

*Anti-Édipo - (per)versão masoquista de "Deus está morto":
o amor problema segundo Deleuze*
*Anti-Oedipus - masochistic (per)version of "God is dead": the love-
problem according to Deleuze*

Palavras-chaves Deleuze, masoquismo, psicanálise, desejo

Mots-clés Deleuze, masochisme, psychanalyse, désir

Bruna Martins Coelho

USP, São Paulo, SP, Brasil

Mestre em Filosofia pela
USP/SP. Realizou estágio.
brunamartinscoelho@
yahoo.fr

Resumo

Trata-se de apresentar a leitura deleuziana da obra de Leopold von Sacher-Masoch, colocando em primeiro plano como a reflexão sobre o masoquismo encontra papel determinante na experiência intelectual de G. Deleuze, tanto na gênese de seu conceito de inconsciente, quanto na sua posterior crítica à psicanálise a partir do combate contra a transcendência e a negatividade nas concepções de desejo. Para tanto, o artigo estabelece uma leitura cruzada entre Deleuze e psicanálise a partir da problemática masoquista, explicitando como Deleuze constrói outra leitura de Masoch a partir de suas apropriações da filosofia de Bergson e da teoria analítica de Jung.

Résumé

Cette article vise à présenter la lecture deleuzienne de l'œuvre de Léopold von Sacher Masoch, mettant en avant le rôle décisif que la réflexion sur le masochisme a dans l'expérience intellectuelle de Deleuze, à la fois dans la genèse de son concept de l'inconscient, comme plus tard, dans sa critique de la psychanalyse et sa lutte contre la transcendance et la négativité dans les concepts de désir. Ainsi, l'article établit une lecture croisée de Deleuze et la psychanalyse à partir du problème masochiste, expliquant comment Deleuze construit une autre lecture de Masoch à partir de sa appropriation de la philosophie de Bergson et de la théorie analytique de Jung.

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 129-158, jan-jun, 2015

A mulher, tal como a natureza a criou e como atrai o homem atualmente, é seu inimigo e não pode ser para ele senão sua escrava ou tirana, nunca sua companheira. O que ela só poderá ser quando lhe for igual em direitos e valer por sua formação e trabalho. Por enquanto, só há uma alternativa: ser o martelo ou a bigorna.

Leopold von Sacher-Masoch, *A Vênus das peles*

O problema do inconsciente atravessa a obra de Deleuze¹. Seu primeiro caso literário: *A Vênus das peles* de Leopold von Sacher-Masoch, romance sobre o qual escreve um artigo em plena voga sadiana na França, tirando das sombras este escritor, bastante conveniente - “nem masô, nem pornô”², Leopold era bem quisto à sua época, até Krafft-Ebbing ter feito de seu sobrenome uma doença. Ao escritor, Deleuze dedica *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, publicado em periódico sobre o “Amor problema” de 1961. Tanto neste artigo, quanto em sua longa *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967) - uma centena de páginas introdutórias a *Vênus das peles* - Deleuze desenvolve pontos essenciais à reformulação do conceito de inconsciente, articulando crítica e clínica. São eles: conceber positivamente o *desejo*, reformular a noção de fantasma e fazer transbordar, na nosografia clínica, o contexto social, histórico e estético de sua elaboração. Reformular a noção de inconsciente exige, da parte de Deleuze, a constituição de uma ontologia, de saída concebida como um empirismo transcendental - e, posteriormente, desenvolvida como um funcionalismo em *Anti-Édipo. De Sacher-Masoch ao masoquismo* e *Apresentação de Sacher-Masoch* participam nesta dita “primeira fase” de sua produção: reivindicadamente anti-hegeliana, herdeira da crítica de Bergson à dialética, tão próxima da psicanálise quanto sua crítica, e, eticamente inspirada pela crítica nietzschiana à cultura moderna. Estes textos, e o problema do inconsciente neles presente, tecem-se, ainda, sobre o fundo mais ou menos silencioso da psicologia de Jung³: se alusões apenas discretas a ela são feitas em 1967, ela foi precedida pela explícita reivindicação de um *junguianismo* em 1961. Também outros textos da época, *Nietzsche e a filosofia* (1962)¹ e *Proust e os signos* (1964)², fazem rápidas menções aos conceitos de arquétipo, Anima e individuação - este último sendo um conceito central à psicologia de Jung. Rechaçadas no meio intelectual francês, suas ideias não deixaram de influenciar as concepções de desejo, de repetição e de individuação de Deleuze, mesmo quando o filósofo aparenta estar o mais próximo possível da psicanálise. Concordando, aparentemente, com a concepção de Theodor Reik relativa ao caráter essencial do fantasma para a compreensão do masoquismo, Deleuze só pode se aliar a esta tese pela torção desta noção psicanalítica via Jung e Bergson. Veremos.

O fantasma

Pela primeira vez, neste caso literário, o fantasma é teorizado por Deleuze. Articulam-se a este conceito desejo, subjetivação, repetição, experiência do tempo e sentido: o masoquista distingue-se do sádico em sua forma de apreensão e constituição do mundo - estética

1 Tese defendida em dissertação de mestrado intitulada *O campo e os princípios de repetição - ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)*, que contou com financiamento do CNPQ e da FAPESP. Este artigo é a revisão de um capítulo nela presente.

2 Segundo Régis Michel, em seu *Masoch avec Deleuze*, “Masoch era em suma um escritor muito *conveniente*, no sentido mais puro da convenção social” (MICHEL, 2007, p.6).

3 Kerslake trabalha a tese em *Deleuze and Unconscious* de que o pensamento de Deleuze sobre o inconsciente seria herdeiro, entre outros, de outra linhagem que não a freudiana: Janet - Bergson - Jung.

-, em sua forma de significação do mundo – artística – e no mito narrado neste processo.. Neles pensar a constituição da *objetividade* do mundo e de sua temporalidade requereria a retomada do problema aberto pela estética kantiana com a expulsão do prazer, da dor, e do desejo aa primeira *Crítica* – inviabilizando a descrição das experiências de loucura e alucinação. Deleuze e Lacan são herdeiros deste mesmo problema. Para o psicanalista, o fantasma funcionaria como uma “matriz quase transcendental de constituição do mundo dos objetos de desejo”, de “submissão do diverso da experiência à identidade fantasmática”, dotando o mundo de consistência e sentido, segundo Safatle (SAFATLE, 2004, s. p.); alguns pontos dele afastam Deleuze: para o filósofo, há foraclusão do Nome-do-Pai no masoquismo, o que o leva ao conceito de arquétipo para pensar a constituição simbólica de um mundo para o perverso, e a defender a autonomia “estrutural” entre sadismo e masoquismo. Enquanto Lacan anulava a partilha entre as estruturas sádica e masoquista – os sádicos como “masoquistas ingênuos” ⁴-, para Deleuze, toda questão era “saber se o mesmo sujeito pode participar de uma sexualidade sádica e de uma sexualidade masoquista” (DELEUZE, 1967, p. 94); evitando “as ilusões do transformismo” (idem, p. 95), compreender “a estrutura que eles delimitam”. Produtos de uma cisão, o masoquista é um *eu* sem supereu, e o sádico, um supereu sem eu. Deleuze desenvolve, assim, a tese de Lagache de *Psicanálise e estrutura da personalidade*, alvo de seminário crítico de Lacan em 1960. “Daniel Lagache recentemente insistiu sobre a possibilidade de uma tal cisão eu-supereu”, diz Deleuze.

ele os distingue, e se necessário, opõe o sistema *eu-narcísico / eu-ideal* ao sistema *supereu / ideal de eu*. Ou bem o eu se lança numa empresa mítica de *idealização*, onde ele se serve da imagem da mãe como de um espelho capaz de refletir e mesmo de produzir um ‘eu-ideal’, enquanto ideal narcísico de toda a potência – ou, ainda, ele se lança numa empreitada especulativa de *identificação*, e se serve da imagem do pai para produzir um supereu capaz de prescrever um ‘ideal do eu’, como ideal de autoridade fazendo intervir uma fonte exterior ao narcisismo (DELEUZE, 1967, pp. 110-111).

Embora estes “polos” (de dessexualização), eu e supereu, possam existir conjuntamente em uma estrutura, a aposta de Deleuze é de que “ainda mais importante” é “a possibilidade destes dois polos de dessexualização atuarem em duas estruturas diferenciadas ou dissociadas da perversão, em favor de uma ressexualização perversa que confere suficiência estrutural a cada uma delas (idem, p. 111). Ainda, as experiências do tempo nos *Umwelt*⁵ sádico e masoquista seriam profundamente assimétricas: no masoquismo, a espera e o suspense encenam o fantasma, enquanto, no sadismo, a temporalidade é de aceleração na somatória dos casos, submetida à demonstração lógica da Ideia de Mal.

4 Cf. SAFATLE, 2010, p. 177.

5 Deleuze alude com este termo ao biólogo Jakob von Uexküll (DELEUZE, 1967, p. 37).

Os “amores de Masoch encontram sua fonte nas obras de arte”, a “aprendizagem” da cultura “se faz com mulheres de pedra” (DELEUZE, 1967, p. 61): Masoch, um amante da arte, mais que de suas mulheres (DELEUZE, 1967, p.61). Suas cenas são duplicatas de esculturas e quadros – o cemitério. Cemitério-sonho, Masoch sonha e, acordado, enlameia de cultura os corpos-estátuas que compõem seu mundo, alucinando, em suas carnes, referências artísticas e míticas: petrificando-as. Drama colonizado por cenas clichês e povoado por mulheres-estátuas ou estátuas de mulher. Esculpindo no mármore próprio à cultura seus amores, as artes plásticas e os mitos impregnam de signos os dados sensíveis, fantasmagorizando-os – a fantasia como este véu ou o rastro agenciado e interposto pelo desejo na constituição dos objetos sensíveis do mundo. “Masoch crê na arte, nas imobilidades e nas reflexões da cultura” (idem, p.62). Na das artes plásticas, em especial: na renúncia do movimento própria a toda pintura que, do tema, congela um gesto, suspende uma atitude, exprimindo “uma espera mais profunda, mais próxima das fontes da vida e da morte” (idem, p. 62). Quem fala em espera, fala de uma relação com o tempo, o fantasma constituindo o mundo neste não-limite entre a percepção e a loucura – seu sonho. “O masoquista tem necessidade de crer que sonha mesmo quando ele não sonha” (idem, p. 64). Já o sádico não sonha: ele *sabe*. Demasiado lógico, tudo nele racional. Cortaram-se as asas da imaginação – tão presente no masoquista como seu destino de sonhador e artista. Ao libertino, nada é mais odioso que as artes plásticas: a demonstração da Ideia de Mal a partir da submissão acumulativa dos corpos em sequência tem de continuar – e o quão detestável não é o artista a interromper este raciocínio sobre a maldade, parando-o, para dele extrair uma imagem?

Na gênese da fantasia masoquista, o pai não tem função: declinou – críticas de Deleuze a Freud

A versão moral do masoquismo de Freud é mais uma versão moralizante, onde o retorno vai de par com a... renúncia. A consciência infeliz, sentimento patriarcal de culpabilidade, é aí solidária da repressão cultural, empresa coletiva de sublimação. Assim se elabora, sob nossos olhos incrédulos, uma estranha nosologia que se chamará, rapidamente, de a perversão da perversão: o masoquismo puro. Purificado. Puritano. É o Masoch sem sexo. Um culpado em... sofrimento
Régis Michel, *Masoch avec Deleuze*

De *Sacher-Masoch ao masoquismo* já acusava a clínica de Freud de ser tão-só uma clínica das neuroses: a literatura a abrir-lhe uma brecha na compreensão das histerias, mostrando-se insuficiente o modelo do projeto, é Sófocles; nem Sade, nem Masoch. De sorte que se de Édipo ele parte, a Édipo Freud chega – quando não chega a distinguir sadismo e masoquismo em suas etiologias, e os concebe como polos reversíveis um no outro, tanto na manutenção do primado do sadismo, quanto ao fazer do pai o protagonista da fantasia de punição. Só por um “malabarismo”, o psicanalista teria podido restituir ao

pai, sempre excluído da encenação masoquista, um papel: seu texto de 1919, *Bate-se em uma criança*, articula a *gênese* da fantasia de ser surrado ao escape do menino de seu amor homossexual pelo pai, a culpa aí sendo descrita como o fator que transforma sadismo em masoquismo (CF. FREUD, 2010a, p. 96). Mas sadismo e masoquismo não são reversíveis um no outro, e tampouco há culpa masoquista: o pai não tem força de lei, insiste Deleuze. E acusa, ainda, outra peripécia freudiana: quando perto de conceber um masoquismo originário, o psicanalista tê-lo-ia feito de modo demasiado real, concebendo-o como um retorno ao inorgânico a partir da *pulsão de morte* – noção que o filósofo não perderá tempo em descentrar, grafando-a com o maiúsculo Instinto de morte, via o bergsonismo de Jung, como veremos. O masoquismo não tem em Édipo sua estrutura, argumenta Deleuze. Nem encena o masoquista a íntima conexão entre lei e culpabilidade, presente no texto de Freud de 1919 e com desenvolvimento ulterior em *O problema econômico do masoquismo*. Não se trata de, pela culpa, provar a existência da Lei – o que Jung já reprovava a Freud, como veremos. Não se trata de ler neste sentimento o resultado da pressão do supereu sobre o eu como um saldo necessário dos processos de socialização do desejo e de repressão – o masoquismo moral de Freud⁶.

No teatro da perversão masoquista, não são protagonistas nem a culpa, nem o pai, ou o “supereu de instituição”; a teoria psicanalítica permitiria pensar as neuroses, mas não as “neuroses próximas das psicoses” – o masoquismo tal como Deleuze o pensa em 1961 –, nem tampouco a perversão (sua nova concepção do masoquismo de 1967). Esta crítica à psicanálise será retomada em *O Anti-Édipo*, com Félix Guattari: denunciam a produção por meio de sua terapêutica de discursos (e sujeitos a estes assujeitados) bem assimilados ao capitalismo, denunciam a interpretação como dispositivo de sobrecodificação dos sofrimentos individuais a partir do código edipiano próprio à família burguesa e denunciam sua incapacidade em pensar as psicoses. O esquizofrênico nada tem a ver com isso. Nem o perverso; o masoquista não perde tempo assassinando um pai desde sempre morto, não tem superego, segundo a tese de Lagache retomada por Deleuze. Mas como aparecem o sadismo e o masoquismo no texto de Freud?

*

No texto de 1915, *As pulsões e seus destinos*, masoquismo e sadismo são trabalhados por Freud em sua tentativa de precisar o indispensável conceito de *pulsão*, até então, obscuro – conceito-limite entre a biologia, como sua *fonte*, e a psicanálise, como seu *destino*. Masoquismo e sadismo, no interior deste escopo teórico, são modos de *satisfação* das pulsões. Originárias de fontes orgânicas múltiplas e anteriores à organização genital do corpo, as pulsões são independentes em seus modos de satisfação: ao incremento de excitação no aparelho psíquico, elas respondem de modos tão variáveis quanto são suas origens. O *objeto* ao qual a pulsão vincula-se para se satisfazer,

para que predomine a *constância energética* no psiquismo, regido pelo princípio do prazer, é “o que mais varia no instinto [na pulsão⁷], não estando originalmente ligado a ele, mas lhe sendo subordinado apenas devido à sua propriedade de tornar possível a satisfação” (FREUD, 2010b, p. 43).

Freud sustenta a tese de que as pulsões são originariamente sádicas no psiquismo: humilhar, subjugar e praticar a violência são suas metas; um objeto é buscado para serem *agidas*, a dor, inicialmente, nada tem a ver com isso – até Freud aventar a hipótese de um masoquismo erógeno. “A criança sádica não leva em conta a imposição de dor e não tem esse propósito” (idem, p.66), dizia Freud; o exercício do poder descreverá a qualidade *ativa* deste movimento pulsional (e, neste sentido, o psicanalista aproxima-se de Krafft-Ebbing).

O verbo humilhar exige, por preconceito gramatical, alguém feito objeto ou paciente de tal ato. Alguém externo ao *eu*, em princípio, até que o objeto da *atividade* da pulsão torne-se o próprio eu devido a uma inversão dialética (ou quase mitológica, cujas *causas* o teórico Freud não busca neste texto). A pulsão não se exerce sobre o *eu*, sem que dela o *eu* *padeça*, *passivo*. Corresponde a esta mudança objetal, portanto, uma mudança de meta: da *atividade* característica do exercício da pulsão sádica à *passividade* sofrida pelo *eu* masoquista tornado objeto. Certa repartição de lugares no psiquismo é pressuposta por Freud, desenvolvida posteriormente em *O eu e o isso* (1923) numa *topologia que lhe* permitirá pensar uma instância que *age* e outra que *padece*: o supereu atuando sua pulsão sádica sobre o *eu*. Aqui, o destino da pulsão incidindo sobre o próprio eu é nomeada *neurose obsessiva* e descrita por Freud como uma voz ‘média reflexiva’: a pulsão da pessoa *age* contra a própria pessoa. “A ânsia de atormentar se torna tormento de si mesmo, castigo de si, e não masoquismo. O verbo ativo não se transforma no passivo [sou atormentado], mas num médio reflexivo (idem, p. 48). Finalmente, um terceiro estágio dos destinos sadomasoquistas da pulsão: após a mudança de objeto da pulsão – que, inicialmente exterior ao eu, torna-se o próprio eu – e da meta ativa em passiva, convida-se um outro a exercer a *atividade*: um sujeito sádico para um masoquista seu objeto. Apenas este terceiro estágio constituiria a experiência masoquista: o eu subjogado humilhado pelo sádico num feliz encontro.

O essencial é: mudança de objeto sem alteração da meta, o sadismo original sendo a via, na fantasia, de satisfação da pulsão. A passividade sofrida no corpo-objeto do masoquista é um fenômeno menor; ele não goza aí, mas sim, na sua fantasia, para Freud, identificado ao gozo ativo de seu carrasco, fruindo da fúria contra sua própria pessoa. Esta primeira hipótese aventada por Freud funda-se no poder (dominar, humilhar) e na atividade e passividade a regular os instintos, cega à importância dos sentimentos de prazer e dor nos destinos das pulsões. A dor do masoquista transbordada em prazer, Freud disto dirá um acontecimento secundário: longe de ser a finali-

7 Paulo César de Souza optou pela tradução de instinto; é por isso que ao citar Freud, o conceito empregado será instinto, enquanto que ao longo do texto empregamos o termo pulsão.

dade da posição do sujeito na cena – buscar a dor (o que o obrigaria a problematizar o prazer como um princípio) –, ele já se sujeitava de modo masoquista antes de experimentá-la. Uma vez vivida a passagem da dor intensa ao prazer, aí então, o masoquista poderá elegê-la como meta (masoquismo erógeno). O destino da pulsão está candidato agora a mais uma volta: estando a pulsão ativa vinculada aos prazeres e às dores, pode-se explicar o prazer do sádico não apenas pelo exercício ativo da dominação, mas pela sua identificação ao outro que goza sofrendo. “Quando sentir dores se torna uma meta masoquista, pode surgir também, retroativamente, a meta sádica de infligir dores, que o próprio indivíduo, ao suscitá-la em outros, frui masoquistamente na identificação com o objeto sofredor” (FREUD, 2010b, p. 48).

Explicava-se, num primeiro momento, a satisfação masoquista pela identificação fantasmática com a figura do sádico agindo sua agressividade – via sadismo original; agora, tendo a dor aderido ao corpo, a satisfação sádica é dialeticamente explicada pela identificação fantasmática ao doído prazer masoquista. Mas Freud refreia a ideia daí decorrente de um masoquismo originário, encerrando o passe-passe dialético. São restaurados os direitos do sadismo, a mais originária das metas: “fruir a dor seria uma meta originalmente masoquista que, no entanto, só se tornaria uma meta instintual em alguém originalmente sádico” (idem, p. 48-49; negritos nossos). Deleuze o critica exatamente neste ponto:

Freud invocava a hipótese de uma ‘co-excitação libidinal’, segundo a qual os processos e excitações ultrapassando certos limites quantitativos eram erotizados. Tal hipótese reconhece a existência de um fundo masoquista irreduzível. É por isso que, desde sua primeira interpretação, *Freud não se contenta em dizer que o masoquismo é o sadismo retornado; ele afirma, igualmente, que o sadismo é o masoquismo projetado, já que o prazer do sádico reside apenas no prazer com as dores que faz sofrer o outro na medida em que ele viveu ‘masoquistamente’ a ligação dor-prazer. Apesar disso, Freud não deixa de manter o primado do sadismo (DELEUZE, 1967, p. 91; itálicos e sublinhado nossos).*

As consequências teóricas de tal gesto ressoam em escritos posteriores como *Bate-se numa criança* (1919). *O incômodo de Deleuze é menos com a manutenção do sadismo originário, e mais com a primazia do papel do pai nos dois tipos de fantasias de espancamento analisadas por Freud, tanto as construídas em análise pelas meninas, quanto a relatada por seu único caso do sexo masculino: “nos dois casos a fantasia de espancamento deriva de uma ligação incestuosa com o pai” (FREUD, 2010a, p. 240).* Nos dois casos, tão distintos como os gêneros que constitui: o menino e sua sexualidade “masoquista” vinculada à feminilidade, logo à *passividade* (como quis a tinta aqui misógina de Freud), e a menina e sua sexualidade viril, vinculada à *atividade*. Para estas sexualidades tão diferentes, mas expressas, *igualmente*, em fantasmas de punição, o psicanalista quererá encontrar o *mesmo* fundo: o pai como primeiro o objeto de amor. Na fantasia, um carrasco: nela, traveste-se o pai de indivíduo adulto ou de professor, para elas, e com vestes de mulher, chicotes e peles,

para eles – esta interpretação da cena faz da mãe mera coadjuvante. Abstração grosseira – suspeitava Deleuze.

Mas como Freud descreve estas fantasias? Vimos que o masoquismo seria o terceiro estágio do desenvolvimento da pulsão sádica em *As pulsões e seus destinos*: a pulsão sádica encontrou o não-eu como seu primeiro objeto, *ativa*; num primeiro passe dialético, o objeto é alterado e ela toma o próprio eu como objeto, não se podendo dizê-la verdadeiramente ativa, pois é o *eu* (“a própria pessoa”, o neurótico obsessivo) que exerce a *ação* sobre si, *padecendo* – a ação da pulsão é reflexiva; e um terceiro momento, propriamente masoquista, em que a pulsão de humilhação encontrou um carrasco para exercer sua atividade sobre o *eu*. Este movimento em seus três momentos será vinculado aos casos analisados por Freud em *Bate-se numa criança*, descrevendo os processos de constituição da fantasia masoquista nas cinco meninas por ele analisadas, e em seu único caso masculino. Para elas, tanto quanto para eles, bater significa amar. A origem desta mistura? O ciúme.

A menina *ama* o pai. O pai não deve, para ela, amar outras pessoas, mãe e irmãos. Ela odeia estes outros e viveria esta *pulsão sádica* caso uma força de origem social não a impedisse; recalca, então, a agressividade, e a solução encontrada pelo psiquismo é abatê-la sobre o *eu*: *sou* batida, ela, então, formula – ou melhor: alguém bate em mim – a menina formularia, caso não intervisse um novo recalque. Não apenas o sadismo que ela dirigiria ao mundo exterior, agora volta recalcado contra si, mas o recalque atua também no objeto desta agressividade retornada: aquele em quem se bate eu desconheço; é uma criança qualquer. Até o último movimento defensivo de mascaramento: “um adulto do sexo masculino bate num ou em vários meninos”. Este adulto: o pai travestido; estes muitos meninos: a menina viril.

Da análise das meninas, Freud passa a dos meninos. O recalque neles não é tão forte: quando o menino formula que uma criança é batida, sabe ser ele o punido. Mas o que é que sua fantasia se esforça em esconder, simbolizando-o? A homossexualidade constitutiva do amor pelo pai. Para que a pulsão sádica o tome como objeto tendo outro ator como sujeito, este ator não poderá nunca ser o pai, objeto de amor e de ciúme. Colocar o pai em cena na conclusão do fantasma – “o *pai bate em mim*” – explicitaria a demanda de amor. Quem deve, então, bater? A mãe. A mãe ou outra figura feminina a quem o amor pode endereçar-se sem ameaçar a heterossexualidade do sujeito. A mãe é quem bate; quando usa o chicote, no entanto, seus direitos punitivos são, para Freud, metáforas do pai: ela faz como se. Deleuze não pode concordar com isso: se os direitos da mãe são metafóricos não se sai de Édipo, não se força, na análise do masoquismo, a pensar em um mito inteiramente outro – será via Jung que Deleuze tentará fazê-lo. Veremos.

O fetiche como procedimento cinematográfico: torção na *verleugnung* freudiana

“O fetichismo, definido pelo processo de denegação e do suspense, pertence essencialmente ao masoquismo” (DELEUZE, 1967, p.

29), diz Deleuze. Lacan o havia compreendido como “a perversão das perversões” (LACAN, *Seminário XI*, p. 62), transformando “a lógica fetichista de produção de um objeto capaz de negar a castração da mulher num paradigma que inclui o conjunto dos procedimentos perversos” (SAFATLE, 2010, p. 168). Vinculando o desmentido à produção do fetiche, para Deleuze, Lacan é quem teria mostrado, meritoriamente, “toda a importância” de analisar como as resistências descritas por Freud, “de modos diversos, implicam um processo de denegação (a *verneinung*, a *verwerfung*, a *verleugnung*)” (DELEUZE, 1967, p. 28). Via Lacan o fetiche é dito essencial ao masoquismo por Deleuze. Que, se por conta disso, aparenta alinhar-se à compreensão estrutural das subjetivações do desejo (neurose, psicose e perversão)⁸, não o faz sem descentrar completamente o conceito de *fetiche* do terreno psicanalítico. Tomando de Freud o mecanismo de renegação ou desmentido conceitualizado em *O fetichismo* (1927), ele o altera profundamente: se recusa a tomá-lo por um símbolo cujo valor seria metonímico num “inconsciente estruturado como uma linguagem”. O fetiche é imagem.

Se até 1924, a *Verleugnung* descrevia nos textos freudianos tanto a negação psicótica da realidade quanto a negação perversa da ausência na mulher do falo, a partir deste momento o uso do termo restringe-se a uma operação específica de renegação da castração da mulher⁹, acompanhada da produção de um fetiche, como no mini mito do garoto masoquista. À época de suas especulações sobre a origem dos bebês, da insuportável percepção da diferença sexual vivida por ele quando visualmente confrontado à falta de pênis na mãe ou irmã – equivalente em seu psiquismo à possível supressão do seu – como a saída do menino não foi *recalcar*, esquecer isto que foi simbolizado, neurotização *normal* imperativa ao se tomar a sério a ameaça de castração, a expulsão do percebido teve lugar. Sem que tivesse implicado um não saber sobre a castração. Na perversão, “saber e não saber podem coexistir conjuntamente”, diz Vladimir Safatle (SAFATLE, 2006, p. 48), num humorado jogo entre *saber* e *crença*, como se dissesse o masoquista: “eu sei bem, mas mesmo assim”¹⁰. Mas não se renega uma percepção¹¹ sem pagar um preço, e o compromisso assumido pelo eu ao defender-se é substituí-lo por um *fetiche*, este “substituto do pênis da mulher [...] em que o menininho outrora acreditou e do qual – bem sabemos o porquê, não quer de modo algum abdicar” (FREUD, 2007, p. 162). Para desmentir com sucesso a castração, neutralizando o perigo, devem ser preservados os direitos desta mãe, seu

8 Ou das não-subjetividades, se considerarmos com Lacan que “na perversão, jamais houve nascimento do sujeito” (HAFNER), pois o masoquista logrou ser o falo da mãe, o objeto que lhe falta. O masoquista não é outra *coisa* senão *seu objeto* de desejo.

9 Cf. SAFATLE, 2006, p. 49.

10 Fórmula de “Octave Manoni num texto célebre sobre a estrutura da crença fetichista” (SAFATLE, 2006, p. 50).

11 Percepção, comenta Safatle, “é um termo que sempre suscitou problema no interior dessa teoria do fetichismo já que, de uma certa forma, a castração feminina, como ausência do pênis, é um fantasma, e não uma realidade que pode ser percebida. [...] Notemos que o fetichista tem um ‘saber sobre a castração’. Ele ‘sabe atualmente’ que a mulher é castrada. Nesse sentido, contrariamente à psicose, há uma primeira simbolização (*Bejahung*) da castração”(SAFATLE, 2006, p. 49; negritos nossos).

falo. Renega-se, assim, a imagem que lhe mostrou o contrário. Deste terror *restam* a suspensão da curiosidade sexual e a fixação da percepção imediatamente anterior ao trauma. Objeto sexual privilegiado, o fetiche é sempre parte ou aspecto de um objeto (brilho no nariz, pelos, botas). “As peças de roupa íntima, tão frequentemente escolhidas como fetiche, cristalizam o momento de despir-se antes ainda de a mulher ser destituída do falo” (FREUD, 2007, p. 164). O fetiche seria a simbolização material do saber que, das diferenças sexuais, nada quer saber, sendo simultâneos a recusa e o reconhecimento da vacância do membro. Símbolo encarnado das “duas afirmações incompatíveis” (‘a mulher ainda tem o pênis’ e ‘meu pai castrou a mulher’)” (FREUD, 2007, p. 165). A castração é desacreditada; o valor simbólico do órgão – sua potência e absoluta presença – foi transferido a outra parte do corpo ou a um objeto, não sem que o feticheista disso não saiba. Ele sabe, ele *sabe* algo sobre a castração, e a *atualização* do momento do trauma por meio do fetiche nas posteriores encenações, num movimento paradoxal, dizer-lhe ia do deficit peniano da feminilidade, desmentindo-o: as peles, o chicote, representam o *falo* ou o poder que se sabe ela não ter; outorga um poder àquela que se sabe não. Simbolização ou “*negação da negação do falo*”, diz Lacan: como o menino não alucina psicoticamente um pênis onde ali não há, a constituição do fetiche não se dá a partir da *foraclusão*, que implicaria o retorno alucinatório do que foi negado, mas da *renegação*, que implica uma primeira simbolização, um primeiro saber daquilo em que não se quer crer – como negação, a *Verleugnung* constitutiva do fetiche difere das defesas próprias à neurose (*verneinung*) e à psicose (*verwerfung*). Aparentemente alinhado à teoria psicanalítica, Deleuze afirma que, pelo fetiche, “o conhecimento da situação real subsiste, mas é de alguma forma suspenso, neutralizado” (DELEUZE, 1967, p. 29). Até acrescentar em outra passagem: “*A forma de denegação feticheista – ‘Não, à mãe não falta nenhum falo’ – não é mais uma forma de denegação*” (DELEUZE, 1967, p. 109). Como Deleuze interpreta o desmentido, então?

“*É o princípio de que derivam todas as outras figuras, a anulação do pai e a renegação da sexualidade*” (DELEUZE, 1967, p. 109). Um “*plano fixo e congelado, uma imagem parada, uma foto a qual voltamos sempre para conjurar as sequências desagradáveis de uma exploração*”, o fetiche, é assim definido (DELEUZE, 1967, p. 29). Imagem e não símbolo. A renegação “deve ser compreendida como um procedimento cinematográfico, mais que como um mecanismo psicológico”, sugere Geyskes com tinta deleuzo-bergsoniana (GEYSKENS, 2010, p. 108). *Talvez a negação do caráter simbólico do fetiche expresse já em 1967 a recusa à estruturação do inconsciente como linguagem ou cadeia significante: o inconsciente não procede por metonímias – o fetiche que, tomando parte pelo todo, condensaria em si enquanto objeto ou parte do corpo duas afirmações distintas, negando a negação do falo. Seguindo Freud e Lacan, Deleuze atribui à noção de fetiche um papel estruturante no masoquismo até segunda ordem: ele a transforma radicalmente, e não é à toa a escolha do vocabulário bergsoniano de imagem, como veremos. Distante da leitura lacaniana segundo a qual uma simbolização primeira da castração*

(*bejahung*), correlata à entrada do perverso na linguagem – imersão alienante de sorte que “o sujeito consegue instaurar o Nome-do-Pai a fim de se distanciar da mãe”, exemplificada na “presença evidente do pai no fantasma Bate-se numa criança” (SAFATLE, 2010) –, Deleuze insiste na total independência da estruturação do mundo simbólico com relação ao pai ou à simbolização de uma Lei. Que a articulação entre fetichismo, desejo e constituição do fantasma deva-se a Lacan, para Deleuze, o fetiche nada tem a ver com a ameaça paterna freudiana, nem com a castração simbólica lacaniana, isto é, com uma negação que pressupôs um reconhecido simbolizado; o mundo onde o perverso se situa deve-se tão-só à sua aliança contratual com a mãe.

Todas as figuras derivam do fetichismo como um procedimento de corte: “a renegação fetichista tira a mulher do movimento da sexualidade genital e a isola num mundo imaginário de fotografias congeladas” (GEYSKENS, p. 109), diz Geyskens. “A renegação do genital feminino produz, em primeiro de tudo, uma idealização da mulher como deusa-mulher fria sem desejo, que não quer nada” (idem, p. 108), aproximada por Freud em *Sobre o narcisismo* de 1914, do “charme de certos animais que parecem não se preocupar conosco, como os gatos e uma grande quantidade de animais de rapina”. A sexualidade genital é menos extinta por este procedimento, Deleuze insiste, que suspensa, aguardada para sempre: espera sem fim, constitutiva do romance. *A castração é, portanto, imagem, não simbolizada, cristalizada no fetiche e produtora de outras imagens: ela reconduz ao arquétipo original da mãe – este, sim, estruturante do fantasma do sujeito.*

Nem pai, nem culpa, nem Édipo: foracluído o supereu de instituição, o masoquista contrata

O pai, como porta-voz da *castração*, ‘nunca esteve’, nunca teve força de Lei. O pai é fraco; ‘é sua fraqueza em mim que deve ser expiada’, diz o masoquista, imaginariamente identificado a ele, que inexistente simbolicamente como Lei. A identificação não ocorre com a mãe castrada para a qual se apresentaria como falo destinado a cobrir-lhe o furo, angustiando-a ao fazer-se objeto de seu desejo, ocupando simultaneamente as duas posições¹², como teorizou Lacan; e, sim, com o pai castrado. Pai, aqui, não é Nome de família. Não nomeia as organizações sociais, nem seus interditos institucionais; escrito em minúscula, nunca teve força de Lei – tudo menos Édipo. Tudo menos Édipo, pois, nas cenas masoquistas onde Freud esforçou-se por reintroduzir o pai – ausente dos conteúdos manifestos – como elemento da *fantasia inconsciente*, Deleuze insiste na inexistência da função paterna para o filho. Quando insiste que não é para apaziguar a culpa que um escravo se faz batido por uma senhora, é por que na fantasia masoquista sequer há culpa a ser expiada; não há vontade de transgressão da Lei representada por uma figura paterna diante da qual o masoquista se sentiria culpado, não há desejo de incesto com a

12 O fetiche como elemento estruturante do fantasma masoquista suportaria a cisão constitutiva do perverso, pela qual ele imaginariamente identifica-se tanto com a mãe castrada quanto com o falo que lhe faltaria Cf. SAFATLE, 2006, p. 50.

mãe condicionado pelo interdito do qual a figura paterna seria porta-voz. O masoquista não perde tempo assassinando um pai há muito tempo morto. Sem culpa, o que ele faz bater em si é sua semelhança fisiológica ao pai, o pênis herdado, nas cenas masoquistas no qual nem ele, nem sua mãe ou a mulher sádica acreditam: “é o pai que é o culpado no filho, e não o filho com relação ao pai” (DELEUZE, 1967, p. 88). Quem bate não é o supereu no eu, resultante para Freud da internalização da identificação paterna; quem bate não é o supereu no eu travestido de mulher para que o perverso fuja de sua homossexualidade – hipótese de *Bate-se em uma criança*. O masoquista não tem supereu, o sádico não tem eu – Deleuze retomava a hipótese de Lagache; uma primeira simbolização da Lei, como quis Lacan, não houve. Houve sim, ao contrário, forclusão do Nome-do-Pai, e é por isso que, no romance, a figura paterna a personificá-la aparece apenas de forma alucinatória – o grego que, em Severin, bate. Se há pai para além deste evento alucinatório, é apenas como objeto de identificação imaginária para o masoquista: fazer castrar-se pela mãe é dele se diferenciar, condição do incesto contratado.

Deleuze diverge da psicanálise ao pensar a relação entre castração e Lei. Na grande revolução masoquista, quando corporificada no papel da *dominatrix*, a Lei nada interdita. Destinada a regular o gozo no mundo patriarcal (hipótese repressiva que vai de par com o conceito de sublimação, odioso para Deleuze), a Lei é aqui parodiada: as restrições enunciadas pela *dominatrix* são, na verdade, cláusulas contratuais, previamente acordadas entre iguais. Longe de reprimirem o desejo, provocam ereção. Não tendo havido uma primeira simbolização de Lei, pois foi o masoquista a foracluiu – hipótese que afasta Deleuze de Lacan (para o psicanalista, não teria havido este tipo de denegação característica da psicose) –, contratar torna-se urgente. Embora reconheça o valor da “profunda lei” de forclusão formulada por Lacan, Deleuze acusa seu erro em considerá-la “original, independente de toda etiologia materna”: “a desfiguração do papel da mãe seria, sobretudo, o *efeito*, da anulação do pai pela forclusão”, e não sua causa.

Há de se espantar quando se vê a psicanálise, nas suas explorações mais avançadas, vincular a instauração da ordem simbólica ao 'Nome-do-pai'. Isso não é o mesmo que manter a ideia, tão pouco analítica, de que a mãe é da ordem da natureza, e o pai, o único princípio de cultura e representante da lei? (DELEUZE, 1967, p. 56).

Piera Aulagnier é, para Deleuze, quem “teria parecido restituir à mãe certo papel de agente simbólico ativo” em suas *Observações sobre a estrutura psicótica*. Mas para compreender o mito encenado pelo fantasma masoquista em suas amarras contratuais constitutivas da armação simbólica de seu mundo, é preciso considerar a importância da linhagem bergson-junguiana no pensamento de Deleuze, magistralmente explorada por Cristian Kerlake em *Deleuze and Unconscious*.

Os contratos de Leopold von Sacher-Masoch

8 de dezembro de 1869: Contratam mutuamente o cavaleiro Leopold von Sacher-Masoch e a madame Fanny Pistor Bagdanow, por seis meses, “começando e terminando segundo o capricho da soberana”. Lê-se no documento *por ele* redigido.

Pela sua palavra de honra, o senhor Leopold de Sacher-Masoch compromete-se a ser o escravo de Madame de Pistor e a executar absolutamente todos os seus desejos e ordens [...] *Em contrapartida, Madame de Fanny não lhe solicitará nada de desonrante* [...]. Além disso, ela *deverá deixar-lhe seis horas por dia para seu trabalho, e jamais olhar suas cartas e escritos* [...] O sujeito obedecerá sua soberana com uma submissão servil e acolherá seus favores como um dom alegrador. Ele não terá nenhuma pretensão a seu amor, nem direito algum a ser seu amante. Em contrapartida, Fanny compromete-se a vestir peles o mais frequentemente possível e, sobretudo, quando ela for cruel para com ele (*Contrat entre Mme. Fanny de Pistor et Leopold de Sacher-Masoch* in DELEUZE, 2007, p. 255-6).

1870: Contratam Sacher-Masoch e Wanda von Dunajew (pseudônimo de Angelika Aurora Rümelin, sua futura primeira esposa, “dócil, exigente e antiquada” (DELEUZE, 1967, p. 8)). O objeto do contrato é a escravidão de Leopold, sem prazo de expiração: “se acontecer a você de não mais poder suportar minha dominação”, escreve Wanda, “e que suas correntes se tornem demasiadamente pesadas, será necessário matar-se: eu nunca lhe darei a liberdade” (*Contrat entre Wanda et Sacher-Masoch* in DELEUZE, 1967, p. 257). As cláusulas foram endurecidas, as honras de homem e de cidadão de Leopold não mais lhe pertencem, tampouco suas seis horas diárias de trabalho das quais Fanny contratara ausentar-se: não há mais a *propriedade* do nome, o Nome-do-Pai, a defender enquanto escritor. Em contrapartida, Wanda nada *deve*. “Tudo o que lhe acordar de agradável e de feliz”, as crueldades vestidas de estopas e casacos de peles, serão por graça. A lei fetichista do primeiro contrato (obrigatoriedade de cobrir-se de peles) não vigora aqui; para Wanda, nada é interditado. Já Sacher-Masoch, redige ela,

deverá cumprir tudo o que eu pedir, para o bem ou para o mal, e se eu exigir- lhe um crime, você deverá tornar-se um criminoso para obedecer a minha vontade. Sua honra me pertence, como seu sangue, seu espírito, sua potência de trabalho. Sou sua soberana, senhora de sua vida e de sua morte” (*Contrat entre Wanda et Sacher-Masoch* in DELEUZE, 1967, p. 256-7).

Leopold hesitou assinar, segundo as *Confissões* de Wanda. O motivo, escreveu Masoch: “Na sua carta de ontem, você foi ainda mais longe; você foi longe demais ao declarar que não me daria jamais minha liberdade, enquanto você se deu o direito de me abandonar a qualquer momento” (Contrato reproduzido em SCHLICHTEGROLL, 1968, p. 62).

O romance de adestramento como caso literário de Deleuze.

1870, ano de publicação do romance *A Vênus das peles*:

Enquanto escravo de Madame von Dunajew, ele deverá chamar-se Gregor, satisfazer todos os desejos desta dama, obedecer a cada uma de suas ordens, submeter-se a sua senhoria e considerar cada um dos signos de seus favores como uma graça extraordinária (...). A madame pode castigar seu escravo – a seu bel-prazer, pela menor negligência ou menor falta –, maltratá-lo da maneira que mais lhe agrada – de acordo com seu humor ou por distração –, tem, até mesmo, o direito de matá-lo – se isto lhe agrada; ou seja: ele torna-se sua inteira propriedade. Em contrapartida, Madame von Dunajew promete, enquanto sua senhora, aparecer sempre que possível vestida com peles, particularmente quando será cruel para com seu escravo (DELEUZE, 1967, p. 195).

Severin e Leopold, protagonista e autor, tingiram de negro o papel, assinatura a tornar-lhes coisa destituída de vontade, pura *matéria*, sangue sem espírito posto a trabalhar: *propriedade* do outro. Renunciaram à vontade como à vida: “Recopiei vivamente algumas linhas que faziam de mim um suicidado e dei-as a Wanda” (SACHER-MASOCH, 1967, p. 197). Fazer-se coisa, suicidar-se pelas mãos e palavras do outro... “Agora me dê seu passaporte e seu dinheiro” (idem, p. 197), exigia a então constituída senhora ao Cristo Leopold recém-nascido Gregor. Resta saber se *o masoquista, quando contrata, só está fazendo arte, ou se sua renúncia finda ao levantarem-se as cortinas* (isto é, com a aparição alucinatória de um terceiro elemento na cena, o grego, antes foracluído de seu mundo simbólico pelo acordo com a mãe).

O contrato é um dispositivo paradoxal – e toda a operação masoquista consiste em desvelá-lo: exigindo as assinaturas de homens livres e iguais (é assinado entre dois masoquistas – e não entre um sádico e um masoquista, segundo Deleuze), por livre vontade, o contrato permite acordar a paradoxal anulação de uma das partes. O complicado da coisa masoquista é que a parte escrava não é efetivamente anulada; sussurra ao carrasco aquilo a que deve lhe submeter. O carrasco, igualmente masoquista – e por que masoquista –, deixa-se adestrar. Resta saber se o protagonista não tremerá diante da possibilidade não mais fantasmática de sua morte – esta senhora absoluta que recusa ser parodiada pelo chicotinho. Severin, personagem de Masoch, tremeu; Masoch, o escritor, *hesitou*.

O personagem obedecia ao contrato até que Wanda pareceu lhe preterir a outro homem, forte e viril. De doce, Wanda tornou-se “cortesã”, “vulgar” (!). Ele, que queria ser um filho da mãe, a boa, não se admitiria como um filho da outra. Severin, o então escravo Gregor, foge, rompendo o contrato. Sem passaporte, nome, um tostão sequer. “Mas como deixar Florença?”, pergunta-se. “Mais vale a pena mendigar honestamente do que comer o pão de uma cortesã” (idem, p. 233). A deusa amada havia, para ele, rebaixado-se. Desacreditando de seu argumento, hesita: o contrato, sua palavra, é sua honra. “Oh, que vergonhoso! Eu quero fugir e não posso” (idem, p. 232). Retornando à casa, pensa: “ela pode me matar, eu não; no entanto, já não quero viver mais” (idem, p. 234). Ela pode, ele não. Ele não pode fu-

gir; o suicídio ele também não pode – quer ser o suicidado *dela*, que ela queira suicidá-lo. Ele não pode quebrar o contrato; o contrato é o garante de sua existência simbólica – Deleuze insiste neste ponto.

Passado um tempo do retorno de Severin à casa, aparente reconciliação entre eles ocorre. Do grego forte e viril já não se fala mais, o ciúme está ausente. “Você sabe que hoje estou muito apaixonada por você?”, murmura Wanda, e afasta os fios de cabelo sobre os olhos de Severin, beijando-os. “Como são belos seus olhos! Foram sempre o que mais me seduziu em você, mas hoje, literalmente, me entorpecem. Eu sucumbo” (idem, p. 240). Mais doce do que nunca, Wanda dirigia-se a ele, até que...

O Grego entra em cena. A *fantasia* evanesce. Mesmo Severin tendo assinado que suas vontades não são senão as de sua soberana, nada tendo – virtude, honra, trabalho intelectual –, senão o que é concedido pelo desejo dela, quando o definitivo exercício das vontades de Wanda se realiza, quando ela escapa do adestramento e *quer* para fora do desejo de Severin, ordenando ao grego “Então o chicoteie!”... isto Severin não podia imaginar! Não podia imaginar que ao lhe prometer o máximo de prazer (idem, p. 242), puni-lo seriamente para intensificar sua paixão por ela (idem, pp. 240-241) que ela entregaria o chicote a seu “rival” (idem, p. 242), tendo com ele pactuado. Severin ameaça gritar por socorro: “Me solte! Eu digo furioso”. “Me solte! Eu digo ameaçando desta vez, senão... – eu traciono as cordas” (idem, p. 243). Severin ordena ao grego que não o toque – “Eu não suportarei nada de você!” – e dirige um “Bruta!” a Wanda (idem, pp. 243-244). Quanta revolta em alguém tão submisso! “Eu sonhei, por um instante, em me vingar, em matá-lo. Mas eu estava vinculado a este miserável contrato: nada podia fazer senão manter minha palavra e apertar os dentes” (idem, p. 246).

Foraclusão e mundo sem Outro: da necessidade do contrato

O sucesso deste livro é que, depois dele, todo mundo falou do contrato masoquista, enquanto antes era um tema puramente acessório

Gilles Deleuze em carta a Arnaud Villani, de 29 de dezembro de 1986

Retomou-se o texto de Masoch, pois, deste caso literário, Deleuze parte. Os rituais masoquistas são instituídos por contrato: excluem-se a espontaneidade e o acaso, tudo o que acontecerá é prescrito. Normalmente concebido em data precisa e com duração determinada, nunca eterno – diferentemente do segundo contrato assinado pelo escritor –, a essência deste dispositivo jurídico moderno reside no livre acordo entre os sujeitos, na reciprocidade: o contrato funda-se no reconhecimento do desejo entre iguais – homens, nas sociedades modernas patriarcais. O caso do masoquismo é sua implementação mais paradoxal. Se, numa sociedade patriarcal, as relações entre mãe e filho, tidas como *naturais*, fogem à expressão contratual – o contrato fundaria as relações hierárquicas entre homens de associação e de troca de mulheres e objetos – o masoquista subverte esta lógica: ele instala a mulher “no coração de uma relação de autoridade” a partir

de um “duplo paródico e subversivo do contrato de casamento” (KAZARIAN, 2009, pp. 114-115). Portador de uma “intenção paradoxal”, o contrato de escravidão de uma das partes é concebido “pela vítima, a parte viril” (DELEUZE, 1967, p. 80) - o masoquista empreende um grande trabalho de convencimento; sem o que, Wanda não teria abandonado o estado inicial de receio em malograr corresponder ao desejo de Severin, de ser cruel para com ele.

Digno, o masoquista *contrata* perder sua dignidade nas enações restritas espaço-temporalmente, ritualizadas. Como contrapartida, Wanda deve vestir peles. Deste modo, o próprio masoquista é o responsável por sua anulação e a mulher, aparentemente, seu instrumento. “A mulher amada não é, de forma alguma, sádica por natureza, mas é lentamente persuadida, adestrada para sua função” (DELEUZE, 2007, p.1). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* lido como um romance de adestramento na “revisão crítica” de Deleuze, mostra de Severin seu outro lado, “uma criatura desconhecida: o *outro* Masoch” (MICHEL, 2007, p. 5). Frio e cruel não seria muito mais ele, a costureira “vítima”, como bem notou Régis Michel?

A dupla função do contrato é: adestrar¹³ a mulher para corresponder a um ideal – constituído na oscilação entre as imagens da mãe fria e da devoradora –, isto é, adestrá-la para encarnar, docemente, a crueldade e a frieza através da obediente execução das prescrições contratuais, sem satisfazer-se com seus genitais – a tortura não deve ser sádica, nem sexual, mas sentimental; e perpetuar a forclusão paterna pela inversão revolucionária de seu papel na sociedade patriarcal.

Sobre a idealização da mulher via dispositivo jurídico, interessa bastante a intuição de Deleuze de que *a mulher só se presta ao adestramento por ser, ela mesma, masoquista*. “A mulher-carrasco escapa de seu próprio masoquismo tornando-se ‘masoquizante’ nesta situação”, diz Deleuze. “Se *na perversão distinguirmos o sujeito (a pessoa) e o elemento (a essência)*, podemos compreender como uma pessoa escapa de seu destino subjetivo, mas de forma apenas parcial, mantendo um papel na situação que lhe apraz” (DELEUZE, 1967, p. 38; *itálicos nossos*). Sem dedicar mais uma só linha a esta inédita distinção entre sujeito e *essência* neste texto de 67, este vocabulário metafísico só ganha sentido se remetido a seu emprego anterior em *Proust e os signos*, de 1964. Nele, mobilizava-se o conceito de *essência* para pensar o processo de *individuação* como a atualização de um tema transindividual nas relações amorosas pelas quais os sujeitos se constituem. Também designado por Deleuze: arquetipo. Se negligenciada a influência, ora mais explícita, ora menos, de Jung

13 Com esta interpretação acaba se aproximando num ponto da descrição do masoquismo por Krafft-Ebbing. Para o psiquiatra, o masoquismo realizava uma relação de poder essencialmente fundada na inversão dos sexos, a mulher dominadora, e o homem assujeitado. Mas quem fala em pedagogia, em adestramento, não fala, necessariamente, em poder e em submissão?

Talvez seja para fugir disso que Deleuze e Guattari redefinem o que entendem por adestramento em *Reapresentação de Sacher-Masoch* (1989). O adestramento daquela que deverá transmitir “as forças animais adquiridas às forças inatas do homem” (DELEUZE, 1997, p. 65) permitindo-lhe atingir uma zona de indeterminação, uma intensidade, que não se pode ligar aos significantes ou homem ou mulher ou animal.

no pensamento de Deleuze, perde-se a possibilidade de compreender esta etiologia alternativa ao masoquismo que ele elabora.

Quanto a sua insistência em uma *identificação* entre os masoquistas como fundamento do contrato – devido a uma regressão a um mesmo arquétipo, como veremos –, podemos lê-la no texto literário a partir da simetria das posições de Wanda com relação ao grego, e de Severin face a ela.

Eu não posso mentir – ela responde, docemente, após um instante de silêncio. Ele me causou uma impressão que não posso compreender. Sofro e tremo. É uma impressão que encontrei retratada pelos poetas, que vi encenada, *mas que tomava por uma visão da imaginação*. Oh! É um homem semelhante a um leão – forte, belo, orgulhoso – e, no entanto, sensível. Ele não é rude como os homens de nossos países nórdicos. Tenho piedade de você, acredite em mim, Severin; mas é preciso que eu o possua, ou melhor, é preciso que eu me dê a ele *se ele quiser isso de mim* (SACHER-MASOCH, 2007, p. 230).

É preciso que eu, Wanda, me faça objeto do grego, do gozo deste outro que, simetricamente à idealização de Severin face à mulher, oscila entre duas imagens: sua força, orgulho e beleza felinas, por um lado – equivalentes à crueldade e à frieza por Severin constitutivas do Ideal de mulher – e sua sensibilidade – equivalente à doçura. A *este espelhamento nas posições* Deleuze alude rapidamente, distante de qualquer teorização sobre projeções ou intersubjetividade; talvez porque, tendo sido o Nome do Pai foracluído, ao participarem da mesma *essência* ou arquétipo da mãe devoradora, os masoquistas experimentem um “mundo sem Outro”, como sugere Geyskens, com efeitos severos na percepção, no desejo e na sexualidade. O *Umwelt* masoquista é desumanizado e desestruturado: o Outro e sua opacidade foram perdidos. Não ocorreu uma primeira simbolização da Lei, o fetiche não é símbolo da castração, mas imagem que atualiza o arquétipo da Mãe devoradora, como veremos. No “mundo” masoquista,

o objeto perde sua significação, pois o Outro é destruído. A senhora [*dominatrix*], no masoquismo, não é um outro sujeito. O masoquismo não é uma relação intersubjetiva. Na perversão, o outro não funciona como um Outro que estrutura um mundo como um mundo de possíveis perspectivas. A perversão é uma dessubjetivação radical do outro, queda: de um mundo estruturado passa-se a um mundo dessubjetivado de forças e elementos, a uma erótica fotográfica de intensidades puras (GEYSKENS, 2010, p. 115).

Sobre a foraclusão, segundo mecanismo assegurado pelo contrato, Deleuze a reconhece na última cena do romance na qual Severin é chicoteado por seu rival. O contrato não incluía o grego; o pai expulso retorna, esfacelando a fantasia e o mundo simbólico de Severin. “O pai não retorna de uma maneira *simbólica*, distorcida na fantasia masoquista”, como em uma neurose, “mas seu retorno alucinatório é o fim da *fantasia*”. Por sua conta, Deleuze enuncia a ‘profunda Lei’ de Lacan: a denegação simbólica do Pai implica seu retorno alucinatório no Real. “Tal como Lacan a definiu, a ‘foraclusão’, *Verwerfung*, é um mecanismo que se exerce na ordem simbólica e que

se exerce essencialmente sobre o pai, ou, sobretudo, sobre o Nome-do-Pai”, diz em nota (DELEUZE, 1967, p. 57). Longe de ser a verdade do masoquismo, diz o filósofo,

longe de selar sua aliança com o sadismo, o retorno ofensivo da imagem do pai marca o perigo sempre presente que ameaça do exterior o mundo masoquista, e que faz ruir as ‘defesas’ que o masoquista construiu como condições e limites de seu mundo perverso simbólico (DELEUZE, 1967, p. 58).

O arquétipo da mãe devoradora na etiologia do masoquismo

Contra a “depreciativa” inflação do papel paterno na etiologia do masoquismo por Freud, Deleuze vincula esta perversão à regressão a uma imagem transcendental atuante nas “camadas menos superficiais e individualizadas do inconsciente” (DELEUZE, 2007, pp. 5-7). Esta “neurose próxima à psicose” dever-se-ia à atualização desta “imagem original” que “ultrapassa toda a experiência” - contanto que, sugere Deleuze em *De Sacher-Masoch ao masoquismo* (1961), a interpretemos “à maneira de Jung, como um arquétipo das camadas profundas do inconsciente” (idem, pp. 5-7). Todavia, nenhuma referência explícita ao psicólogo é feita seis anos depois em *Apresentação de Sacher-Masoch*, salvo a primazia atribuída à imagem materna na gênese do masoquismo. Trata-se de uma referência quase-secreta, pois o arquétipo não aparece mais como um conceito, mas dissolvido na tríade das imagens maternas: a mãe oral ou devoradora, a hetairica e a edipiana. Esta tríade articula o mito do renascimento descrito por Jung à teoria da história de Bachofen, conhecida pelo psicólogo. Para Jung, as etiologias da neurose e da psicose não seriam determinadas por um vivido traumático sexual passado, mas por uma exigência de adaptação do indivíduo ao presente, a partir da qual se *atualiza* uma *imagem* originária no desenvolvimento tanto individual como da espécie humana. Qual seja: a imagem materna.

“O masoquismo é a percepção da imagem materna ou da mãe devoradora” (DELEUZE, 1967, p. 8), diz Deleuze. Atualizá-la é a função dos ritos sexuais, requerida pelo *Instinto de morte*: a mulher sádica é adestrada para desempenhar este papel, o sofrimento é suportado para ela. *Regressão fantasmática pela qual o masoquista é capturado em outra ordem do tempo: tudo aparece-lhe suspenso em “uma espera mais profunda, mais próxima das fontes da vida e da morte”* (DELEUZE, 1967, p. 62) - *por isso o caráter dito por Deleuze transcendental, vinculado à experiência do tempo, do Instinto de morte*. Veremos. Compreender a sexualidade como “intrinsecamente regressiva era essencial para Deleuze, nesta época até *Diferença e repetição*”, comenta Kerslake (KERSLAKE, 2007, p. 2).

Regride-se pela encenação fantasmática e contratada do mito de devoração e renascimento, descoberto nas análises de Jung em *Transformações e símbolos da libido*: o herói entra no mar negro da morte do ventre materno e renasce no crepúsculo. Mito cuja emergência fantasmática é tanto mais forte quanto é “o peso atrelado à imagem materna como *imagem do passado*” (KERSLAKE, 2007, p. 81): nas memórias e na fantasia imerso, ou a natureza é animizada pelo indivíduo, a psicótica regressão à primeva simbolização, ou o

homem se torna “profundamente doente”, um “fantasma” em vida, “praticamente morto”, pois experimenta em seu corpo o bloqueio do “desenvolvimento do instinto sexual”.

Jung recusa o postulado freudiano da libido como sexual e, “numa veia bergsoniana”, subsume o conceito de energia psíquica ao mais amplo de energia “vital”, como sugeriu Kerslake. No indivíduo, como na espécie, esta energia se desenvolve: inicialmente vital e não sexual, a energia torna-se desejo psicológico, obedecendo aos imperativos de reprodução da espécie. À fase pré-sexual “nutritiva”, primeiro momento do desenvolvimento biológico do organismo na qual é imperativa a reprodução de seu próprio corpo individual, se seguiria a fase de sexualização da libido, na qual torna-se imperativa a reprodução da espécie e o instinto sexual é sentido, psicologicamente, como desejo¹⁴. E se a transformação da libido é evolutiva, há iminente risco de involução: ambos os casos descritos por Deleuze do homem assolado pela imagem materna, tanto no masoquismo como na psicose próxima à neurose, determinam-se pela regressão da libido a um estágio não sexual, por sua dessexualização.

*

Para Jung, as psicoses seriam ocasião que nos força a pensar não apenas na perda do princípio de realidade, mas em como se dá a constituição da realidade para um sujeito¹⁵. E se Freud, na análise de Schreber, atribuía a gênese de sua psicose à regressão da libido, sempre sexual, a uma fase anterior no desenvolvimento psíquico, devido à falha em fixar-se num objeto heterossexual após o narcisismo (isto é, após a unificação das pulsões, antes polimorfos, na eleição do eu como objeto); se o problema da perda do princípio de realidade para o psicótico, Freud resolve decretando como causa sua fuga da homossexualidade¹⁶, para Jung, esta é a ocasião privilegiada para se pensar a constituição da realidade nas neuroses, articulando o desenvolvimento individual e psíquico ao do pensamento na espécie. *Transformações e símbolos da libido* tem como subtítulo: *uma contribuição à história da evolução do pensamento*. Indagar-se pela gênese do princípio de realidade na individuação é indagar-se pela evolução do pensamento, neste livro bizarramente estruturado no qual oscilam descrições históricas, escavações mitológicas e etimológicas. Para Jung, aquilo que nos aparece como *realidade* sofreu um processo de desanimização: que, na modernidade, o pensamento e o conhecimento da realidade sejam marcados pela *objetividade*, isto se segue do abandono da simbolização *mágica e animista*, repleta de associações

Ipseitas, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 129-158, jan-jun, 2015

14 Se a descrição do desenvolvimento do organismo e de suas funções ancora-se num evolucionismo ou numa metafísica, isto fica vago no texto junguiano, segundo Kerslake. Cf. KERSLAKE, 2007, p. 75.

15 Cf. KERSLAKE, 2007, p. 75.

16 No livro Jung de ruptura com Freud, *Transformações dos símbolos da libido*, de 1912 (traduzido como Psicologia do inconsciente) são criticadas: a etiologia freudiana das psicoses, pensada no caso Schreber como perda do princípio de realidade devido à regressão da libido à fase sádico-anal, e a compreensão da libido como sexual, os desejos e prazeres infantis estando evolutivamente agrupados em fases (oral, anal, genital), tendo no narcisismo seu telos. Cf. KERSLAKE, 2007, p. 72.

desde então consideradas *fantasiosas* e oníricas. Ao perguntar-se sobre a origem desta primeira forma de simbolização, o psicólogo a atribui à *repressão* da libido sexual vinculada à mãe: o princípio de realidade decorre da repressão do desejo incestuoso – isto nada tem a ver com a caricatura de um Jung “espiritualista”, como aponta Kerslake (idem).

“Não poderia fazer a origem do fogo”, exemplifica Kerslake, “no redirecionamento da libido incestuosa reprimida na perfuração ritmada de buracos na madeira, ou no ato de esfregar os galhos um contra o outro, produzindo o fogo como um subproduto?” (KERSLAKE, 2007, p. 77). Friccionar *sexualmente* a matéria encontrada, devido à repressão da energia sexual ligada à mãe, tem como *efeito* a descoberta dos poderes da realidade junto à emergência dos símbolos a esta imagem vinculados. “Se a realidade originalmente aparece como ‘animista’, dotada de poderes míticos, isto se deve ao fato de derivar da repressão da imagem da mãe”, comenta Kerslake: “A realidade é então imediatamente simbólica, e é um subproduto da libido incestuosa represada” (KERSLAKE, 2007, p. 77). O porquê desta repressão – ambivalente no texto de Jung, como nota Kerslake¹⁷ –, não decorre da proibição do incesto, como em Freud.

*

Da presença histórica do tabu do incesto nas diferentes culturas, desta *lei* como um *fato* universal nas associações humanas, Freud prova que o conteúdo por ela interditado a precedia: o desejo do incesto condiciona a existência da lei. Ela é causada pelo desejo supostamente anterior. O segundo movimento lógico é identificar a aplicação da lei à repressão. Jung opõe-se a esta ideia e se endereça em carta ao psicanalista: “O incesto é proibido *não porque é desejado*”. O incesto é proibido “por que a ansiedade livre flutuante ativa regressivamente o material infantil e transforma-o numa cerimônia de expiação (*como se o incesto tivesse sido ou pudesse ter sido desejado*)” (JUNG *apud* Cf. KERSLAKE, 2007, p. 77). O incestuoso não está necessariamente presente no material infantil, mas na ativação deste material por uma ‘ansiedade livre’ e na repressão daí decorrente sob a forma disponível de um tabu. Mesmo argumento repetido no *Anti-Édipo*, citado por Kerslake:

A lei nos diz: você não deve casar com sua mãe e não deve matar seu pai. E nós, docemente sujeitos, dizemos a nós mesmos: então era isso que eu queria!... age-se como se fosse possível concluir, diretamente, da repressão psíquica a natureza do reprimido, e das proibições, a natureza do proibido (DELEUZE e GUATTARI *apud* KERSLAKE, 2007, p. 204)

Diferentemente de Freud, para Jung, a constituição de um princípio de realidade não se explica pela *sublimação* do desejo incestuoso próprio à sexualidade infantil pós-ameaça de castração, isto é, pela entrada em uma fase de latência do desejo; mas se explica

17 Cf. KERSLAKE, 2007, p. 77.

pela transformação da libido voltada à mãe, pós-repressão, em uma energia não mais sexual: o símbolo materno é, então projetado na Natureza. Reprimida quando sexual, a libido transforma-se dotando a natureza de símbolos e de uma consistência ontológica – a *realidade*, para aquele que nela se individua. “A transformação da libido”, diz Kerslake, “produz uma transformação correspondente no modo como o mundo aparece para o ser humano primitivo” (KERSLAKE, 2007, p. 76). Jung compreenderá, então, a perda do princípio de realidade nas psicoses pela regressão não a um estágio infantil já sexual, como Freud, mas a uma etapa prévia da *individuação* enquanto membro da espécie humana, a outro modo de pensar como sua herança filogenética. “Fora da realidade”, o psicótico *regride* a um simbolismo internalizado nas “camadas mais profundas do inconsciente” – algo desta descrição ressoa em *O Anti-Édipo*: um feiticeiro, um conjurador das forças, o esquizofrênico “está o mais próximo possível da matéria”, de seu centro intenso e vivo (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 26). Nenhum sintoma teria, para Jung, sua causa *suficiente* na sexualidade.

Sem negar, todavia, a participação da sexualidade nos sintomas, relativizando sua centralidade como determinante destes efeitos no psiquismo, o psicólogo mira as etiologias das neuroses elaboradas por Freud, tanto a do *trauma sexual*, como a teoria substitutiva do *après coup*. Motivada pela descrença do psicanalista na verdade dos relatos de “suas” neuróticas, esta substituição teórica – do trauma à problemática da fantasia – provaria, para Jung, a fraqueza da hipótese freudiana de uma infância já sexual; se a simbolização de um evento passado ocorre apenas no segundo tempo da puberdade, *après coup*, por que atribuir aos vividos da infância um caráter sexual apenas posteriormente experimentado? Tampouco ele teria suficientemente explicado o porquê de haver um recalque no primeiro tempo da infância, se uma instância moral repressora só é constituída posteriormente. Jung critica o peso determinante desta memória supostamente sexual, *recalcada*, nas *fantasias presentes*. Os sintomas atuais não são determinados por uma experiência sexual passada, então esquecida, mas por uma regressão motivada pela urgência de *adaptação* ao presente. Deve-se ao imperativo de resolução de um problema atual a abertura para o *futuro*, sua criação que convoca, do passado, a memória e a virtualidade para atuarem imagética e simbolicamente no presente. Se não há motivo para a repressão sexual na infância, comenta Kerslake,

então, não devemos olhar para outros traumas no nível infantil, mas para a possibilidade de que condições retrospectivas tem que ser preenchidas para o evento ser visto como traumático. O simbolismo do evento anterior deve ser relevante ao problema atual [...] Pode ser uma falha de adaptação no presente que reativa a memória adormecida. A regressão psicológica deve ser vista, em primeiro lugar, como uma regressão na vida real motivada por um problema adolescente ou adulto. Não estamos determinados por traumas originais, como diz Freud; se o trauma existe no passado, ele só pode exercer sua influência na ressonância com o problema corrente no presente (KERSLAKE, 2007, p. 80).

O arquétipo e suas fontes: o instinto bergsoniano e o transcendental kantiano

Os “arquétipos são percepções internas das imagens originais” ativadas pelo instinto – afirma Deleuze, parafraseando uma passagem-chave da conferência *Instinto e inconsciente*, proferida por Jung em 1919. Este conceito junguiano, segundo Kerslake, tem suas fontes tanto na teoria do instinto de Bergson, como na “teoria kantiana da imaginação produtiva” – à qual Jung alude, confusamente, no artigo *O papel do inconsciente* de 1918 (Cf. KERSLAKE, 2007, p. 2). Designando uma imagem *inata* e *a priori*, o arquétipo funde o conceito bergsoniano de instinto às “condições *a priori* da produção do fantasma”: o tempo e o espaço como formas da intuição. Em *Apresentação de Sacher-Masoch*, quando Deleuze torce a noção de pulsão de morte conceitualizando-a como *Instinto de morte* – contra a psicanálise bastante ocupada em acentuar seu caráter cultural, tecido entre o biológico e o psíquico – não é outra coisa a visada por ele: distanciando-se da compreensão freudiana da pulsão de morte como retorno ao inorgânico (duramente criticada em *Diferença e Repetição*), uma das acepções que a ele interessa neste conceito é a compulsão à repetição – o masoquista repete, ritualisticamente, as cenas –, vinculando-a à atualização de um *arquétipo*, como veremos.

“É preciso compreender que a repetição, tal como Freud a concebe em seus textos geniais”, Deleuze alude a *Para além do princípio do prazer*, “é, ao mesmo tempo, síntese do tempo, síntese ‘transcendental’ do tempo, numa só vez, repetição do antes, do agora e do depois. Ela constitui, no tempo, o passado, o presente, e mesmo o futuro” (DELEUZE, 1967, p. 99). Como o arquétipo, o Instinto de morte é dito transcendental. Pelas repetições compulsivas, contratadas e ritualizadas no masoquismo, sínteses do diverso, operadas sob o fundo desta imagem original, constituem o mundo para um sujeito e a experiência do tempo como espera. A atualização deste arquétipo se dá sob as repetições próprias ao Instinto de morte. Pervertendo Jung – quem nunca analisou o masoquismo –, ao vincular a compulsão de repetição à atualização de um arquétipo, Deleuze retoma a apropriação junguiana do conceito de instinto em Bergson, definido como um tipo de *consciência sonâmbula* intuitiva que, mediante a atualização de uma imagem, conduz à ação.

“Processo inconsciente”, semelhante a uma “percepção inconsciente”, o instinto visa os objetos sem ser acompanhado por uma consciência representativa. Remontando a Cuvier, a Schopenhauer e a Fabre – tradição a qual Deleuze, em *Instintos e instituições*, dá voz contra o darwinismo –, em *Evolução criadora*, Bergson define o instinto como uma espécie de consciência “não-intelectual, que ignora suas visadas”. Conscia da ação que realiza, ela ignora os porquês, como um sonâmbulo. A ação, inconsciente, não representada, só é possível mediante a atualização de uma imagem. Assim definido, o instinto é “acompanhado de uma espécie de consciência que só é ‘inconsciente’ no sentido restrito de que é inconsciente ao pensamento representativo” (KERSLAKE, 2006, p. 2). Também são articulados, por Bergson, instinto e intuição na análise da *simpatia adivinhadora* dos

insetos, o que Jung saudava como uma renovação no conceito darwinista de instinto, hegemônico à época (Cf. KERSLAKE, 2006, p.1).

No mundo dos insetos, Bergson examina certa espécie de vespa. Com precisão cirúrgica, ela pica nove vezes – nem mais, nem menos – os centros motores de sua presa *como se a finalidade* fosse não matá-la, mas paralisá-la; conduz, em seguida, a lagarta – um paralítico depósito de comida fresca – às suas recém-nascidas larvas. Por instinto, a vespa age como se soubesse, dá mostras de um impressionante “conhecimento” interespecífico. Uma vez definida a divergência nas evoluções do instinto e da inteligência (esta “faculdade de fabricar e empregar instrumentos organizados”), Bergson nomeia intuição esta consciência própria ao instinto e mostra, segundo Kerslake,

que a consciência inteligente não esposa o gênero [inteiro] da consciência, e que a existência de uma consciência ‘de direito’ – que Deleuze chamará de uma ‘pura consciência’ – independe do funcionamento da inteligência. O instinto discerne uma situação ‘de dentro, de outra forma que por um processo de conhecimento, *por uma intuição* (vívida, mais que representada)’. Os instintos são ‘sentidos, mais que pensados’. Não se trata, assim, de pensar em um inconsciente ‘absoluto’ (pois, assim, não seria intuitivo), mas em um inconsciente *relativo* à inteligência (KERSLAKE, 2006, p.3).

A ação desta *consciência* sonâmbula deve-se à atualização de uma imagem virtualmente presente em uma memória comum a ambas as espécies, porque anterior à diferenciação específica. Devido às pressões do ambiente, esta “memória orgânica” subjacente às espécies distintas é chamada a atualizar-se em uma Imagem.

Há uma história interna da natureza, uma perspectiva da natureza de dentro, paralela aos tipos de comportamentos instintivos. Assim, o himenóptero parece dotado de um tipo de ‘memória orgânica’, graças a qual ele pode reativar, sob a forma de uma imagem, uma linha filogenética da qual é parente! Sob ‘pressão de uma necessidade urgente’, o instinto pode regredir à forma de artrópode que lhes é comum, que ele partilha com sua vítima potencial, e ter a intuição da localização anatômica dos gânglios motores desta última (KERSLAKE, 2006, p.3).

Esta função biológica ou vital de resposta prática às demandas do ambiente, nomeada por Bergson de *atenção à vida*, define em sua filosofia, como na psicologia de Jung, uma noção de inconsciente: não a partir do recalque de representações das quais nos tornaríamos conscientes apenas pelos seus representantes, mas, negativamente, com relação à atividade característica da consciência. O “inconsciente é sempre inconsciente *com relação a um ego ativo, a um eu orientado para o futuro*”, comenta Kerslake (KERSLAKE, 2007, p. 83).

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 129-158, jan-jun, 2015

Fantasma, história e mito: para além de Édipo, Cristo, Caim e a teoria da história de Bachofen

O fantasma constitui o mundo de objetos e a espera masoquista. Nele participam os signos da cultura, amor(te) se apresenta neste processo. Para desempenhar os papéis derivados da arte, mulheres

são adestradas. Masoquistas, elas tanto quanto os homens, com eles contratam, persuadidas, compulsivamente: garantem suas existências simbólicas – necessidade de adaptação ao presente. Por instinto de morte, os ritos atualizam a imagem da mãe devoradora, presente nas camadas mais profundas do inconsciente. Mas qual a narrativa enenada? Como se distribuem os papéis, o contrato, o chicote, as peles, o frio, o doce e o cruel? Qual história eterniza o pintor alemão com sua paleta de cores no retrato de Severin pisado pela Vênus das peles?

*

“Elemento supra-pessoal”¹⁸ ou essência no qual participam os masoquistas, a narrativa mítica é tudo, menos Édipo. Toda a potência arquetípica e partenogenética da mãe devoradora, menos a castração. Sua história não visa a trágica cegueira de Édipo; (com)trata-se de criar num rebento o dia, um novo homem para um novo mundo – a comuna –, degradado que está o patriarcado falogocêntrico. Tudo, menos a interdição do incesto. Para nascer de novo, o masoquista é todinho devorado pela mãe, completamente submergido no mar negro de seu ventre. Amor(te). O incesto não diz respeito a um desejo infantil reprimido, mas é *símbolo* estruturante do mundo masoquista – mundo este que é colonizado regressivamente pela imagem da mãe, inerente a um primeiro simbolismo, como vimos. “A morte deve ser compreendida como uma morte simbólica, e o retorno à matéria, como um retorno à morte simbólica”; “tudo é *símbolo no inconsciente*”, dizia Deleuze em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*. Há de se fazer engolir pela mãe, morrer, para tornar-se homem ou realizar o Ideal de eu neste corpo que, de homem, não é: o pênis nele não fa(-)lo; a semelhança ao pai está: negada.

O masoquista dela abjurou, ou “da sexualidade que é a herança dela”, e recusa, ao mesmo tempo, diz Deleuze, “a imagem do pai como autoridade repressiva que regulamenta essa sexualidade, e que serve de princípio ao supereu. Ao supereu de instituição, ele opõe a aliança contratual do eu com a mãe oral” (DELEUZE, 1967, p. 111). Um filho da mãe. “Insolente por obsequiosidade, revoltado por submissão” (DELEUZE, 1967, p. 78), o masoquista, aparentemente tão dócil em sua relação à Lei, na tangente, pelo excesso de zelo para com ela, não explicita senão seu absurdo: “os golpes de chicote, por exemplo, longe de punir ou provocar uma ereção, a provocam, a asseguram” (idem). Donde o humor. Sem supereu de instituição, estourando de rir da Lei, tornar-se homem não é algo, contudo, que se possa fazer só: requer um parto nascido de um. Renascer por partenogênese – termo empregado por Jung e retomado textualmente por Deleuze – nascer de uma só parte, sem fecundação, nem sexo: na concepção deste novo homem ou homem ideal não participam pai, nem Deus. Um filho da mãe. Para Deleuze, o mesmo arquetipo da mãe devoradora, descoberto nas escavações míticas de Jung, atravessa as narrativas bíblicas de Cristo e Caim, os dois grandes personagens da obra de Masoch.

Eva faz aliança com Caim – primeiro episódio –, Maria entrega Cristo à cruz: símbolos do contrato, sem intervenção do terceiro, o pai. “Que Caim seja punido pelo Pai, isto marca seu retorno ofensivo, seu retorno alucinatório [devido à forclusão]. – Segundo episódio: o Cristo. A semelhança ao pai é de novo abolida (‘Por que me abandonaste?’)”, diz Deleuze.

E é a mãe que coloca pessoalmente o filho na cruz: *contribuição da virgem ao fantasma masoquista, versão masoquista de ‘Deus está morto’*. E, colocando-o na cruz, num signo que o religa ao filho de Eva, ela persegue a mesma empresa da deusa-mãe, da grande Mãe oral: ela assegura ao filho uma ressurreição como segundo nascimento *partenogenético* (DELEUZE, 1967, p. 84; itálicos nossos).

Cristo é pintado pelo romancista não à semelhança de Deus, mas crucificado: “sem amor sexual, sem propriedade, sem pátria, sem querela, sem trabalho” (DELEUZE, 1967, p. 87). Sem nada. Sem “superego de instituição”: tradição, família, propriedade. Nem Capital. E é por isso que, novinho em folha, sem papel dinheiro, nem *identidade* – no romance, Severin *reconhece-se* sem passaporte e sem nenhum tostão quando escravo – de Cristo a Caim o *novo homem* é um comunista. Sonha *acordado* com o comunismo, o masoquista tem nisto seu Ideal. De “uma ponta a outra da obra de Masoch, o sonho do comunismo agrícola, que inspira seus ‘contos azuis da felicidade” (DELEUZE, 1967, p. 83), diz Deleuze. “O que é propriamente masoquista”, diz Deleuze,

é a fantasia regressiva pela qual Masoch sonha em se servir do patriarcado nele mesmo para restaurar a ginocracia, e da ginocracia para restaurar o comunismo primitivo (DELEUZE, 2007, p. 3; negrito nosso).

*

“Perspectivas históricas estranhas” fornecem uma estrutura ideológica para o fantasma masoquista, sugere Deleuze. É o caso da narrativa épica da substituição do matriarcado pela Lei Fálica ascendente na Grécia e em Roma. Se desconsideradas, esta perversão se torna incompreensível, defende o filósofo, aventando a hipótese¹⁹ das influências do “grande etnólogo e jurista hegeliano” Bachofen em Sacher-Masoch, supostamente seu ávido leitor. Estranha teoria da história que é a mesma fonte de... Jung²⁰.

“Em todos os lugares nos antigos mitos e lendas”, Bachofen encontrava “traços de conflitos entre o matriarcado e o patriarcado” (GEYSKENS, 2010, p. 111), servindo a Sacher-Masoch de tela de projeção de sua fantasia pessoal num mito impessoal. A história é dividida por Bachofen em três períodos: o hetairismo primitivo, a ginocracia – dois primeiros momentos nos quais predominava o matriarcado – e o patriarcado moderno. No início, “época da bela natureza”, a relação

19 Contestada errônea por Homero Santiago e defendida como plausível por Tomas Geyskens, Kazarian e Kerslake.

20 Cf. KERSLAKE, 2007, p. 77.

entre o homem e a mulher tinha na igualdade sua única lei, incestuoso mundo de Afrodite. Houve uma catástrofe glacial, os modos de vida mudaram, findou o incesto – não por conta de uma suposta repressão, mas de uma alteração na organização social pós-incidente climático. No estabelecimento de uma sociedade agrícola, inicia-se a época de Deméter e o governo das amazonas sobre os homens – época de “precário esplendor e perfeição”! “Na figura de Deméter, a deusa do segundo período matriarcal”, comenta Geyskens, “Masoch descobre o ideal de uma fria, severa Mãe, cuja frieza resiste ao alegre paganismo de Afrodite e cuja maternidade vai contra a ordem patriarcal”, estabelecendo, daí por diante, a identidade “entre a mãe, a estepe e a natureza” (GEYSKENS, 2010, p. 111). Esta época, perfeita aos olhos do masoquista, foi “superada à força com a lei patriarcal, que daí em diante proíbe o incesto com a mãe sob a ameaça da castração” (KERSLAKE, 2007, p. 78). Início da modernidade, contra a qual Deleuze, com Sacher-Masoch, opõe prognósticos junguianos: “Aquele que desenterra **Anima** saberá como torcer as estruturas patriarcais em seu benefício e redescobrir a potência da mãe devoradora (DELEUZE, 2007, p. 3; negrito nosso)”.

Herdada por Sacher-Masoch de Bachofen, esta identificação da natureza fria e severa com a Mãe que, glacial, acolhe seus filhos, não deve ser lida como uma projeção do escritor da imago materna na natureza, como quis Freud em seu *Problema Econômico do masoquismo*, para quem “todos aqueles que atribuem os acontecimentos deste mundo à Providência, a Deus, ou a Deus e à Natureza”, na verdade, enxergam “esses poderes extremos e longínquos de forma mitológica e se creem ligados a eles por liames libidinosos, como se se tratasse de seus pais”. A natureza não é metáfora da mãe. Não são as alcovas da história pessoal de Masoch os determinantes de seus sintomas, mas estes gozam de um caráter impessoal, arquetípico. ‘Meus sintomas agora repetem traços fora do tempo da natureza’. “A obsessão pessoal de Masoch torna-se *expressão de uma afinidade eterna* entre paixão e crueldade” (GEYSKENS, 2010, p. 112).

Trabalho sobre o corpo e revolução: não se mede mais o desejo pelo prazer

Deleuze desde sua segunda leitura de Sacher-Masoch (1967) articula o fantasma masoquista e este *ideal de eu* a um projeto político, fazendo do componente revolucionário a verdade da “patologia”. Para além da finalidade erótica no contrato com a dominatrix, “ela mesma oprimida pelo frio deste mundo patriarcal pós-catástrofe glacial” (KAZARIAN, 2009, p. 112), a revolução. Participando da opressão moderna enquanto seu ator alienado, o projeto masoquista é transformar tanto a si como à mulher pelos rituais contratados sobre seu corpo ²¹. Ele sofre da dor no processo, sem que isto seja o essencial.

O essencial é o trabalho de dessexualização do corpo, que o genital deixe de organizá-lo nas relações que estabelece, abrindo espaço à circulação de uma “energia neutra”. *Apresentada* em 1967, esta concepção é vinculada ao conceito de corpo-sem-órgãos (CsO)

em seu *Mil Platôs*, escrito com Guattari em 1980 - o masoquista não goza com o pau: “Você começa a costura, você coze o buraco da glândula, a pele em torno deste na glândula, impedindo-o de tirar a parte superior, você costura o saco à pele das coxas” (DELEUZE, 1996, p. 11). O masoquista não goza com o pau; nem no texto de Deleuze de 1961, nem no de 1967, nem no produto de parceria em 1980. As imagens e cenas criadas nele gozam, artista: bloquear o fluxo de esperma ou impedi-lo é necessário ao acontecimento, pois o masoquista nem bem tem - trabalho, propriedade ou pátria, tão diminuto! “Não mais do que a ausência de pênis não é falta de falo, sua presença não é posse do falo, ao contrário” (idem, p. 60). Que ele seja castrado, seu órgão sexual negado enquanto presença fálica, hereditariedade paterna, isto condiciona a aliança à mãe, impedindo o gozo fálico: *um gozo*. No texto de 1980, o processo cirúrgico empreendido pela obediente carrasca constitui um CsO, um plano intensivo, previamente conceitualizado em *O Anti-Édipo*.

Neste livro, recusava-se “a proposta lacaniana de que o desejo é sexual no sentido específico de que é essencialmente construído em torno de uma falta primordial” (KERSLAKE, 2007, p. 74). Para Deleuze, Lacan amputava o desejo ao concebê-lo como sempre desejando a, um desejo aspirante, por que apartado, na dupla seta que constitui o alvo como objeto da futura satisfação para um sujeito faltante. Correlativa a esta transcendência inscrita no coração do desejo era a ideia de que adquirido o objeto, a satisfação seria breve e de que, como é inesgotável fonte, o desejo, assim, renova-se sem cessar. São três os axiomas: “1. Você faltará a cada vez que desejar. 2. Você não esperará senão descargas. 3. Você perseguirá o impossível Gozo”, comenta David-Ménard (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 31). Triade à qual respondem: a negatividade inscrita no coração do sujeito, uma energética que falha em explicar porque, das experiências locais de satisfação, passamos ao prazer como princípio regulador do psiquismo e a “sacralização da transcendência do objeto” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 32). Antes mesmo, portanto, destas concepções apresentadas em *O Anti-Édipo* e em *Diferença e Repetição* - que liberava o “prazer das imagens da satisfação graças ao conceito de diferença” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 33) -, já se realizava em *Apresentação de Sacher-Masoch* um primeiro combate contra a transcendência e a negatividade nas concepções de desejo.

O que quer o masoquista é “desvincular o desejo do prazer como sua medida” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 33), tornar secundários o prazer e o objeto, seu sofrimento serve a isso. E não, como pensava Freud, para apaziguar uma profunda angústia obtendo indiretamente satisfação, ou expiar a culpabilidade pela desejada e incestuosa infração. O que deseja o masoquista é mergulhar na espera como um fundo de diferenças intensivas. Ele deseja outra maneira de gozar do sexual. “Nem dor nem prazer”, diz Michel, “o que deseja o masoquista não é da ordem do afeto. Mas da intensidade (MICHEL, 2007, p. 7). Esta articulação do desejo em termos de intensidade, regressivamente dessexualizada, mais uma vez, não está “muito longe da teoria junguiana da energia psíquica”, sugere Kerslake.

Por um lado, eles condenam Jung por seu 'desvio idealista' da verdade descoberta por Freud: a primazia da sexualidade no inconsciente. Por outro lado, em geral eles estão felizes usando o termo 'desejo' (como Jung primeiramente sugere), e, em muitos exemplos que fornecem de um desejo intensivo, eles recusam interpretá-lo em termos de sexualidade (KERSLAKE, 2007, p. 74).

Bibliografia

A TRADUÇÃO DAS CITAÇÕES DAS OBRAS EM LÍNGUA FRANCESA E INGLESA É NOSSA.

DAVID-MÉNARD, M. Deleuze et la psychanalyse. Paris: PUF, 2005.

DELEUZE, G. _____. Diferença e Repetição. São Paulo: Edições Graal, 2006b.

_____. Instintos e instituições. In: LAPOUJADE, D. (Org.). A ilha deserta. São Paulo: Iluminuras, 2006d. p. 221-247.

_____. Mil Platôs - Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. Nietzsche et la Philosophie. 6. ed. Paris: PUF, 1983.

_____. Présentation de Sacher-Masoch. Paris: PUF, 1967.

_____. Proust e os signos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. Proust et les signes. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. L'Anti-Oedipe. Paris: Les éditions de minuit, 1972.

_____. Mille plateaux. Paris: Les éditions de minuit, 1980.

DOSSE, F. Gilles Deleuze, Felix Guattari: Biographie croisée. Paris: La découverte, 2009.

FREUD, S. Bate-se em uma criança. In: História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. V. 14.

_____. Fetichismo. In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. Instintos e seus destinos. In: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 12.

GEYSKENS, T. Literature as Symptomatology: Gilles Deleuze on Sacher-Masoch. In: BOLLE, L. DE (Ed.). Deleuze and psychoanalysis. Leuven: Leuven University Press, 2010.

JUNG, C. G. Psicologia do inconsciente. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

_____. Tipos psicologicos. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985. v. Tomo 1 e 2.

KAZARIAN, E. The Revolutionary Unconscious: Deleuze and Masoch. SubStance, v. 39, p. 91-106, 2010.

____. The science of events: Deleuze and psychoanalysis. Department of Philosophy - Villanova University, maio. 2009.

KERSLAKE, C. Deleuze and the Unconscious. Continuum, 2007.

LACAN, J. Kant com Sade [1960]. In Escritos, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1998.

SACHER-MASOCH, L. La Vénus à la fourrure. In: DELEUZE, G. Présentation de Sacher-Masoch. Paris: Les éditions de minuit, 1967.

SAFATLE, V. Gênese e estrutura do objeto do fantasma em Jacques Lacan. Psicologia Clínica. Rio de Janeiro: PUC-RIO.,V. 16, p. 155-170, 2004. Disponível online. Acesso em 9 de agosto de 2014. <http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi090.htm>.

____. Sexo, simulacros e política da paródia. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 39-56, 2006.

SCHLICHTEGROLL, C. F., Wanda sans masque et sans fourrure, Paris : Tchou, 1968, p. 62.

VILLANI, A. La guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze. Paris : Belin Editions, 1999.

ZOURABICHVILI, P. F. _____. Kant avec Masoch. In: Multitudes. p. 87-100. Disponível online. <http://www.multitudes.net/Kant-avec-Masoch/> Acesso em 09/08/2014.

Notas

i Deleuze recorre a Jung para precisar o sentido da *tipologia nietzschiana*, e também noutras passagens. “Vê-se onde Nietzsche quer chegar”, anuncia Deleuze: “fazer uma psicologia que seja realmente uma tipologia, fundar a psicologia ‘sobre o plano do sujeito.’”, acrescentando em nota que fundar uma psicologia sobre o plano do sujeito é uma “expressão familiar a Jung, quando ele denuncia o caráter ‘objetivista’ da psicologia freudiana”. Ele menciona, ainda, a admiração de Jung por Nietzsche “por ter, primeiro, instalado a psicologia sob o plano do sujeito, isto é, tê-la concebido como uma verdadeira *tipologia*” (DELEUZE, 1983, p. 134). Ainda, sobre a relação entre os dois tipos, o senhor e o escravo, Deleuze refere-se ao Arquétipo da dívida a condicioná-la: “A cultura dota a consciência de uma nova faculdade [...]: a memória. Mas a memória de que se trata aqui não [...] é anterior mesma ‘às origens de qualquer organização social’ [...], ela serve de modelo ‘aos complexos os mais grosseiros’. É no crédito, e não na troca, que Nietzsche vê o arquétipo da organização social (DELEUZE, 1983, p. 166).

Uma memória anterior às origens de qualquer organização social; uma memória a-histórica que serve de modelo aos complexos: um *arquétipo*, estrutura inata e *a priori*, por Jung articulada à noção de instinto. Em outro momento, Deleuze faz referência a Anima, outro conceito de Jung. Comentando a imagem do labirinto em Nietzsche, que “designa, primeiro, o inconsciente, o si”, diz que “apenas a Anima é capaz de nos reconciliar com o inconsciente, de nos dar um fio condutor para sua exploração” (DELEUZE, 1983, p. 215). O quão estranho não soa esta afirmação pela identificação do *si* com o inconsciente, se formos fiéis às dicotomias abertas em *Nietzsche e a filosofia* - o inconsciente, vinculado à grande razão do corpo, e o *si* ou a consciência de si como reatividade, nada mais que “um sintoma de uma transformação mais profunda das atividades de forças, de uma ordem distinta da espiritual” (DELEUZE, 1983, p. 44). O inconsciente era dito todo o outro do *si*. É que Jung, quase-secretamente, está nas entrelinhas de sua leitura de Nietzsche: certa ideia de que a *individuação*, conceito presente em Jung e retomado por Deleuze para falar do *apolíneo*, diz respeito à reconciliação do indivíduo com *seu si*. O comentário de Deleuze sobre o aforismo II de *A origem da tragédia*, texto em que abunda o *principium individuationis*, ressoa o comentário junguiano de *Tipos psicológicos* (1927). “A contradição, na *Origem da tragédia*”, diz Deleuze, “é aquela da unidade primitiva e da individuação, do querer e da aparência, da vida e do sofrimento”, refletida “na oposição de Dionísio e Apolo. Apolo diviniza o princípio de individuação, ele constrói a aparência da aparência, a bela aparência, o sonho ou a imagem plástica, e se libera assim do sofrimento: ‘Apolo triunfa sobre o sofrimento do indivíduo pela glória radiosa da

qual ele ambienta a eternidade da aparência', ele apaga a dor. Dionísio, ao contrário retorna à *unidade primitiva*, ele quebra o indivíduo, leva-o ao grande naufrágio e o absorve no ser original: assim ele reproduz a contradição como a dor da individuação, mas os resolve num prazer superior, nos fazendo participar na superabundância do ser ou do querer universal (DELEUZE, 1983, p. 13)".

Lia-se em Jung: "O impulso apolíneo engendra o estado comparado ao sonho; o dionisiaco, o comparado à embriaguez. Por sonho, entende Nietzsche, essencialmente, segundo ele mesmo justifica, a íntima visão, 'bela aparência do mundo dos sonhos'. [...] O dionisiaco, ao contrário, é a liberdade do instinto sem cercas, o estalido da *dynamis* sem freio [...] é o pavor pela violação do princípio da individuação e o 'delicioso tremor' por tê-lo feito [...] é comparável à embriaguez que dissolve o individual [...] Todos são 'uno' com o próximo ('não só unidos, reconciliados, fundido s(JUNG, 1985, p. 187).

Ainda, em seu livro *Psicologia do inconsciente*, Jung havia dedicado um capítulo à *vontade de poder*, no qual elogia a recepção deste conceito por Adler. Se "para Freud tudo é efeito estritamente causal de fatos anteriores" (JUNG, 1980, p. 35), da reativação de uma lembrança infantil e da fantasia correspondente num segundo momento traumático e originário da neurose, isto é, do "conflito entre a fantasia da relação erótico-infantil com o pai e o amor do esposo", para Adler, segundo Jung, "a precariedade da situação conjugal dos pais era uma excelente oportunidade para o instinto de poder infantil. Ora, o impulso de poder exige que o eu fique 'por cima', isto é, domine de qualquer maneira. A 'integridade da personalidade' tem que ser preservada custe o que custar. Toda e qualquer tentativa do meio no sentido de obter uma submissão do sujeito, por mais tênue que seja, é respondida por um 'protesto masculino', na expressão de Adler" (Idem). É bastante provável que Deleuze conhecesse estes textos. Definindo a consciência, "nunca pela consciência de si", mas como "consciência de um eu (*moi*) com relação a um si (*soi*) que não é consciente "(DELEUZE, 1983, p. 44), as palavras de Deleuze, argumenta Kerslake, "espelham as páginas de abertura de *Aion* de Jung, no qual o inconsciente é definido como um 'self' desconhecido: 'o ego é, por definição, subordinado ao self e a ele relacionado como parte do todo. A fase final da individuação [...] também implica uma superação final da relação negativa ao inconsciente (KERSLAKE, 2007, p. 86).

ii Deleuze, identifica os temas expressos nas obras de arte à noção junguiana de arquétipo na versão de *Proust e os signos* de 1964. "O verdadeiro tema da obra de arte não é o assunto tratado [...], mas os temas inconscientes, os arquétipos involuntários nos quais as palavras e, também, as cores e os sons, ganham seu sentido e sua vida" (DELEUZE, 1986, Proust e os signos, p. 60). Estes temas ou arquétipos involuntários ou essências também explicam para Deleuze por que é que amamos, e certa lei inerente às sucessões de nossos amados "Uma diferença original preside nossos amores. Talvez seja a imagem da Mãe – ou do Pai, para uma mulher [...]. É uma imagem longínqua, além de nossa experiência, um Tema que nos ultrapassa, uma espécie de arquétipo. Imagem, ideia ou essência bastante rica para diversificar-se nos seres que amamos, e mesmo em apenas um ser amado; exatamente como se repete em nossos amores sucessivos e em cada um dos nossos amores tomados isoladamente. Albertina é a mesma e é outra, tanto em relação aos outros amores do herói como em relação a ela própria. Há tantas Albertinas que seria preciso dar um nome específico a cada uma delas e, no entanto, é como se fosse um mesmo tema, uma mesma qualidade vista sob vários aspectos (DELEUZE, 2003, pp. 63-64)".