

Um só ou dois desejos?

One or Several Desires?

Cíntia Vieira da Silva

Universidade Federal de Ouro Preto [UFOP]

RESUMO

O texto aproxima certas concepções de Deleuze e Guattari relativas ao que poderíamos aqui chamar provisoriamente de uma “teoria do desejo”, tal como esboçada no *Anti-Édipo*, da teoria dos afetos formulada na *Ética* de Espinosa, mostrando assim mais uma etapa da crítica da tradição psicanalítica na obra conjunta dos filósofos franceses.

PALAVRAS-CHAVE

Desejo; Afeto; Prazer; Neurose; Totalidade.

ABSTRACT

The article proposes that certain conceptions by Deleuze and Guattari relating to what we would provisionally call a “theory of desire”, such as is delineated in the *Anti-Oedipus*, should be read in the light of Spinoza’s theory of affects in the *Ethics*, in what is in effect a further step in the French author’s critique of psychoanalytical tradition.

KEY WORDS

Desire; Affect; Pleasure; Neurosis; Totality.

O título deste texto, como os leitores dos *Mil platôs* de Deleuze e Guattari já terão percebido, faz referência ao segundo platô, “1914 – Um só ou vários lobos?” Nas poucas páginas que compõem este texto, Deleuze e Guattari arrematam o trabalho iniciado em *O Anti-Édipo*, definindo o papel do desejo em um agenciamento conceitual de puras multiplicidades substantivas, liberadas da mediação das sínteses de um inconsciente ainda rescendendo a kantismo. Tratava-se ali de definir as sínteses por meio das quais se efetuariam a produção desejante e o uso legítimo de tais sínteses, passando pela denúncia da psicanálise por uso ilegítimo das mesmas. De certo modo, “Um só ou vários lobos?” é um texto de transição, pois Deleuze e Guattari ainda se dedicam a criticar a constelação nocional em torno de Édipo. É também um último lamento por aquilo que a teoria freudiana poderia ter sido, quão longe poderia ter ido, caso não tivesse se apressado em acomodar os vislumbres das multiplicidades colocadas em jogo nos acontecimentos desejantes sob a tutela da família. Nas palavras de Deleuze e Guattari, no prefácio à edição italiana de *Mil platôs*, o encontro com o homem dos lobos “constitui nosso adeus à psicanálise, e tenta mostrar como as multiplicidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 8). Porque a consciência, para tomar uma dessas oposições por pares, não é páreo para o conceito de inconsciente — mas para isso haveria que fazer um desvio pela “justificação do inconsciente” em Freud, por exemplo.

No entanto, este adeus não ocorre sem um último elogio a “uma descoberta clínica muito importante” (*ibid.*, p. 40): a distinção entre neurose e psicose do ponto de vista da constituição ou apreensão de objetos. Freud nota, em *O inconsciente*, que o psicótico lida com multiplicidades enquanto tais, não remetendo-as a qualquer instância unificadora, ao passo que o neurótico confere a forma de um objeto global, a um só tempo unificado e perdido, às multiplicidades com que se depara. Não haveria nada de criticável na simples detecção de diferenças de estilo em configurações afetivas distintas. O passo seguinte, no entanto, torna a psicanálise decepcionante. Ao promover o estilo neurótico em padrão normativo, a psicanálise se arrisca a não mais ouvir toda a agitação das matilhas, dos ossuários¹, dos povos e paisagens. As multiplicidades, evocadas ou produzidas nos processos desejantes, porque remetidas à reiteração do enredo falta-Édipo-castração, tornam-se indiferentes. Se o sonho ou delírio convoca lobos ou ratos, baratas ou borboletas, pouco importa, já que os animais serão sempre o representante deslocado do pai, caso sejam fóbicos, e assim por diante.

A apresentação feita aqui poderia deixar a impressão de que Deleuze e Guattari aderem à distinção estilística apontada por Freud como critério tipológico ou diagnóstico. O prosseguimento da leitura desfaz um eventual descaminho neste sentido. Deleuze e Guattari chamam a atenção para a relevância das multiplicidades no relato que Freud

1 Deleuze e Guattari evocam um episódio em que Jung relata um sonho a Freud. Jung mencionava uma miríade de ossos e crânios, enquanto Freud indagava quem é que havia morrido, a despeito dos protestos de Jung, chamando a atenção para a variedade de crânios (*ibid.*, p. 42, cf. Bennet, 1968, p. 80).

faz do caso do Homem dos Lobos, tanto no episódio dito psicótico, quanto naquele dito neurótico, contra os postulados assumidos de antemão por Freud. Ainda que a narrativa do sonho coloque em cena cinco, seis ou sete lobos, Freud poderá reduzi-los a um lobo e remeter o lobo único ao pai, uma vez que julgava se tratar de um caso de neurose, antes mesmo de o sonho ocorrer e ser relatado. Tal movimento é tão vertiginoso, precipitado, que a redução da matilha a apenas um lobo ocorre, no texto freudiano, de um parágrafo para o outro. Perdem-se as multiplicidades para designar ao desejo a busca por um objeto já dado como perdido. Antes de retomar o sonho do homem dos lobos, Deleuze e Guattari perguntam:

Não se assiste aqui ao nascimento de uma aventura ulterior, a do Significante, a instância despótica sorrateira que se põe no lugar dos nomes próprios a-significantes e que também substitui as multiplicidades pela morna unidade de um objeto declarado perdido? (Deleuze & Guattari, 2007 p. 41).

As multiplicidades sucumbiriam aqui sob o peso do nome-do-pai. Entretanto, o que me interessa aqui é menos a ampliação da crítica à psicanálise *a posteriori* de Freud em sua versão “virada linguística” e mais a caracterização do objeto que usurpa o lugar das multiplicidades. Permitam-me insistir neste ponto, evocando mais uma pequena frase do texto de Deleuze e Guattari: “trata-se sempre de retornar à unidade, à identidade da pessoa ou do objeto supostamente perdido” (*ibid.*). A mesma operação nos faz ver as multiplicidades como fragmentos ou destroços do Uno, e nos promete um objeto íntegro, completo, porém inalcançável. Aperta-se, então, o nó que ata desejo e falta.

A esta altura, pode ser que alguém esteja se perguntando: “muito bem, a brincadeira do título alude, como eu pensava, ao encontro com o homem dos lobos em *Mil platôs*, pela fórmula replicada na pergunta (“um só... ou...”). Porém, o título não fala em vários desejos, mas em dois”. É que o retinir deste jogo entre multiplicidades que, a um só tempo, atravessam processos de individuação e são individuanes, na medida em que deflagram afetos, e um objeto dotado de identidade, mas perdido evocou em mim outro contraponto.

Na *Ética*, Espinosa distingue entre dois termos que são comumente, mas nem sempre, traduzidos em português como desejo: *cupiditas* e *desiderium*. O primeiro, com as ressonâncias divinas que traz, exprime o *conatus*, que é um dos nomes da essência dos modos finitos. O segundo termo nomeia a afecção daquele que almeja um objeto tido como perdido, o que permitiu que fosse traduzido como ‘desejo frustrado’. Seriam os dois avatares de um mesmo desejo, ou seriam acontecimentos a tal ponto distintos que seria preciso desfazer a eventual aproximação entre eles por meio de uma nova tradução? A pergunta persiste, a despeito de o texto da *Ética* empregar o termo *cupiditas* na definição de *desiderium*. E, antes mesmo de responder a esta primeira pergunta, proponho outra: seria legítimo assimilar o desejo conceituado por Deleuze e Guattari a *cupiditas*, reservando ao termo psicanalítico uma aproximação com *desiderium*? Alguém poderia se perguntar a respeito do ganho que poderíamos obter de tais aproximações.

Além da alegria de frequentar o texto de Espinosa, que, ao menos a meu ver, é justificativa suficiente para qualquer esforço conceitual, teríamos mais uma razão para nos persuadir de que o desejo se define como produção, e de que a falta, a frustração, não são maldições inerentes à sua natureza, mas os descaminhos de uma certa maneira de viver os afetos e de pertencer à Natureza.

Ao final da terceira parte da *Ética*, sucedem-se definições de afetos numa lista que não pretende ser exaustiva, mas que acaba por ser consideravelmente extensa, compondo-se de quarenta itens. A lista inicia-se com os afetos primordiais, para, em seguida, apresentar os afetos compostos de misturas dos três primeiros em quantidades variáveis. O desejo é, precisamente, o primeiro afeto da lista. Espinosa define este desejo mais primordial, ou *cupiditas*, como “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada” (Espinosa 2015, III, definições dos afetos 1). *Cupiditas* é, portanto, o que nos move, nos impulsiona em direção à ação. Este termo designa igualmente “todos os esforços, impulsões, apetites e volições do homem”, não importando se são acrescidos de consciência ou não. Sob a perspectiva da livre necessidade espinosana, não há diferença entre uma ação acerca da qual temos a impressão de empreender por decisão consciente e uma outra para a qual nos sentimos impelidos por uma força irresistível e da qual não temos consciência.

Um ponto da explicação da definição, no entanto, pode causar dificuldade. É que alguns termos da definição, tais como “essência” e “determinada”, podem dar a impressão de que a ação do desejo seja certa, precisa, sem dar margem a hesitações. Ocorre que o esforço por perseverar na existência ou a força de existir, que definem a essência dos modos finitos, se exprimem de maneiras variáveis conforme as variações apresentadas pelo corpo em questão. Nas palavras de Espinosa, as figuras assumidas pelo desejo (“esforços, impulsos, apetites e volições”) “variam segundo a disposição variável de um mesmo homem e não raro são de tal modo opostos entre si que o homem é puxado em sentidos contrários e não sabe para onde voltar-se”. Ora, se esses deflagradores de nossas ações podem se opor entre si, devemos ter cautela em associá-los à nossa essência de modo demasiado estreito. Se duas determinações essenciais, em sentido forte, tivessem que conviver no seio de um mesmo modo, uma deveria aniquilar a outra, visto que a essência é pura positividade, sem ser atravessada por qualquer figura do negativo. Tanto a essência de um modo não convive com nada que a contradiga que, para Espinosa, a morte é sempre produzida por algo exterior ao modo, ainda que este possa ser o vetor de sua própria aniquilação. Na quarta proposição da terceira parte da *Ética*, Espinosa afirma que “nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior”. Apesar de considerar tal proposição autoevidente, Espinosa, ainda assim, propõe-se a demonstrá-la, ressaltando o caráter afirmativo das definições: “A definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega; por outras palavras, ela põe a essência da coisa, mas não a suprime. Por conseguinte, enquanto considerarmos somente a coisa e não as causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir.”

Desta proposição, extrai-se a seguinte, que afirma que coisas de natureza contrária não podem coexistir em um mesmo sujeito, pois, se fosse o caso, poderia haver em um mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo. Como conciliar, portanto, essas proposições com a afirmação de que há impulsos, volições e esforços contrários em um mesmo indivíduo? A única saída que se me apresenta envolve uma leve torção ao texto espinosano, torção que nos levaria a considerar que há impulsos que exprimem nossa essência, e outros que são produzidos em nós por efeito de outros modos, ou seja, dos corpos exteriores. Desse ponto de vista, haveria uma modalidade de desejo que exprimiria diretamente a essência de um modo, e outras que só exprimiriam a essência do modo de maneira indireta, na medida em que seria possível considerar que uma forma de movimento, qualquer que ela seja, consistiria num grau variável da força de existir do modo em questão. Mas, no caso de um impulso em direção a algo contrário à essência do modo, a causa de tal movimento não poderia residir nesta mesma essência, mas em outro modo ou indivíduo.

Tal poderia ser o caso do desejo frustrado ou *desiderium*, termo que chegou a ser traduzido também por saudade.² Examinemos a definição para testar a hipótese que acabamos de ver. Antes de mais nada, a posição mesma da definição deste afeto já nos indica que há, entre ele e *cupiditas*, considerável distância, uma vez que *desiderium* é o trigésimo segundo afeto da lista, enquanto *cupiditas*, como vimos, é o primeiro, fazendo parte da tríade de afetos primordiais dos quais derivam os demais. Para Espinosa, “o desejo frustrado (*desiderium*) é o desejo ou apetite de possuir uma coisa, desejo que é mantido pela recordação dessa coisa e, ao mesmo tempo, entravado pela recordação de outras coisas que excluem a existência da coisa desejada.”

A explicação esclarece que o desejo frustrado é uma espécie de tristeza. Assim sendo, ele não poderia derivar diretamente da essência do modo que o experimenta, uma vez que a tristeza é diminuição de potência e, enquanto tal, contraria a tendência do modo em perseverar na existência, o que define sua essência. O desejo, portanto, só se voltaria para um objeto visto como perdido, ou de existência duvidosa, em função do acaso dos encontros com outros corpos. Dizendo de outro modo, tal desejo frustrado não seria essencial, mas circunstancial e produzido por causas ou contingências exteriores. *Desiderium* seria um termo adequado para tratar das figuras assumidas pelo apetite em formações sociais determinadas, em momentos históricos particulares. A versão edipiana do desejo, faltosa e ameaçada pela castração, não seria *cupiditas*, mas *desiderium* historicamente constituído de maneira concomitante à ascensão da família nuclear burguesa.

A divergência entre Deleuze e Foucault no que concerne ao desejo e ao prazer é bem conhecida. Deleuze tenta se aproximar de Foucault atribuindo a discordância a uma

2 Por Tomaz Tadeu, para a Editora Autêntica. Fica ainda por determinar se esta tradução seria melhor do que a de Joaquim Ferreira Gomes (terceira parte) para a Relógio D'Água, dado o zelo que os falantes do português nutrem por esta palavra. Há quem consiga conceber a saudade como uma espécie de alegria, sem mistura alguma de tristeza, na evocação de uma presença.

questão meramente vocabular. Segundo Deleuze, o que Foucault chama de prazer seria, no fim das contas, a mesma coisa que ele nomeia desejo.³ A distinção proposta aqui entre *cupiditas* e *desiderium* pode ajudar a desenvolver um pouco mais a resposta deleuziana.

Na aula de 11 de março de 1981 do curso de Foucault no Collège de France publicado sob o título de *Subjetividade e verdade*, encontra-se uma breve genealogia do desejo como entidade criticada por Foucault posteriormente em sua *História da sexualidade*. Na aula mencionada, Foucault faz a análise de uma das cartas de Plínio, o jovem, a sua mulher, mostrando como essa carta contém a cristalização de uma noção chave concernente às relações entre a produção de si e a produção de verdades sobre o sujeito: a noção de desejo. Ora, o termo empregado por Plínio é, precisamente, *desiderium*. Foucault explica:

Tomem esta noção de *desiderium* e verão quais são os elementos que Plínio nela faz intervir: a ausência, a falta, a representação imaginária, o jogo da noite e do dia, as idas e vindas, a fechadura da porta, a exclusão, etc. Há aí um certo número de elementos fundamentais do que vai constituir, em toda a literatura, em todo o pensamento, eu ia dizer, em toda a experiência europeia, o desejo. De Plínio a Proust, da mulher de Plínio a Albertine, há um certo número de elementos [recorrentes] e que levam precisamente esse nome de desejo, com o liame entre o *desiderium* e o *supplicium*. O desejo é um suplício (Foucault, 2014, p. 219).

Assim, escavado pela falta, o desejo liga-se ao suplício, ao sofrimento, de maneira indissolúvel. Mas esse desejo, ao menos em Plínio, no começo da era cristã, assim como em Espinosa, é nomeado *desiderium*. Foucault não nos mostra se há ocorrências da palavra *cupiditas* nas cartas de Plínio, pois não se interessa em achar conotações positivas e afirmativas para o desejo. A palavra utilizada para designar esse desejo ligado à dor e à tristeza, felizmente para a minha hipótese, é, contudo, *desiderium*. O afeto daquele que contempla os *sidera* (os astros, as estrelas) sem poder tê-los nas mãos nem apertá-los nos braços. Entretanto, vimos que o desejo tem outro nome em latim, *cupiditas*, que evoca uma imagem quase contrária: não aquela de um olhar que não pode jamais se tornar tato, mas a de uma exatidão inevitável que faz com que a flecha de Cupido/Eros atinja seu alvo.

Poderíamos nos perguntar: ora, o que muda, se for este o caso? Há mesmo grande diferença entre supor que a falta ou frustração é inerente à essência do desejo, ou, mais ainda, à essência de cada um de nós, ou supor que falta e frustração, numa palavra, tristeza, são desventuras que podem, em determinadas circunstâncias, acometer o desejo, mas não exprimem sua essência? Para aqueles que vêm seu desejo configurado como *desiderium*, não resultaria no mesmo, ou seja, em viver um desejo triste, seja por essência ou contingência?

Por mais sutil que possa ser a diferença, ela está longe de ser desprezível. Diante de uma propriedade essencial, resta somente a resignação. Se a falta pertencesse intrinse-

3 Deleuze, 2003.

camente ao desejo-*cupiditas*, se ele estivesse fadado a almejar o que jamais poderemos alcançar, só nos restaria nos conformarmos pelo menos com um certo grau inexorável e constante de tristeza em nossa existência. Tal atitude seria anti-espinosista por excelência, uma vez que a compreensão da necessidade dos encadeamentos causais da Natureza nada tem de aceitação melancólica, mas implica na maior das alegrias, que é o amor por algo infinito (a Natureza) que, por sua infinitude mesma, não nos suscita a ambição egoísta de posse, mas o sentimento de partilha e pertencimento. Com uma ressalva: a Natureza não é propriamente um objeto dentre outros a ser desejado, uma vez que dela cada um de nós já é parte desde sempre. Não temos com ela a relação que o neurótico tem com o objeto de seu desejo, na medida em que crê numa totalidade, ao mesmo tempo que a considera como perdida. A neurose, aliás, parece ser uma espécie de perversão suicida do desejar, em que o desejo almeja sua própria aniquilação, na medida em que busca um objeto que, embora perdido, produziria uma satisfação do desejo caso fosse encontrado, satisfação esta que cessaria o movimento desejante.

Desse ponto de vista, a neurose consistiria em acreditar numa totalidade dada de antemão, na obtenção de um objeto que pudesse satisfazer integralmente o desejo, objeto único, íntegro e idêntico; em não aceitar o movimento de diferenciação da Natureza e em recusar o esforço necessário para compreendê-la enquanto todo movente e diferenciante. A saída do impasse neurótico, segundo o que desenvolvemos até aqui, consistiria em reportar-se ao todo não como algo a ser desejado, mas construído por meio de árduos combates contra o que nos entristece, e em afirmar o caráter parcial e mutável dos diferentes desejáveis que podemos encontrar ao longo de uma vida.

Referências bibliográficas

- BENNET, E. A. (1968). *Ce que Jung a vraiment dit*. Paris: Stock.
- DELEUZE, G. (2003) *Deux régimes de fous*. « Désir et plaisir ». Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2007). *Milles plateaux*. Paris: Minuit, 1980. (Tradução brasileira de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Vol. 1. São Paulo: Editora 34.
- ESPINOSA (2015). *Ética*. Tradução coletiva. São Paulo: Edusp.
- FOUCAULT, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.