submete a linguagem; gozo do Outro, além do falo, do Outro (sexo), feminino. Por sua vez, Valas (1998/2001) mapeia quatro gozos distintos: o gozo do Outro; o gozo fálico; o mais-de-gozar, no objeto pequeno a; o gozo feminino. Darian Leader (2021/2023), não exatamente toma o partido, mas reúne um mapeamento ainda maior, chamando atenção para as múltiplas categorias que os comentaristas destacam, categorias que observamos compor as classes propostas, por exemplo, por Braunstein e Valas: gozo da imagem corporal, gozo fálico, gozo do Outro (no sentido genitivo subjetivo e genitivo objetivo), gozo Outro, gozo excedente, gozo do sentido, gozo do ser, gozo da vida, gozo do corpo. Notar essa diferença entre gozos chama a atenção para o fato de que esse não é um conceito homogêneo no ensino de Lacan, e qualquer esforço de mapeamento rígido está sujeito a ser muito limitado. Há diferentes maneiras de se cartografar os diferentes gozos em sua obra, e cada maneira, como dissemos, deve ser entendida como um inventário do excesso à parte. Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007, p.152-p.153. Cf. VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo*, 1998/2001, p.08-p.09. Cf. LEADER, Darian. *Gozo: sexualidade, sofrimento e satisfação*, 2021/2023, p.10.

excesso pulsional entendendo por isso um excesso de intensidade — este último, termo que, como vimos, é mitigado na depuração do primeiro momento do ensino de Lacan junto da energética fisicalista. Portanto, incluir o gozo como excesso na experiência é um passo, e redefinir seu excesso pela intensidade é outro: passos distintos, embora dados juntos, sendo que o esse segundo passo talvez seja menos aceito — mas como não o fazer, se se quiser ir além da descrição do gozo a partir das patologias do limite e da subjetivação totêmica, ou do imaginário e do simbólico, a fim de tratar de uma positividade do real na experiência? Há que se demonstrar a experiência disso de alguma maneira.

Não basta que o gozo não seja totalmente extrínseco ou excluído, e incluí-lo na experiência como um além do princípio do prazer: é preciso mapear essa experiência, como isso se sente, como isso se conhece, como se demonstra. Assim consideramos que é preciso reencontrar na economia do gozo a experiência das quantidades intensivas e seu excesso, retomando o real do gozo pelas quantidades intensivas, pela flutuação de seus graus que vão do aumento à diminuição, tratando-se de intensidades não como uma constante homogênea ou um contínuo simétrico, mas intensidades que variam nessa gradação, indo dos graus mais baixos aos mais altos, todos excessivos a partir do grau zero — o que nos leva a sugerir uma abordagem do gozo ao modo de uma quantização, veremos adiante. Ora, não é mesmo pelos graus de quantidades intensivas que, desde Kant, esse sensível mais insensível da experiência pode ser retirado de uma obscuridade insondável? Entendemos que admitir essa superposição entre gozo e intensidade é importante para fazer uma cartografia dos diferentes modos de gozos e para fazer da intensidade via de se encontrar uma positividade do real do gozo na experiência.

E mais: consideramos que a intensidade permite isso sem, contudo, recair em uma energética fisicalista, sem recair numa imaginarização, risco que advertimos e que buscamos combater ao destacar sua experiência disjuntiva, como relação na não-relação. Assim propomos a intensidade para nos livrarmos da energia. Entretanto, podemos mapear que algo do intensivo vai brotando na obra de Lacan através de uma estranha reconsideração da energética, que se faz junto dessa inclusão do gozo. No seminário 23, por exemplo, já mencionamos mais de uma vez a passagem em que Lacan (1975-1976/2007) diz do real e da energética como seus *sinthomas*<sup>982</sup>. Aliás, até antes, no seminário 17, vemos que Lacan chega a falar do gozo como esse outro campo energético na experiência analítica: “[...] se há algo a ser feito na análise [...]”, diz Lacan, “[...] é a instituição desse outro campo energético, que necessitaria outras estruturas que não as da física, que é o campo do gozo.” (1969-1970/1992, p.85)<sup>983</sup>. Depois da crítica

<sup>982</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.129.

<sup>983</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.85.

veemente à energética fiscalista que acompanhamos em seu ensino durante as décadas de 1950 e 1960, crítica que vai até a economia política ser posta como alternativa no seminário 16, observamos até mesmo o termo energética ser explicitamente retomado junto ao gozo na obra de Lacan. Contudo, entendemos que isso não significa um retorno à energética, ao menos não como um retorno ao fiscalismo, ao menos não no que ela tem de mais obscuro e imaginário.

Se não se trata de retornar ao fiscalismo, é porque se trata de reconsiderar a dimensão quantitativa que a energética apresenta, mas para buscar uma outra materialidade, além de qualquer suposta energia. Notemos que na passagem supracitada do seminário 17, Lacan não fala do campo energético de um ponto de vista teórico da energia, e sim como o que está a ser encontrado, isto é, produzido, inventado, extraído — ou, ainda, instituído — na experiência analítica.<sup>984</sup> Além disso, sobre o seminário 23, já dissemos algumas palavras sobre a energética que Lacan afirma ser seu *sinthoma*: essa energética se define não por uma energia, mas como uma manipulação de números, aqui estando a dimensão quantitativa. Onde se pode encontrar, para Lacan, uma constante, chegando o autor a afirmar que a “[...] única concepção que pode suprir essa tal energética é aquela que enunciei com o termo de real.” (1975-1976/2007, p.130). Estamos diante de uma substituição da energética pelo real e de uma abordagem da dimensão quantitativa dos processos de subjetivação e da clínica.

Consideramos que esse outro campo energético, campo do gozo, energética como real, que, a rigor, de energia e energético nada tem, que de fiscalismo nada diz respeito, é o que mostra a insistência das quantidades em sua obra. E consideramos que ele encontra uma melhor definição pelo conceito de intensidade, tal como vimos até aqui a partir de Deleuze, e na medida em que superpomos conceitualmente até aqui em nosso trabalho a intensidade à pulsão freudiana — à pura pulsão além do princípio do prazer, à pulsão de morte. Há uma *força*ção nisso, mas para a qual Lacan mesmo dá algumas pistas para essa superposição entre gozo e intensidade, muito embora o termo intensidade não seja retomado por Lacan nesse segundo momento de seu ensino. Uma primeira pista, por exemplo, pode ser mapeada justamente na relação entre gozo e pulsão de morte: retomando o gozo pela pulsão de morte, encontramos uma via para retomar o gozo como pura intensidade. Sobre isso, além do que já se anuncia desde o início da década de 1960 em seu ensino, destacamos que no seminário 17 pulsão de morte e gozo se conjugam na repetição além do princípio do prazer, e aí o gozo está, segundo Lacan, “[...] na experiência e na clínica” (1969-1970/1992, p.48)<sup>985</sup>.

<sup>984</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.85.

<sup>985</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.47-p.48.



Uma segunda pista para afirmar uma superposição entre gozo e intensidade pode ser mapeada já no ano de 1973, em “Televisão”, quando Lacan apresenta o gozo não somente na sua relação com a pulsão, mas dando ênfase a um elemento específico da pulsão: a sua premência, que diz respeito ao impulso pulsional. É o que observamos na seguinte passagem, na qual Lacan pergunta: “[...] quem não sentirá a diferença que há entre a energia, constante sempre identificável do Um com que se constitui o experimental da ciência, e o *Drang*, ou ímpeto da pulsão, que, sendo gozo, decerto retira tão somente das bordas corporais — cheguei a dar a forma matemática disso — sua permanência?” (1973/2003, p.527)<sup>986</sup>. Passagem importante, pois dela extraímos ao menos três considerações: primeiro que Lacan estabelece uma equivalência conceitual entre gozo e *Drang*, apresentado como o ímpeto, e que também pode ser traduzido como premência; segundo que essa ênfase no impulso, na sua premência, se faz junto do afastamento da energética, mostrando que um nada tem a ver com outro; terceiro e, como veremos, talvez o mais crucial, é que isso se dá no corpo.

Podemos inferir que Lacan sabia muito bem da especificidade de tomar o gozo como *Drang* — no seminário 11, ainda com intuito completamente distinto, ele afirma: “A pulsão não é o impulso. O *Trieb* não é o *Drang*, [...]” (1964/2008, p.160)<sup>987</sup>. Em 1973, vemos que ele está definindo o gozo pelo pulsional, mas, mais que isso, está definindo o gozo por um componente que não se confunde com toda a pulsão. O *Drang*, como ímpeto ou premência da pulsão, é aquilo que a impulsiona, e que Freud define como uma força constante (*konstante Kraft*). Talvez seja possível entender que essa é a tal constante que Lacan busca da manipulação da energética como real — talvez. Fato é que essa premência do impulso pulsional, como *Kraft*, diz menos do componente representativo da pulsão, e muito mais daquilo que vimos como seu fator quantitativo: o *Drang* é esse puro fator quantitativo como ímpeto, intensidade que se investe nos representantes ou, no caso, com Lacan, nos significantes. Poderíamos ainda dizer que esse ímpeto é a pulsão propriamente dita, desde que entendida como pura intensidade, como pura exigência de trabalho, como pura pulsão de morte, trabalho vivo que, transbordando o representante pulsional, sem ser significantizada, brota como a experiência de um excesso de quantidades inquantificáveis. Assim, chegamos ao ponto em que a experiência da força constante coincide com a experiência das quantidades intensivas e seu excesso: é essa *Kraft* que, da pulsão, é a pura diferença que jamais se apazigua no diverso da qualidade e da

---

<sup>986</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.527. In: *Outros escritos*, 2001/2003. Também nesse sentido, destacando a força constante (*konstante Kraft*) dessa *Drang*, podemos observar a nota de Miller ao fim do livro 23 de “O seminário”. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007.

<sup>987</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.160.

extensividade do organismo psíquico. Assim, se consideramos que o *Drang* diz respeito à intensidade, e se o gozo é *Drang*, logo, é na via do *Drang* que podemos tomar o gozo, seu real, junto do conceito de intensidade e seu excesso.

Gozo e intensidade se superpõem nesse *Drang*. Entretanto, o *Drang* é uma força constante desde Freud, Lacan retoma a energética como real buscando aí uma certa constante, e as quantidades intensivas, como vimos desde Kant, não é uma constante homogênea, e se define como o oposto disso, pela variação de grau. Parece que as coisas não se encaixam. Como superpor intensidade e gozo através do *Drang*, se a intensidade varia e o *Drang* aparentemente apresenta certa constância? Entendemos que a questão é que tipo de constância se trata aí. Pois há uma intermitência desse ímpeto pulsional, e Freud fala, vimos em nosso mapeamento, das variações de graus intensivos, até mesmo chega a dizer, sobre o fator quantitativo da pulsão, da força quantitativamente variável (*quantitativ veränderlichen Kraft*). De modo que esse *Drang* talvez não seja tão constante. Ao contrário: o impulso pulsional admite variações e diferenças de grau, aumentando e diminuindo — a pura diferença é sua única constância, e nisso consiste sua experiência, indo dos graus mais baixos aos mais altos, todos excessivos a partir do grau zero. Já mencionamos a passagem em que Deleuze diz assim: “[...] sentir é sempre, na verdade, sentir uma diferença” (1968/2018, p.197) — sentir uma diferença como excesso.

Portanto, o constante não é que seus graus não variem ou que não flutuem, mas é que isso não pára de variar e de flutuar, ainda que com intensidade variável. O que é constante é a variação constante de seus graus, é a diferença pela qual se pode demonstrar e sentir uma intensidade como aquilo que não cessa de não se distribuir no diverso, como aquilo que se sente indo do mais ao menos intenso e do menos ao mais, seus fluxos e refluxos. Já citamos a passagem em que Deleuze diz assim: “[...] sentir é sempre, na verdade, sentir uma diferença” (1968/2018, p.197)<sup>988</sup> — sentir uma diferença como excesso. Nesse sentido, sim, a intensidade é uma força constante: ela é uma pura diferença que não cessa de premir, subindo e descendo como as ondas do mar, e que preme mesmo nos menores graus, nas menores intensidade, desde as mais imperceptíveis e insensíveis até as mais extravagantes. Como *Drang*, temos o gozo como a intensidade insignificantizável da pulsão, não só cuja iminência é intolerável, mas que como intolerável — do ponto de vista simbólico e imaginário — brota eminentemente como real na experiência: inundação (*Überschwemmung*), no sentido mais freudiano do termo; experiência do excesso intensivo. O campo do gozo como *Drang*, portanto, entendemos que é o plano das quantidades intensivas, definido a partir das variações de graus e relações

---

<sup>988</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.197.

diferenciais desse plano no qual a questão quantitativa não se resume ao encontro de uma constante, mas é questão de diferença e excesso.

Ora, se por um lado Lacan parece se interessar pela busca de uma constante na reconsideração da energética como real em um segundo momento de seu ensino, ao mesmo tempo Lacan se desfaz dela. Lembremos que, nas anotações à margem de “Televisão”, o autor pontua que “Não há como estabelecer uma energética do gozo” (1973/2003, p.521) — e porque não haveria, senão, dentre tantos motivos, pelo fato de que “[...] a energia nada mais é do que a cifra de uma constância.” (1973/2003, p.521), como ele mesmo diz?<sup>989</sup> Propomos entender essa frase, segundo a qual não haveria como estabelecer uma energética do gozo, como a indicação de que não há como mapear no plano do gozo uma constante. O que reforça nossa ideia de que, se o gozo se decifra, se decifra por variações desse *quantum* de intensidade que aumenta e diminui, sempre em excesso; por diferenças de intensidade como a experiência das próprias quantidades inquantificáveis da subjetivação, como a experiência de um real da intensidade como real do gozo. Aqui, não estamos tão distantes da leitura de Miller (2008-2009/2011), quando o comentador indica certa positividade junto da natureza quantitativa do gozo e suas variações intensivas, muito embora o comentador não trate da intensidade no sentido deleuziano do termo tal como fazemos em nosso trabalho<sup>990</sup>.

As quantidades intensivas, o gozo, não para de jorrar na experiência como diferença e excesso, como um olho d’água. E, neste ponto, poderíamos nos perguntar: onde é que a pulsão brota como pura intensidade, pura *Drang*? Qual o plano de sua fonte, o *topos* de seu olho

---

<sup>989</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.521. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>990</sup> Em “Perspectivas dos Escritos e Outros escritos”, diferentemente da negatividade essencial do desejo, Miller propõe “[...] uma positividade à qual o gozo é imanente.” (2008-2009/2011, p.156). O autor chega a falar, repetidas vezes, do gozo “[...] impossível de negativizar pela proibição.” (2008-2009/2011, p.207). Além disso, opondo às variações qualitativas do desejo, Miller indica que, no que concerne à positividade do gozo, o objetivo da análise é aumentar o prazer a ele suscetível, devendo-se raciocinar “[...] em termos quantitativos, em termos de mais ou menos. Aqui, o menos não é uma falta, continua positivo.” (2008-2009/2011, p.157). O que se complementa adiante nesse mesmo curso, quando afirma que as “[...] variações do gozo são variações de intensidade que permanecem no positivo.” (2008-2009/2011, p.194). Essa perspectiva quantitativa do gozo está ainda mais explícita nas aulas que foram limadas da publicação brasileira do curso de Miller — felizmente, encontram-se disponíveis on-line em espanhol. Na aula de 08 de abril de 2009, Miller diz que “[...] em se tratando de gozo, existe o mais e o menos, isto é, as variações quantitativas [...] [que] são progressivas e contínuas: podem, portanto, ser quase insensíveis.” (2009). Se, ao concordar com a positividade e a natureza quantitativa do gozo, estaríamos indo no sentido do que Miller propõe, consideramos que não completamente. De nossa parte, buscando mapear uma superposição entre gozo e intensidade, entendemos desde aqui que fazemos uma opção deleuziana com Lacan. Diríamos, assim, que esse gozo impossível de se negativar é a positividade da intensidade; e que suas variações quantitativas não são de qualquer quantidade, mas é uma variação da ordem das quantidades intensivas. E a despeito da frase supracitada que parece reunir todos os termos que aqui nos utilizamos — “[...] variações do gozo são variações de intensidade que permanecem no positivo.” (MILLER, 2008-2009/2011, p.194) —, até onde fomos com nossa pesquisa, não notamos Miller conferir um valor conceitual ao termo intensidade tal como há em Deleuze e seu empirismo transcendental. Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan: entre desejo e gozo*, 2008-2009/2011, p.157, p.194, p.207. Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Cosas de finura en psicoanálisis, lição de 8 de abril*, 2009.

d'água, onde as intensidades brotam fluidas e fluxas, premindo a experiência em relações diferenciais? Pois esse *topos* é o próprio corpo. Bem observamos logo acima Lacan dizer que é “[...] tão somente das bordas corporais” (1973/2003, p.527) que o gozo retira sua premência<sup>991</sup>. E através do corpo podemos encontrar uma outra pista, terceira pista, para sustentar essa superposição entre gozo e intensidade que aqui propomos.

Há uma importância do corpo quando Lacan define esse outro gozo, além da subjetivação totêmica e do limite. Trata-se de um gozo, conforme destaca Braunstein (1990/2007), que é *hors-langage*, mas que não é *hors-corps*<sup>992</sup>. De nossa parte, diríamos que esse gozo é o fora da linguagem no corpo, ou o corpo como o fora da linguagem. Pois se trata de um gozo do corpo. Assim diz Lacan, no livro 20 de “O seminário”: há “[...] um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é, [...] Um gozo para além do falo...” (1972-1973/2008, p.80)<sup>993</sup>. Ou, talvez seria melhor dizer: um gozo no corpo, um gozo-corpo, enfim, um gozo em corpo (*en corps*), como sugere a homofonia com o próprio título do seminário em francês, “Mais, ainda...” (*Encore...*). Gozo que Lacan também designa como um gozo do Outro.<sup>994</sup> Contudo, é preciso certo cuidado, pois não se trata da alteridade simbólica da linguagem enquanto corpo que se organiza sobre a carne, Outro como organismo simbólico e significante. Trata-se, muito menos, do corpo dado pelos limites formais do imaginário. Trata-se do corpo real, corpo vivo e pulsante, de modo que, como destaca Valas, nessa ocasião, dizer “[...] que o corpo é radicalmente Outro, é dizer também que o real do corpo é estranho ao registro do sujeito do significante.” (1998/2001, p.44)<sup>995</sup>.

Venha se designar como for, é um gozo corporificado, que não é o gozo fálico porque o gozo fálico não é um gozo do corpo — este último, diz Lacan, é um “[...] gozo do órgão.” (1972-1973/2008, p.14)<sup>996</sup>. Pois é esse corpo, corpo que se goza, que Lacan, depois de toda dessubstancialização da lógica do significante, designa como *substância gozante* (*substance jouissante*)<sup>997</sup>. E notamos aí um passo decisivo na inclusão do gozo na experiência, uma vez que se trata de considerar o gozo nesse mais imediato de cada um de nós: o corpo se torna o *topos* desse gozo. Há algo mais experienciável do que isso? Há algo que sente mais do que isso? Assim destaca Miller, sobre o seminário 20, que Lacan nessa ocasião se encontraria no sentido

<sup>991</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.527. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>992</sup> Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007, p.89.

<sup>993</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.80.

<sup>994</sup> Nesse sentido, Braunstein destaca que a expressão gozo do Outro é infeliz, porque “[...] dada a polivalência do Outro lacaniano e de seu matema, o A maiúsculo, todos os gozos são gozos do Outro [...]” (1990/2007, p.152). Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007, p.152.

<sup>995</sup> Cf. VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo*, 1998/2001, p.43-p.44.

<sup>996</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.14; p.80.

<sup>997</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.29.

daquilo que designa como a tese do gozo por todo lado: “[...] não é transcendência, mas imanência do gozo.” (2008-2009/2011, p.156)<sup>998</sup>. De nossa parte, onde o corpo se revela o *topos* do gozo, vemos, num sentido deleuziano, os últimos desdobramentos de um empirismo do que outrora era transcendental na obra de Lacan, iniciado ao menos desde que o objeto *a* ganha passagem em seu ensino. Entendemos que a tarefa de refazimento dos limites da experiência que esse estranho e paradoxal objeto abriu na década de 1960 deságua aqui: quando o corpo se define como substância gozante, quando o real do gozo se dá e se doa na imanência da experiência, embora jamais se subsumindo às formas imaginárias e simbólicas do empírico. Contudo, o seminário 20 não é a primeira vez que Lacan trata do *corpo* e da *substância* em relação com o gozo em seu ensino.

Quanto à *substância*, desde o seminário 11, quando Lacan fala da libido e da pulsão de morte, ele diz de uma substância homelete, “[...] que se desloca como a ameba.” (1964/2008, p.192). Já no seminário 16, Lacan afirma que “[...] o gozo constitui a substância de tudo de que falamos em psicanálise.” (1968-1969/2008, p.44)<sup>999</sup>. Quanto ao *corpo*, desde que o objeto *a* se define no seminário 10<sup>1000</sup>, podemos notar sua relação com o gozo, o que se ressalta quando, no seminário 11, esse pedaço real de gozo se dá como uma extração do corpo pulsional — é um objeto, lembremos, de que o sujeito “[...] se separou como órgão.” (1964/2008, p.101)<sup>1001</sup>. Entretanto, este é ainda é um órgão, é objeto-máquina, é parte, e não um corpo propriamente dito: o objeto *a* se localiza topologicamente na passagem entre o gozo fálico e o gozo do corpo. É do seminário 14, intitulado “A lógica do fantasma”, que temos a notícia de Lacan afirmar, como um novo princípio, que “[...] não há gozo senão do corpo.”, ao mesmo tempo em que declara de onde se inspira a ideia do gozo como substância, dizendo assim: “[...] se nós introduzimos o gozo, é, sob o modo, lógico, do que Aristóteles chama uma *ousia*, uma substância.” (1966-1967/2008, p.387)<sup>1002</sup>.

Que corpo, como substância gozante, seria esse? É o corpo *insignificantizável* e *inimaginarizável*, é o real do corpo como corpo real — já dissemos até aqui. Mas também é o corpo que não se confunde com o organismo, que não se confunde com os órgãos, com o gozo do órgão. E por uma pequena *força* podemos entender que é o corpo sem órgãos (CsO). Agora, observamos, então, uma superposição conceitual entre CsO e essa substância gozante,

<sup>998</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan: entre desejo e gozo*, 2008-2009/2011, p.156.

<sup>999</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.44.

<sup>1000</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: A angústia*, 1962-1963/2005, p.252.

<sup>1001</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1964/2008, p.101.

<sup>1002</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 14: A lógica do fantasma*, 1966-1967/2008, p.387.

pela qual poderíamos mapear até mesmo uma superposição entre o que Deleuze e Guattari nomeiam como um plano de imanência ou de consistência, entendido como “[...] o conjunto de todos os CsO, [...]” (1980/2012, p.22)<sup>1003</sup>, e esse Outro, do gozo do Outro, que Lacan, na ocasião do próprio seminário 14, chega a designar como “[...] o conjunto dos corpos, [...]” (1966-1967/2008, p.389)<sup>1004</sup>. Poderíamos, mas nos detenhemos aqui na superposição entre CsO e substância gozante. É preciso destacar que há uma relação entre CsO e gozo desde “O Anti-Édipo”, quando Deleuze e Guattari afirmam que Schreber mostra em seu delírio essa “[...] taxa constante de gozo cósmico (*taux constant de jouissance cosmique*) [...]” (1972/2010), p.30)<sup>1005</sup>. Além de que, em “Mil platôs”, é justamente no texto sobre o CsO, onde destacamos a crítica ao prazer descarga, que também encontramos a crítica ao gozo, enquanto gozo mortífero e impossível, gozo vedado à experiência.<sup>1006</sup> A crítica não abala a superposição que aqui propomos: ao contrário, a reforça na medida em que, quando notamos que o gozo do corpo não é apenas esse gozo vedado, se revela ainda mais pertinente retomá-lo junto do CsO, sobretudo a fim de demonstrar um pouco mais a relação do gozo com a intensidade na experiência.

As referências explícitas ao gozo em “Capitalismo e esquizofrenia” param por aí — chega a ser curioso notar que tal conceito tenha ficado tão à margem do projeto materialista dos autores. Porém, se consideramos uma tal superposição entre o CsO e esse outro gozo formulado por Lacan é porque, partindo do que mapeamos até aqui ao longo de nosso trabalho, notamos que esses conceitos possuem ao menos quatro aspectos em comum: primeiro, ambos se definem a partir do pulsional, e, mais, a partir do que insiste como excesso além do princípio do prazer; segundo, ambos são da ordem do real; terceiro, ambos são definidos em contraste com o órgão e envolvem um excesso a seu limite, seja o falo regente do organismo simbólico, o objeto *a* ou a máquina desejante como máquina-órgão; quarto, ambos são tratados no nível de uma substância corporal — salvaguardando-se que, enquanto para Lacan a substância vem das categorias aristotélicas, para Deleuze e Guattari, a substância remete diretamente a Spinoza.

Esse aspecto da substância é particularmente importante. Vimos aparecer essa substância definir o informal puro da intensidade designada por Deleuze e Guattari como fluxo material contínuo, substância imanente, a própria matéria, a própria substância da qual “[...] os

<sup>1003</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.17-p.18. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.63. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *10.000 a.C. — A geologia da moral (quem a terra pensa que é?)*, In: *Mil platôs*, vol. 1, 1980/2011, p.77.

<sup>1004</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 14: A lógica do fantasma*, 1966-1967/2008, p.389.

<sup>1005</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.30.

<sup>1006</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?*, In: *Mil platôs*, vol. 3, 1980/2012, p.18.

objetos parciais são seus atributos ou elementos últimos.” (1972/2010, p.409)<sup>1007</sup>. Ou seja, Deleuze e Guattari apresentam essa substância como uma substância intensiva, e aqui podemos ver que no mesmo ponto em que CsO e substância gozante se superpõe, o gozo de uma tal substância também se superpõe à intensidade. A substância intensiva da qual tratam Deleuze e Guattari se aproxima do gozo desse corpo real e desse real do corpo lacaniano, talvez não tanto desde o seminário 14 quanto podemos observar, por exemplo, a partir de “Radiofonia” (1970/2003). Nessa ocasião, notamos de maneira nítida o reposicionamento do corpo no ensino de Lacan, que se diferencia na relação com o significante, mas que, *insignificantizável*, daí em diante está imediatamente exarcado de gozo — conforme destaca Éric Laurent (2016)<sup>1008</sup>.

Nessa passagem do ensino lacaniano em 1970, entre o seminário 14 e o seminário 20, a conceitualização dessa substância gozante se faz através da afirmação de um corpo fluido e fluxo. Segundo Lacan, nele insiste algo das “[...] águas superiores, de seu gozo, [...]” (1970/2003, p.407).<sup>1009</sup> Ora, não é mesmo como algo da água que Lacan, logo no ano seguinte a “Radiofonia”, vem a definir o gozo em “Lituraterra” (1971/2003)? Está lá, na célebre passagem do texto: o “[...] que se evoca de gozo ao se romper um semblante, [...]” — e o semblante é o que se rompe, as nuvens, a organização significante das águas de cima que citamos anteriormente em nota sobre a conhecida ilustração de Saussure — “[...] é isso que no real se apresenta como o ravinamento das águas.” (1971/2003, p.22)<sup>1010</sup>. Não só notamos aí uma pista da psicanálise da água em Lacan — como psicanálise do gozo, da substância gozante —, mas também aquilo que há de fluido e fluxo no gozo que permite tomá-lo junto da substância intensiva de fluxo contínuo que preenche o CsO: aqui, de Lacan a Deleuze e Guattari, insiste um corpo que é um rio, sem discurso. Do corpo como real do gozo ao real intensivo do CsO, trata-se de uma substância que excede aos limites formais da extensão e da qualidade. Uma substância não extensa, um corpo intensivo: é do que há de água na experiência que se trata. E no sentido mais produtivo e vívido. Isto é, o gozo não é apenas o gozo mortífero, que deve ser limitado em favor do desejo como defesa a seu excesso, mas é também o excesso intensivo que vivifica. Afinal, conforme Lacan, “[...] não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza” (1972-1973/2008, p.29)<sup>1011</sup>.

<sup>1007</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.54, p.373, p.409, p.432.

<sup>1008</sup> Cf. LAURENT, Éric. *O avesso da biopolítica: Uma escrita para o gozo*, 2016, p.25-p.42.

<sup>1009</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Radiofonia*, 1970/2003, p.405-p.407. In: *Outros escritos*, 1970/2003.

<sup>1010</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Lituraterra*, 1971/2003, p.22. In: *Outros escritos*, 1971/2003.

<sup>1011</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.29.

Entretanto, a maior proximidade entre esse corpo e o CsO pode ser mapeada no livro 23 de “O Seminário”, naquilo que a partir de Lacan se designa como um corpo-saco: versão dessa substância gozante como superfície de gozo que conhece na topologia borromeana a sua própria topologia, essa, segundo Lacan, uma “[...] lógica de sacos e de cordas.” (1975-1976/2007, p.142) — diga-se de passagem, uma topologia muito menos articulada pelo nome-do-pai e pela castração, portanto muito menos articulada pela lei e pelo limite, dando a ver algo da experiência desse outro gozo da substância gozante<sup>1012</sup>. Nessa ocasião, a partir da teoria dos conjuntos de Georg Cantor, mostrando o transbordamento do conjunto e sua definição excessiva, Lacan posiciona o corpo-saco na superfície, o define pelo excesso e o conota “[...] por uma mistura de 1 e de 0, [...]” (1975-1976/2007, p.19)<sup>1013</sup>. O que é curioso, uma vez que Lacan, pela via Cantor, apresenta esse 0 e 1 que Deleuze e Guattari também apresentam, só que pela via de Kant, como as variações de graus da quantidade intensiva. Sem dúvidas, são zeros e uns distintos, tal como é distinto o saco e o plano. Mas através do corpo-saco, a superposição entre substância gozante e o CsO se torna ainda mais evidente. O que não é novidade. Nas notas ao fim do seminário 23, citando a obra de Deleuze e Guattari, mesmo que sem levar a pista adiante, Miller diz explicitamente: “[...] O corpo sem órgãos é o corpo-saco. Sua ex-sistência aos elementos que ele contém, sua consistência de continente é a do conjunto vazio na fórmula:  $\{1, 0\}$ .” (2005/2007, p.213-p.214)<sup>1014</sup>.

Ora, observamos então que a dança entre os autores se reveza, as *forçações* e os devires conceituais se alternam, e podemos mapear aqui a mão dupla do que se passa entre Lacan, Deleuze e Guattari. Desde 1970, Lacan testemunha a importância de Guattari neste ponto, quando assim diz o autor: “Guattari é sagaz ao levantar a questão de por onde o efeito da linguagem se impõe ao corpo, [...]” (1970/2003, p.310)<sup>1015</sup>. Mas é através do conceito de CsO, conceito originalmente deleuziano, que notamos a relação com esse outro gozo. Se, a partir do objeto *a* lacaniano de 1964, devém a máquina guattariana de 1969 e, já com Deleuze, a máquina

---

<sup>1012</sup> De forma mais ampla, entendemos que essa topologia dá a ver uma outra maneira de pensar a experiência e os limites da experiência na obra de Lacan. Nesse sentido, a tarefa lançada pelo autor na década de 1960 de refazer os limites da experiência, e que em nosso trabalho propomos ser levada adiante com Deleuze e o empirismo transcendental, poderia ser mapeada também por essa vereda, encontrando na topologia borromeana a via pela qual Lacan propõe refazer esses limites da experiência à sua maneira. Evidentemente não seguiremos por esse caminho, e basta dizer que cartografar as relações entre o empirismo transcendental deleuziano e essa topologia borromeana retomada por Lacan em seu último ensino, talvez pudesse ser uma boa questão de pesquisa, especialmente buscando entender de que maneira ambos refazem os limites da experiência e seu além. Sobre essa lógica de sacos e cordas: Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.142. Cf. LAURENT, Éric. *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*, 2016, p.99-p.110.

<sup>1013</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.19; p.28

<sup>1014</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Nota passo a passo*. In: LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.213-p.214.

<sup>1015</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Alocação sobre o ensino*, 1970/2003, p.310. In: *Outros escritos*, 2001/2003.



desejante em 1972, também é verdade que, no inverso da dança, é a partir do CsO de “Lógica do sentido” e de “O Anti-Édipo” que devém o corpo-saco lacaniano em meados da década de 1970. Essa é a mão dupla: Guattari e Deleuze pegam de Lacan o objeto *a*, enquanto Lacan pega o CsO. E tal como vimos que o objeto *a* está para a máquina desejante, agora vemos que o gozo, como real do corpo, do corpo-saco, está para o CsO. O que se deduz do próprio seminário, na passagem em que, sobre esse corpo-saco, afirma Lacan: “[...] o corpo, nós o sentimos como pele, retendo em seu saco um monte de órgãos.” (1975-1976/2007, p.63)<sup>1016</sup>.

Nessa breve passagem, notamos não só que corpo e órgão se diferenciam, mas que o órgão é segundo ante a superfície do saco, tal como é segundo em relação ao CsO — corpo intenso, corpo carne, corpo inorganizado. Mas o que talvez seja mais importante notar nessa passagem é que esse corpo, segundo Lacan, é o corpo que se sente: o corpo, essa substância gozante, nós o sentimos, e como pele — e não é nada trivial que isso assim esteja no seminário 23. Pois esse reencontro do gozo no corpo permite pensar o retorno de um sensível na obra de Lacan, já além de qualquer profundidade, na superfície da pele, e já além da imaginarização de um sentimentalismo emocional. Ora, que sensível é esse? Cartografando a substância gozante na superposição entre CsO e corpo-saco, entendemos que esse sensível diria respeito à intensidade como o insensível da sensibilidade, como o que há da sensibilidade além do que se distribui nos limites do extenso e qualificado do simbólico e do imaginário. Pois queremos pensar que esse corpo-saco se situa na topologia da superfície dos acontecimentos intensivos como acontecimentos do real do corpo, pelos quais o gozo se inscreve em sua superfície. Afinal, conforme Lacan (1975-1976/2007), o corpo, nós o sentimos: mas se o sentimos, consideramos que não é do ponto de vista qualitativo do sentimento e das emoções.

Os questionamentos sobre o estatuto desse sensível e desse sentir que agora se colocam em nosso trabalho a partir da obra lacaniana são muito próximos, se não os mesmos que atravessamos com o conceito de CsO. Aqui podemos encontrar algo do *eu sinto* desse plano inorganizado da experiência — *eu sinto* que redimensionamos como um *sente-se* — como uma pista sobre as maneiras de sentir esse real do gozo como corpo. Aliás, no texto que faz remissão ao seminário 23, Lacan diz assim: “[...] Isso se sente e, uma vez sentido, demonstra-se.” (1976/2003, p.561)<sup>1017</sup>. Valendo destacar que *demonstrar* é o termo que Lacan, em “Radiofonia”, diz caber ao real: “[...] o real se distingue da realidade. Isto, não para dizer que ele é incognoscível, mas sim que está fora de questão entender disso, apenas demonstrá-lo.” (1970/2003, p.406). Diante do que podemos perguntar: que sensível é esse, real da realidade,

<sup>1016</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.63.

<sup>1017</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Joyce, o Sintoma*, 1976/2003, p.561. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

que não é incognoscível, mas que não é entendível, e, ao mesmo tempo, é demonstrável? Consideramos que é um sensível do corpo não só como uma imaginarização ou uma simbolização do real, e sim como um sensível do real, insensível da sensibilidade, *sentientum* da sensação. É, portanto, o próprio *ser do sensível*, a intensidade e seu excesso que faz devir. Intensidade que, como vimos, não é a qualidade sentimental ou a emoção, assim como não é uma obscuridade insondável ou é incognoscível. Mas intensidade que é o *quantum* inquantificável da experiência, demonstrável na variação de seus graus como diferença sempre em excesso que se sente. E a experiência disso, quer dizer, isso se sente e se demonstra, na superfície do CsO como *topos* intensivo da experiência.

Por essa via, entendemos que a topologia do CsO seria o plano ou o *topos* da experiência estranha e paradoxal desse gozo que, no ritmo da depuração, Lacan primeiro define como vedado ao sujeito, para depois retomar, no auge de um retorno do impuro, como gozo do corpo — do puro impuro, tal como consideramos a intensidade. Isto é, admitindo que a topologia do CsO, tal como apresentamos até aqui, é a topologia de um empirismo transcendental como refazimento dos limites da experiência, sobretudo da sensibilidade, extraíndo nesse refazimento uma experiência da intensidade além do limite, além do diverso dado e organizado empiricamente. Pois esse nos parece como um caminho para acessar esse real do gozo além da lei que Lacan mesmo situa no corpo, como isso que se sente. Cabe assim reformular nossa colocação feita alguns capítulos atrás: o empirismo transcendental, que Deleuze apresenta na década de 1960, não seria somente o refazimento da estética transcendental necessário para se abordar o estatuto estranho e paradoxal da experiência de objetos irreduzíveis ao imaginário e ao simbólico, ou de máquinas que não se adaptam às máquinas técnicas, tal como o objeto *a* ou a máquina desejante; mas é também o refazimento da estética transcendental necessário para se poder abordar a experiência do próprio *spatium* ou CsO, do próprio real do gozo na superfície do corpo pela intensidade. Algo disso foi sinalizado anteriormente, quando mencionamos que uma lógica das intensidade, como lógica do excesso, se aproximaria daquilo que Vegh (2010) veio a designar como uma lógica dos gozos, ou, do que Braunstein (1990/2007) cita como uma gozologia<sup>1018</sup>. Agora, cabe afirmar: entendemos que o empirismo transcendental deleuziano, como empirismo da intensidade, se faz uma via para demonstrar a lógica disso que, conforme Lacan, se sente, e que se sente como experiência do gozo do corpo irreduzível ao organismo e às formações imaginárias e simbólicas do sensível, que se sente como intensidade.

---

<sup>1018</sup> Cf. VEGH, Isidoro. *El abanico de los goces*, 2010. Cf. BRAUNSTEIN, Néstor. *Gozo*, 1990/2007.

Até onde sabemos, Lacan não voltou ao conceito de intensidade para demonstrar isso que se sente como real em seu ensino — até vemos o termo ocorrer em seu último seminário, por iniciativa de Didier-Weill. Mas ao tomar o gozo como *Drang* e, sobretudo, ao fazermos notar uma superposição entre substância gozante — especialmente como corpo-saco — e CsO, pensamos que a intensidade se revela uma via para mapear essa experiência do real do gozo, que aqui retomamos como real da intensidade, justamente, no corpo. A partir disso, propomos até dizer: o real, do CsO ao corpo como substância gozante, cabe senti-lo como a intensidade do gozo, isto é, como a própria experiência do excesso intensivo, como a própria variação dos graus de quantidades intensivas, pura diferença que não cessa de premir, subindo e descendo como as ondas do mar. E na medida em que o gozo vai devindo intensidade, consideramos que sua experiência se inclui como a experiência do excesso intensivo. Mas qual é mesmo o valor de tomar o gozo pela intensidade e sustentar uma superposição entre esses conceitos? Certamente, através disso podemos notar uma relação menos dualista e dicotômica entre o pensamento dos autores envolvidos. Contudo, o mais importante em nossa perspectiva é que retomar o gozo pela intensidade, no sentido de demonstrar isso que se sente, permite tratar de um real sensível, uma experiência do que não se inscreve na subjetivação totêmica e *significantecentrista*, ou, quer seja, na ordem de um gozo fálico. O conceito de intensidade é o que permite demonstrar isso que se sente de maneira estranha e paradoxal como real, sem reduzir às formas ordinárias do sensível.

Pois isso que se sente do gozo, tal como o *sente-se* do CsO, entendemos como o sentir da diferença, ou do excesso de quantidades intensivas que variam seus graus. De modo que a experiência desse real do gozo como experiência do real da intensidade no *topos* intensivo do CsO se mapeia como uma *quantização*. Se isso se sente, e se isso que se sente é a intensidade, sua experiência se demonstra assim: nas variações intensivas conforme os termos daquilo que ao longo de nosso trabalho apresentamos como uma *quantização*, e mesmo como uma *autoquantização* diferencial [dy/dx]. Especialmente porque, se tanto a intensidade quanto o gozo se definem a partir da categoria de substância para Lacan, Deleuze e Guattari, é preciso dizer que não se trata da substância como uma coisa, uma geleia que existiria por si, seja preenchendo o corpo-saco ou o CsO. Isso que se sente é como a água, mas como a experiência da água, ou como o que há de água na experiência: o que se sente não é uma coisa; é a variação dos graus, a passagem dos fluxos, as ondulações, a disparidade e a disjunção, a relação diferencial, a relação na não-relação como a própria intensidade entre as qualidades do diverso. Ou seja, a intensidade é a experiência do insensível da sensibilidade, sua diferença e excesso, que se demonstra como a própria *quantização* — e o conceito deleuziano contribui para retomar

o gozo e o corpo como substância gozante, sem recair no imaginário da grande geleia conteúdo de um continente, tal como inspira a energia.

Além disso, admitir que a experiência do gozo também envolve uma tal quantização é uma questão sobretudo clínica: se, como vimos no seminário 17, Lacan chega a dizer que o que uma análise faz é a “[...] a instituição desse outro campo energético [...]” (1969-1970/1992, p.85)<sup>1019</sup>, entendemos que essa é a instituição de um plano como a produção, a invenção, a extração da intensidade e o gozo na experiência como corpo, e isso se sente desde o laboratório analítico como uma *quantização* das intensidades e seu excesso na experiência, cartografia de como o sujeito atravessa e é atravessado pelos maiores e menores graus intensivos, seus fluxos e refluxos, indo dos graus mais baixos aos mais altos, e dos mais altos até a queda, todos excessivos a partir do grau zero. Destacando a quantização da intensidade, voltamos ao ponto que sugerimos acima: o conceito de intensidade nos revela que esse *Drang* — que Lacan (1973/2003)<sup>1020</sup> equivale ao gozo e a partir do qual extraímos uma primeira pista para superpor intensidade e gozo — não é tão constante assim.

Ora, mas ao importar essa quantização da intensidade para o gozo não estaríamos indo radicalmente no contrário do que Lacan teria buscado ao indicar o gozo como substância (*ousia*) a partir das categorias de Aristóteles? Levantamos essa pergunta porque, no seminário 14, ao fazer essa referência ao texto aristotélico, Lacan diz que o gozo é “[...] alguma coisa que “não é suscetível de mais ou de menos”, que não se introduz em nenhum comparativo, em nenhum signo *menor* ou *maior*, nem mesmo *menor* ou *igual*.” (1966-1967/2008, p.387).<sup>1021</sup> O que torna aparentemente problemático tomar o real do gozo como real da intensidade e sua *quantização* pela qual especificamos o excesso intensivo em termos de menores e maiores graus de intensidade — inclusive, é justamente neste sentido que encontramos uma das críticas de Ricardo Goldenberg a Miller.<sup>1022</sup> Estaríamos, então, errados ao superpor gozo e intensidade, e

<sup>1019</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.85.

<sup>1020</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.527. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>1021</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 14: A lógica do fantasma*, 1966-1967/2008, p.387.

<sup>1022</sup> Em “Perspectivas dos Escritos e Outros escritos”, vimos que Miller (2008-2009/2011) propõe uma positividade do gozo e, por uma via quantitativa, trata das variações do gozo como variações de intensidade. Como citamos, na aula de 08 de abril de 2009, que não foi publicada na edição brasileira, mas que está disponível online em espanhol, Miller chega a dizer que “[...] em se tratando de gozo, existe o mais e o menos, isto é, as variações quantitativas [...] [que] são progressivas e contínuas: podem, portanto, ser quase insensíveis.” (2009). Ricardo Goldenberg (2019), para quem o gozo é uma saída do paradigma das pulsões freudianas, mapeia muito bem o dualismo que se encontra na leitura de Miller, mostrando as diferenças entre ele e Lacan, evidenciando essa diferença não como erro, mas como a opção milleriana. Dentre essas diferenças, Goldenberg diz que Miller confere uma positividade ao gozo que Lacan teria definido como negatividade — como aquilo que não serve para nada, o gozo, afirma Lacan, “[...] se reduz a ser apenas uma instância negativa.” (1972-1973/2008, p.11) —, e uma quantificação para o que Lacan, desde o seminário 14, diz não ser suscetível de mais ou de menos. Sobre a negatividade do gozo, seria preciso levar em consideração que, nesse fragmento, Lacan define o gozo negativamente como inútil: ou seja, é negativo do ponto de vista da utilidade, mas entendemos que isso não quer dizer que o gozo seja negativo como

afirmar que isso se sente como variação dos graus do excesso intensivo? Consideramos que não. Mesmo porque, por exemplo, qual seria o sentido de Lacan recorrer aos quantificadores da lógica, ou mapear diferentes modalidades de gozo, senão, de certa maneira, diferenciar seus regimes por fatores quantitativos, o que envolve algo de mais e de menos, ainda que implicitamente? De que é feita a clínica, se não das passagens entre gozos, avaliação e dosagens de excessos, composição de certos inventários? Ora, o que observamos na obra lacaniana não é uma certa tipologia, relações diferenciais entre regimes de gozos que mostram o quão heterogêneo é este conceito? Pois então, nada disso se faz sem pressupor uma espécie de *quantização* na demonstração do que se sente.

Se Lacan (1966-1967/2008), na sua referência direta ao texto aristotélico, afirma que o gozo não é suscetível de mais ou de menos, entendemos que com isso está em jogo afastar uma quantificação, uma quantimetria do gozo. Lacan afirma seu inquantificável desde 1970, ao posicionar como algo extrínseco ao gozo aquilo que o enumera extensivamente, o que chama de instrumentos de gozo “[...] colares, copos, armas: mais subelementos para enumerar o gozo do que para fazê-lo reingressar no corpo.” (1970/2003, p.407).<sup>1023</sup> Nesse aspecto, gozo e intensidade não são suscetíveis de serem quantificados em mais ou de menos quantidades enumeráveis: não dá para medir isso sem perder sua experiência para o excessivamente intenso. Contudo, se não é uma quantimetria, não quer dizer que não seja uma experiência do quantitativo que se trata. De nossa parte, entendemos que nem por ser substância o gozo deixa de ser quantidade. Entretanto, o quantitativo aí é do inquantificável, jamais quantificável numericamente. Se aproximamos gozo e intensidade e dizemos de uma *quantização* em sua experiência a partir disso, buscando demonstrar seu sentir pelas variações de graus das quantidades intensivas, não é para promover uma quantimetria do gozo: é uma questão de relação diferencial [dy/dx] que, no caso da intensidade, como vimos até aqui, não envolve qualquer métrica na experiência de seus graus.

Então, depois de termos questionado a constância da *Drang* a qual Lacan equivale o gozo, e sugerido que a pura diferença é sua única constância, agora sugerimos que a experiência quantitativa do gozo seja, sim, demonstrada pela experiência do maior e menor inquantificáveis

---

não dado na experiência, ainda menos como não-ser — entendemos que se trata de destacar que ele é uma positividade inútil. Sobre o aspecto quantitativo e Lacan ter dito que não se pode tratar do gozo em termos de mais ou de menos, entendemos que isso pode ser reposicionado nos termos do que apresentamos em nosso texto como *quantização*. Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan: entre desejo e gozo*, 2008-2009/2011, p.157, p.194, p.207. Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Cosas de finura en psicoanálisis, lição de 8 de abril*, 2009. Cf. GOLDENBERG, Ricardo. *Desler Lacan*, 2019, p.139-p.148. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.11.

<sup>1023</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Radiofonia*, 1970/2003, p.407. In: *Outros escritos*, 1970/2003.

de uma *quantização* diferencial, tal como a intensidade. A intensidade e a *quantização* que lhe atribuímos é via para se reconquistar as quantidades inquantificáveis na experiência. Nessa *quantização*, estamos diante da experiência do excesso como a experiência da própria diferença e excesso: *quantização* do excesso intensivo como uma *quantização* sem quantimetria, de um *quantum* de intensidade ou de gozo quantizável, mas jamais quantificável. Portanto, retomar o gozo pela intensidade e sua *quantização* não é limitar o gozo num empreendimento de mensuração: ao contrário, é demonstrá-lo como inquantificável, cartografar sua experiência, sem relegá-lo à obscuridade do incognoscível de um energetismo. Retomar o gozo pela intensidade não é imaginarizá-lo em um novo energetismo: ao contrário, é defini-lo como relação na não-relação, admitindo sua experiência sem subsumir à homogeneidade do empírico. Retomar o gozo pela intensidade não é conferir-lhe uma substancialidade extensa: é defini-lo como a experiência da pura diferença de intensidade e seu excesso, no *topos* do corpo.

Portanto, duplo valor pragmático dessa *quantização*: primeiro, é a maneira de definir a experiência do excesso intensivo a partir de sua efetuação, tratando das quantidades inquantificáveis na experiência, da experiência do excesso intensivo como experiência da *quantização* em exercício; segundo, é o que está em jogo na clínica, sendo a experiência analítica, desde Freud como cena da intensidade, um laboratório em que a *quantização* se produz como cartografia da intensidade e do gozo. Através dela se distinguem modalidades de gozo, diferentes modos de relação com a intensidade e seu excesso, que vão dos mais produtivos aos mais catastróficos — como tentamos mapear até aqui. Ora, ainda na introdução perguntamos o que seria da dosagem da angústia sem uma tal *quantização*. Agora poderíamos perguntar: sem algo dessa *quantização* como pressuposto, como se poderia especificar, avaliar e operar com o excesso intensivo na clínica? Admitir uma tal *quantização* a partir da superposição entre gozo e intensidade parece ser uma via para tratar das diferentes maneiras de atravessar e ser atravessado pela experiência do excesso intensivo, especialmente na direção de estabelecer uma relação não patológica, e sim ética com esse *pathos*.

Se perguntarmos, por fim: onde está o excesso intensivo que, da pulsão à intensidade, passando pelo gozo, atravessa a paisagem conceitual das obras de Freud, Lacan, Deleuze e Guattari? Responderemos que está onde sempre esteve, no que desde o princípio é experiência, no mais imediato e imanente de nós mesmo: está nisso que se sente, está no corpo — algo que anunciamos desde a introdução, como uma pista do excesso. No corpo irreduzível à sua extensividade, no corpo intensivo. Está no corpo do recém-nascido e suas *Qs*, no corpo pulsional e no traumático, corpo traumático marcado pelo ferimento, corpo traumático comum de nossa espécie, sendo o grito o testemunho de seu fluxo rasgando as entranhas do corpo. Está

no corpo e seu real do gozo, corpo como substância gozante, corpo-saco, que apresenta um gozo que não é só mortífero, mas um gozo da vida, da vida não toda significantizada, gozo *inegativável* como a intensidade, a experiência de seu excesso — alternativa ao *significantecentrismo* e à subjetivação totêmica, embora não se trate de considerar que a subjetivação pelo limite estaria superada por isso.

Está no corpo no corpo inorganizado, CsO, corpo pleno de devir, de diferenças de intensidade, que tanto ganha passagem pela dessubjetivação quanto nos dessubjetiva daquilo que somos num dessubjetivante sentir. Seja por qual vereda se for, o caminho das águas se superpõe: o corpo é o *topos* do excesso de intensidade, dos mais lúgubres e patológicos, aos mais saudáveis e produtivos. E a clínica envolve acessar esse excesso para despatologizar sua experiência em favor do produtivo. Mas estaremos enganados se acharmos que essa corporificação do gozo é prescindir da linguagem: há algo da linguagem que é mais anterior e primordial, mais elementar, mais pulsional. Uma dimensão menos simbólica da linguagem, menos linguística, certamente, reposicionando o gozo e o afeto em uma lógica do sentido na contramão da significantização: uma lógica do sentido *insignificantizável*, tal como é o excesso intensivo em qualquer de suas experiências. É com isso que queremos concluir.

### 8.6 — Lalíngua: uma língua da intensidade

Poderíamos concluir nossa cartografia falando da relação do gozo, como experiência do excesso intensivo, com o sintoma — ou, ainda, fazendo valer a distinção lacaniana proposta no livro 23 de “O seminário”, da relação do gozo com o *sinthoma*<sup>1024</sup>. Toda a experiência analítica passa por aí, nessa passagem: de um gozo sintomático a um gozo *sinthomático*. Promover essa passagem faz parte da psicanálise como uma tecnologia para se estabelecer uma outra relação com o excesso intensivo, uma relação ética, como dissemos até aqui. Mas qual é a diferença entre esses gozos? Por gozo sintomático, entendemos a experiência de um gozo mais mortificante, posto que pode ser também patológico: gozo do sintoma e sua manutenção como monumento da subjetivação totêmica, formação mítica de suplência, muitas vezes excessivamente intenso. Poderíamos dizer também que esse gozo sintomático é efeito do excesso intensivo significantizado, que, uma vez vedado e negativado, uma vez recalcado, retorna do real como sintoma. É a parte maldita ainda em função dos limites formais da subjetivação, axiomatização sintomática do gozo, sendo, por isso, um gozo fálico. Com efeito,

---

<sup>1024</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007.

assim diz Lacan: o “[...] sintoma é irrupção dessa anomalia na qual consiste o gozo fálico, na medida em que aí se desdobra, se expande, essa falta fundamental que qualifico pela não relação sexual.” (1974/2022, p.54)<sup>1025</sup>. O sintoma, e o gozo que lhe é relativo, é o que emerge em suplência dessa não-relação, dessa disjunção que constitutiva da própria intensidade como relação na não-relação: é a insistência da intensidade numa formação excessivamente intensa que também se forma contra a intensidade, tentando conferir liames ao excesso — eis o sintoma.

Uma análise propõe a travessia disso, considerando-se o fantasma como formação sincrônica a tal sintoma. O que, de certo modo, pode ser também entendido como uma intervenção sobre esse gozo sintomático — “[...] gozo podre, [...]” (1966-1967/2008, p.340), diz Lacan<sup>1026</sup> —, visando seu desbaste e sua liberação dos limites formais. Entendemos isso como um intervir no excessivamente intenso a fim de encontrar o excesso intensivo, a partir do qual, atravessando sua experiência, talvez se possa liberar aí aquilo que um dia Laca indicou como um outro “[...] futuro do real [...]” (1974/2022, p.28)<sup>1027</sup>. Que futuro é esse? É na experiência analítica que se pode inventá-lo, e dizer qual será o futuro. De preferência, um real com um futuro menos sintomático e totêmico, menos limitado, vedado e negativado, menos axiomatizado automaticamente na axiomática do capital — um futuro que se constrói como construir sua própria axiomática diante do excesso, mordendo o real. Pois é do sintoma mesmo que se faz isso. No sentido de ir além desse gozo podre do sintoma excessivamente intenso, Lacan também diz que “[...] o sintoma não se reduz ao gozo fálico.” (1974/2022, p.44). O que se conceitualiza na variação de uma letra — h — do termo *sinthoma* que ganha passagem no seminário 23, fazendo aparecer na palavra francesa algo de santo (*sainthome*), e tornando a parte maldita uma parte bendita. Bem-dizer do excesso, restituindo sua propriedade criativa e genética na figura do que faz milagres: de repente, o sintoma, como *sinthoma*, revela um gozo vivificante, superfície miraculante — não é aí que esse corpo-gozo coincide com o CsO<sup>1028</sup>?

Assim, poderíamos aqui articular a experiência analítica como a passagem de um gozo fálico excessivamente intenso do sintoma a um gozo outro, experiência produtiva do excesso intensivo como gozo do *sinthoma*. Contudo, seria esse o fim? Muito se diz dessa passagem como algo que se dá ao final de uma análise, sendo o passe seu testemunho, às vezes até como uma espécie de transgressão heroica. De nossa parte, apenas consideramos ser preciso admitir que desde o início de uma experiência analítica há reposicionamentos de gozos sintomáticos,

<sup>1025</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A terceira*, 1974/2022, p.54.

<sup>1026</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 14: A lógica do fantasma*, 1966-1967/2008, p.340.

<sup>1027</sup> Cf. LACAN, Jacques. *A terceira*, 1974/2022, p.28.

<sup>1028</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010, p.26.



pulsões de gozo da vida, há *morre-se*, excessivamente intenso dando passagem à experiência do excesso intensivo, construções de CsO, outros futuros se fazendo e se desfazendo, assim como excesso intensivo se despatologizando e devindo produtivo. De modo que essa diferença entre sintoma e sinthoma talvez possa ser menos compreendida como algo que se revela ao final, e mais como algo que se dá durante a experiência analítica, que é toda ela atravessada por fins intermitentes e recomeços: em seu laboratório, não se passa de uma vez, mas se está o tempo inteiro passando, do sintoma ao sinthoma, do podre ao produtivo, dos limites da vida à morte, do excessivo ao excesso intensivo. E se está o tempo inteiro passando às vezes de forma mal-sucedida, outras vezes sem sequer se notar — devemos buscar essa passagem no excesso no mais ordinário, no excesso menos heroico, nas menores variações dos graus de intensidade.

Se pensamos, por exemplo, uma experiência analítica a partir das patologias do limites, ou do modo de subjetivação totêmico, a efetuação de uma tal passagem, a travessia do excesso em um momento ou experiência muito crucial para o sujeito, talvez culmine com seu final. Mas se consideramos que é preciso se dar conta dessa diferença entre sintoma e sinthoma desde o início é porque, por exemplo, se pensamos o caso das patologias do excesso, muitas vezes podemos observar uma modalidade de sofrimento que já chega apresentando, não só o gozo do sintoma como formação mítica de suplência, mas um gozo que se dá de maneira mais imediata, isto é, sem ser o efeito da metáfora e da substituição que fundam a subjetivação totêmica pelo limite. Gozo mais imediato que não deixa de ser um gozo podre pelos efeitos patológicos que esse excesso causa. De onde a tarefa clínica de despatologização do gozo nesses casos estar logo no início, começando o tratamento pelo desafio de fazer brotar o que há de produtivo nesse excesso que talvez não seja tão sintomático assim — no sentido estrito do que quer dizer sintoma, como retorno do recalcado —, mas certamente é muito patológico. Nesses casos, nenhum excesso precisa ser descoberto sob os limites, tampouco há que se restaurar os limites vedando a intensidade: o que é preciso é produzir uma nova experiência com a intensidade que já se apresenta na experiência patológica.

As patologias do excesso não trazem um gozo do sintoma, ao menos não no sentido estrito, embora também aí falemos de sintomas de maneira mais ampla. Talvez seja mais preciso dizer que elas naufragam no mesmo *topos* em que se revela um gozo do sinthoma, mostrando que o excesso intensivo que se encontra produtivo ao fim do processo analítico como cura em um caso pode estar desde o início como patologia em outro. Para Lacan, James Joyce e sua experiência com a linguagem é a referência daquele que aí navega onde notamos tantos naufragarem. Na conferência anexa ao seminário 23, Lacan diz: “Joyce tem [...] uma relação

com joy, o gozo [jouissance], [...]” (p.162-p.163)<sup>1029</sup>. Com efeito, trata-se de uma outra relação: parece que aí estamos diante do excesso intensivo que não é retorno do recalcado, e sim do excesso que está no motor da produção de uma linguagem própria. Joyce, é a referência lacaniana, mostra pela escrita essa passagem de um gozo sintomático a um gozo sinthomático — como Maurício Maliska destaca em seu trabalho, nessa passagem, “[...] o gozo é atravessado por uma outra forma de fazer.” (2017, p.177)<sup>1030</sup>. Seu saber-fazer com as palavras revela um estilo, uma singularidade, que faz sinthoma com esse gozo que poderia ser o *topos* de seu naufrágio. É uma forma de fazer mais produtiva, sem dúvida: um saber-fazer com o inútil do gozo, que não é simplesmente encanar o gozo nos destinos úteis. Já dissemos que não se deve tratar disso reduzindo a produção à utilidade. Agora também notamos que, muitas vezes, não é só encontrar, produzir, inventar e extrair o excesso, como se a direção fosse a criação do novo, de um novo qualquer. Cuidado com o novo, pois é isso que o capitalismo quer, cada vez mais e mais. Mas é tornar a própria experiência do excesso inútil já aí um encontro, produtiva, inventiva e extrativa para si — gozo como fonte de vida, gozo do corpo, do qual o gozo fálico e sintomático, gozo do órgão, é um obstáculo.

Se Joyce revela isso para Lacan é porque, no uso de suas palavras — palavras que, segundo Lacan, “[...] faíscam, cintilam.” (1975-1976/2007, p.161) — todo fascínio se dá na medida em que o sentido semântico aí se perde, abrindo o não-sentido<sup>1031</sup>. Assim Lacan designa essa inventividade das palavras e seu não-sentido na obra de Joyce: “[...] palavra-valise no sentido de Lewis Carroll,” (1975-1976/2007, p.161), diz Lacan, apresentando no seminário 23 uma articulação presente na obra deleuzeana desde “Lógica do sentido” (1969/2015). Lembremos que Deleuze (1969/2015) define a palavra-valise como essa invenção que ramifica as séries do sentido produzido pelo não-sentido, e que esse tipo de palavra não é apenas a conexão ou a conjunção de duas palavras, mas é, antes, a disjunção, produzindo uma zona de não-sentido ou de indeterminação em que se pode passar de um resto de palavra a outro. Segundo Deleuze, ela é fundada “[...] em uma estrita síntese disjuntiva.” (1969/2015, p.49). É uma gota de acontecimento na linguagem, ou, ainda, diríamos: é uma palavra intensiva, palavra que faz brotar o excesso de intensidade, que porta em sua disjunção a relação na não-relação, a ligação sem liame, a diferença de intensidade. É uma palavra que é um fazer, não contra, não

---

<sup>1029</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Joyce, o sintoma*, p.162-p.163, 1975/2007. In: LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007.

<sup>1030</sup> Cf. MALISKA, Maurício Eugênio. *Gozo(s): do sintoma ao sinthome*, 2017, p.177.

<sup>1031</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.161.

como uma barreira ou represa simbólica ao real, mas que é um fazer com o gozo, a favor dos fluxos e fluidos intensivos<sup>1032</sup>.

Buscando outro futuro do real, entendemos que a experiência analítica consiste em retomar algumas delas justamente nessa direção, reencontrando a intensidade no não-sentido das palavras. É uma tarefa e tanto, e nada há de natural ou espontâneo nela: é preciso um laboratório para fazer isso. Não obstante, isso é o que Joyce faz, e desde 1969 Deleuze destaca como isso está em Joyce, embora sua ênfase seja em Lewis Carroll: observamos que Carroll está para Deleuze assim como Joyce está para Lacan. Ambos trazem uma ênfase nas palavras, e não na sintaxe ou na gramática — o que Deleuze atesta quando diz que, de Carroll a Joyce, “[...] a invenção é essencialmente de vocabulário” (1969/2015, p.94)<sup>1033</sup>; o que Lacan assume, por exemplo, quando extrai de Joyce uma *faunética*, ou quando sugere que em sua obra se mostra uma outra dimensão do significante, reduzido a uma “[...] torção de voz.” (1975-1976/2007, p.92)<sup>1034</sup>. Pois ao enfatizar as palavras, Carroll e Joyce, Deleuze e Lacan, desde aí enfatizam algo de sua sonoridade, de seu cântico, ritmo e musicalidade — enfim, algo de intensivo nas palavras, que cantadas cintilam, faíscam, como intensidades.

Ora, o que está em jogo nesse preterimento da sintaxe, da gramática, da semântica em favor do vocabulário e da sonoridade das palavras? Lacan revela através de Joyce: está em jogo mostrar que a linguagem não é apenas aquilo que estrutura a subjetivação totêmica contra o excesso intensivo; não é apenas o meio simbólico como meio de significantização, distribuição da intensidade na extensividade e na qualidade; não é apenas o aparelho de gozo, ou a via de um gozo fálico do sentido e sintomático. Mas é, ela mesma, o próprio meio de um outro gozo, trazendo um sentido que, já não sendo semântico, é um sentido como direção, como orientação ao real do gozo como não-sentido: a “[...] orientação do real, [...]”, diz Lacan, “[...] no território que me concerne, foraclui o sentido.” (1975-1976/2007, p.117)<sup>1035</sup>. Desde então vemos que a passagem do sintoma ao sinthoma, ou, ainda, a inclusão do real do gozo como experiência do excesso intensivo, envolve uma outra importância para a linguagem, extraindo dela uma outra dimensão, além da lógica do significante — se faz com isso, através disso. E com isso podemos expandir as coisas para além do sintoma.

É verdade que toda a experiência analítica passa por aí — dissemos acima: na passagem de um gozo sintomático a um gozo sinthomático. Entretanto, isso não significa que toda

<sup>1032</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.49.

<sup>1033</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.94.

<sup>1034</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.92.

<sup>1035</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.117.

experiência analítica se passa aí. Quer dizer, se passa sempre na relação com o gozo, desde o início, enquanto experiência do excesso intensivo, mas nem sempre no plano do sintoma, pelo menos não no seu sentido mais estrito. Seria preciso desfazer um pouco mais essa herança totêmica, que paira sobre a subjetivação e a clínica, e que fez do sintoma o material analítico por excelência, para então poder se perguntar sobre outras formações de um outro ponto de vista — o afeto, por exemplo. O que uma possível abertura da linguagem para a intensidade nos revela é que, na subjetivação e na clínica, sempre corre, jamais incanável, sob os aterros simbólicos e imaginários, algo do real do gozo, e que brota por diversas vias, sendo o sintoma uma delas: uma. Desfazer essa herança totêmica passa por, clinicamente, voltar-se ao que, da experiência analítica, vai além do sintoma. Bom, foi nesse sentido que destacamos o afeto em algumas passagens de nosso trabalho até aqui, buscando nele algo de real. E uma linguagem para a intensidade, menos sintomática, é o que nos permite tratar disso que vai além do sintoma, como *sinthoma*. Linguagem essa que revela, desde Lacan, uma outra lógica do sentido, além da significante; linguagem essa que em seu ensino ganha um nome, a partir de um lapso que o próprio autor comete em um de seus seminários no ano de 1971: *lalíngua (lalangue)*<sup>1036</sup>.

Se o fascínio brota das palavras valises que faíscam e cintilam, se Lacan diz que Joyce tem uma relação com o gozo, é porque essa relação é com o gozo, segundo o autor, “[...] tal como ele é escrito na *lalíngua* que é a inglesa —, [...]” (1975/2007, p.163)<sup>1037</sup>. O saber-fazer com o gozo no nível da linguagem que observamos na obra de Joyce é, portanto, um saber-fazer com *lalíngua*. Aqui também é na variação das letras — duas, *la*, postas antes de *langue* —, que se conceitualiza o que está em jogo em *lalíngua*: a *lalação*, diz Lacan (1975/2001).<sup>1038</sup> Ainda na infância, a *lalação* é essa experiência da linguagem que possui uma anterioridade e uma primordialidade ante o organismo simbólico e os limites formais de uma sintaxe. Ora, o contato com a linguagem através desse outro ao lado na subjetivação se dá sem que se predisponha de uma sintaxe assimilada, de onde a anterioridade e primordialidade de *lalíngua* nesse corpo que nasce sem estar preparado para o simbólico, colhendo dele os efeitos reais. O que, conforme dissemos anteriormente, só pode ser experienciado como traumático, como excesso de quantidades intensivas — inundação, que revela *lalíngua* como a língua do trauma comum da espécie, mas sempre singular para cada corpo.

<sup>1036</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O saber do psicanalista*, 1971-1972/2000, p.15.

<sup>1037</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Joyce, o sintoma*, p.162-p.163, 1975/2007. In: LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007.

<sup>1038</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Conferencia en Ginebra sobre el sintoma*, 1975/2001.

Diante do que até caberia utilizar da tradução do conceito como *alíngua* (*alanguie*), sem esquecer da célebre advertência de Haroldo de Campos — “[...] LALANGUE, pode-se dizer, é o oposto de não-língua, [...]” (1989)<sup>1039</sup> —, tomando esse *a* como indicação de um [-1], no sentido que Deleuze e Guattari apresentam em “Mil Platôs” (1980/201).<sup>1040</sup> Isto é, *a* como subtração do eixo pivotante da sintaxe de *langue*, dando passagem a uma língua rizomática, língua da multiplicidade, a-estrutural: aqui, lalíngua é o próprio rio sem discurso. Nesse sentido, lalíngua poderia até ser a negação de uma língua maior e estruturalizada: depois de postular a precedência da linguagem, sua “[...] posição original absoluta [...]” (1953/2003, p.141) no “Discurso de Roma”,<sup>1041</sup> Lacan mesmo chega a afirmar no seminário 20, já à luz de lalíngua, que “[...] a linguagem, de começo, ela não existe.” (1972-1973/2008, p.149). Quer dizer, ela está ali, desde o princípio, mas não para o corpo que, ainda sem assimilá-la, sofre das ações e paixões de seus primeiros desencontros. Contudo, só podemos admitir lalíngua como alíngua se admitirmos que isso — essa negação, esse não existe — seja entendido como a negação de uma língua e de uma linguagem maior, organizada sintaticamente, arborescente, e que isso é condição para afirmação de outra língua, como há um outro gozo. Lalíngua é essa outra língua, aquém e além da subjetivação totêmica: língua rizomática, menor, intensiva, língua do *insignificantizável*. Mas é dela que mesmo uma linguagem maior devém, esse discurso do Outro, que só existe como destino de lalíngua. Assim continua Lacan a citação que evocamos acima: a “[...] linguagem é o que se tenta saber concernentemente à função da lalíngua. [...] A linguagem, sem dúvida, é feita de lalíngua. É uma elocubração de saber sobre lalíngua.” (1972-1973/2008, p.149)<sup>1042</sup>. Por isso, se o Inconsciente se estrutura como uma linguagem, é como efeito de lalíngua que ele se organiza simbolicamente. Ou, ainda, a linguagem, poderíamos dizer, é o encanamento de lalíngua, e lalíngua, por sua vez, é o próprio CsO da linguagem, sem-fundo do qual a ordem simbólica na subjetivação pode emergir, sem jamais anular completamente sua insistência intensiva.

Consideramos que lalíngua apresenta o que está aquém, e vai além, de uma lógica do significante: é o que excede aos limites formais dessa grande alteridade que é o organismo simbólico; é o inorganizado da linguagem, os sons do não-sentido, que partilha fragmentos puramente diferenciais e disjuntivos, que não comunicam nada — por isso Lacan chega a afirmar que “Alíngua serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação” (1972-

<sup>1039</sup> Cf. CAMPOS, Haroldo de. *O afreudisíaco Lacan na galáxia de lalíngua (Freud, Lacan a escritura)*, 1989.

<sup>1040</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Introdução: Rizoma*. In: *Mil platôs*, v. 1, 1980/2011.

<sup>1041</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Discurso de Roma*. In: *Outros escritos*, 1953/2003, p.141.

<sup>1042</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.149.

1973/2008, p.148)<sup>1043</sup> —, apresentando elementos que se relacionam sem articulação significante, isto é, sem liame sintático, como pura emissão de singularidades. Certamente, o corpo recém nascido, seu excesso paradigmático, assim como os primeiros tempos da infância, apresentam de maneira privilegiada a lalação pela qual lalíngua se define — como vimos, antes de saber falar, cantamos, e, desde Freud, o grito é o primeiro desses cantos da intensidade. Contudo, mesmo quando se trata de um simbólico organizado, lalíngua também está presente, de modo que não é só de uma primordialidade e anterioridade cronológica que se trata. Lalíngua insiste sob a lógica do significante e sua articulação, motivo pelo qual o organismo simbólico e o inorganizado de lalíngua não se excluem. Na verdade, coabitam: se o organismo simbólico, cedo ou tarde, está destinado a se inorganizar, é porque ele porta lalíngua e seu não-sentido em sua gênese, é a distribuição extensiva dessa língua anterior e primordial, é o encanamento de seu excesso e a significantização de seu insignificantizável que, jamais total, insiste.

E desde que entendemos a linguagem como seu encanamento, podemos notar que lalíngua possui algo de água: as marcas da “[...] água da linguagem [...]”, diz Lacan (1975/2001)<sup>1044</sup>, sua inevitável inundação no corpo por seus efeitos traumáticos, por não haver preparo possível; aquilo que irrompe o semblante. Se cedo ou tarde lalíngua brota no organismo simbólico, brota como um olho d’água, inorganizando-o, produzindo a lalação, o não-sentido, o gaguejo, o equívoco — e o laboratório analítico é onde isso se encontra, não como acidente, porém como tecnologia de tratamento. Seja porque a linguagem é seu encanamento, seja porque lalíngua coabita o organismo simbólico, é preciso admitir sua relação com o sentido e o significante. Pois seu insignificantizável e seu não-sentido não é a simples negação de ambos. Por isso mesmo que em “Televisão”, Lacan afirma que a “[...] bateria significante de lalíngua fornece apenas a cifra do sentido.” (1973/2003, p.515)<sup>1045</sup>. Notamos bem, nessa ocasião, que a bateria significante é de lalíngua. Ora, que sentido seria esse que lalíngua fornece como cifra, que não é o mesmo produzido numa lógica do sentido significante? Que significante seria esse que não é o mesmo daquele depurado do gozo, que Lacan retoma da linguística, mas que apresenta o puro impuro dessa língua da intensidade?

Sobre o significante de que aí se trata nesse momento do ensino de Lacan, é a partir de Joyce mesmo que temos sua pista: destacamos já, tendo em vista a sonoridade, que é o significante reduzido a uma “[...] torção de voz.” (1975-1976/2007, p.92)<sup>1046</sup>. Com efeito, a

<sup>1043</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.148.

<sup>1044</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Conferencia en Ginebra sobre el sintoma*, 1975/2001

<sup>1045</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.515. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>1046</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: O sinthoma*, 1975-1976/2007, p.92.

*faunética* que diz respeito a lalíngua remete a essa sonoridade, a esse cântico, a esse ritmo, a essa musicalidade — o fauno, inventor da flauta. E é uma torção de voz que marca o corpo, revelando-se aí a coincidência entre lalíngua e gozo: por isso dissemos anteriormente que estaremos enganados se considerarmos que a corporificação do gozo é prescindir da linguagem. Vemos então um significante que não é contra o gozo, porém que é justamente aquilo que o inscreve no corpo. Entretanto, é preciso destacar que Lacan apresenta essa outra relação entre significante e gozo desde a década de 1960, ainda antes de propor lalíngua. Nesse aspecto, podemos citar o livro 12 de “O seminário” (1964-1965)<sup>1047</sup>, quando o autor tematiza o sentido como conceito psicanalítico e retoma o significante como *lekton* na via da teoria estóica dos incorporais — a mesma via pela qual Deleuze trata do sentido e do acontecimento em 1969. É um referencial conceitual importante no ensino de Lacan, que se faz explícito até “Radiofonia” (1970) e o seminário 20, ocasiões em que lalíngua já se apresenta como conceito<sup>1048</sup>. Desde que retomado como *lekton*, mapeamos um desvio na lógica do significante: aí se trata menos da relação sintática com outro significante, e mais uma relação entre significante e corpo — o corpo como plano no qual o significante se inscreve, se marca, como uma escrita que escreve a intensidade na carne<sup>1049</sup>. E, pela escrita, a materialidade de lalíngua também se define.

Os significantes que compõem lalíngua podem ser entendidos assim, a partir da escrita, como essa letra de gozo, como a escrita que escreve a intensidade na carne. Sendo que, de modo algum, considerar lalíngua pela letra é retirar sua sonoridade, seu cântico, ritmo e musicalidade fonética: esta não é a escrita cadavérica, e sim a escrita do próprio gozo, a escrita sempre viva, e serve para diferenciar seu regime da fala. Não é uma escrita da fala, que se organiza sintaticamente; não é a escrita memorial, mas é uma escrita da voz — objeto pulsional para Lacan desde o seminário 11, e que aqui, quando tratamos de lalíngua, propomos entender mais próximo do que Deleuze (1969/2015) considera sobre a voz em “Lógica do sentido”. Pois tal

<sup>1047</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*, 1964-1965.

<sup>1048</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Radiofonia*, 1970/2003, p.406. In: *Outros escritos*, 1970/2003. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.25.

<sup>1049</sup> Talvez não seja por outro motivo que Lacan, a partir desse período da década de 1960, cada vez mais passa a tratar do significante através daquilo que havia designado, ainda em 1957, como seu suporte material: como letra, letra de gozo, que assim escreve a intensidade na carne. E isso muda tudo. Vimos que a lógica do significante ganha passagem no ensino de Lacan atualizando algo de uma tradição do pensamento que concede privilégio à fala em direção ao ser do *logos*. O que vai se invertendo aos poucos à medida que essa noção de letra promove um retorno à escritura. E Lacan não está sozinho: devemos sempre observar essa inversão lacaniana levando em consideração que é pela via da escritura que Derrida também faz seu retorno a Freud em 1968. Assim, depois de ter ido em direção a esse privilégio da fala, Lacan passa a considerar a escrita em seu ensino, começando pelo traço no seminário 09, passando ao ideograma no seminário 18, chegando a afirmar, já no seminário 20, estando lalíngua em seu centro, que “[...] no discurso analítico, só se trata disto, do que se lê [...]” (1972-1973/2008, p.32). Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*, 1964-1965. Cf. DERRIDA, Jacques. *Freud e a cena da escritura*, In: *A escritura e a diferença*, 1967/2009. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.32.

como para Lacan, a teoria estóica dos incorporais, com destaque para a categoria de *lekton*, também é crucial para Deleuze. A voz, diz o filósofo, “[...] não dispõe ainda da univocidade que dela faria uma linguagem e, não tendo unidade senão por sua eminência, permanece engastalhada na equívocidade de suas designações, na analogia de suas significações, na ambivalência de suas manifestações. (1969/2015, p.198).

O que se complementa logo adiante no referido texto, quando Deleuze diz que a voz “[...] deixou de ser um ruído, mas não é ainda uma linguagem.” (1969/2015, p.199), ou, ainda, quando afirma que “[...] a voz materna deve urgentemente ser decomposta em ruídos fonéticos literais e recomposta em blocos inarticulados. Não fazem senão um os roubos do corpo, [...]” (1969/2015, p.199).<sup>1050</sup> Que voz é essa? Sabemos que Deleuze retoma essa voz a partir da posição depressiva em Melanie Klein. Aqui, queremos apenas destacar que essa voz é nem ruído, nem linguagem; literalidade fonética; roubos do corpo. E aproximando Deleuze de Lacan, podemos considerar que essa voz — talvez não tanto pela inspiração kleiniana, mas no sentido do que destacamos — é a voz de lalíngua: voz como canto da intensidade. E esse é o significante que a compõe, como *lekton*, como letra. Diríamos, com Deleuze (1969/2015), significante não como o que representa um sujeito para outro significante, remetendo sempre a outro significante, mas significante como acontecimento, como marca da intensidade no corpo: acontecimento incorporal.<sup>1051</sup> Isso responde uma de nossas perguntas acima colocadas — que significante é esse que apresenta o puro impuro dessa língua da intensidade? Entretanto, ainda cabe mapear que sentido é esse que lalíngua fornece.

Ora, se o significante é *lekton*, o sentido, nesse caso, é a própria marca como efeito de sua inscrição, a ressonância dessa letra da voz no corpo. O sentido é um efeito incorporal, conforme os estóicos, que pela via de Deleuze (1969/2015) se especifica como acontecimento incorporal — esse é o sentido irreduzível ao semântico e ao simbólico, quarta dimensão da proposição diferenciada radicalmente de qualquer significação<sup>1052</sup>. E o que é esse sentido, senão o próprio insensível da sensibilidade, senão o ser do sensível? — é o que queremos mapear aqui. Pois lalíngua apresenta uma outra lógica do sentido, no avesso da lógica do sentido significante. Pela metáfora e pela metonímia, desde 1957 na obra de Lacan, a cadeia significante

---

<sup>1050</sup> Entre o ruído e a linguagem, vemos se posicionar em Deleuze (1969/2015) essa musicalidade da voz, contudo, sem perder sua literalidade — conforme a citação, há algo de literal nessa fonética. Isso será levado adiante em “Capitalismo e esquizofrenia”, quando, já com Guattari, os autores afirmam que a “[...] música é primeiro uma desterritorialização da voz, que se torna cada vez menos linguagem. [...]” (1980/2012, p.108). Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.198-p.199. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.108.

<sup>1051</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.40-p.41.

<sup>1052</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.20.



se decifra e o sentido semântico se produz, transpondo a barra ou ficando retido. Lalíngua, contudo, é o contrário de sua decifração, o contrário de sua interpretação, o contrário da lógica do significante e do jogo simbólico da metonímia e da metáfora — ela é, conforme notamos Lacan dizer acima, “[...] a cifra do sentido.” (1973/2003, p.515)<sup>1053</sup>.

A cifra não é a decifração, isso é certo. Então, o que seria? Retomando a passagem de “Radiofonia” (1973/2003) à luz da “Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos escritos” (1973/2003), textos do mesmo ano, Miller (1995) indica: a cifra do sentido é o que Lacan designa como enigma.<sup>1054</sup> Diante do que podemos depreender que lalíngua, como cifra do sentido, é a língua do enigma. Se insistimos em desdobrar essa colocação de Lacan é porque através dela vemos que o não-sentido de lalíngua não é simplesmente exclusão do sentido, não haver do sentido, negação como não-ser do sentido — o que nos levaria a tomar lalíngua como mais uma versão da ausência, do vazio e da falta. Aliás, pode até ser isso, mas apenas do ponto de vista simbólico. Basta notar que, com lalíngua, a própria falta se redimensiona: não é tanto do sujeito como *falta-a-ser* (*manque-à-être*) que se trata, uma vez que lalíngua coabita com o *falasser* (*parlêtre*), esse que fala de seu gozo nas letras que se escrevem seu corpo: o sujeito mais a substância gozante<sup>1055</sup>. A questão é que há um sentido em lalíngua, real e positivo, do qual lalíngua é plena, e o enigma é uma de suas experiências: não se tem dúvida de que se está sentindo algo, mas, a princípio, sem saber capaz de qualificar o que se sente. É um sentido enigmático que não se produz só como semântica organizada pela sintaxe significante: lalíngua convoca uma outra lógica do sentido, sentido que não é apenas aquilo que se dá na intersecção entre simbólico e imaginário. Trata-se de um sentido real, como *real do sentido*.

É uma *força*, tal como é uma *força* superpor gozo e intensidade, mas que também não fazemos sem Lacan. Pois a passagem em que o autor diz de lalíngua como cifra de sentido continua, e aí observamos Lacan dizer, nas anotações da lateral do texto, que lalíngua é a condição do sentido<sup>1056</sup> — e, tendo passado por um empirismo transcendental, já não podemos considerar essa condição extrínseca a seus efeitos. Ao mesmo tempo, Lacan também afirma ser em lalíngua que as palavras assumem “[...] uma gama enorme e disparatada de sentidos, [...]”, sentidos que nessa ocasião o autor define pela “[...] heteróclise [...]” (1973/2003, p.515)<sup>1057</sup>. Isso é o bastante para notar, como dissemos, que lalíngua não é apenas a negação do sentido.

<sup>1053</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.515. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>1054</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *La fuite du sens*, 1995, p.40-p.42. Cf. LACAN, Jacques. *Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos escritos*. In: *Outros escritos*, 1973/2003.

<sup>1055</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário*, livro 22, *R.S.I.*, 1974-1975. Cf. MILLER, Jacques-Alain. *O osso de uma análise*, 2015.

<sup>1056</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.515. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>1057</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.515. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

Contudo, ainda é preciso mapear no que consiste esse sentido que não é semântico, entre simbólico e imaginário, mas sim real. A primeira pista está aí, na passagem citada: gama enorme e disparatada, heteróclise. Seu sentido é o acontecimento incorporal, que se define a partir de uma pura diferença, ou da equivocidade: é a isso que remete o disparate e o heteróclito, a um sentido que se define pela positividade de suas declinações diferentes ante às regras da sintaxe.

A própria concepção de Inconsciente em Lacan passa a se explicitar como um Inconsciente disparatado e heteróclito, que, segundo o autor, “[...] como a lalíngua que ele habita, está sujeito à equivocidade pela qual cada uma delas se distingue.” (1972/2003, p.492). Assim como a própria concepção de língua, que, a partir de então, observamos se definir como “[...] integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela.” (1972/2003, p.492)<sup>1058</sup>. Integral dos equívocos, disparate, heteróclito: ora, estamos diante de uma concepção eminentemente disjuntiva, sendo que é pela categoria de equivocidade que Lacan situa o real de lalíngua como CsO da linguagem — inclusive, é a equivocidade e a disjunção introduzida pelo real, pela qual se define lalíngua, que vemos Lacan também situar na relação entre corpo e organismo: “[...] ao unido do corpo que aí forma origem, e isso fazendo, aí faz órgãos esquarterados de uma disjunção, da qual, sem dúvida, outros reais colocam-se a seu alcance [...]” (1972/2003, p.492). Reencontramos, então, na disjunção constitutiva de lalíngua, esse real da não-relação, que desfaz o *um* do organismo, seja ele o organismo que aprisiona o corpo, seja ele o organismo simbólico da linguagem — o que não necessariamente se diferencia. E, nessa disjunção, disparate, não-relação, algo de intensivo.

Ora, não é algo disso que vimos Deleuze propor sobre a voz que, sem dispor da univocidade, permanece “[...] engastalhada na equivocidade [...]” (1969/2015, p.198)? Equivocidade: termo comum a Deleuze e Lacan, e entendemos que lalíngua deve ser entendida nessa superposição conceitual entre os autores. Essa é a tese de Elena Bisso (2017), segundo a qual podemos considerar lalíngua como um conceito que encontra em Deleuze um antecedente, ao menos na medida em que nela estaria uma resposta lacaniana à objeção que Deleuze fez a uma tese de Lacan.<sup>1059</sup> Que tese seria essa? Ao final de “Lógica do sentido” (1969/2015), Deleuze afirma que não pode seguir a tese de Lacan segundo a qual, no Inconsciente, é “[...] a univocidade que definiria o primário e a equivocidade a possibilidade do secundário.” (1969/2015, p.255-p.256). A objeção deleuziana pressupõe a questão, aberta por Freud, sobre o registro do material recalcado, e se formula, não diretamente de Lacan, porém através de

<sup>1058</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O Aturdido*, 1972/2003, p.492. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>1059</sup> Cf. BISSO, Elena. *Lacan, Deleuze y lalangue*, 2017. p.16.

Laplanche e Leclaire que retomam a questão freudiana como problema da dupla inscrição, em estudo apresentado no colóquio de Bonneval.<sup>1060</sup>

Deleuze parte do estudo desses dois últimos autores, no qual se apresenta a univocidade como um primeiro nível da linguagem representado no esquema de Saussure, cuja metáfora seria a condição de sua equivocidade num nível secundário, revelando-se, então, o Inconsciente estruturado como uma linguagem a partir da operatória da metáfora. Bem diferente do que vemos anos depois Lacan declarar em “O Aturdido” (1972/2003), a equivocidade, aqui, segundo Laplanche e Leclaire, seria secundária. Atribuindo essa tese a Lacan, Deleuze se opõe a isso, ao afirmar que “[...] a equivocidade caracteriza propriamente a voz no processo primário; [...]”, posicionando o unívoco como “[...] verdadeiro caráter da organização secundária do inconsciente.” (1969/2015, p.256). Contudo, como afirma Éric Laurent, que também comenta essa passagem, “Deleuze leu muito bem...”, porém não Lacan, e sim Laplanche e Leclaire que, “[...] à época, [...]”, diz Laurent, “[...] compreenderam as coisas exatamente ao contrário.” (2016, p.33)<sup>1061</sup>.

---

<sup>1060</sup> A questão se abre em 1915, quando Freud se pergunta, diante da pluralidade de sentidos do Inconsciente, se o material recalcado permaneceria numa mesma localidade do aparelho psíquico ou não. Ou seja, com o recalque, tratar-se-ia de uma transposição de localidade — hipótese topográfica — ou de uma mudança de estado do material — hipótese funcional? (FREUD, 1915/2010, p.111-p.114). Páginas depois Freud mesmo dá a resposta, quando distingue, à luz da esquizofrenia, as duas ordens de representação do aparelho psíquico que já vimos em nosso trabalho — coisas e palavras (FREUD, 1915/2010, p.146-p.147). Nem topográfica, nem funcional, trata-se de uma diferença de ordens de representação. Assim, vemos no texto freudiano se diferenciar um processo primário, Inconsciente, que se inscreve apenas como representação da coisa; e um processo secundário, Préconsciente-Consciente, em que a representação da coisa se ligaria à representação da palavra, ganhando, assim, uma representação verbal. Sendo que, na esquizofrenia, assim como sonho, as palavras seriam tomadas como coisa, apresentando um regime da linguagem específica no âmbito dos processos primários. É a partir disso que, no texto de Laplanche e Leclaire do qual se serve Deleuze, vemos se diferenciar dois níveis de linguagem. Primeiro, uma linguagem esquizofrênica, uma linguagem da psicose, “[...] linguagem submetida exclusivamente ao processo primário.” (LAPLANCHE; LECLAIRE, 1961/1992, p.248). Nela, o significante e o significado estariam em um deslizamento incessante e teriam um único sentido, e se poderia observar de maneira muito particular como um só significante chega a condensar todo o sentido de uma cadeia. Essa é, segundo os autores, uma linguagem em estado reduzido, ou uma linguagem sem equívoco — é daqui que Deleuze entende que a tese de Lacan consiste em considerar que “[...] a ordem primária da linguagem definir-se-ia por um deslizamento perpétuo do significante sobre o significado, supondo-se um único sentido para cada palavra e remeter às outras palavras por meio de uma série de equivalentes que este sentido lhe abre.” (DELEUZE, 1969/2015, p.255). Mas Laplanche e Leclaire também diferenciam uma linguagem cujo deslizamento encontra um ponto de basta, relendo os conceitos lacanianos de ponto de estofa e a metáfora como o recalque que introduz um nível secundário da linguagem: “[...] esse segundo nível é que realmente cria o inconsciente introduzindo assim esse lastro que faltará sempre a uma linguagem unilinar [unilateral] e que está ausente — de modo mais ou menos extenso — no mundo simbólico do esquizofrênico.” (LAPLANCHE; LECLAIRE, 1961/1992, p.255). Ou seja, conforme Laplanche e Leclaire, a metáfora funda o processo secundário, estabiliza o sentido ao mesmo tempo em que se encontra na raiz da criação de novos sentidos, sendo ela a condição do equívoco — o que leva Deleuze (1969/2015), induzido pelos autores, a localizar que Lacan teria posto a equivocidade nesse nível secundário da linguagem. O único problema é este: Deleuze se opõe à leitura de Leclaire e Laplanche como se fosse a tese do próprio Lacan. Cf. FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915/2010, p.111-p.114; p.146-p.147. Cf. LAPLANCHE, Jean e LECLAIRE, Serge. *O inconsciente, um estudo psicanalítico*, 1961/1992, p.248-p.255. In: LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas IV: O inconsciente e o Id*. 1981/1992. Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, 1969/2015, p.255-p.256.

<sup>1061</sup> Cf. LAURENT, Éric. *O avesso da biopolítica: Uma escrita para o gozo*, 2016, p.33.

Lacan teve o cuidado de retomar a atenção ao que escreveram Laplanche e Leclaire depois do comentário de Deleuze, distanciando-se do que disseram os autores do estudo — em especial, a suposta univocidade no nível primário<sup>1062</sup>. Inclusive, conforme mencionamos na introdução de nosso trabalho, referindo-se explicitamente à objeção deleuziana, Lacan (1968-1969/2008) convoca sua audiência a se debruçar sobre a nota de “Lógica do sentido”, declarando-se amargurado diante do silêncio total que teria recebido em troca<sup>1063</sup>. De fato, qualquer lógica do sentido que se possa extrair de Lacan não tem nada com a univocidade, e isso pode ser constatado desde antes da década de 1970, desde o próprio algoritmo da lógica do significante, que, em sua resistência à significação, já não é a unidade do signo linguístico; e, sobretudo, desde a insistência do objeto *a* na cadeia significante — objeto *a* que Deleuze ignora em seu comentário. A fim de dissipar essa ilusão do unívoco, mapeando uma lógica do sentido em Lacan, Bisso (2017) considera sua forma mais acabada no discurso do mestre, onde o objeto *a* se inclui como causa tanto da metáfora quanto da metonímia, sem deixar que qualquer univocidade do sentido se estabeleça desde o primário<sup>1064</sup>.

É assim que, retomando o que se passou de Bonneval, no final da década de 1960, Lacan mesmo faz questão de lembrar desse objeto *a* como pivô, respondendo novamente a Deleuze, desta vez, conforme destaca Laurent (2016), de maneira implícita<sup>1065</sup>. Essa não seria a única referência implícita que se pode deduzir que Lacan endereça a Deleuze. Em “Radiofonia” mesmo, logo depois de falar da metáfora e da metonímia, Lacan diz: “[...] um professor, evidentemente introduzido por minhas colocações (que, aliás, ele julga contrariar, embora se apoie nelas contra um abuso com o qual se engana, sem dúvida alguma com prazer), escreveu coisas que merecem atenção.” (1970/2003, p.415). Logo adiante no texto, Lacan retoma o problema da dupla inscrição, que “[...] não seria, portanto, da alçada de nenhuma barreira saussuriana, [...]” mas sim “[...] do corte mediante o qual o inconsciente, ao se retirar, atesta que consistia apenas nele [o Inconsciente] [...]” (1970/2003, p.417)<sup>1066</sup>. Aqui se passa a questão a limpo, e Lacan deixa explícito que não se trata de uma univocidade primária, distribuindo de maneira explícita a equivocidade no processo primário e a univocidade no secundário. Metáforas e metonímias, diz Lacan já em “Televisão”, é esse “[...] tecido de equívocos, [...]”

<sup>1062</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.212-p.214. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, 1969-1970/1992, p.65.

<sup>1063</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, 1968-1969/2008, p.238.

<sup>1064</sup> Cf. BISSO, Elena. *Lacan, Deleuze y lalangue*, 2017. p.80.

<sup>1065</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Prefácio a uma tese*, 1969-1970/2003, p.399. In: *Outros escritos*, 1969-1970/2003. Cf. LAURENT, Éric. *O avesso da biopolítica: Uma escrita para o gozo*, 2016, p.34.

<sup>1066</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Radiofonia*, 1970/2003, p.415; p.417. In: *Outros escritos*, 1970/2003.

que Freud evoca a partir de “[...] um mito fluídico que intitulou de libido.” (1973/2003, p.514) — localizando, assim, o equívoco de *lalíngua* no processo primário e, junto dele, o gozo<sup>1067</sup>.

Então, o que Deleuze considera sua objeção a uma tese de Lacan não é de fato uma objeção a Lacan. E talvez Deleuze percebesse isso, caso levasse em conta o objeto *a*. Isso não quer dizer que não tenha importância, ao contrário. O que brota como objeção na pena de Deleuze dá a ver a distância sobretudo entre Laplanche — que teria escrito essa parte do estudo — e Lacan, assim como a proximidade entre Lacan e Deleuze: o destaque da voz e sua equivocidade está para ambos, assim como uma lógica do sentido que se faz a partir do não-sentido. E é por isso que Lacan, leitor de Deleuze, não silenciou, mas convocou o movimento psicanalítico a se haver com o comentário do filósofo, destacando sua importância uma vez que o próprio se dedicou a respondê-lo explicita e implicitamente em diversas ocasiões nos anos de 1969 e 1970. Contudo, embora se ensaie nesses anos, a resposta mais relevante à objeção deleuziana, conforme Bisso (2017), se encontra em *lalíngua*, dois anos depois de Lacan comentar pela primeira vez a passagem de Deleuze no seminário 16. *Lalíngua*, como tecido da equivocidade, leva adiante aquilo que Deleuze mostrava: que o modelo saussuriano — embora Lacan o faça devir em sua lógica, e desde o princípio já não seja a unidade linguística — não é suficiente, e induz a certa univocidade onde se deve reconhecer uma equivocidade primária. É assim que o conceito de *lalíngua* encontra em Deleuze, especificamente seu comentário em “Lógica do Sentido” (1969/2015), um antecedente, tendo sido em resposta à objeção deleuziana que Lacan a define como a língua da equivocidade, o que se nota em sua própria fórmula<sup>1068</sup>.

O que não podemos concordar com Bisso (2017) é que a autora considera que Deleuze, a partir de Duns Scot, Spinoza e Nietzsche, estaria ao lado de uma ontologia da univocidade do ser inconciliável com a psicanálise, aproximando-se da leitura de uma suposta metafísica do *um* no pensamento deleuziano. Essa univocidade do ser, a autora chega a atribuir ao deus matemático de Spinoza, mas que parece ser entendida muito mais como o *uno* do neoplatonismo e sua conversão ao múltiplo ao qual, diga-se de passagem, Deleuze se opõe algumas vezes. Afinal, porque estaria ao lado disso, se a objeção deleuziana é justamente à univocidade do primário que sugerem Leclaire e Laplanche em seu estudo? Sim, Deleuze propõe uma

<sup>1067</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.514. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>1068</sup> Essa mudança pode ser observada na comparação do que Lacan escreve no próprio matema de *lalíngua*. Se a lógica do significante parte da notação [S/s] e apresenta a cadeia significante [S1 — S2] como a fórmula de sua articulação, *lalíngua* se define pelo enxame, uma multiplicidades de significantes que não possui, a princípio, liame sintático, mas, sim, apresentam uma equivocidade primária [S1 (S1 (S1 (S1 — S2) ) ) )]. Vemos aí múltiplos S's que explicitam a equivocidade e multiplicidade de *lalíngua*, ao contrário da univocidade que encontramos na cadeia significante que, mesmo quando articulada no discurso do mestre, com a presença do objeto *a*, não explicita a equivocidade de maneira tão patente quanto *lalíngua*. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.154.

univocidade do ser desde “Diferença e repetição”, mas, segundo o próprio autor, “[...] não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas.” (1968/2018, p.62)<sup>1069</sup>. Não há ser e não-ser, ou um só ser que se divide em múltiplos modos de ser, mas apenas o ser que se diz da própria diferença de seus modos. Essa univocidade do ser, portanto, não é homogeneidade e totalidade do ser: jamais se tratou de dizer da unidade da substância. Ela é, como afirma Deleuze, “[...] distribuição nômade e anarquia coroada.” (1968/2018, p.64).

Uma vez mais, em “Lógica do sentido”, Deleuze (1969/2015) adverte que essa tal univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: “[...] a univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo “sentido” de tudo aquilo de que se diz” — eis o ser como acontecimento em que todos os acontecimentos se comunicam, onde a “[...] univocidade do ser se confunde com o uso positivo da síntese disjuntiva, a mais alta afirmação: [...]” (1969/2015, p.185). Entendemos que Deleuze propõe que esse ser da univocidade não seja uno, mas sim disjunção, relação na não-relação, o que desde 1968 aparece nesse ser através da categoria de complicação, isto é, ser como implexo, ordem implicada de diferenças: como ?-ser, que é o próprio empírico incluído no transcendental como a univocidade do plano de imanência. Assim o ser se define como pura multiplicidade, conforme podemos observar especialmente já em “Mil Platôs” (1980/2012), quando outra vez afastando a univocidade do uno, essa univocidade do ser se mostra como o próprio plano de imanência<sup>1070</sup>. E mais: ainda na ocasião de “Lógica do sentido” devemos ressaltar que Deleuze relaciona essa univocidade do ser à voz, que, como vimos, “[...] permanece engastalhada na equivocidade [...]” (1969/2015, p.198). Portanto, paradoxalmente, de nossa parte consideramos que podemos encontrar essa univocidade do ser muito mais próxima da equivocidade — o que exige certa *força* —, e deste lado situar Deleuze e sua objeção à separação entre uma univocidade primária e uma equivocidade secundária supostamente atribuída a Lacan. Como diz Laurent, “[...] é bem divertido que sua ênfase no equívoco e na voz, em detrimento da unicidade [univocidade], esteja, claramente, mais de acordo com a verdadeira posição de Lacan do que com aquela que ele lhe atribui.” (2016, p.34)<sup>1071</sup>.

É que tal univocidade deve ser entendida como se entende o *um* de Lacan, um que se revela enxame e uns — o que Bisso (2017) destaca em sua tese, embora indo na direção

<sup>1069</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.62-p.63.

<sup>1070</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.41.

<sup>1071</sup> Cf. LAURENT, Éric. *O avesso da biopolítica: Uma escrita para o gozo*, 2016, p.34.

contrária em que vamos aqui<sup>1072</sup>. Ou, ainda, diríamos que a univocidade deleuziana deve ser entendida como se entende o gozo como a única substância na psicanálise: nos dois casos, seja do *um* ou seja do gozo como única substância em Lacan, é uma univocidade de pura equivocidade, é um *um* jamais uno — é multiplicidade, ou, ainda, podemos dizer: [n-1], conforme à fórmula de “Mil Platôs”. Contudo, se tratamos da univocidade do ser em Deleuze como equivocidade, cabe dizer que é da equivocidade do ser como diferença, e não como diverso. O que queremos dizer com isso? Queremos dizer, seguindo as indicações de François Zourabichvili (2003), que a diferença como complicação do ser, esse implexo, essa multiplicidade, é intensiva<sup>1073</sup>. Este é o motivo maior para questionarmos qualquer posicionamento de Deleuze em uma univocidade simples: é que o ser, ao menos como ser do sensível, encontra na intensidade seu elemento mínimo, mas nem por isso a intensidade é uma unidade. Afinal, como vimos até aqui em nosso trabalho, a intensidade é esse ser que se define como pura diferença, disjunção, assimetria, disparate, relação na não-relação, sem liame. Ela porta, em si mesma, a equivocidade. E se considerarmos a língua a partir de tal voz, voz da equivocidade, voz como canto da intensidade, assim devemos considerar a língua como a língua da intensidade e sua equivocidade — a língua, língua dos equívocos, agora se revela como língua da intensidade. Mesmo porque, se a língua produz gozo, se através de a língua o gozo como intensidade se inscreve, é porque isso também se sente: a língua afeta.

Não sem Deleuze, podemos agora retomar a pergunta: que sentido seria esse que a língua fornece como cifra? O sentido do acontecimento incorporal, já dissemos. Mas também o sentido da equivocidade, do heteróclito, do disparate, do disjuntivo, do gozo — o sentido da intensidade. Ou seja, com a língua estamos diante de um sentido que não é semântico, que permanece como enigma e não se decifra como tal: é um sentido mais anterior e primordial, a partir do qual, secundariamente, emerge o Inconsciente estruturado como uma linguagem. Como não semântico, é não-sentido. Porém, como sensível, é um (não)-sentido, assim, na mesma acepção que vimos Deleuze (1968/2018) usar os parênteses para dizer de um (não)-ser como ser do problemático, como ?-ser, como ser do sensível: sentido intensivo, como a intensidade e seu excesso. Afinal, se o real é sem sentido, se o real é não-sentido, isso não quer dizer que não se sinta isso — e não somente experiência da negação disso. Essa é a cifra do sentido que Lacan destaca, e que podemos considerar, com Deleuze: esse é o sentido como “[...] puro implexo.” (1968/2018, p.305) das intensidades de a língua: o que se cifra é essa intensidade que se perde no extenso. Daí seu enigma — ser do sensível como ?-ser.

<sup>1072</sup> Cf. BISSO, Elena. *Lacan, Deleuze y lalangue*, 2017, p.110-p.111.

<sup>1073</sup> Cf. ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*, 2003.

Parece-nos que é isto, a intensidade, o que está em jogo na partilha desse sentido que não serve para se comunicar. Se a língua, como diz Lacan, foracui o sentido semântico, entendemos isso junto do fragmento que citamos na seção anterior, quando Lacan diz do corpo-saco, e dizer também sobre o sentido de a língua: “[...] Isso se sente [...]” (1976/2003, p.561)<sup>1074</sup>. Podemos falar das palavras-valises de Carroll, das onomatopeias e composições de vocabulário de Joyce, da lalação infantil e do grito como canto da intensidade. Também podemos falar das palavras singulares de cada um de nós, aquelas que brotam um pouco estranhas e paradoxais, com um certo não-sentido, cotidianamente. Através delas, se não se comunica o sentido semântico, o que temos é a ressonância do sensível, o insensível da sensibilidade, que se partilha em cada um desses casos expressando um sensível intraduzível — essa é a única comunicação possível de a língua, comunicação da intensidade como disparate e disjunção, relação na não-relação, sem liame. Trata-se de uma linguagem da, na, para a intensidade, linguagem do puro impuro, além da depuração e dos limites formais da lógica do significante. Retomemos o exemplo sempre extraído de Joyce: *Riverrun*, ricorrente. Entende-se dele que as águas do rio correm, contudo também se exprime, na literalidade de sua fonética, na musicalidade e voz das letras, a intensidade desse fluxo corrente seja qual for o rio que se trate. Ora, além de entender o sentido do neologismo, sem se afetar por algum grau desse sensível, MD Magno não falaria de um *revirão*, que com o riocorrente só tem em comum a intensidade que atravessa ambos.

Considerar esse enigma da cifra do sentido de a língua como o implexo intensivo é uma *força* que fazemos pela via de Deleuze, mas para a qual Lacan mesmo também dá a pista. No texto que Miller (1995) se refere para retomar a cifra de sentido como enigma, Lacan afirma: “*Le comble du sens, il est sensible que c’est l’énigme*”, frase que na versão em português se verteu por “O cúmulo do sentido, isso é perceptível, é o enigma.” (1973/2003, p.550)<sup>1075</sup>. Pequena citação, diante da qual vale destacar ao menos dois aspectos. Primeiro que o termo usado na tradução, *perceptível*, que remete a uma função da consciência, esconde justamente a relação entre o sentido e o sensível (*sensible*). Segundo que o enigma, nessa ocasião, aparece como cúmulo (*comble*) do sentido, valendo-se destacar que o verbo transitivo *combler* indica a ação de sobrecarregar, preencher até a borda, preencher um vazio. Não é por outro motivo que Lacan, para tratar do sentido que extravasa a forma da linguagem, se refere aí ao fluxo líquido que escapa de um tonel. Ou seja, no enigma — e a cifra do sentido de a língua, conforme sugere Miller (1995), pode ser entendido como o enigma — se define pelo sensível e por algo de

<sup>1074</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Joyce, o Sintoma*, 1976/2003, p.561. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

<sup>1075</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *La fuite du sens*, 1995. Cf. LACAN, Jacques. *Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos escritos*, p.550. In: *Outros escritos*, 1973/2003.



excesso: um excesso do sentido que preenche além da medida e dos limites formais. Aqui podemos ver que o enigma é também uma apresentação do excesso, não porque carece de explicação de sentido semântico, e sim porque se preenche de um sentido que não se significa na lógica do significante, reverberando a diferença de intensidade como excesso. Diante do que talvez seja válido reler a frase de Lacan assim: *esse excesso de sentido é sensível, e é o enigma*.

É pela categoria de enigma que Lacan apresenta a língua no seminário 20, ocasião desde a qual vemos sua proximidade do sensível. Os efeitos de língua, diz Lacan, são notáveis no que o ser falante apresenta toda sorte de “[...] afetos que restam enigmáticos. [...]” (1972-1973/2008, p.149). Afetos enigmáticos: afetos que resultam da presença de língua articulando coisas além das suportadas pelo ser falante — além das suportadas pelos limites simbólicos da linguagem. E assim continua o autor, dizendo que “A língua nos afeta primeiro por tudo que ela comporta como efeitos (*effet*) que são afetos (*affects*).” (1972-1973/2008, p.149)<sup>1076</sup>. Aqui, língua revela toda sua intensidade ao se definir pelo afeto — os que restam enigmáticos, do ponto de vista simbólico, sendo o enigma excesso do sentido sensível. Seria este o afeto como sentimento e emoção, processo de descarga, expressão distribuída no extenso e qualificada, sinal, prisioneiro do imaginário? Lacan teria voltado para o que tinha preterido até então? Consideramos que não. Destacando que esses afetos seriam efeitos de língua, Colette Soler, por exemplo, fala da “[...] prova pelo afeto.” (2009/2012, p.43), mostrando como o afeto seria via de acesso ao real posto que seria signo de que um saber insabido está ali<sup>1077</sup>.

Certamente, Soler vai no sentido de revalorizar o afeto. Mas aí o afeto é ainda efeito, é segundo, é já uma espécie de elocubração, mantendo-se uma distância entre ele e língua, e assim sempre se corre o risco de tomá-lo já distribuído como qualidade, já no diverso de seus limites imaginários e simbólicos. Entretanto, entendemos que língua apresenta justamente aquilo que já destacamos como o real do afeto, considerando esse real do afeto como a experiência da intensidade. Nessa direção, o afeto ao qual se refere Lacan talvez possa ser entendido, não como efeito imaginário, e sim mais próximo do *pathos* e do afeto ao qual se refere Deleuze. Apresentamos algo disso quando tratamos da expressão *eu sinto* pela qual, junto de Guattari, Deleuze define o CsO em “O Anti-Édipo” (1972/2010). Vimos que aí um afeto distinguido do sentimento, o que se nota desde a definição de intensidade em “Diferença e repetição”: a intensidade é esse ser do sensível, como objeto do encontro, que insiste “[...] sob tonalidades afetivas diversas, admiração, amor, ódio, dor.” (1968/2018, p.191-p.192)<sup>1078</sup>.

<sup>1076</sup> Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*, 1972-1973/2008, p.149.

<sup>1077</sup> Cf. SOLER, Colette. *Lacan, o inconsciente reinventado*, 2009/2012, p.42-p.44.

<sup>1078</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*, 1972/2010.

É um estranho sensível sob todo sentido. Sob todo ódio, sob todo amor, sob toda alegria e tristeza, há um *sente-se* que se demonstra pela *quantização*, que já não é só sinal, efeito e segundo, mas que é mais primário, e pode causar uma outra direção. Ou seja, a intensidade, e o afeto pensado como seu sinônimo, não é a tonalidade afetiva e o sentimentalismo que aí se distribui no diverso, e o desafio é passar de uma dimensão a outra. É nessa direção que, em “Mil platôs” (1980/2011), vemos a opção de tradução do termo *affect* por *afecto*, e em 1993 notamos que Deleuze retoma o afeto pela noção de signos vetoriais, destacando seu aumento e diminuição<sup>1079</sup>. Afectos não subjetivados — como mostramos citações acima —, que devem ser entendidos como fluxos de intensidades, variações intensivas, sobretudo a fim de que não sejam confundidos com qualquer sentimento, emoção ou definição qualitativa do afeto, como intensidade desdobrada no diverso simbólico e imaginário: “[...] afectos impessoais, uma corrente alternativa, que tumultua os projetos significantes, tanto quanto os sentimentos subjetivos, [...]” (1980/2012, p.12)<sup>1080</sup>. Vemos aí um afeto mais primordial, mais intensivo.

Nesse aspecto, lalíngua, como aquilo que, por sua equivocidade, causa tumulto na linguagem, não tem só no afeto seu efeito, seu produto, mas se escreve afetando. Isto é, sendo o *afecto* seu produzir, causando sentido como intensidade que causa, como implexo de puras quantidades intensivas, onde a linguagem conhece sua gênese. Lalíngua nos afeta primeiro, diz Lacan; e poderíamos complementar: sendo ela própria afeto como real do afeto no princípio. E é pelo tumulto que isso causa, com a inorganização disso, o desmoronamento da sintaxe que aí devém, que podemos, como sugerem Deleuze e Guattari, criar novos enunciados<sup>1081</sup>. Ora, não seria essa diagramática, onde o significante é tumultuado e desmoronam sintaxe, semântica e lógica, o encontro com os afetos de lalíngua e sua equivocidade como encontro com o excesso intensivo e a pura diferença? Não seria isso o que faz gaguejar na própria língua? O gaguejo: marca do equívoco e do excesso, efeito de incluir a intensidade na linguagem e encontrar uma lalíngua, efeito de armar tensores em toda língua, “[...] mesmo a escrita, e extrair daí gritos, clamores, alturas, durações, timbres, acentos, intensidades.” (1980/2011, p.53)<sup>1082</sup>.

<sup>1079</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza e as três “éticas”*, 1993/1997, p.158.

<sup>1080</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível...*, In: *Mil platôs*, vol. 4, 1980/2012, p.12; p.63.

<sup>1081</sup> “[...] poderíamos tentar criar novos enunciados ainda desconhecidos [...], mesmo se fossem patuá de volúpia, de físicas e de semióticas em pedaços, afectos assubjetivos, de signos sem significância, onde desabariam a sintaxe, a semântica e a lógica. Essa busca deveria ser concebida do pior ao melhor, visto que cobriria tanto regimes muito rebuscados, metafóricos e imbecilizantes, quanto gritos- sopros, improvisações ardentes, devires-animais, devires moleculares, transexualidades reais, continuums de intensidades, constituições de corpos sem órgãos...” (1980/2011, p.112-p.113). Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *587 a.C.-70 d.C. — Sobre alguns regimes de signos*, In: *Mil platôs*, vol. 2, 1980/2011, p.112-p.113.

<sup>1082</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *20 de novembro de 1923 — Postulados de linguística*, In: *Mil platôs*, vol. 2, 1980/2011, p.53.

Certamente, uma clínica que leve isso em consideração não se faz simplesmente negando uma lógica do significante, organismos e órgãos. Já dissemos: há que se produzir sua própria axiomática. Mas queremos destacar que, seja em Lacan, posicionando a língua como condição da linguagem, seja Deleuze e Guattari, com essa diagramática intensiva, o determinante do que se organiza simbolicamente ou do que se agencia e se formata na subjetivação é o real da intensidade — e, na clínica, tudo depende de como se atravessa seu excesso, como se morde um tal real, qual futuro se produzirá com ele. A partir das equivocidades de a língua, abre-se um outro sentido, não somente na interseção entre simbólico e imaginário, mas um sentido real. Assim afirma Lacan: “O efeito de sentido a se exigir do discurso analítico não é Imaginário, não é também Simbólico, é preciso que seja Real.” (1974-1975, p.29)<sup>1083</sup>. Esse sentido real é o que escapa por princípio, impossível de calcular, como uma quantidade inquantificável. Ou seja, o real, não-sentido do ponto de vista simbólico, não exclui um sentido real, ou, quer seja, um real do sentido, que a língua conceitualiza — e que, por uma via deleuziana, entendemos como isso que sente como o ser do sensível, que deve ser considerado nesse sentido real como a intensidade e seu excesso.

Aqui se arremata, ao menos provisoriamente, essa via aberta em nossa cartografia: do excesso intensivo revelado no real do afeto. Em Freud, encontramos ele como o fator quantitativo que se disjunta e se desliga da representação; em Deleuze, encontramos com o próprio ser do sensível, *sentiendum* da sensibilidade, que com Guattari redimensionamos em um *sente-se*; em Lacan, encontramos com a língua e seus afetos enigmáticos, não só como seus efeitos, porém como aquilo mesmo que a língua revela em causa, partilhando uma ressonância do sensível, tumultuando a lógica do significante e fazendo desabar a semântica e a sintaxe. A língua leva além do sintoma como formação analítica por excelência, ou ao menos apresenta essa possibilidade: ela também mostra um reposicionamento do afeto nesse segundo momento da obra lacaniana. Fazendo uma afirmação daquilo que Lacan sugere como uma pergunta, agora podemos considerar, então, o afeto como “[...] um verdadeiro toque do real [...]” (1973/2003, p.526)<sup>1084</sup>, na medida em que é um verdadeiro toque da intensidade e seu excesso — eis, através de a língua, não sem Deleuze, mais uma experiência do excesso intensivo.

---

<sup>1083</sup> Não foram poucas as interpretações sobre esses efeitos de sentido real, mas todas elas indicam algo do sentido que flui além do simbólico e do imaginário. Em seu trabalho, Bisso (2017) reúne as perspectivas de Miller, Laurent e Soller sobre esse efeito de sentido real, e apresenta a radicalização da equivocidade, através de a língua e da interpretação pelo equívoco, como a via pela qual um sentido real pode ser acessado. Aqui, não iremos adiante de sugerir que esse sentido real seja tomado pela intensidade como ser do sensível. Cf. BISSO, Elena. *Lacan, Deleuze y la lengua*, 2017, p.126-p.128; p.141. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 22, R.S.I.*, 1974-1975, p.29.

<sup>1084</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Televisão*, 1973/2003, p.526. In: *Outros escritos*, 1973/2003.

## 9 — CONCLUSÃO: CLÍNICA DA INTENSIDADE

“[...] temos a impressão de que não trabalhamos com argila, mas que escrevemos sobre a água.” (FREUD, 1937/2020, p.347)<sup>1085</sup>.

Buscamos realizar uma cartografia da experiência do excesso intensivo a partir de algumas formulações conceituais de Freud, Lacan, Deleuze e Guattari. Nesse percurso, tentamos destacar sobretudo uma superposição entre os conceitos de pulsão de morte, intensidade e gozo. Muitas questões foram levantadas, algumas respondidas, outras permanecem abertas. Cabe aqui, para concluir, reunir o que mapeamos ao longo de nosso texto a propósito de uma questão em específico, que indicamos ainda na introdução, nos delineamentos da pesquisa. Questão que na verdade é dupla, a saber: quais as implicações de notar a radicalidade da experiência do excesso intensivo para o plano do Inconsciente e da clínica? Através dela retomamos nossas duas hipóteses, também indicadas na introdução.

Sobre a primeira hipótese, segundo a qual, através dessa experiência do excesso intensivo, podemos tratar de um *excesso do Inconsciente*, vale dizer que ela se confirmou diversas vezes ao longo de nosso trabalho. Pela intensidade, vimos tanto um excesso que é *próprio do Inconsciente*, quanto um excesso *ao Inconsciente*, isto é, aquilo que o ultrapassa, seu aquém e seu além. Sobretudo se entendermos por Inconsciente esse *topos* da experiência e da subjetivação conforme aos limites formais do princípio do prazer, ou estruturado como uma linguagem, ou, ainda, como o organismo que se produz eroticamente pelas conexões e associações das máquinas-órgãos. Vimos o excesso por qualquer uma dessas veredas.

Em Freud, notamos o excesso intensivo como excesso do Inconsciente desde antes do próprio conceito de Inconsciente, mas destacamos sua presença, uma vez já estando formulado o conceito, como o fator quantitativo que imanta o representante pulsional no aparelho psíquico. Ressaltamos até como, em 1915, essa quantidade se desliga e se disjunta do representante. Contudo, a partir de 1920, com o conceito de pulsão de morte e sua inundação notamos um excesso ao Inconsciente, um excesso intensivo irrepresentável além do Inconsciente como além do princípio do prazer.

Em Lacan, afirmamos que algo desse excesso intensivo está presente como excesso do Inconsciente desde que o objeto *a* insere um *insignificantizável* na lógica do significante, onde a ideia de pulsação temporal faz coabitar o Inconsciente estruturado como uma linguagem com um elemento pulsional e real, uma parte de excesso como parte de gozo. Mas um excesso ao

---

<sup>1085</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *A análise finita e a infinita*, 1937/2020.

Inconsciente, um excesso intensivo além do Inconsciente, foi possível notar especialmente quando tratamos, pela via da intensidade, de uma substância gozante e de língua como aquilo a partir do qual o Inconsciente se articula. Cabe dizer que esse excesso ao Inconsciente simbólico se aproxima do que Miller (2010) um dia indicou, através de Lacan, como Inconsciente real<sup>1086</sup>. Mas destacamos que seu não-sentido e o gozo que daí brota, retomados como real da intensidade, devem ser afirmados como aquilo que se sente.

Em Deleuze, a partir do conceito de intensidade propriamente dito, vimos que esse excesso intensivo como excesso do Inconsciente está presente desde a retomada do Id freudiano que o filósofo propõe nos termos de um Inconsciente diferencial<sup>1087</sup>. Entretanto, um excesso ao Inconsciente, um excesso intensivo além do Inconsciente, consideramos que está presente especialmente quando Deleuze, depois de definir um *spatium*, passa a definir o conceito de corpo sem órgãos (CsO). Já com Guattari, é esse CsO, como *topos* da experiência do excesso intensivo por excelência, empreendimento de dessubjetivação, que revela o inorganizado além de qualquer produção conectiva e associativa das máquinas-órgãos: é a parte maldita, a antiprodução, o plano de consistência que insiste em meio a qualquer máquina e agenciamentos coletivos de enunciação.

E em todas essas três linhas pelas quais propomos compor nosso mapa conceitual, está em jogo ultrapassar e levar além os limites da experiência através da intensidade. Quando Freud conceitualiza essa dimensão pulsional além do princípio do prazer, quando Lacan retoma algo disso pelo gozo insignificanzável, e quando Deleuze define a intensidade como puro ser do sensível, observamos aí três maneiras de ir em direção aos limites da experiência, três maneiras de tentar demonstrar o além dos limites do empírico, em direção ao que é princípio e transcendental. Mas não para fazer dele um transcendente, extrínseco e excluído, e sim para tratar de que maneira se inclui na experiência sem se subsumir aos limites formais já dados. O que está em jogo na subjetivação, mas que só nos interessa porque está na própria clínica. Pois é na experiência analítica que se produz essa experiência do limite e seu além.

O que leva a retomar nossa segunda hipótese: também consideramos que, através dessa experiência do excesso intensivo, podemos tratar de um excesso da clínica. Um excesso que é *próprio da* clínica, quanto um excesso *à* clínica, isto é, seu aquém e além. Nesse último caso, é um excesso *à* clínica que opera contra o excesso, como um empreendimento de mensuração, dominação, quantificação e limitação dos excessos. Afirmamos um excesso próprio da clínica justamente para exceder essa clínica que opera contra o excesso. E a uma clínica que inclui a

---

<sup>1086</sup> Cf. MILLER, Jacques-Alain. *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: O sinthoma*, 2010.

<sup>1087</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.234-p.236; p.281-p.283.

positividade do excesso no âmago da experiência analítica, designamos aqui como *clínica da intensidade*. Tratar do excesso do Inconsciente só vale em função da clínica, e queremos destacar algumas pistas que, a nosso ver, ajudam a mapear uma tal clínica da intensidade.

A primeira pista é que não há clínica que se faça somente pela intensidade. Quer dizer, não há uma clínica da intensidade que se sistematize por si — esse conjunto de pistas que se segue não é um programa clínico. O mais apropriado seria dizer: há uma dimensão da experiência analítica que é intensiva. A clínica da intensidade é mais uma camada, um ingrediente, uma parte inalienável da clínica psicanalítica desde Freud, mas jamais se faz sozinha. Quem cumpre a função de analista pode se atentar ou não a essa dimensão, porém mesmo quando se crê intervindo apenas na dimensão significativa, por exemplo, está se intervindo no intensivo. Destacar essa clínica da intensidade é destacar que essa dimensão quantitativa e econômica deve ser tratada singularmente, em meio a outras dimensões da subjetivação. E a tarefa clínica seria justamente produzir a singularidade desse intensivo, numa micropolítica ou luta pela reconquista das quantidades inquantificáveis da experiência. Inclusive, admitindo os efeitos terapêuticos — aos quais uma experiência analítica não se reduz, bem entendido — do próprio excesso desde o início da experiência analítica: por vezes, temos a tendência a pensar que os efeitos terapêuticos consistem nos primeiros desbastes, nas primeiras reorganizações e limitações da experiência excessiva pela qual se chega no dispositivo clínico; mas é importante admitir que uma mudança na relação com o excesso, na maneira como este se inclui na experiência, sem negá-lo, pode mostrar também as funções terapêuticas desse inutilizável para um sujeito.

A segunda pista consiste em posicionar a experiência do excesso intensivo como a principal experiência que se trata nessa clínica. Mesmo porque, assumindo a tautologia entre excesso e intensidade, a experiência da intensidade é a experiência do excesso intensivo. E essa experiência principal tem de ser produzida na direção de afirmar sua singularidade. Ainda que essa experiência se dê e se doe misturada a tudo que é excessivamente intenso, seja porque já distribuída na experiência do extenso qualificado, nos limites do princípio do prazer, nos registros imaginários e simbólicos da experiência, nas máquinas, é preciso encontrar, isto é, criar, produzir, inventar, extrair, ao menos por um breve instante, a experiência desse puro excesso de intensidade no laboratório analítico. E mais: essa experiência é principal porque está no princípio, como princípio transcendental que, incluído no empírico, permite ir além dos limites da experiência e atravessar a experiência do que insiste além. Para tanto, é preciso consistir na experiência do excesso intensivo, abordar, entrar em sua onda — pois é assim, como onda, que sua experiência se demonstra.

A terceira pista é que uma clínica da intensidade deve ser pensada nos termos daquilo que designamos ao longo de nosso trabalho como uma psicanálise da água. Como dissemos, não como um psicanalisar da água, e sim como a radicalização de um modelo hidráulico para entender a experiência analítica — poderíamos até dizer: a psicanálise, que anteriormente vimos se definir como ciência da intensidade, retomamos agora nos termos daquilo que Deleuze e Guattari (1980/2011) uma vez sugeriram como ciência hidráulica<sup>1088</sup>. A clínica aqui se revela especialmente como uma cartografia da experiência do excesso intensivo como a cartografia dos fluxos e refluxos, dos fluidos e seus regimes de escoamento, seja ele livre ou forçado, turbulento ou laminar. Essa ideia dos diferentes regimes de escoamento da intensidade se superpõe ao que notamos como as diferentes modalidades de gozo com Lacan, ou, com Freud, aos destinos do fator quantitativo da pulsão e, especialmente, a inundação da pulsão de morte. Em nossa perspectiva, são todos mapeamentos do excesso intensivo, cartografias da água em sua dupla corrente: catastrófica e produtiva. Deleuze e Guattari dão o termo — ciência hidráulica —, porém a referência mais importante para uma psicanálise da água é o próprio texto freudiano, indicação de que há algo de água na experiência analítica. Freud mesmo descreveu uma psicanálise da água a sua maneira, e notamos isso com destaque quando afirma, conforme a frase posta na epígrafe deste capítulo, que “[...] temos a impressão de que não trabalhamos com argila, mas que escrevemos sobre a água.” (1937/2020, p.347)<sup>1089</sup>. Freud assim disse constatando a viscosidade de certos modos de subjetivação, uma fluidez, uma diluição particular da libido, que tanto investe com facilidade novos objetos, quanto é fugaz. Mas escrever sobre a água consiste na direção da clínica. Não há experiência analítica sem se molhar, porque a clínica é essa tarefa incessante de escrever sobre a água como escrever sobre a experiência da intensidade. Qualquer cura depende dessa direção ser encarnada.

A quarta pista é que essa clínica se efetua como a própria *quantização* diferencial da intensidade, cuja onda é um modelo explicativo. E à luz da superposição conceitual que propomos, entendemos a pulsão, especialmente a pulsão de morte, e o gozo, a partir dessa quantização. A condição dessa quantização é que o fluxo de intensidade varie em graus, e que em sua descontinuidade admita flutuações como as ondas do mar, indo da crista ao vale. É assim, pelo grau, que desde Kant a intensidade deixa a obscuridade insondável para se tornar demonstrável. Ou ainda podemos dizer assim: a experiência analítica pressupõe e consiste na

---

<sup>1088</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1227 — *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*. In: *Mil platôs*, vol. 5, 1980/2008, p.27.

<sup>1089</sup> Encontramos a tradução deste trecho, revelando nele o termo água, na coleção das obras de Freud da Editora Autêntica. Cf. FREUD, Sigmund. *A análise finita e a infinita*, 1937/2020, p.347.

experiência da relação diferencial entre os fluxos de quantidades intensivas e seus limites, e consiste sobretudo na experiência das relações diferenciais entre fluxos — os dois níveis da função  $[dy/dx]$ . É imerso nessa experiência que o sujeito pode avaliar as intensidades, morder o real, compor sua própria axiomática, uma língua menor para si. O sujeito? Basta lembrar, como dissemos na introdução, que não é exatamente alguém, não é o analista, sequer o analisante, que quantiza. A rigor, é a própria intensidade que se quantiza: é de uma *autoquantização* da intensidade que se trata. Portanto, exercer a quantização na clínica é o exercício da *autoquantização*. Qual a técnica ou procedimento para extrair isso? Interpretação, construção, perlaboração, humor, ironia, corte, extração, *forçage*, *chiffonage*? Qual destino se dará? Um dizer, um ato, vai ser sublimado, recalcado novamente, revertido a seu oposto, retornar contra si mesmo? A experiência dirá — sempre em um só depois. É assim, como quantização, que isso se sente, e o *topos* dessa experiência da intensidade e seu excesso é o corpo: corpo intensivo, pulsional, inorganizado, gozante.

Quinta pista: essa é muito mais uma clínica dos pequenos excessos intensivos, do encontro do extraordinário no ordinário, do que dos grandes excessos extravagantes das transgressões heróicas. É preciso admitir que os graus de intensidade variam sempre em relação com o *grau zero* a partir do qual todo grau é positivo e excessivo. Pequenas experiências excessivas, as mais próximas do = 0, mas que não deixam de ser chocantes e catastróficas, desde as mais sutis e cotidianas inundações. Por isso a importância das patologias do excesso, como modalidade de sofrimento psíquico cultivada em nosso tempo. Também por isso, mais do que algo que se reserva ao fim de uma análise, essa clínica diz respeito aos inícios e meios de tratamento, à chegada no dispositivo analítico pela incandescência dos sofrimentos excessivamente intensos. Destacar o ordinário da experiência do excesso intensivo em nada ameniza suas inundações: das experiências do excesso intensivo, conforme vimos em nosso trabalho, o traumático é a mais radical.

A sexta pista é que essa clínica da intensidade é uma clínica do sentido. Não do sentido semântico: do ponto de vista semântico, essa é uma clínica do não-sentido. Trata-se de uma clínica do sentido como direção e do sentido como sensível inenarrável. Como direção, já dissemos que é uma clínica daquilo que permite ir além dos limites da experiência. Como sensível, cabe ressaltar que não é apenas uma clínica de um empirismo realista e ingênuo que se trata. É uma clínica da intensidade como ser do sensível, como insensível da sensibilidade, que é o que brota positivamente com o que, do ponto de vista simbólico e imaginário, é o não-sentido. Esse estranho e paradoxal sensível da intensidade seria uma tentativa de positivar sua experiência. Geralmente, numa perspectiva dicotômica e dualista, se mostra como Lacan luta



pelo não-sentido, e como Deleuze e Guattari vão pelo sensível. Mas lembremos que Deleuze e Guattari (1972/2010) uma vez extraíram de Leclair o direito ao não-sentido como regra prática, e Lacan (1976/2003) chegou a afirmar como isso se sente, e que só uma vez sentido é que se demonstra.<sup>1090</sup> Entendemos que não-sentido e sensível não se opõem, e que os autores se atravessam nessa dimensão da clínica da intensidade.

Isso sugere uma sétima pista, conforme a qual seria preciso fazer do afeto um material analítico tão nobre quanto o sintoma. O afeto constitui um caso privilegiado para acessar a experiência do excesso intensivo, cuja condição é extirpar das qualidades emocionais e sentimentalismo que o limitam, sobretudo imaginariamente: trata-se de ir em direção a seu *pathos* como intensidade que imanta a experiência afetiva, aos afetos não subjetivados ou impessoais como um verdadeiro toque do real da intensidade. O que se pode acessar como um *real do afeto*, um grau zero, que não se acessa como um estado afetivo, e sim na passagem entre estados afetivos. Por exemplo, tomemos uma tonalidade afetiva qualquer: pode-se dizer do ódio — não raro ódio de alguém, de uma coisa, de uma situação, de si mesmo. Pode-se ficar na descarga desse ódio, seu excessivamente intenso, e até mesmo elaborar esse ódio em outros ódios, povoando sua experiência de significantes. Mas como é sentir isso que se sente sob a qualidade odiosa? Cabe ao laboratório analítico também fabricar uma via de demonstração desse *quantum*, um chamado para a *quantização*, uma via para se tocar, por baixo de todas as qualidades, o excesso de intensidade que morde o sujeito por dentro, a fim de que o sujeito possa morder algo disso também. Não basta sentir ódio *de*, seja lá o que for, e entender o porquê disso em função do odiado. É preciso sentir o que se sente quando se sente ódio, ir mais além, até o ponto em que, no limite da sensibilidade, não se sabe mais dizer se é de ódio ou de outro afeto que se está dizendo — essa zona de indiscernibilidade é o *topos* da passagem. Até o ponto em que não se tem mais o que dizer sobre o ódio em específico, a não ser sentir: as flutuações, os extremos dos graus intensivos, ou sua diminuição surpreendente, o corpo.

Não se chega até esse grau espontaneamente, mas sim convocado pelo que quer que ocupe a função de analista, que, como a própria insistência da intensidade, insiste na tarefa de se passar da experiência do *eu sinto ódio* para a experiência do *sente-se esse excesso de intensidade* quando se sente ódio, ou seja lá qual tonalidade afetiva for. Esse *sente-se*, já não é só sinal, efeito, secundário, causado por outro ou outra coisa, mas se extrai e se produz como princípio, como causador, signo vetorial, já que e consistir aí leva a se perguntar: o que fazer com isso, qual direção seguir? E devemos estender o que o afeto evidencia a outros materiais analíticos.

---

<sup>1090</sup> Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*, 1972/2010, p.416. Cf. LACAN, Jacques. *Joyce, o Sintoma*, 1976/2003, p.561. In: *Outros escritos*, 2001/2003.

Na dimensão da experiência analítica que se faz como uma clínica da intensidade, interessam menos as qualidades pelas quais se passa — por exemplo, entre uma palavra e outra, entre uma cena e outra, entre um gesto e outro —, interessa menos a estrutura e a forma que passa — por exemplo, a repetição de um modo de funcionamento sintomático —, e interessa mais a intensidade que se experiencia na diferença das passagens entre palavras, cenas e gestos, ou a quantidade inquantificável a se repetir a cada repetição. Trata-se de, na passagem entre o que se conecta e se associa, encontrar a disjunção, a diferença, o disparate, o assimétrico, a relação na não-relação como a própria intensidade.

A oitava pista adverte sobre o risco de uma clínica da intensidade — é um risco que o afeto apresenta, mas que vale retomar como uma pista à parte. Risco de remeter a materialidade da intensidade a um fisicalismo, a uma energética ou a esse sentimentalismo do qual tentamos nos livrar. Por qualquer uma dessas vias, vemos a intensidade, essa pulsionalidade gozante, ser conduzida a uma grave imaginarização da experiência, como uma espécie de geleia que preencheria um continente. Quando, na verdade, a intensidade é a própria experiência, e não uma coisa ou algo que existe por si: ela é a experiência do excesso e da diferença, *quantização* em exercício no próprio real do corpo e das palavras.

Daí devém a nona pista: para evitar esse risco, é preciso remeter essa dimensão quantitativa inquantificável da experiência à economia política. Não em um paralelismo, mas afirmando a homologia entre a economia política e a economia subjetiva. Uma clínica da intensidade também consiste em mapear o que refluxa como mais-valor na subjetivação, em mapear o excesso intensivo como mais-de-gozar. A cada caso, deve-se extrair o ponto em que essas economias se conjugam, compondo uma etiologia econômico-política do sofrimento psíquico e cartografando com o gozo se axiomatiza e se aparelha em cada caso.

A décima pista é que essa clínica exige um reposicionamento da pulsão de morte, restituindo-lhe uma positividade como excesso intensivo em sua radicalidade. Considerar que toda pulsão é pulsão de morte é um passo, mas isso deve ser considerado não em função de sua meta, e sim em função de sua fonte, tomando a pulsão de morte como a pura intensidade como princípio transcendental. Só assim a pulsão de morte pode ser verdadeiramente um princípio criacionista — e sem qualquer apologia ingênua, porque o que cria é capaz das piores destruições. Um tal reposicionamento exige entender a própria morte, distante de um modelo orgânico ou biológico, como fonte intensiva na experiência: a morte como *morre-se*, como experiência do excesso de intensidade, como a própria experiência do excesso intensivo = 0; a morte pela água, dos pequenos aguaceiros, das inundações do excesso de cada dia. E retomar a morte como excesso intensivo — chamamos isso de uma morte animada — é a tentativa de ir

além do negativo como a imagem invertida da diferença. Uma clínica da intensidade, se admite lugar para o negativo, é um negativo sem alcance ontológico, como é o caso das oposições reais. Um negativo excessivo, positivado através das disjunções inclusivas, admitido para evitar uma simples metafísica da afirmação, outro risco que eventualmente paira sobre a intensidade.

A última pista é que essa clínica da intensidade está destinada a fracassar. É um tipo especial de fracasso, porque deve ser entendido como o cumprimento de uma tarefa que não possui consistência acabada, concluída, totalizada. Não há condução do tratamento que chegue ao ponto em que se possa dizer: “*cheguei, estou na experiência do excesso intensivo, consigo lidar com ele, enfim consigo atravessar o excesso sem ser atravessado!*” — chegar a isso seria o prenúncio de um outro fracasso, muito mais grave. No caso da clínica que se faz contra a intensidade, toda tentativa de evitar o excesso, parar, comedir, mensurar, domesticar, anestesiá-lo, aterrar, encanar, limitar, equilibrar e harmonizar as intensidades será um fracasso porque a intensidade insiste, e ao sobrevir, a tendência é que seja cada vez mais adocedor a cada fracasso. No caso de uma clínica da intensidade, o fracasso se deve ao fato de que na experiência da pura intensidade e seu excesso não se permanece e não se acumula: por ela se passa, sua experiência é a da passagem. É a experiência da dessubjetivação, da indeterminação e da desidentificação — desubjetivante sentir. Mas que de certo modo está destinada a ser subjetivada, determinada e identificada de outras maneiras, perdendo-se o excesso intensivo para o excessivamente intenso do diverso extenso e qualificado.

Este é o fracasso: a pura intensidade logo se mistura, vai ganhando forma de afeto, sentimento, imagem, palavra, narrativa, enfim. E sem problemas, seria até ingenuidade considerar que isso não ocorre: nosso ponto é que consistir um pouco na passagem do excesso intensivo é a condição para que se possa perdê-lo em diversos que não excluam ou anulem completamente a intensidade. No laboratório analítico, trata-se de incluir produzir um pouco de relação com o fora, um pouco de real na realidade. Mesmo porque, sob os limites formais mais rígidos, sempre sobra algo que insiste em devir, uma parte maldita fluindo pelas frestas, como a intensidade e seu excesso, que cedo ou tarde deságua na experiência de um mar aberto em nós mesmos. Pode ser um desastre, ou uma delícia. E para se deliciar nisso, é preciso assumir a positividade desse fracasso. Afinal, trata-se de um escrever sobre a água.

Consideramos que Freud afirma experiência do excesso intensivo no mesmo instante em que acolhe a positividade desse fracasso, quando diz do *inamansável* da pulsão e dos resíduos de uma análise, o que sobra irrepresentável do sintoma<sup>1091</sup>. Com Lacan, na experiência analítica,

---

<sup>1091</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Análise terminável e interminável*, 1937/2018, p.286-p.287.

esse excesso intensivo também está presente como o resto de gozo que insiste sob a metáfora de qualquer sintoma, como o gozo armazenado na letra, o gozo *insignificantizável* do sintoma do qual não se cura — o gozo de língua<sup>1092</sup>. Guattari também, a sua maneira, faz da intensidade a direção de uma clínica, quando, por exemplo, indaga como, “[...] a partir dos agenciamentos de semiotização, colocar no ser novas constelações intensitárias?” (1990/2015, p.227)<sup>1093</sup>. Da mesma forma Deleuze, que não só no início, mas constantemente ao longo de sua obra, mostra que “Toda cura é uma viagem ao fundo da repetição.” (1968/2018, p.39)<sup>1094</sup>. Por fim, de nossa parte, preferimos dizer: pela vereda que for, no laboratório da experiência analítica, toda cura é uma viagem à experiência do excesso intensivo.

---

<sup>1092</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Seminário 23: O sintoma*, 1975-1976/2005.

<sup>1093</sup> Cf. Félix Guattari, *Mas allá del retorno a cero*. In: *¿Qué es la Ecosofía?: textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*, 1990/2015, p.227.

<sup>1094</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, 1968/2018, p.39.

## REFERÊNCIAS

- ACCIOLY, Ana. (2010). **Autopoiese e autoerotismo na transferência**. Tese de doutorado, Programa de pós-graduação em Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.
- AGOSTINHO, Larissa Drigo. (2020). Guattari: máquinas e sujeitos políticos, **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 43, n. 1, p. 103-126, Jan./Mar., 2020.
- ALTHUSSER, Louis. (1964). Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. (1969). Advertência aos leitores do livro I d'O capital. In: MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AMADO, Jorge. (1936). **Mar morto**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- AMARAL, Rebeca Espinosa Cruz. (2022). As patologias do ato e o supereu na contemporaneidade. **Analytica: Revista de Psicanálise**, v. 11, n. 20, p. 1-9, 2022.
- ARANTES, Paulo. (2003). Hegel no espelho do Dr. Lacan. In: SAFATLE, Vladimir (org.). **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. 2003.
- ARAÚJO, Ricardo de. (2001). **O elogio da loucura: ambiguidade e excesso em “Casa-grande e senzala”, de Gilberto Freyre**, 2001.
- ARRIVÉ, Michel. (1994). Segunda vertente: Freud, Pichon, Lacan. In:\_\_\_\_\_. **Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente Freud, Saussure, Pichon, Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- ASSOUN, Paul Laurent. (2001). Freudismo y política. In:\_\_\_\_\_. **El Freudismo**. Buenos Aires, siglo veintiuno editores, 2003.
- ASSOUN, Paul-Laurent. (1976). **Freud, a filosofia e os filósofos**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- ASSOUN, Paul-Laurent. (1981). **Introdução à epistemologia freudiana**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BAAS, Bernard. (2001). **O desejo puro: Percurso filosófico nas paragens de J. Lacan**, Rio de Janeiro Revinter, 2001.
- BACHELARD, Gaston. (1938). **A psicanálise do fogo**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- BACHELARD, Gaston. (1942). **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARROS, Laura; KASTRUP, Virgínia. (2009). Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- BARTHES, Roland. (1953). **O grau zero da escrita: seguido de novos ensaios críticos**. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- BATAILLE, Georges. (1933). A noção de dispêndio. In:\_\_\_\_\_. **A parte maldita**. Precedida de “A noção de dispêndio”. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- BATAILLE, Georges. (1943). A experiência interior. In:\_\_\_\_\_. **A experiência interior**: seguida de Método de Meditação e *Postscriptum* 1953: Suma ateológica, vol. I. Tradução, apresentação e organização de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BATAILLE, Georges. (1949). A parte maldita. In:\_\_\_\_\_. **A parte maldita**. Precedida de “A noção de dispêndio”. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- BENJAMIN, Walter. (1936). O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERGSON, Henri. (1889). **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. (1939). **Matéria e Memória**. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BÍBLIA. Gênesis. Português. In: **BÍBLIA**. Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola: Paulus, 2001.
- BÍBLIA. Provérbios. Português. In: **BÍBLIA**. Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola: Paulus, 2001.
- BIRMAN, J. (2000). Os signos e seus excessos. A clínica em Deleuze. In: ALLIEZ, E. (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000, p.119–158
- BIRMAN, Joel. (2000). **Mal estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- BIRMAN, Joel. (2012). **O sujeito na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BIRMAN, Joel. (2017). Genealogia do trauma e formas de subjetivação na contemporaneidade. In: OLIVEIRA, Cristiane; MÜLLER, Rita (org.). **Subjetivação e gestão dos riscos na atualidade**. Rio de Janeiro: Contra capa / Faperj, 2017.
- BISSO, Elena. (2017). **Lacan, Deleuze y lalangue**. 2017. Buenos Aires: Prometeo libros.
- BRAUNSTEIN, Néstor. (1990). **Gozo**. São Paulo: Escuta, 2007.
- BROUSSE, Marie-Helene. (1995). A pulsão II. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS; Maire (orgs.). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BRUNO, Mario. (2006). **Lacan e Deleuze**: o trágico em duas faces do “Além do princípio do prazer”. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- BURCHILL, Louise. (2007). The topology of Deleuze’s spatium. **Philosophy Today**, v. 51, n. Supplement, p. 154-160, 2007.
- CAMPOS, Haroldo de. (1989). O afreudisiaco Lacan na galáxia de lalíngua (Freud, Lacan e a escritura). **Ideias de Lacan**, 1989.

- CANGUILHEM, Georges. (1943-1966). **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebelo. (1996). A origem do conceito de multiplicidade segundo Gilles Deleuze. **Trans/Form/Ação**, v. 19, p. 151-161, 1996.
- CARDOSO, Marta Cardoso (org.). (2016). **Excesso e trauma em Freud: algumas figuras**. Curitiba: Appris, 2016.
- CLASTRES, Pierre. (1972). **Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. Tradução de Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2020.
- CUNHA, Euclides da. (1901). **Os sertões**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- D'ÁVILA, Santa Teresa. (1577). **Livro das moradas ou Castelo interior**. Disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1515-1582,\\_Teresa\\_d'Avila,\\_Moradas\\_Ou\\_Castelo\\_Interior,\\_PT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1515-1582,_Teresa_d'Avila,_Moradas_Ou_Castelo_Interior,_PT.pdf). Acessado em 10 de outubro de 2021.
- DANTO, Elizabeth. (2005). **As clínicas públicas de Freud**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- DAVID-MÉNARD, Monique. (2014). **Deleuze e a psicanálise**. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- DEJOURS, Christophe. (1980). **A loucura do trabalho: Estudo de psicopatologia do trabalho**. Tradução de Ana Isabel Paraguay e Lúcia Leal Ferreira. Cortez Editora, 1997.
- DELEUZE, Gilles. (1953). **Empirismo e subjetividade**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. (1962). **Nietzsche a e filosofia**. Tradução Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, Gilles. (1966). **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. (1967). **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- DELEUZE, Gilles. (1967). Em que se pode reconhecer o Estruturalismo. In: \_\_\_\_\_. **A ilha deserta e outros textos** (textos e entrevistas 1953-1974). Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras Ltda, 2014.
- DELEUZE, Gilles. (1967). O método de dramatização. In: \_\_\_\_\_. **A ilha deserta e outros textos** (textos e entrevistas 1953-1974). Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras Ltda, 2014.
- DELEUZE, Gilles. (1967). **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Tradução de Roger Bastos, revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DELEUZE, Gilles. (1968). **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. (1968). **Espinoza e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. (1969). **Lógica do sentido**. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles. (1971). **Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia**. Tradução e notas: Equipe Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2015.

DELEUZE, Gilles. (1978). **Kant y el tiempo**. Tradução e notas: Equipe Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008.

DELEUZE, Gilles. (1978). **Aula sobre Kant de 21 de março de 1978**. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/59>. Acessado em 20 de agosto de 2021.

DELEUZE, Gilles. (1980). Oito anos depois: entrevista de 80. In: \_\_\_\_\_. **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)**. (2003). Edição preparada por David Lapoujade, 2016.

DELEUZE, Gilles. (1981). **Francis Bacon: lógica da sensação**. Tradução José Miranda Justo. Lisboa: Orfeu Negro, 2001.

DELEUZE, Gilles. (1988). **A dobra: Leibniz e o barroco**. São Paulo: Papyrus Editora, 2012.

DELEUZE, Gilles. (1993). Spinoza e as três “éticas”, In: \_\_\_\_\_. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. (1995) A imanência, uma vida... In: \_\_\_\_\_. **Dois regimes de loucos**. Organização de David Lapoujade. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1972). **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). 10.000 a.C. — A geologia da moral (quem a terra pensa que é?). In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 1. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). 1440 — O liso e o estriado. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). 1730 — Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível... In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). 1874 — Três novelas ou “O que se passou?”. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). 1933 — Micropolítica e segmentaridade. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). 20 de novembro de 1923 — Postulados da linguística. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011



DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). 28 de novembro de 1947 — Como criar para si um corpo sem órgãos?. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). 7000 A.C — Aparelho de captura. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). Conclusão — Regras concretas e máquinas abstratas. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). Introdução: Rizoma. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). Um só ou vários lobos. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980h). 587 a.C.-70 d.C — Sobre alguns regimes de signos. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980i). 1227 — Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: \_\_\_\_\_. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II**, v. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1991). **O que é a filosofia?**. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2016.

DERRIDA, Jacques. (1967). Freud e a cena da escritura. In: \_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. (1967). Cogito e História da loucura. In: \_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. (1972). **A farmácia de platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. (1975). O carteiro da verdade. In: \_\_\_\_\_. **O cartão Postal: de Sócrates a Freud e além**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DERRIDA, Jacques. (1995). **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Tradução Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DUMOULIÉ, Camille Marc. (2007). **Tudo o que é excessivo é insignificante**. Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 169, 2007.

DUNKER et al. (org.). (2021). **Sonhos confinados**: o que sonham os brasileiros em tempos de pandemia?. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

DUNKER, Christian. (2014). **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUNKER, Christian. (2018). Epílogo — Crítica da razão diagnóstica: por uma psicopatologia não-toda, In: SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (orgs.). **Patologias do social**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

DUNKER, Christian. (2020). **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo: Zagodoni, 2020.

DUNKER, Christian. (2021). A hipótese depressiva. In: SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (orgs.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

DUNKER, Christian. O Discurso do Capitalista: Espectros de Marx em Milão, **Teoría y Crítica de la Psicología 13 (2019)**, 108-130.

Entrevista 1 — Deleuze e Guattari explicam-se. In. Capitalismo e esquizofrenia — **Dossier sobre “O Anti-Édipo”**, 1972/1976, p.68.

FAGGION, Andréa L. B. (2008). É possível pensar a coisa em si?. **Kant e-Prints**, p. 41-49, 2008.

FERENCZI, Sandór. (1934). Reflexões sobre o trauma. In: \_\_\_\_\_. **Psicanálise IV**. Tradução Álvaro Cabral, revisão e tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. (1954). **Doença mental e psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975.

FOUCAULT, Michel. (1961). **História da loucura na idade clássica**. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FOUCAULT, Michel. (1963). A água e a loucura. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos I**: Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FOUCAULT, Michel. (1966). **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. (1966). O pensamento do exterior. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos III**: Estética: Literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, Michel. (1977). **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. (1981-1982). **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no College de France (1981-1982). São Paulo. Martins Fontes. 2006.

FOUCAULT, Michel. (1984). **História da sexualidade II**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal. 2011.

FOUCAULT, Michel. (1984). **História da sexualidade III**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal. 2012.

FOUCAULT, Michel. (2018). **História da sexualidade IV**: as confissões da carne. Rio de Janeiro: Graal. 2020.

FREUD, Sigmund. (1888). Histeria. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1890-1905). Tratamento psíquico (ou anímico) (1905). In: \_\_\_\_\_. **Um Caso de Histeria, Três Ensaios sobre a Sexualidade e outros Trabalhos (1901-1905)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 7.

FREUD, Sigmund. (1891). Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico. In: GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo (org.). **Sobre a concepção das afasias; As afasias de 1891**. Tradução de Renata dias Mundt. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FREUD, Sigmund. (1892). Esboços para a “Comunicação preliminar” de 1893. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1892-1894). Prefácio e notas de rodapé à tradução das “conferências das terças feiras”, de Charcot. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1893). Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1894). As neuropsicoses de defesa. In: \_\_\_\_\_. **Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 3.

FREUD, Sigmund. (1894). As neuropsicoses de defesa. In: \_\_\_\_\_. **Primeiros escritos psicanalíticos (1893- 1899)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2023, v. 03.

FREUD, Sigmund. (1895). Carta a Fliess de 20 de outubro de 1895. In: MASSON, Jeffrey (org.). **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904**, Rio de Janeiro: Imago, 1986.

FREUD, Sigmund. (1895). Sobre os motivos para separar da neurastenia um complexo de sintomas, a “neurose de angústia”. In: \_\_\_\_\_. **Primeiros escritos psicanalíticos (1893- 1899)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2023, v. 03.

FREUD, Sigmund. (1895-1950). Projeto para uma psicologia científica. In: \_\_\_\_\_. **Publicações prépsicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1896). Carta 52 a Wilhelm Fliess. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1896). A hereditariedade e a etiologia da neurose. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1896). Etiologia da histeria. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1896). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1896). Carta 69 a Wilhelm Fliess. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1897). Rascunho L - Notas I. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1897). Rascunho M - Notas I. In: \_\_\_\_\_. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.

FREUD, Sigmund. (1899). Lembranças encobridoras. In: \_\_\_\_\_. **Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 3.

FREUD, Sigmund. (1900). **A interpretação dos sonhos**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, v. 4.

FREUD, Sigmund. (1901-1905). Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”). In: \_\_\_\_\_. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 6.

FREUD, Sigmund. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: \_\_\_\_\_. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 6.

FREUD, Sigmund. (1905b). **O chiste e sua relação com o inconsciente**. Tradução Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

FREUD, Sigmund. (1908). Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In: \_\_\_\_\_. **“Gradiva” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 9.

FREUD, Sigmund. (1909). Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”). In: \_\_\_\_\_. **O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, v. 03.

FREUD, Sigmund. (1909). Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”). In: \_\_\_\_\_. **Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”), uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, v. 09.

FREUD, Sigmund. (1911). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia (“O caso Schreber”). In: \_\_\_\_\_. **Observações psicanalíticas sobre um caso**

de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos e outros textos (1911-1913). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 10.

FREUD, Sigmund. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In: \_\_\_\_\_. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 10

FREUD, Sigmund. (1912). Tipos de adoecimento neurótico. In: \_\_\_\_\_. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 10.

FREUD, Sigmund. (1912-1913). Totem e tabu. In: \_\_\_\_\_. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, v. 11.

FREUD, Sigmund. (1914). Contribuição à história do movimento psicanalítico. In: \_\_\_\_\_. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, v. 11.

FREUD, Sigmund. (1914). Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In: \_\_\_\_\_. **O caso Schreber, artigos sobre a técnica e outros trabalhos (1911-1913)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 12.

FREUD, Sigmund. (1915). A repressão. In: \_\_\_\_\_. **Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 12.

FREUD, Sigmund. (1915). Considerações sobre a guerra e a morte. In: \_\_\_\_\_. **Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 12.

FREUD, Sigmund. (1915). O Inconsciente. In: \_\_\_\_\_. **Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 12.

FREUD, Sigmund. (1915). Os instintos e seus destinos. In: \_\_\_\_\_. **Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 12.

FREUD, Sigmund. (1916-1917). XXII Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão — Etiologia. In: \_\_\_\_\_. **Conferências introdutórias sobre psicanálise (parte III)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.16.

FREUD, Sigmund. (1917). A fixação no trauma, o Inconsciente. In: \_\_\_\_\_. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, v. 13.

FREUD, Sigmund. (1917). O sentido dos sintomas. In: \_\_\_\_\_. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916- 1917)**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, v. 13.

FREUD, Sigmund. (1917). Os caminhos da formação de sintomas. In: \_\_\_\_\_. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, v. 13.

FREUD, Sigmund. (1919). Introdução à *Psicanálise e neurose de guerra*. In: \_\_\_\_\_. **História de uma Neurose Infantil (“O Homem dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 14.

FREUD, Sigmund. (1920). Além do princípio do prazer. In: \_\_\_\_\_. **História de uma Neurose Infantil (“O Homem dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 14.

FREUD, Sigmund. (1920). Batem numa criança”: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais. In: \_\_\_\_\_. **História de uma Neurose Infantil (“O Homem dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 14.

FREUD, Sigmund. (1921). Psicologia das massas e análise do eu. In: \_\_\_\_\_. **Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, v. 15.

FREUD, Sigmund. (1923). O Eu e o Id. In: \_\_\_\_\_. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 16.

FREUD, Sigmund. (1923). “Psicanálise” e “Teoria da libido”. In: \_\_\_\_\_. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 16.

FREUD, Sigmund. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: \_\_\_\_\_. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 16.

FREUD, Sigmund. (1925). A Negação. In: \_\_\_\_\_. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 16.

FREUD, Sigmund. (1926). Inibição, Sintoma e Angústia. In: \_\_\_\_\_. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, v. 17.

FREUD, Sigmund. (1930). Angústia e instintos. In: \_\_\_\_\_. **O Mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v.18.

FREUD, Sigmund. (1930). O Mal-estar na civilização. In: \_\_\_\_\_. **O Mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v.18.

FREUD, Sigmund. (1932). Por que a guerra? (Carta a Einstein, 1932). In: \_\_\_\_\_. **O Mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v.18.

FREUD, Sigmund. (1933). A dissecação da personalidade psíquica. In: \_\_\_\_\_. **O Mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v.18.

FREUD, Sigmund. (1933). Revisão da teoria do sonho. In: \_\_\_\_\_. **O Mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v.18.

FREUD, Sigmund. (1937). A análise finita e a infinita. In: \_\_\_\_\_. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Tradução Claudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, Sigmund. (1937). Análise terminável e interminável. In: \_\_\_\_\_. **Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937- 1939)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, v. 19.

FREUD, Sigmund. (1938-1940). Compêndio de psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937- 1939)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, v. 19.

FREUD, Sigmund. (1939). Moisés e o monoteísmo. In: \_\_\_\_\_. **Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937- 1939)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, v. 19.

FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. (1895). Estudos sobre a histeria. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a histeria (1893-1895) em coautoria com Josef Breuer**. Tradução Laura Barreto; revisão da tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, v. 2.

FULGENCIO, Leopoldo. (2016). **Mach & Freud: influências e paráfrases**. São Paulo: Attar, 2016.

FULGENCIO, Leopoldo. A teoria da libido em Freud como uma hipótese especulativa. **Ágora: estudos em teoria psicanalítica**, v. 5, p. 101-111, 2002.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. (1994). **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. (1986). **Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. (1990). **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. (1995). **Introdução à metapsicologia freudiana 3: artigos de metapsicologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. (1995). Pulsão: Parenklisis ou Clinamen?. In: MOURA, Arthur Hyppólito de (Org.). **As pulsões**. São Paulo: Escuta, 1995.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. (2014). **As afasias de 1891**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. (2013). Modernidade e economia pulsional: para uma psicofisiologia do excesso. **Ide**, 35(55), 103-116, 2013.

GIL, José. (2008). A abertura do sem-fundo. Lógica do excesso. In: \_\_\_\_\_. **O imperceptível devir da imanência: sobre a filosofia de Deleuze**, Lisboa: Relógio d'água, 2008.

GÓES, Clara de. (2008). **Psicanálise e capitalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

GOLDENBERG, Ricardo (org.). **Goza!:** Capitalismo, globalização, psicanálise. Salvador: Ágalma, 1997.

- GOLDENBERG, Ricardo. (2019). **Desler Lacan**. Belo Horizonte: Instituto Langage.
- GOMES, Amândio. (2005). Uma ciência do psiquismo é possível? A psicologia empírica de Kant e a possibilidade de uma ciência do psiquismo. **Fractal: Revista do Departamento de Psicologia da UFF**, 17(1), 103-111, 2005.
- GUATTARI, Félix, (2013). El inconsciente no está estructurado como un lenguaje. In:\_\_\_\_\_. **Líneas de fuga: por otro mundo de posibles**, Buenos Aires: Cactus, 2013.
- GUATTARI, Félix. (1964). A transversalidade. In:\_\_\_\_\_. GUATTARI, Félix. (1974). **Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional**, Aparecida: Ideias e Letras, 2004.
- GUATTARI, Félix. (1966). De um signo ao outro. In:\_\_\_\_\_. GUATTARI, Félix. (1974). **Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional**, Aparecida: Ideias e Letras, 2004.
- GUATTARI, Félix. (1969). Máquina e estrutura. In:\_\_\_\_\_. GUATTARI, Félix. (1974). **Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional**, Aparecida: Ideias e Letras, 2004.
- GUATTARI, Félix. (1969). Máquina e Estrutura. In:\_\_\_\_\_. **Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional**. São Paulo: Idéias & Letras, 2014
- GUATTARI, Félix. (1977). **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. Seleção, tradução, prefácio e notas: Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- GUATTARI, Félix. (1984). Março de 1984. In: UNO, Kuniichi. **Guattari: confrontações / conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos**, São Paulo: N-1 edições, 2016.
- GUATTARI, Félix. (1989). **Cartographies schizoanalytiques**. Paris: Éditions Galilée, 1989.
- GUATTARI, Félix. (1990). Mas allá del retorno a cero. In:\_\_\_\_\_. **¿Qué es la Ecosofía?: textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud**, 2015.
- GUATTARI, Félix. (1992). **Caosmose — um novo paradigma estético**. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HALLWARD, Peter. (2010). You Can't Have it Both Ways: Deleuze or Lacan. In: BOLLE, Leen (org.). **Deleuze and psychoanalysis**. Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis, Leuven: University Press, 2010.
- HILST, Hilda. (2017). Alcoólicas. In:\_\_\_\_\_. **Da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- HUI, Yuk; MORELLE, Louis. (2017). A Politics of Intensity: Some Aspects of Acceleration in Simondon and Deleuze. **Deleuze Studies**, v. 11, n. 4, p. 498-517, 2017.
- HUSBANDS, Conor. **Klossowsky's semiotic of intensity: Time, language and the vicious circle**. Londres: DE Gruyter, 2021.
- HYPOLITE, Jean. (1954). Apêndice I: Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud, por Jean Hypolite. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- IANNINI, Gilson. (2009). **Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem**. Tese de doutorado, Programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.



JAKOBSON, Roman. (1995). **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1995.

JANET, Pierre. **De l'angoisse à l'extase**. 1928. Disponível na internet.

KANT, Immanuel Kant. (1763). Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. In: \_\_\_\_\_. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

KANT, Immanuel. (1781-1787). **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. (1786) **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.

KANT, Immanuel. (1790). **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KLOSSOWSKI, Pierre. (1969). **Nietzsche y el círculo vicioso**. Madrid: Arena Libro, 1995,

KOJÈVE, Alexander. (1947). **Introdução a Leitura de Hegel**: Lições sobre a Fenomenologia do Espírito (1933-1939). Rio de Janeiro: Ed. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002.

LABOIRE, J. (2007). O excesso — Introdução geral à Revista Tempo Brasileiro. Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro: **Tempo Brasileiro**, n. 169, 2007.

LACAN, Jacques. (1932). Da psicose paranóica e suas relações com a personalidade, 1932/1987, p.120. In: \_\_\_\_\_. **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade, seguido de Primeiros escritos sobre a paranóia**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

LACAN, Jacques. (1936). Para além do princípio da realidade. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. (1948). A agressividade em psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1950). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1951-1952). Intervenção sobre a transferência. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1953). Discurso de Roma. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. (1953-1954). **O Seminário, livro 01**: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. (1953-1956). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1954-1955). **O Seminário, livro 02**: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. (1954-1956). Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1955). A ciência e a verdade. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1955). A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1955). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1955). Variantes do tratamento padrão. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1955-1956). **O seminário, livro 3**: As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1955-1957). Seminário sobre a carta roubada. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1956-1957). **O seminário, livro 04**: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, Jacques. (1957-1958). **O seminário, livro 05**: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. (1957). A instância da letra no Inconsciente ou a razão desde Freud. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1958). A significação do falo (Die Bedeutung des Phallus). In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1958-1959). **O seminário, livro 6**: O desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. (1958-1960). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1959-1960). À memória de Ernest Jones: sobre sua teoria do simbolismo. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1959-1960). **O Seminário, livro 07**: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1960). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1960-1961). A metáfora do sujeito. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1960-1964). Posição do Inconsciente no congresso de Bonneval. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1961-1962). **O seminário, livro 09: A identificação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. (1962-1963). Kant com Sade. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1962-1963). **O Seminário, livro 10: A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

LACAN, Jacques. (1964). Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1964). **O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1964-1965). **O seminário, livro 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis**. Seminário inédito. Disponível online.

LACAN, Jacques. (1966-1967). **O seminário, livro 14: A lógica do fantasma**. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2008.

LACAN, Jacques. (1967). Alocução sobre as psicoses das crianças. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. (1967-1968). **O Seminário, livro 15: O ato psicanalítico**. Seminário inédito online.

LACAN, Jacques. (1968-1969). **O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1969-1970). **O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. (1969-1970). Prefácio a uma tese. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. (1970). Alocução sobre o ensino, 1970. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. (1970). Radiofonia. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- LACAN, Jacques. (1971). Lituraterra. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. (1971-1972). **O saber do psicanalista**. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2000.
- LACAN, Jacques. (1972). **Do Discurso Psicanalítico. Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972**. Tradução: Sandra Regina Felgueiras, 1972.
- LACAN, Jacques. (1972). Estou falando com as paredes. In: \_\_\_\_\_. **Estou falando com as paredes — Conversas na Capela de Sainte-Anne, 1971-1972**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- LACAN, Jacques. (1972). O Aturdido. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. (1972-1973). **O Seminário, livro 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. (1973). Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos escritos. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. (1973). Televisão. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. (1974). A terceira. In: LACAN, Jacques; MILLER, Jacques-Alain. **A terceira; Teoria de lalíngua**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2022.
- LACAN, Jacques. (1974-1975). **O seminário, livro 22, R.S.I.** Seminário inédito. Disponível online.
- LACAN, Jacques. (1975). **Conferencia en Ginebra sobre el síntoma**. Buenos Aires: Intervenciones y Textos - Manantial, 2001.
- LACAN, Jacques. (1975-1976). **O seminário, livro 23: O sintoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- LACAN, Jacques. (1976). Joyce, o Sintoma. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. **Os não-tolos erram, 1973-1974**. Seminário Inédito. Disponível na internet, 2018.
- LACAN, Jacques. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise — resumo do seminário, 1965/2003. In: \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; Preparação do texto André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LADEIRA, Maria Inês. (1992). **O caminhar sob a luz: Território Mbya à beira do oceano**. São Paulo: Unesp, 2014.
- LAPLANCHE, Jean e LECLAIRE, Serge. (1961). O inconsciente, um estudo psicanalítico. In: LAPLANCHE, Jean. **Problemáticas IV: O inconsciente e o Id**. São Paulo: Martins Fonte, 1981/1992.
- LAPLANCHE, Jean. (1987). **Novos fundamentos para a psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- LAPOUJADE, David. (2014). **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LAURENT, Éric. (2016). **O avesso da biopolítica: Uma escrita para o gozo**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.
- LEADER, Darian. (2021). **Gozo: sexualidade, sofrimento e satisfação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2023.
- LEBRUN, Jean-Pierre. (2008). **A perversão comum: viver juntos sem outro**. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008.
- LECLAIRE, Serge. (1965). La réalité du désir. In: \_\_\_\_\_. **Écrits pour la psychanalyse 1: Demeures de l'ailleurs**. (1954-1993), Paris: Edition Seuil, 1998.
- LEMOS, Inez; CUNNINGHAM, Regina. (2005). Bulimia e anorexia: patologias da falta e do excesso. **Mental**, v. 3, n. 5, p. 81-89, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1949). A eficácia simbólica. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Ubu editora, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1950). Introdução à obra de Marcel Mauss. In: \_\_\_\_\_. **Marcel Mauss, Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- LEWIS, Ioan M. (1971). **Êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LISPECTOR, Clarice. (1973). **Água viva**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.
- LYOTARD, Jean-François. (1991). **Lições sobre a analítica do sublime**. Campinas: Papirus, 1993.
- M'UZAN, Michel de. (1967). Experiência do Inconsciente. In: \_\_\_\_\_. **Da arte à morte**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- MACIEL JÚNIOR, Auterives. (2012). Pensar na era do excesso. **Cad. psicanál. (Rio J., 1982)**, p. 215-235, 2012.
- MALISKA, Maurício Eugênio. (2017). **Gozo(s): do sintoma ao sinthome**. Campinas: Pontes Editores, 2017.
- MARX, Karl. (1859). Introdução à contribuição à crítica da economia política, 1859/2008. In: \_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. (1867). **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MBEMBE, Achille. (2013). **Crítica da razão negra**. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. (2019). Bodies as Borders. **The European South**, n. 4, pp. 5-18, 2019.
- MELMAN, Charles. (2003). **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço** Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.
- MELO NETO, João Cabral de. (1966) Rios sem discurso. In: \_\_\_\_\_. **Poesia completa**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2020.

- MILLER, Jacques Alain. (2001). Prólogo. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**, 2003.
- MILLER, Jacques-Alain. (1983). **Percorso de lacan**: uma introdução. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- MILLER, Jacques-Alain. (1995). **La fuite du sens**. Seminário inédito. Disponível em: <https://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/02/1995-1996-La-fuite-du-sens-JA-Miller.pdf>. Acessado em: outubro de 2023.
- MILLER, Jacques-Alain. (2007). Nota passo a passo. In: LACAN, Jacques. 1975-1976. **O seminário, livro 23: O sinthoma**, 2007.
- MILLER, Jacques-Alain. (2008). Efeito de retorno à psicose ordinária. In: BATISTA, Maria do Carmo Dias; LAIA, Sérgio (Orgs). **A psicose ordinária. A convenção de antibes**. Belo Horizonte. Scriptum Livros, 2012.
- MILLER, Jacques-Alain. (2008-2009). **Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan**: entre desejo e gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- MILLER, Jacques-Alain. (2009). **Cosas de finura en psicoanálisis**. Lição de 8 de abril. 2009. Disponível em: [https://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on\\_line&File=on\\_line/jam/curso/2008/09\\_04\\_08.html](https://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=publicaciones&SubSec=on_line&File=on_line/jam/curso/2008/09_04_08.html)
- MILLER, Jacques-Alain. (2010). **Perspectivas do Seminário 23 de Lacan**: O sinthoma, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- MILLER, Jacques-Alain. (2012). Os seis paradigmas do gozo. **Opção lacaniana**, v. 26, n. 27, p. 87-105, 2012.
- MILLER, Jacques-Alain. (2015). **O osso de uma análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2015.
- MILNER, Jean-Claude. (1995). **A obra clara**: Lacan, a ciência e a filosofia, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996
- MOREIRA, Vladimir. (2019). **A partir de Guattari 1**: uma política da existência. Rio de Janeiro: Ponteio, 2019.
- MUKASONGA, Scholastique. (2008). **A mulher de pés descalços**. Tradução Marília Garcia. São Paulo: Editora Nós, 2017.
- NANCY, Jean-Luc; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. (1973). **O título da letra (uma leitura de Lacan)**. São Paulo: Escuta, 1991.
- NEDOH, Boštjan; ZEVNIK, Andreja (org.). (2017). **Deleuze and Lacan**: a disjunctive synthesis. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- O SÉTIMO SELO**. (1956). Direção de Ingmar Bergman. Suécia, 1956.
- OLIVEIRA, Cláudio. Economia marxista e economia freudiana ou política e pulsão, **Crítica Marxista Número 27 - Cemarx**, IFCH - Unicamp, Campinas, SP , pp. 50-64, 2008.
- OURY, Jean. (1984). **O coletivo**. São Paulo: Hucitec, 2009.

- PAINLEVÉ. (1972). **ACERA**, ou le bal des sorcière. Direção de Jean Painlevé. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hkfeuIFyDWQ&t=552s>.
- PASSOS, Eduardo; EIRADO, André. (2009). Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). (2009). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- PATROCÍNIO, Stela do. (2001) **Reino dos bichos e dos animais é o meu nome**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.
- PAVÓN-CUÉLLAR, David. (2018). A violência no capitalismo: entre a luta pela vida e a paz dos sepulcros. In: PAVÓN-CUÉLLAR, David; LARA JUNIOR, Nadir (org). **Psicanálise e marxismo: as violências em tempos de capitalismo**. Curitiba: Appris, 2018.
- PELBART, Peter Pál. (2009). **Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão**. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- PELBART, Peter Pál. (2020). Bento e Deleuze: contradança filosófica. **Trans/Form/Ação**, v. 42, p. 157-166, 2020.
- PIGNOL, Pascal; HIRSCHMANN, Astrid. (2014). Préhisteire de la psychotraumatologie (1884-1893). La querelle des névroses: les névroses traumatiques de H. Oppenheim contre l'hystéro-traumatisme de J.-M. Charcot. **L'Information Psychiatrique**, v. 90, n. 6, p. 427-437, 2014.
- PINTO, Fabrício. (2019). **Considerações sobre o conceito de pulsão de morte: pistas de uma morte animada**. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, 2019. Disponível em: [https://app.uff.br/slab/uploads/2019\\_d\\_FabricioPinto.pdf](https://app.uff.br/slab/uploads/2019_d_FabricioPinto.pdf)
- PLATÃO. (2000). **Fedro ou da beleza**. Trad. Pinharanda Gomes. 6ª Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- POLITZER, Georges. (1928). **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998.
- PRADO FILHO, Kleber; TETI, Marcela Montalvão. (2013). A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbaroi**, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-49, jun. 2013.
- PRADO JUNIOR, Bento. (2004). Sobre Deleuze: uma entrevista, 1996. In:\_\_\_\_\_. **Erro, ilusão, loucura: ensaios**. São Paulo: Editora 34, 2004.
- QUINTELLA, Rogerio. (2016). O desmentido da privação na atualidade. **Ágora: Estudos em teoria psicanalítica**, v. 19, p. 115-130, 2016.
- RABINOVICH, Diana. (1989). **Clínica da Pulsão - as impulsões**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. (2001). **O Inconsciente estético**. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RICOEUR, Paul. (1988). Estrutura e Hermenêutica, In:\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**, Porto: Rés, 1988.

ROLNIK, Suely. (1997). Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. Cultura e subjetividade: saberes nômades. **Campinas: Papyrus**, 1997.

ROLNIK, Suely. (2006). **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, Editora da UFRGS, 2016.

ROSA, Guimarães. (1962). A terceira margem do rio. In:\_\_\_\_\_. **Primeiras estórias**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, João Guimarães. (1956). **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SAFATLE, Vladimir. (2006). **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SAFATLE, Vladimir; DA SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. (2021). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SANCHES, Aline. (2020). Pulsão de morte entre a repetição e a criação, **Natureza humana**, v. 22, n. 2, p. 62-72, 2020.

SANTOS, Anderson (org.). (2022). **Psicanálise e esquizoanálise**: diferença e composição. São Paulo: N-1 edições, 2022.

SANTOS, Paulo R. Licht. (2004). A teoria do objeto transcendental. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 19, p. 109-148, 2004.

SANTOS, Tania Coelho dos. (2001). **Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico**: novos sintomas e novos laços sociais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand de. (1916). **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2012.

SAUVAGNARGUES, Anne. (2009). **Deleuze**: L'empirisme transcendantal. Paris: Presses Universitaire de France, 2009.

SCHIAVON, João Perci. (2019). **Pragmatismo pulsional**: clínica psicanalítica. São Paulo: N-1 edições, 2019.

SILVEIRA, Léa. (2022). **A travessia da estrutura em Jacques Lacan**. São Paulo: Editora Blucher, 2022.

SIMANKE, Richard. (2002). **Metapsicologia lacaniana**: os anos de formação. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

SIMANKE, Richard. (2019). Freud e sua Bahnung (facilitação) na história das teorias dinâmicas da memória. **Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy** [issn 2595-1211], 3(5). 2019.

SIMONDON, Gilbert. (1958). **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.

SIMONT, Juliette. (1997). **Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze**. Les “fleur noires” de la logique philosophique, Paris: L'Harmattan, 1997.



- SIMONT, Juliette. (2005). Gilles Deleuze, ao encontro da intensidade. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, pp. 185-218, 2021.
- SOLER, Colette. (2009). **Lacan, o inconsciente reinventado**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012.
- STENGERS, Isabelle. (1989). **Quem tem medo da ciência? Ciências e poderes**. São Paulo: Edições Siciliano, 1990.
- STRACHEY, James. (1996). Apêndice C: A natureza da Q. In: FREUD, Sigmund. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1.
- VALAS, Patrick. (1998). **As dimensões do gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- VEGH, Isidoro. (2010). **El abanico de los goces**. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1981). Édipo sem complexo. In: VERNANT, Jean-Pierre;
- VIEIRA, Marcus André. (2001). **A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- WATSON, Janell. (2009). **Guattari's diagrammatic thought**. Continuum, 2009.
- WINOGRAD, Monah. (2007). Disposição e acaso em Freud: uma introdução às noções de equação etiológica, séries complementares e intensidade pulsional no momento. **Natureza humana**, v. 9, n. 2, p. 299-318, 2007.
- ZAFIROPOULOS, Markos. (2003). **Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- ZALTZMAN, Nathalie. (1979). **A pulsão anarquista**. São Paulo: Editora Escuta, 1994
- ZIZEK, Slavoj. (1989). Como Marx inventou o sintoma?. In: \_\_\_\_\_. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- ŽIŽEK, Slavoj. (1998). **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Jorge Zahar, 2003.
- ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.