

## **DESEJO E PRAZER**

### **Em Reich, Foucault, Deleuze e Guattari <sup>(\*)</sup>**

*Amadeu de Oliveira Weinmann <sup>(\*\*)</sup>*

O que torna possível reunir pensamentos tão díspares – como os de Wilhelm Reich, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Felix Guattari –, no que concerne às intrincadas relações que se pode estabelecer entre desejo e prazer? Pode-se atribuir alguma espécie de unidade a essas teorizações? Penso que não. Tais elaborações conceituais constróem-se de modos muito distintos, partem de perspectivas radicalmente diversas, propõem articulações entre desejo e prazer que são irredutivelmente diferentes. No entanto, entendo que todas elas, em algum momento das suas trajetórias no espaço das idéias que constituem os sujeitos que somos, atravessam o campo da teoria psicanalítica do desejo – e o fazem de um modo muito preciso, isto é, opondo resistência a este que pode ser considerado, desde uma perspectiva foucaultiana, um dos mais sólidos modos de subjetivação da civilização ocidental: o que nos constitui, a partir da emergência do cristianismo, como sujeitos desejantes. Penso que este pode ser considerado não um ponto comum, mas um ponto de dispersão de tais teorizações, em torno do qual proliferam as suas diferenças.

### **A teoria psicanalítica do desejo**

O conceito desejo é crucial na elaboração teórica de Sigmund Freud e concerne à força das impressões deixadas em um sujeito pelas suas primeiras vivências de satisfação. No *Projeto para uma Psicologia científica*, de 1895, o modelo teórico do desejo já se encontra delineado. Freud postula que, nos primórdios da sua existência, o ser humano é impotente para remover o estado de premência psíquica gerado pelo afloramento de uma necessidade biológica, dependendo de outra pessoa para que se realize a ação específica, capaz de eliminar tal tensão. A experiência de satisfação proporcionada por essa intervenção inscreve-se de tal forma na subjetividade infantil, que, toda vez que a necessidade reapresenta-se, a lembrança daquela vivência é reativada,

---

<sup>(\*)</sup> Artigo publicado na *Revista reichiana do Instituto Sedes Sapientiae*, São Paulo, ano XIV, n. 14, p. 72-88, 2005.

<sup>(\*\*)</sup> Psicoterapeuta Reichiano (CRP: 07/09371), historiador, especialista em Clínica Psicanalítica e doutor em Educação.

isto é, o aparelho psíquico “(...) produz algo idêntico a uma percepção – a saber, uma *alucinação*” (Freud, 1996 [1895]: p. 337)<sup>1</sup>. É a essa tendência a reproduzir as percepções relacionadas às condições em que uma dor psíquica foi apaziguada, que Freud denomina desejo; ao investimento alucinatório da imagem mnêmica da vivência primária de satisfação, Freud (1996 [1900]) designa realização de desejo.

Entretanto, uma alucinação é incapaz de remover, de um modo duradouro, a tensão da necessidade. Por esse motivo, o aparelho psíquico reorganiza-se, no sentido de promover a realização do desejo também por outros meios, que levem em consideração a realidade. Dessa reorientação resulta uma clivagem subjetiva. Em uma dimensão da subjetividade – o inconsciente –, a atividade mental é altamente instável e as experiências prazerosas são plenas e imediatas, isto é, não encontram barreiras psíquicas para a sua realização. Em outra – o sistema pré-consciente/consciente –, geneticamente posterior e derivada da primeira, os processos mentais são controlados e estáveis, de modo a que um sujeito possa obter de forma segura – embora retardada e parcial – a gratificação almejada. Tanto em uma como em outra, o anseio de reativar as vivências primordiais de satisfação constitui o fulcro do processo desejante.

Jacques Lacan retoma a teoria freudiana do desejo, inscrevendo-a em um novo registro. De acordo com esse psicanalista, o desejo engendra-se por meio do corte dos laços que um sujeito mantém com os seus objetos primários de satisfação. A tais objetos, inexoravelmente parciais – mamilo, voz, olhar, fezes, pênis, etc –, Lacan denomina objeto causa do desejo – ou “objeto ‘a’” – (cf. Chemama, 1995), uma vez que a sua falta é estruturante do sujeito enquanto ser desejante. Tal corte constitui o desejo como produção fantasmática, a qual impulsiona um sujeito, inconscientemente, à eterna procura de um objeto, que Freud já assinalara ser perdido desde o momento da sua inscrição psíquica. O que Lacan introduz na teoria psicanalítica do desejo é a idéia de que “a falta é um efeito da linguagem: ao nomear o objeto, o sujeito necessariamente o perde” (id: p. 43).

Lacan compreende a linguagem como uma estrutura simbólica, cujos termos – os significantes – remetem-se uns aos outros (e não a significados, aos quais tais significantes supostamente corresponderiam), deslizando ao longo de uma cadeia interminável. Ao conceber um sujeito como efeito de linguagem, Lacan aponta para a sua incompletude radical, da qual o desejo é a marca principal. Entretanto, para que um sujeito constitua-se, efetivamente, como desejante, faz-se necessária uma operação

---

<sup>1</sup> Em todas as citações onde aparecem duas datas, a primeira é a da edição utilizada e a que se encontra entre colchetes é a da publicação original.

psíquica, que desfaça os elos imaginários, que ligam esse sujeito aos seus objetos primordiais. Tal operação incide, fundamentalmente, sobre as significações originárias (ditas maternas) atribuídas à falta, às quais um sujeito permanece especularmente alienado (cf. Lacan, 1998), na perpétua busca de uma completude inalcançável – a qual consiste na fonte de todo sofrimento neurótico. Por meio da castração simbólica, agenciada por uma instância que Lacan denomina Nome-do-Pai (cf. Chemama, 1995), na qual se inscreve a lei fundamental da cultura – a interdição do incesto –, um sujeito escapa à alienação ao pequeno outro, seu semelhante, libertando-se por meio da sua alienação ao grande Outro: a linguagem.

### **Prazer orgástico**

O conceito desejo é um estranho no ninho reichiano. Em contrapartida, para Wilhelm Reich o prazer é fundamental. Tal perspectiva decorre do fato de Reich filiar-se à Psicanálise não pela via do desejo – e dos seus companheiros inseparáveis: inconsciente e recalque –, mas por meio da teoria das pulsões, conceito limítrofe entre o psíquico e o somático (cf. Freud, 1996 [1915]), dobradiça que promove o encontro disjuntivo de tais instâncias, que as constitui ligadas e apartadas, concomitantemente – o que Reich (2001 [1935]), fiel à matriz dialética do seu pensamento, denomina identidade funcional com antítese simultânea.

Em um dos seus mais remotos artigos – *A respeito da energia das pulsões*, de 1923 –, Reich parte de um problema formulado por Freud (1996 [1905]), nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*: uma vez que se considere que os estados de tensão são experimentados como desprazerosos, como é possível que a excitação sexual, a qual envolve um incremento de tensão, seja vivenciada como agradável? Reich observa que a excitação é percebida como prazerosa sempre que a eliminação da tensão é reconhecida como possível. Nessas circunstâncias, a elevação da tensão é, em si própria, gratificante, na medida em que permite vislumbrar um prazer, que já é experimentado à medida que a excitação vai aumentando. No entanto, para que um sujeito deseje ingressar em um processo de tensão é preciso que possua o registro mnêmico do relaxamento agradável, que pode lhe suceder. A partir dessas elaborações, Reich (1992 [1923]: p. 83) propõe que “(...) a pulsão é a expressão motora da lembrança do prazer já experimentado”. Inspirado

em Bergson<sup>2</sup>, Reich sugere que o impulso ao prazer é imanente ao processo vital criativo e desdobra a sua análise em um aspecto motor, o qual é experienciado passivamente pelo sujeito, isto é, de forma involuntária, e em um aspecto sensorial, o qual é procurado ativamente, com o intuito de reativar as lembranças prazerosas.

Tais formulações consistem nos primórdios da construção de um conceito crucial na teoria de Wilhelm Reich: o de potência orgástica. Reich (1994 [1942]) o define como a possibilidade de um sujeito experimentar – livre de angústias e inibições – o incremento de tensão e de entregar-se ao fluxo das excitações, que o invadem e subvertem a sua organização egóica, no instante do clímax. Tal experiência implica a um sujeito orientar a sua percepção rumo ao que lhe excita:

A consciência está inteiramente dirigida para a assimilação das sensações ondulantes de gozo. O ego participa ativamente, na medida em que tenta explorar todas as possíveis fontes de prazer e atingir o mais alto grau de tensão antes do momento do orgasmo (id: p. 96).

Por outro lado, implica também que, a partir de um determinado ponto, não haja mais um sujeito que procura um prazer, mas uma onda de movimentos involuntários e de intensidades de sensações – a convulsão orgástica –, a qual arrasta um sujeito, obscurecendo a sua consciência e dissolvendo, ao menos temporariamente, as fronteiras da sua individualidade.

Reich postula que, para entregar-se a uma tal experiência, um sujeito não pode amar, excessivamente, a imagem que tem de si próprio. O encantamento narcísico, quando se cristaliza em identidade – o que Reich (2001 [1933]) denomina caráter neurótico –, constrói uma blindagem contra a entrega aos fluxos que transversalizam um sujeito. No que concerne ao amor edipiano – cuja universalidade Reich (s/d [1932]) contesta –, dá-se o mesmo. Reich (1981 [1936]) entende que a fixação incestuosa é incitada pela sociabilidade burguesa, a qual inibe a fruição do prazer corpóreo, sobrecarregando a atmosfera familiar com libido retirada de outros investimentos possíveis. Nesse sentido, se, por um lado, a erotização dos corpos infantis, em nossas

---

<sup>2</sup> “O que é uma grande sensação de prazer senão um prazer preferido? E onde estão nossas preferências senão numa certa disposição de nossos órgãos que faz com que se duas sensações de prazer se oferecem simultaneamente ao nosso espírito, nosso corpo se incline mais em direção a uma do que a outra? Se analisamos esta inclinação, encontraremos inúmeros movimentos, como se o organismo estivesse se esforçando em direção ao prazer oferecido... A atração do prazer nada mais é do que esse movimento iniciado, e a intensidade do prazer durante o gozo reside na inércia do organismo que se engolfa nele e rejeita qualquer outra sensação”, in: *A evolução criadora*, apud Reich (1992 [1923]: p. 80). Sobre as afinidades do pensamento de Reich com o de Bergson, cf. Silva e Igliore-Gonsales (2000). Referindo-se à principal filiação filosófica de Reich, Albertini (1994: p. 91) comenta: “*nem Freud, nem Marx, mas Bergson!*”. Nas palavras do próprio Reich (1994 [1942]: p. 30): “durante algum tempo, fui encarado como um ‘bergsoniano maluco’”.

culturas, freqüentemente produz-se em tais condições<sup>3</sup>, por outro lado, a tendência a repetir as experiências prazerosas primordiais implica, necessariamente, a introdução de uma diferença:

Há uma transferência genuína do objeto primitivo para o companheiro. (...) Se, entretanto, a transferência dos interesses sexuais ocorre somente com base em um desejo neurótico do objeto primitivo, sem a capacidade interna da transferência genuína, e apesar de não haver identidade entre o companheiro e o objeto fantasiado, então nenhuma ilusão pode afogar o vago sentimento de artificialidade na relação (Reich, 1994 [1942]: p. 100).

E isso porque o prazer orgástico é da ordem da criação, da permanente invenção de si, do outro e do jogo que liga e desliga, simultaneamente, um ao outro – e o eu a si próprio. É arte erótica, pautada pela busca das intensidades sensíveis. É encontro<sup>4</sup> inusitado e imprevisível, sem nome, rosto, história – como em *O último tango em Paris*. É transgressivo, no que concerne às modernas práticas de subjetivação, que acentuam a constituição de individualidades perfeitamente delimitadas e idênticas a si mesmas (cf. Foucault, 1995a). Parafraseando Deleuze e Guattari (1976), pode-se dizer que a potência orgástica reichiana consiste em uma usina de prazer, situada para além dos muros do triângulo familiar burguês: papai, mãe e eu.

### **Cristianismo, Psicanálise e a constituição de sujeitos desejantes**

Um problema parece ter perturbado Foucault, a partir da publicação de *A vontade de saber*: a idéia de que “a experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da ‘carne’: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do ‘homem do desejo’” (Foucault, 2001: p. 10)<sup>5</sup>. A articular experiências tão diferentes, Foucault (1997) encontrou uma técnica de governo extraordinariamente importante: a confissão<sup>6</sup>. Em íntima conexão com essa técnica, uma

<sup>3</sup> No entanto, como observam Deleuze e Guattari (1976: p. 67), “a criança desde pequena tem toda uma vida desejante, todo um conjunto de relações não familiares (...), que não se refere aos pais do ponto de vista da produção imediata, mas que lhes é referido (com amor ou ódio) do ponto de vista do registro do processo”.

<sup>4</sup> Como afirma o psiquiatra José Ângelo Gaiarsa, “(...) a potência orgástica não é uma qualidade individual, mas de uma relação” (comunicação oral).

<sup>5</sup> Foucault (1997) define sexualidade como um conjunto de práticas discursivas e não discursivas próprias à sociabilidade familiar burguesa. Ela é construída por uma rede de saberes – Pedagogia, Medicina, Psiquiatria, Criminologia, etc – que, em conjunto, constitui uma ciência da sexualidade, dotada de poderes normativos (a tal rede de saberes e poderes, Foucault denomina dispositivo de sexualidade). O próprio termo sexualidade aparece apenas no início do século XIX (cf. Foucault, 2001).

<sup>6</sup> “Por confissão entendo todos estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito” (Foucault, 1995b: p. 264).

forma de subjetivação “(...) difundiu-se em toda a cultura ocidental, infiltrando-se mediante numerosos canais e integrando-se em diversos tipos de atitudes e de experiências, de modo que é difícil isolá-la e distingui-la de nossas experiências espontâneas” (Foucault, 1999: p. 444): a hermenêutica de si.

Em sua genealogia<sup>7</sup> do sujeito do desejo, Foucault problematiza tal modo de subjetivação, sugerindo que ele se caracteriza por incitar os sujeitos que o assumem a constituir, em si próprios, uma interioridade a ser permanentemente esquadrihada, decifrada e revelada – em uma palavra: confessada<sup>8</sup>. No centro dessa interioridade, absorvendo inteiramente a sua atenção, cintilam os obscuros movimentos do desejo. Foucault (2004b [1982]) localiza na organização da instituição monástica cristã, no século V, o ponto de emergência da experiência cristã da carne, em torno da qual se estrutura a hermenêutica de si.

Na ética do cristianismo, o alvo da ação moral, por excelência, é o desejo (concupiscência, luxúria, espírito de fornicção)<sup>9</sup>, o qual é identificado com o mal, com o pecado, com a queda e com a morte. Nessa perspectiva, a ascese cristã toma a forma de um combate permanente, que lança mão de técnicas de revelação de si – para si próprio e para os outros –, de decifração do pensamento e de purificação da alma, com o intuito de erradicar do espírito a luxúria. Essa ascética orienta-se por um ideal de pureza absoluta, visando à imortalidade da alma – o que implica a renúncia a si próprio –, e é adotada pelo sujeito cristão como forma de obediência à lei divina, a qual é mediada pelo poder pastoral da Igreja.

Tal ética assenta-se sobre uma distinção sutil, porém crucial, entre o corpo e a carne (cf. Foucault, 2004b [1982]). Não é às necessidades do corpo que o cristão deve renunciar, mas aos prazeres da carne. Entretanto, tal renúncia tem de ir muito além da não realização dos atos vinculados aos prazeres. É imperativo que se perscrutem os movimentos do desejo – as tentações da carne – até nas mais recônditas dobras da alma, até as suas mais longínquas raízes no corpo. E, uma vez encontradas as marcas da

---

<sup>7</sup> De acordo com Foucault (2000 [1971]), a história genealógica, de inspiração nietzschiana, reintroduz no devir tudo o que se considera transcendente no humano.

<sup>8</sup> Na Antiguidade greco-romana, o dizer verdadeiro – a *parrhêsia* – diferencia-se da confissão cristã, pois não se baseia na interrogação hermenêutica do desejo, na qual o sujeito do enunciado coincide com o sujeito da enunciação e a palavra percorre o caminho que leva do dirigido ao diretor de consciência. De acordo com Foucault (2004a), a *parrhêsia* é a palavra livre do mestre, por meio da qual a verdade – isto é, a compreensão da ordem ao mesmo tempo natural e divina do mundo (o *logos*), em sua racionalidade imanente – é transmitida aos discípulos, o que pressupõe a adequação entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta (o mestre tem de ter subjetivado a verdade para poder ensiná-la).

<sup>9</sup> Na experiência cristã da carne, os atos e prazeres associados ao desejo não consistem no foco principal da problematização moral. Em contrapartida, “na experiência [grega e latina] dos *aphrodisia* (...), ato, desejo e prazer formam um conjunto cujos elementos (...) podem ser distinguidos mas que são fortemente associados uns aos outros” (Foucault, 2001: p. 42).

concupiscência, o sujeito tem de mortificar-se, a fim de aniquilar, em si próprio, as excitações voluptuosas – ou, ao menos, dissociar-se completamente delas.

No entanto, esse infundável trabalho de auto-análise não se dá sem que intervenha uma interpretação, sem que se decifrem signos, cujo sentido não é imediatamente claro. Como distinguir, dentre os movimentos do corpo e da alma, aqueles que têm inspiração divina e os que provêm do demônio? Pois Satanás é ardiloso e opera a sua obra insinuando-se inclusive nos pensamentos que aparentam possuir a mais pura das procedências. É essa peculiaridade que singulariza a experiência cristã da carne. Ela não consiste, simplesmente, em um código de normas que, ao invés de proibir determinados atos, interdita certo tipo de intenção. Ela produz

(...) a abertura de um campo (...) que é o do pensamento, com seu curso irregular e espontâneo, com suas imagens, suas lembranças, suas percepções, com os movimentos e impressões que se comunicam do corpo à alma e da alma ao corpo (id: p. 117).

Essa ética instaura uma atitude de suspeita em relação ao pensamento, ao que nele pode haver de obscuro ou oculto.

Nesse sentido, Foucault (1999) observa que o cristianismo é, não apenas uma religião de salvação, mas, também, uma religião confessional. E isso acarreta obrigações muito estritas com a verdade. O cristão deve professar, em seu íntimo e publicamente, a sua fé na verdade transmitida pela Igreja. Contudo, também é obrigado a revelar, para si e para os outros, a verdade a respeito de si próprio. No cristianismo primitivo, a revelação de si era feita, especialmente, através de um ritual denominado *exomológesis*. Por meio desse ritual, o sujeito se reconhecia como pecador e adquiria o estatuto de penitente. E essa penitência era realizada de forma ostensiva – por meio de atos, não de verbalizações –, diferenciando o pecador do restante da comunidade cristã. Desse modo, ao mesmo tempo em que expressava a sua fé, o penitente produzia o martírio ritual da sua condição pecaminosa.

Com a organização da vida monástica, aparece uma nova técnica de revelação de si: a *exagóreusis*. Essa técnica se fundamenta na obediência irrestrita do monge ao seu diretor espiritual e na obrigação de que oriente os seus pensamentos, o tempo todo, a Deus (contemplação). Por meio da contemplação, o monge investiga, permanentemente, a sua consciência, procurando identificar os pensamentos que não se dirigem a Deus. Por dever de obediência, o monge verbaliza, para o seu diretor, o resultado desse exame. Assim, a *exagóreusis* consiste na “(...) verbalização analítica e contínua dos pensamentos, que o sujeito pratica no marco de uma relação de obediência absoluta a

um mestre” (id: p. 473). Por seu intermédio, o diretor de consciência verifica a pureza de pensamento do monge, procurando descobrir se nele ocultam-se sinais de concupiscência.

Foucault postula que, com a *exagóreusis*, inaugura-se a hermenêutica cristã do desejo, a qual subjetiva fazendo do conhecimento de si um instrumento da renúncia a si próprio. Inicialmente praticada no âmbito dos mosteiros, essa modalidade de elaboração de si mesmo disseminou-se amplamente na cultura ocidental. Na Modernidade, a hermenêutica de si desvincula-se do ideal de renúncia, reconfigurando-se como técnica de produção de saberes, a qual se encontra na gênese das novas formas de subjetivação:

A partir do século XVIII e até o presente, as “ciências humanas” re-inseriram as técnicas de verbalização em um contexto diferente, fazendo delas não o instrumento da renúncia do sujeito a si mesmo, senão que o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito. O fato de que a utilização dessas técnicas tenha deixado de implicar a renúncia do sujeito a si mesmo supõe uma ruptura decisiva (id: p. 473-4).

Entrelaçando condições históricas tão distintas – a experiência cristã da carne e a experiência da sexualidade –, destaca-se uma técnica, crucial em toda hermenêutica do desejo: a confissão. Foucault (1995a) atribui a proeminência dessa prática de si ao fato de tanto o poder pastoral da Igreja, quanto o moderno bio-poder (cf. Foucault, 1997) consistirem em tecnologias de governo ao mesmo tempo individualizantes e totalizadoras, as quais se exercem impondo aos governados a exigência de revelarem a verdade a respeito de si próprios.

Na moderna hermenêutica de si, a incitação a que um sujeito produza um saber sobre o próprio desejo é indissociável da injunção a que elabore a si mesmo de acordo com a verdade elucidada desse desejo. Nesse sentido, se, na experiência cristã da carne, um sujeito é levado a identificar-se com o seu desejo e, precisamente por este motivo, a renunciar a si próprio, de modo a que se eleve a sua alma imortal, na experiência da sexualidade esse processo tem um outro destino: o si próprio deve coincidir com a singularidade do desejo que se aninha em suas entranhas – constituindo-se como uma individualidade sexuada, dita normal ou patológica – e promover a reiterada afirmação dessa identidade. É em decorrência dessas intrincadas relações entre desejo e verdade do sujeito, que Foucault (1995c: p. 229) se interroga:

Como se explica que, em uma sociedade como a nossa, a sexualidade não seja simplesmente aquilo que permita a reprodução da espécie, da

família, dos indivíduos? Não seja simplesmente alguma coisa que dê prazer e gozo? Como é possível que ela tenha sido considerada como o lugar privilegiado em que nossa “verdade” profunda é lida, é dita? Pois o essencial é que, a partir do cristianismo, o Ocidente não parou de dizer “Para saber quem és, conheças teu sexo”.

A conceitualização freudiana ocupa um lugar estratégico nesse processo. Se, antes de Freud, os sujeitos modernos elaboram-se como individualidades sexuadas, mediante um conjunto de práticas moralizadoras austeras – ditas repressivas –, as quais implantam as sexualidades diversas e as distribuem em torno de uma linha de normalização, por meio de uma irrefreável vontade de saber e de controlar o sexo (cf. Foucault, 1997), a partir do aparecimento da Psicanálise a experiência da sexualidade reorganiza-se. A teoria freudiana consiste em um discurso com pretensão de cientificidade, o qual emerge em oposição às discursividades vigentes acerca da sexualidade, afirmando o desejo – com toda a carga de anormalidade que lhe era atribuída, dadas as suas perigosas ligações com o sexo e a infância – como uma verdade humana universal e a sua liberação, por meio de uma prática clínica calcada em uma verbalização confessional, como a estratégia crucial de prevenção e tratamento do adoecimento psíquico. Nessa perspectiva, embora assinale uma importante descontinuidade<sup>10</sup> na experiência da sexualidade, a Psicanálise re-insere a subjetivação no curso da moderna hermenêutica do desejo, ao relançar a identificação do sujeito à verdade do seu sexo.

Na contemporaneidade, o elo que prende a subjetividade à verdade do desejo ainda não foi desfeito. De acordo com Foucault (1995d), os movimentos de liberação sexual, ao acentuarem a importância de se conhecer o próprio desejo – por meio dos saberes psi, especialmente –, diferenciando-o do que pode obscurecê-lo, ou aliená-lo e tomando-o como princípio formador de identidades (um sujeito deve assumir a sua feminilidade, a sua homossexualidade, etc), ampliaram a tolerância às múltiplas sexualidades, mas não promoveram a ruptura com tal modo de subjetivação. Desde a perspectiva foucaultiana, é preciso inventar novas possibilidades de elaboração de si próprio:

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que

---

<sup>10</sup> Sobre esta descontinuidade, Foucault (1995b: p. 261) observa: “Nas histórias comuns, pode-se ler que a sexualidade fora ignorada pela medicina e sobretudo pela psiquiatria e que finalmente Freud descobriu a etiologia sexual das neuroses. Ora, todo mundo sabe que não é verdade, que o problema da sexualidade estava inscrito na medicina e na psiquiatria do século XIX de forma manifesta e relevante, e que no fundo Freud tomou ao pé da letra o que uma noite ele ouvira Charcot dizer: trata-se certamente de sexualidade. O forte da psicanálise é ter desembocado em algo totalmente diferente, que é a lógica do inconsciente. E aí, a sexualidade não é mais o que ela era no início”.

são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? (id: p. 261).

Uma estética da existência, que tome como matéria os corpos e seus prazeres, talvez seja uma maneira criativa de opor resistência à modalidade milenar de constituição de quem somos, erigida em torno da obrigação de extrair verdade do desejo.

### **Máquinas desejanter**

Desejo: quem, a não ser os padres, gostaria de chamar isso de “falta”? Nietzsche o chamava Vontade de potência (Deleuze e Parnet, 1998: p. 107).

No prefácio à tradução norte-americana de *O anti-Édipo*, Foucault (1991: p. 81) descreve assim as condições históricas do seu aparecimento:

Durante os anos 1945-65 (penso na Europa), havia uma maneira correta de pensar, um certo estilo de discurso político, uma certa ética do intelectual. Era preciso estar na intimidade com Marx, não deixar seus sonhos vagabundear muito longe de Freud, e tratar os sistemas de signos – o significante – com o maior respeito. (...) Depois viriam cinco breves anos, apaixonados, cinco anos de júbilo e de enigma. (...) O sonho que, entre a I Guerra Mundial e o acontecimento do fascismo, havia tido sob seu charme as frações mais utopistas da Europa – a Alemanha de Wilhelm Reich e a França dos surrealistas – havia retornado para abarcar a própria realidade: Marx e Freud iluminados pela mesma incandescência. (...) Mas foi bem isso que se passou? Tratou-se de uma retomada do projeto utópico dos anos 30, desta vez à escala da prática histórica? Ou houve, ao contrário, um movimento em direção às lutas políticas que não se conformavam mais com o modelo prescrito pela tradição marxista? Em direção a uma experiência e uma tecnologia do desejo que não eram mais freudianas? Certamente brandiram-se os velhos estandartes, mas o combate se deslocou e ganhou novas zonas.

Um problema anima a cultura libertária de maio de 68:

Como se introduz o desejo no pensamento, no discurso, na ação? Como o desejo pode e deve despender suas forças na esfera do político e se intensificar no processo de mudança da ordem estabelecida? (id: p. 82).

E um adversário estratégico é delineado: o fascismo. Mas

(...) não apenas o fascismo histórico de Hitler e de Mussolini – que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas – mas também o fascismo que está em todos nós, que assombra nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa mesma que nos domina e nos explora (id: p. 82-3).

No prefácio à edição italiana de *Mil platôs*, Deleuze e Guattari (1995: p. 7) também relacionam *O anti-Édipo* à atmosfera agitada de 1968 e enunciam os três temas, em torno dos quais este livro foi construído:

- 1º) o inconsciente funciona como uma usina e não como um teatro (questão de produção, e não de representação);
- 2º) o delírio, ou o romance, é histórico-mundial, e não familiar (deliram-se as raças, as tribos, os continentes, as culturas, as posições sociais...);
- 3º) há exatamente uma histórica universal, mas é a da contingência (como os fluxos, que são o objeto da História, passam por códigos primitivos, sobrecodificações despóticas, e descodificações capitalistas que tornam possível uma conjunção de fluxos independentes).

Tensionando estes temas, uma pergunta – a formulada por Wilhelm Reich (1974 [1933]), em *Psicologia de massa do fascismo*<sup>11</sup>: por que as massas desejaram o fascismo?<sup>12</sup>

*O anti-Édipo* propõe que isso<sup>13</sup> funciona em toda parte, às vezes de modo descontínuo, às vezes sem parar: respira, caga, fode. Sobretudo, isso produz e pouco importa o que isso significa. E isto por que isso não representa nada: é máquina impessoal, usina desejanter – e não encenação teatral –, não sendo passível, portanto, de interpretação. Compreender o desejo como a representação de um objeto perdido, ou faltante implica a morte d'isso, o esvaziamento da sua potência, o aniquilamento da sua imanência a todos os processos sociais. Deleuze e Guattari (1976: p. 46) afirmam que ao desejo nada falta; ele consiste em força produtiva, coextensiva ao campo social: “(...) a produção social é unicamente a própria produção desejanter em condições determinadas”.

Deleuze e Guattari criticam Freud por haver amarrado a potência disruptiva da descoberta das formações inconscientes a um mito unificador: o Édipo<sup>14</sup>. Tal crítica decorre da perspectiva assumida por esses autores de que a produção desejanter é

<sup>11</sup> Sobre o rico manancial de problemas em que consiste tal obra, cf. Ramalho (2001).

<sup>12</sup> “Nunca Reich foi maior pensador do que quando recusa invocar um desconhecimento ou uma ilusão das massas para explicar o fascismo, e pede uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, mas desejaram o fascismo nesse momento, nessas circunstâncias, e é isso que é preciso explicar, essa perversão do desejo gregário” (Deleuze e Guattari, 1976: p. 47).

<sup>13</sup> O *das Es* freudiano (traduzido para o português pela Imago como *id*), recolhido por Freud das obras de Groddeck e de Nietzsche, a fim de designar o que existe de impessoal na subjetividade, de para além dos desígnios do eu (cf. Laplanche e Pontalis, 1986).

<sup>14</sup> “O que nós dizemos, é: Freud descobre o desejo enquanto libido, desejo que produz, e ao mesmo tempo re-aliena sem parar a libido na representação familiar (Édipo)” (Deleuze, 1992: p. 26-7). Crítica muito semelhante é realizada por Reich (cf. Higgins e Raphael, 1979).

irredutível à unidade, é multiplicidade pura, dispersão caótica: esquizofrenia. É o eu – afirmam –, essa instância de síntese, unidade e identidade, que clama por reterritorialização neurótica e escraviza o desejo ao romance familiar. Ao remeter o paciente, permanentemente, aos seus vínculos parentais, o psicanalista opera no sentido de manter o desejo encarcerado na fina rede das suas relações familiares. Os autores de *O anti-Édipo* lembram que é apenas no século XIX que a sociedade burguesa atribui à família a responsabilidade por seus membros, construindo um discurso familiar e moralizante em torno da patologia mental. Ao relacionar o sofrimento psíquico a um complexo parental, envolvido em culpa e em autopunição – culpa e autopunição por ligar o desejo a uma figura parental, mas, também, por investi-lo fora do círculo familiar (retorno fantasmático do recalcado, dizem certos analistas), num ciclo vicioso desesperador –, a Psicanálise incorpora-se ao projeto burguês, que preserva o desejo aprisionado no triângulo papai, mamãe e eu<sup>15</sup>.

Deleuze e Guattari sustentam que o inconsciente é órfão, que toda produção desejante refere-se a objetos parciais, máquinas-órgão acopladas a máquinas-fonte, umas emitindo um fluxo, que as outras cortam: seio-boca, raios de sol-cu do presidente Schreber. *A priori*, não há sujeito desejante, nem objeto de desejo – unificados e totalizados, especularmente. São as máquinas desejantes heterogêneas e fragmentárias que, ao fabricar o plano imanente da sua produção de produção, tornam possível o aparecimento de um sujeito desejante cindido e de um objeto de desejo perdido como uns dos seus efeitos residuais possíveis (cf. Deleuze e Parnet, 1998).

No entanto, se a esquizofrenia é a própria natureza das máquinas desejantes, como pôde a Psicanálise submetê-las à edipianização neurótica? De acordo com Deleuze e Guattari (1976: p. 17), “Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejantes” e a sua invenção não deve ser atribuída a Freud. Se, por um lado, o processo esquizofrênico implica a absoluta descodificação dos fluxos desejantes, em um movimento entrópico, por outro, a sua conjuração é um trabalho permanente do *socius*. Nas sociedades capitalistas<sup>16</sup>, os investimentos libidinais são concentrados na esfera familiar, a fim de que não proliferem entre os povos, os desenhos animados, as mudanças de estação, etc. Em tais culturas, a interdição do incesto não demonstra o desejo de

---

<sup>15</sup> “E não fazemos diferença alguma entre as variações imaginárias do Édipo e um invariante estrutural, visto que é sempre o mesmo impasse nos dois extremos, o mesmo esmagamento das máquinas desejantes” (Deleuze, 1992: p. 28).

<sup>16</sup> Deleuze e Guattari (1976: p. 52) observam que “a decodificação dos fluxos, a desterritorialização do *socius* formam (...) a tendência mais essencial do capitalismo. Ele não cessa de aproximar-se de seu limite, que é um limite propriamente esquizofrênico. (...) o capitalismo, em seu processo de produção, produz uma formidável carga esquizofrênica sobre a qual faz incidir todo o peso de sua repressão (...). (...) o capitalismo não cessa de contrariar, de inibir sua tendência ao mesmo tempo que se precipita nela”.

possuir a mãe – ao contrário: o incita –, mas a repressão das infinitas possibilidades do desejar<sup>17</sup>, a sobrecodificação dos fluxos desejantes, por meio da sua inscrição em um significante despótico: o Nome-do-Pai.

Porém, Deleuze e Guattari (id: p. 50) reiteram que inclusive a repressão das máquinas desejantes deve ser pensada em termos de desejo, “(...) embora seja uma estranha aventura, para o desejo, desejar a repressão”. Em sua produtividade imanente, o desejo oscila entre um pólo esquizo-revolucionário e um pólo paranóico-fascista<sup>18</sup>, entre fazer proliferarem os fluxos e codificá-los, entre abrir linhas de fuga desterritorializantes e reterritorializá-las em linhas de segmentarização duras. Mas os autores de *O anti-Édipo* tomam partido: “nós nos dirigimos aos inconscientes que protestam” (Deleuze, 1992: p. 34). A esquizoanálise dirige-se a grupos militantes, que por vezes embarçam-se em seu combate às múltiplas formas assumidas pelo fascismo. Ela distingue os investimentos do campo social em dois tipos:

Os investimentos pré-conscientes de interesse e os investimentos inconscientes de desejo. Os investimentos de interesse podem ser realmente revolucionários, e, no entanto, podem deixar subsistir investimentos inconscientes de desejo não revolucionários, ou até fascistas (id: p. 29).

Tal distinção decorre da perspectiva de que os investimentos de interesse nunca vão além de onde o desejo os coloca. Só se ingressa em um devir revolucionário, na medida em que tais investimentos mobilizam as – e são movidos pelas – potências disruptivas do inconsciente. Entretanto, o inconsciente não é algo a ser desvelado: “o inconsciente é uma substância a ser fabricada, a fazer circular, um espaço social e político a ser conquistado” (Deleuze e Parnet, 1998: p. 94).

### **Desejo ou prazer?**

As elaborações de Reich, Foucault, Deleuze e Guattari, cada qual ao seu modo, abrem linhas de subjetivação, que se desprendem do grande tronco subjetivante das nossas culturas, o qual, desde o cristianismo, nos constitui como sujeitos desejantes, em

---

<sup>17</sup> Deformando um pouco os conceitos, com o intuito de realizar um diagnóstico, pode-se dizer que a repressão dos fluxos desejantes descodificados consiste em um recalque originário; a fixação do desejo na esfera familiar, na operação recalcante; e a interdição do incesto, no retorno do recalco, ou seja, no sintoma, que singulariza tais culturas.

<sup>18</sup> “O que a psicanálise compreendeu da psicose foi a linha ‘paranóia’, que leva ao Édipo, à castração (...), todos esses aparelhos repressivos injetados no inconsciente. Mas o fundo esquizofrênico do delírio, a linha ‘esquizofrenia’, que traça um desenho não familiar, escapa-lhe totalmente” (Deleuze, 1992: p. 28).

uma perpétua referência à lei e à falta. Reich, em sua apologia do prazer orgástico, recusa a libido representativa e o culto sombrio da morte. E propõe um hedonismo ético e político, apoiado nas noções de auto-regulação – regulação de si próprio, na relação com o outro<sup>19</sup> – e de democracia do trabalho (cf. Reich, 1988 [1933])<sup>20</sup>. Que Reich, eventualmente, invista-se do saber/poder médico, com o intuito de codificar o prazer orgástico – dito natural –, talvez possa ser compreendido como um limite próprio a quase todo o pensamento da sua época. Por outro lado, a associação entre prazer e descarga da excitação, como forma de resolução da tensão – elo que une o pensamento de Reich ao de Freud –, pode ser objeto de uma investigação histórica: a partir de que momento constrói-se tal vinculação? Por que tendemos a pensar o prazer deste modo e não de outros? De toda forma, entendo que o crucial, no prazer orgástico, é a entrega aos fluxos intensivos, que lançam um sujeito na experiência vertiginosa da dissolução das fronteiras entre o si próprio, o outro e o cosmos.

Foucault promove a crítica da universalidade do sujeito do desejo por meio de uma rigorosa análise da sua constituição histórica. E indica uma fissura na atualidade de tal modo de subjetivação, por onde talvez seja possível “(...) fabricar outras formas de prazer, de relações, de coexistências, de laços, de amores, de intensidades” (Foucault, 1995c: p. 235). Porém, cauteloso, recusa-se a legislar sobre essa possibilidade apenas entreaberta, preferindo dizer que “(...) o prazer – ninguém sabe o que é!” (Foucault, 1995d: p. 268).

Retomando Nietzsche, Deleuze e Guattari pensam o desejo como potência imanente às multiplicidades diversas. Desejo é intensidade criativa por que caótica, por que irreduzível a qualquer ordenamento, por que vaza o tempo todo por todos os poros de um organismo<sup>21</sup>. Em contrapartida, o prazer é considerado como o que vem interromper a constituição de um campo de imanência: “nada mais significativo do que a idéia de um prazer-descarga; obtido o prazer, se terá, ao menos, um pouco de tranqüilidade antes que o desejo renasça: há muito ódio, ou medo em relação ao desejo, no culto do prazer”

<sup>19</sup> “A lei íntima, e não a lei exterior, é a medida da verdadeira liberdade” (Reich, 1994 [1942]: p. 25).

<sup>20</sup> A edição americana de *Psicologia de massas do fascismo*, publicada em 1946, modifica radicalmente o seu conteúdo, retirando-lhe o enfoque marxista e propondo a defesa do trabalho vitalmente necessário, realizado com prazer e de forma solidária, como antídoto contra todas as formas de fascismo.

<sup>21</sup> De acordo com Deleuze (1996: p. 187), o “(...) desejo não comporta nenhuma falta; isso não é um dado natural, não conforma mais do que um agenciamento de heterogêneos que funciona; é processo, contrariamente a estrutura ou gênese; é afecção, ao invés de sentimento; é ‘*heccidade*’ (individualidade de um dia, de uma estação, de uma vida), contrariamente a subjetividade; é acontecimento, em vez de coisa ou pessoa. E, sobretudo, implica a constituição de um campo de imanência, ou de um ‘corpo sem órgãos’, que se define somente por zonas de intensidade, por umbrais, gradientes, fluxos. Tal corpo é tanto biológico, quanto coletivo e político; é sobre ele que os agenciamentos se fazem e se desfazem, é ele quem conduz aos pontos de desterritorialização dos agenciamentos, ou às linhas de fuga. (...) Se o denomino corpo sem órgãos, é por que se opõe a todos os estratos organizados, os do organismo, mas também os das organizações do poder”.

(Deleuze e Parnet, 1988: p. 115). Nessa perspectiva, o prazer é o que atenua o poder de disseminação do desejo, o que estratifica. Nas palavras de Deleuze (1996: p. 188):

Me parece que o prazer é o único meio de uma pessoa ou um sujeito “não se perder” em um processo que o transborda. É uma reterritorialização. E, desde o meu ponto de vista, não faz diferença que o desejo seja remetido à lei da falta ou à norma do prazer<sup>22</sup>.

### Referências Bibliográficas

- ALBERTINI, Paulo.** *Reich: história das idéias e formulações para a educação.* São Paulo: Ágora, 1994.
- CHEMAMA, Roland (Org.).** *Dicionário de psicanálise Larousse.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- DELEUZE, Gilles.** Entrevista sobre *O anti-Édipo* (com Félix Guattari). In: *Conversações.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. Deseo y placer. In: FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones.* Buenos Aires: La marca, 1996.
- \_\_\_\_\_; **GUATTARI, Félix.** *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.* Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. 1.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire.** Psicanálise, morta análise. In: *Diálogos.* São Paulo: Escuta, 1998.
- FOUCAULT, Michel.** Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. In: ESCOBAR, Carlos. *Dossier Deleuze.* Rio de Janeiro: Hólon, 1991.
- \_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.
- \_\_\_\_\_. Sobre a história da sexualidade. In: *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Graal, 1995b.
- \_\_\_\_\_. Não ao sexo rei. In: *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Graal, 1995c.
- \_\_\_\_\_. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995d.

<sup>22</sup> “É quando se continua a relacionar o desejo ao prazer, a um prazer a ser obtido, que se percebe, no mesmo lance, que lhe falta, essencialmente, alguma coisa” (Deleuze e Parnet, 1998: p. 116).

- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- \_\_\_\_\_. Las técnicas de sí. In: GABILONDO, Ángel (Org.). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia, a História (1971). In: MOTTA, Manoel Barros (Org.). *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. Coleção Ditos e Escritos: II.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- \_\_\_\_\_. O combate da castidade (1982). In: MOTTA, Manoel Barros (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. Coleção Ditos e Escritos: V.
- FREUD, Sigmund.** *Projeto para uma Psicologia científica* (1895). Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *A interpretação dos sonhos* (1900). Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 4 e 5.
- \_\_\_\_\_. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 7.
- \_\_\_\_\_. *Os instintos e suas vicissitudes* (1915). Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 14.
- HIGGINS, Mary; RAPHAEL, Chester (Orgs.).** *Reich fala de Freud*. Lisboa: Moraes Editores, 1979.
- LACAN, Jacques.** O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B.** *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- RAMALHO, Simone.** *Psicologia de massa do fascismo: Reich e o desenvolvimento do pensamento crítico*. São Paulo, 2001. 229 p. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- REICH, Wilhelm.** *A irrupção da moral sexual repressiva* (1932). São Paulo: Martins Fontes [s/d].
- \_\_\_\_\_. *Psicologia de massa do fascismo* (1933). Porto: Escorpião, 1974.
- \_\_\_\_\_. *A revolução sexual* (1936). Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia de massas do fascismo* (1933). São Paulo: Martins Fontes, 1988.

- \_\_\_\_\_. A respeito da energia das pulsões (1923). In: *Primeiros escritos*. Rio de Janeiro, 1992. 126 p. mimeografado.
- \_\_\_\_\_. *A função do orgasmo* (1942). São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Análise do caráter* (1933). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. Contato psíquico e corrente vegetativa (1935). In: *Análise do caráter*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SILVA, João Rodrigo; IGLIORI-GONSALES, Francisco.** Matéria e caráter: substratos para o impulso vital em Bergson e Reich. In: *Revista reichiana*, São Paulo, n. 9, p. 22-30, 2000.