

Crudelis Meditatio: marcas, perversão e trauma¹

Cesar Louis Kiraly

Coordenador Executivo e pesquisador do
Laboratório de Estudos Hum(e)anos do IUPERJ.
Editor Executivo da Revista Estudos Hum(e)anos.
E-mail: ckiraly@iuperj.br

Received 25 June 2007; accepted 17 October 2007.

RESUMO

Este ensaio constitui argumentos para uma filosofia da marca e da perversão.

Palavras-Chave: Derrida, Deleuze, Psicanálise, Perversão e Marca.

ABSTRACT

This essay constructs arguments for an inscription and perversion philosophy.

Key words: Derrida, Deleuze, Psychoanalysis, Perversion and Inscription.

Introdução: a marca

Há a auto-estrada, há as estradas panorâmicas e há as sendas perdidas, quase inexploradas, que o pé do homem raramente palmilhou. *Há o permitido que é quase proibido, e há o proibido que é quase permitido.* Tem de tudo.
(Grifo nosso)

Amós Oz

Este texto parte de uma propositura, da forma como nenhuma texto consegue deixar de propor, ao mesmo tempo em que é impossível propor alguma coisa a alguém. A propositura desse texto torna-se ainda mais difícil, em virtude de um estado arrumado de questões no debate psicanalítico contemporâneo, talvez em

¹ Este ensaio é fruto das reflexões feitas na conferência que apresentei no colóquio *A atualidade das perversões* na USP. Este ensaio é tributário das questões levantadas pelos participantes do evento, agradeço muitíssimo à disposição das perguntas. Também é tributário dos debates com minha amiga Leila Ripoll e com os membros dos grupos de trabalho em Estética e Psicanálise: Rio de Janeiro e São Paulo do EBEP.

virtude, também, de um estado de coisas relativamente procedimental nas pesquisas em filosofia. Mas ainda que os solos não pareçam férteis para proposituras, mas muito receptivos a proposições, tentamos, no paradoxo próprio às proposições, falar de alguma coisa que nos parece relevante.

Propomos que o conceito de marca seja tomado como ferramenta criativa para auxiliar na interpretação psicanalítica, social e política de questões relacionadas ao trauma e a perversão. Optamos pela propositura de uma imagem conceitual fragmentária, pois entendemos que evitando regime explicativo amplo e sistemático, preservamos a possibilidade de diálogo entre conceito e poética. Julgamos que a preservação do diálogo entre conceito e poética é relevante, senão para todas as disciplinas, pelo menos para a psicanálise e para a filosofia. Por isso, devemos dizer: o conceito de marca, tal como o enunciamos, altera um pouco a maneira como fazemos psicanálise. No sentido de que torna explícito, nas práticas da psicanálise, o uso moral da perversão, ao mesmo tempo em que indica o núcleo criativo dos enunciados freudianos sobre a temática.

Nesse núcleo criativo, a perversão significa, essencialmente, desvio libidinal; e o trauma significa, essencialmente, interrupção de um regime libidinal, tanto por causas abruptas, quanto por mecanismos de proteção psíquica. No caso da perversão: desvio libidinal que escapa, ativamente, das capturas sociais do desejo. No caso do trauma: interrupção de uma seqüência de desejo, em virtude da exacerbação da dor. Perversão e trauma, sob a lente conceitual da marca, tornam-se um par conceitual. A perversão, empurrando para a composição necessária de novos sentidos libidinais e o trauma, compondo sentidos e apontando interrupções. As marcas serão distinguidas em um novo par imagético, que não as separa, mas que nos permite compreender suas dinâmicas. Iremos nos valer das marcas no corpo e das marca no mundo. As marcas no corpo evidenciam os sentidos que precisam ser gravados no corpo e as marcas no mundo, os sentidos que precisam ser inscritos no mundo. Não se trata de um dialeto, mas de um par imagético que indica que as experiências, na mesma proporção em que marcam o corpo (psiquismo, pele, consciência, vida afetiva etc),

marcam o mundo onde o corpo se inscreve (instituições, moralidade, disciplina, controle etc).

Se pela expressão – essa manhã de sol intenso me foi marcante – não podemos dizer se foi marcante na pele, pela intensidade do sol, se foi marcante pela beleza da experiência, se foi marcante pela inscrição psíquica; retiramos uma verdade geral: as marcas não se deixam capturar pela origem, mas delimitam imperativo para a experiência: inscrição no corpo e no mundo.

A imagem poética que propomos para a psicanálise surge da ambiência filosófica de Derrida, principalmente em função do conceito de *écriture*². Falamos em ambiência, porque dificilmente os conceitos aqui invocados podem ser remontados fielmente “àquilo que Derrida fazia” em filosofia. A *écriture* surge, na obra de Derrida, como uma contundente crítica, ao que ele denominava de *logocentrismo*. A *écriture* sinaliza que uma possível precedência da enunciação sobre a inscrição é fantasiosa, pois a mesma necessidade existente em se enunciar um sentido, está presente na necessidade em se inscrever um sentido. Elias Canetti, em momento bastante derridiano, fala que a primeira leitura arcaica é a leitura dos rastros, das pegadas, dos sinais do vento, o que não difere em nada da extração de sentidos, quase sempre envesados, da leitura de um texto de filosofia ou de psicanálise. A leitura psicanalítica é sempre a extração de rastros envesados. À noção de *différance* Derrida coloca dois problemas para o sentido da leitura: a. o primeiro problema estabelece que a leitura é sempre uma dízima semiótica b. o segundo estabelece que a leitura é sempre uma dízima lógica³.

Por dízima semiótica podemos compreender: o fato de que de toda leitura empreendida produz imagens, inexoravelmente disformes. Assim, por mais que sejamos capazes de estabilizar a formação de imagens interpretativas, por

² A despeito de preferirmos a tradução do termo *écriture*, por escritura, optamos por utilizar o vocábulo em francês. Adotamos esse procedimento para fugir de uma longa discussão sobre qual seria a melhor tradução. Julgamos que a melhor a tradução seja escritura porque dificilmente *écriture* quer dizer apenas escrita. Mas como é amplamente divulgado, o vocábulo *écriture* tanto encerra o sentido de escrita quanto de escritura. Não pode deixar de ser saboroso o conflito de interpretações na tradução de Derrida.

³ O mesmo comentário feito para a *écriture*, *mutatis mutandis*, se aplica para a *différance*.

mecanismos narrativos direcionados, essas imagens sempre escapam à determinação e a previsibilidade. Por dízima lógica compreendemos que em toda leitura existe uma dízima, como estrutura formal, para a compreensão. Dessa forma, toda leitura é necessariamente L1, L2, L3... Toda leitura é uma outra leitura, por imposição da estrutura formal da leitura e das imagens que evoca.

A *écriture* não possui precedência sobre a palavra enunciada, até mesmo a enunciação é um modo de *écriture*. A *écriture*, na filosofia de Derrida, assume a roupagem de uma ontologia do sentido. Nesse novo cenário o logocentrismo deixa de significar, simplesmente, a precedência da enunciação sobre a inscrição, mas a precedência do *Logos* (verbo, razão, verdade) sobre a *Afectio* (afeto, versão, paixão). Os muitos *logocentrismos* combatidos por Derrida em sua obra, acabam por convergir na idéia de que existe uma interpretação verdadeira, para as muitas inscrições encontradas na experiência. O imperativo da *différance*, muito mais do que uma panacéia para as impossibilidades de determinação de sentido, na experiência, significa a necessidade de criação ativa. Partindo do princípio de que não escapamos das dízimas semióticas e lógicas, visto que toda inscrição resultará em um novo elemento, o imperativo impõe assumir a *différance* como mandamento intencionalmente criativo.

Na psicanálise o imperativo da *différance* assume feição ainda mais interessante. Na medida em que torna o *logocentrismo psicanalítico* uma ficção incapaz de suportar o seu próprio caráter ficcioso, coloca para a palavra psicanalítica o complemento de ser uma palavra soprada; cuja única positividade habita nas dízimas da *écriture* inconsciente e da escuta como uma *écriture aberta*. A leitura que Derrida faz em *Freud e a Cena da Escrita* é bastante sugestiva, pois, brincando com o texto de Freud, *Uma Nota Sobre o Bloco Mágico*, extrai das inscrições persistentes, no plano branco, do bloco mágico, a *écriture* confusa com a qual o psicanalista deve adaptar os seus olhos. Se o estilete da experiência inscreve constantemente a sua *écriture* das necessidades, deve-se ser capaz de levantar as superfícies, para um lugar mais delicado do que as reações no plano primário, aos golpes da permanência, e ler, ou

simplesmente ver, os sentidos persistentes. O olho – como entidade metafísica, pois não distingue a perscrutação da escuta – do psicanalista é o que percebe a persistência como *écriture*.

Da *écriture* tiramos o aspecto arcaico contido no conceito de marca. É demais afirmar que existe uma filiação entre *écriture* e a marca, mas podemos dizer que entre a marca e a *écriture* existe uma mesma ambiência. A marca participa da mesma natureza em dízima. Mas a marca não rivaliza com o *logocentrismo*. A *écriture* já se consubstancia, como adversário, à altura do *logocentrismo*. A marca precisa ser mais arcaica, pois rivaliza com os mecanismos de segregação, com os mecanismos de mortificação da subjetividade fronteira. Fazemos com que a inscrição seja uma das disposições da marca, mas não a única. A marca precisa incorporar uma poética das imagens que nos permita encontrar um princípio social nas subjetividades fronteiriças, da mesma forma como nos permita enxergar um princípio nas cicatrizes da vida política; e tão profundas e expressivas, quanto um corpo tatuado. Em suma: a marca exige indiscernibilidade entre o psíquico, o corpo e o *socius*.

Propomos duas imagens para pensar a indiscernibilidade entre os elementos citados. A primeira é filha da influência que a filosofia de William James exerce sobre nossas reflexões, trata-se do *pathwork*. Aceitamos abrigar o *pathwork* e chamá-lo simplesmente de colcha de retalhos, para que possamos aproveitar o conteúdo afetivo da imagem. A colcha de retalhos é uma marca nela mesma, em virtude de que construída pela associação, brutalmente livre, ainda que programada, de retalhos, de sobras de tecidos que serviram para outra coisa. Uma marca que impõe relação com outras marcas, as marcas afetivas que aproximam alguns da colcha, ou que afastam outros. A colcha de retalhos nunca é encerrada em si. Pois sua razão de existência e de continuidade é provocar o desejo de uma colcha de retalhos para os que a experimentam. Da mesma forma a colcha existe na sua relação com a virtualidade dos retalhos que serão encontrados. Podemos dizer que a colcha é uma imanência. Todos os que tiveram a sorte de conseguí-la não terão uma mesma coisa, como nunca se consegue reproduzir um objeto, mas não terão a mesma coisa em virtude da

imposição de uma forma singularíssima. Singular no objeto acabado e no conteúdo afetivo da busca dos retalhos. Trata-se de uma indiscernibilidade entre *socius*, *psyché* e corpo.

A segunda imagem exemplo é o corpo tatuado. A segunda imagem exemplo nos permite refletir, para além da marca, a relação entre a marca, a perversão e o trauma. Um homem pode marcar em seu corpo uma imagem, uma tatuagem, uma cicatriz, possui o corpo como plano branco para suas experiências. Pode marcar em si uma infinidade de imagens, até que as imagens começam a rivalizar espaço no corpo, no sentido de preservarem a sua unidade de imagem. Nesse momento, as imagens devem começar a se fundir, de modo que as imagens antigas assumam novas imagens, a partir das novas inscrições, ou até que as imagens unam o seu conteúdo e criem novos ambientes imagéticos. O momento subsequente é uma espécie de grande ruído nas imagens produzidas, de modo que o homem que grava imagens em seu corpo precisa buscar um novo corpo para inscrever as suas imagens. Esse novo corpo pode atomizar as suas imagens, mas pode continuar a compor imagens a partir do corpo antigo.

As imagens antigas precisam ser constantemente *pervertidas* para que não percam o estatuto de imagem. Pervertidas para que sejam valorizadas, em novas cores, por exemplo, mas perversões para que haja a necessidade de se buscar novos corpos nos quais seja possível continuar a produzir sentidos. As perversões *danificam* o corpo – no sentido de que o trauma produzido sobre a pele faz parte do sentido da imagem – e fazem com que a dor ou a insuportabilidade “empurrem” para uma nova perversão ou para uma abstinência criativa. A psicanálise deve se preocupar, sobretudo, com o trauma que estabelece como resposta a suspensão do regime da perversão. Da mesma forma a psicanálise deve se ocupar da perversão que “empurra” para o embotamento da capacidade traumática em recombinar imagens.

Herbert Rosenfeld, em ensaio em que investiga a estrutura narcísica, diz que duas disposições básicas podem ser encontradas: o narcisismo de *pele fina* e de *pele grossa*. Com efeito, no narcisismo de *pele fina*, o ego consegue vislumbrar, em

penumbra, um mundo das relações objetais; no de *pele grossa*, esse mundo é completamente opaco. Compomo-nos com a imagem de Rosenfeld, mas não como uma imagem exemplificativa de um “como se fosse”. Entendemos que o “como se fosse”, como as metáforas do aparelho psíquico, recoloca a polarização entre o dentro e o fora na interpretação psicanalítica. Não vamos comentar como uma filosofia da psicanálise, incorporando o conceito de marca, abordaria a questão do narcisismo; por extrapolar o objeto dessas linhas. Mas devemos indicar que a marca não é contraditória, com relação à opacidade, ou ao aspecto translúcido do outro. A *pele grossa* e a *pele fina* podem ser colocadas não como referências de um observador interno, que não pode fazer a visão atravessar, mas como planos nos quais a dor e o prazer podem ser inscritos. A possibilidade de se ver a dor do outro não está associada a uma capacidade de enxergar dentro do outro; talvez, sim, de se lidar com o outro em uma relação objetal, mas, sobretudo, em se ocupar com o outro. Ocupar-se com o outro enquanto uma marca passível de experiência.

Lacan, por outro lado, constitui referência fundamental para entender a perversão, não pela imagem da pele, que, em nosso modo de enxergar a marca, é interessante para evidenciar a indiscernibilidade do corpo, do *socius* e da *psyché*, mas pela possibilidade de pensar a perversão nela mesma. Ainda que nos afastemos de Lacan em muitos momentos, as suas reflexões são importantes para atomizar a perversão, retirar dela, ou das reflexões de Lacan sobre ela, um universo próprio. Se a primeira leitura de Lacan, sobre a perversão, peca pelo estabelecimento de uma estrutura perversa, dotada de uma intolerável fixidez, advém, também, de suas primeiras reflexões sobre a perversão, a capacidade inaugural, de se habitar o conceito de perversão, extrair uma linguagem nova, uma não-linguagem, um agenciamento maquinal para o gozo. Quando levantamos o rosto desse oceano, saímos com pulmões alterados, e essa não-linguagem, nos povoando os olhos, indica-nos, radicalmente, que o desvio se opera, ao modo Sade, de modo radical. Um esforço semelhante pode ser encontrado nas investigações de Deleuze sobre Sacher-Masoch. Povoamento radical de uma outra máquina. Mas esse mundo sem o outro deve ser recusado pela

marca. Pela assunção de um mundo onde o outro sempre se exerce. A perversão como um excesso, e não como mortificação do outro.

Devemos, portanto, deixar de confundir a perversão com a opacidade do outro. Os racismos, anti-semitismos, machismos, falocentrismos, etnocentrismos, não são perversões, são opacidades, e, por vezes, excessivas transparências. As artes, as poéticas, a filosofia, a psicanálise são perversões, pois justamente interrompem, quando conseguem, o regime da opacidade. A perversão acende a luz, enquanto a opacidade impede de vê-la. A perversão como conceito semi-jurídico, semi-médico, constitui um modo ambiental de classificação de determinadas condutas, que passam a migrar pela história, da mesma forma como as condutas criminosas migram pela história. Os homossexuais, tradicionalmente perversos, na história da psicanálise, em função do desenvolvimento de algumas instituições sociais, deixam de ser perversos, algumas práticas sociais, tradicionalmente perversas, abandonam o seu aspecto perverso, para entrar no mundo na normalidade, também em função de uma modificação institucional. Por certo que os conceitos psicanalíticos possuem inscrição na história, mas a inscrição na história se dá pela estrutura intrínseca do modo como vemos os fenômenos e não pela aceitação de que precisamos de classificações que digam a periculosidade. A perversão como classificação, não existe, como também não existe o adultério⁴. A migração do conceito de adultério, de atitude criminosa, para postura moralmente reprovável, e, depois, para elemento presente, por vezes, nos relacionamentos, possui as mesmas características da migração classificatória da perversão, para outros modos de perceber condutas relacionadas à sexualidade. Contudo, a perversão não desaparece, pois o que faz Freud trazer a perversão para dentro da psicanálise permanece intacto. A inexorabilidade do desvio nas condutas humanas. A inexorabilidade do desvio, no sentido da produção de novos sentidos, novas interpretações. A perversão é o avesso do relativismo, pois não se trata de prismática provocada, mas intrínseca, essencial.

⁴ Alguns procuram distinguir o conceito de perversão – uso clínico – do conceito de perversidade – uso moral – mas não julgamos que a distinção exista, pois os fenômenos acabam por se torna contíguos, mostrando muito mais uma inseparabilidade persecutória, do que verdadeiro rigor classificatório.

A marca promove esvaziamento moral do conceito de perversão, para proporcional preenchimento estético. Não se trata de utopia estética para a psicanálise, pois não se engana acerca da possibilidade de se desvincular psicanálise e moralidade, mas entende que a vinculação entre psicanálise e moralidade não deve ser constituída pelo traço da normalização, mas pelo traço dos conflitos intrínsecos aos valores. A psicanálise não é capaz de dizer nada pelo interdito, sobre a transgressão, por meio do conceito de perversão. Se a reflexão sobre a interdição, sobre a regra, constitui espaço central nas investigações psicanalíticas, também a psicanálise deve atentar sobre como encontrar a razão conflitiva para os interditos. E não produzir discursos de mortificação da criatividade, pela promoção da caça às bruxas consubstanciada pelas perversões. O laço entre a experiência analítica e a experiência estética torna imperativa a consecução de um conceito que ao mesmo tempo exemplifique dinâmicas afetivas e estabeleça proximidade com os processos criativos: a marca parece exercer bem essa função conceitual.

Não podemos confundir, também, a perversão com a maldade. A maldade existe, não de forma absoluta, mas de forma parcial, através de determinadas disposições e ações. Podemos encontrar homens que agem com maldade e instituições com dispositivos que são desencadeadores do mal. A maldade é efetivamente um tema de moralidade e de metafísica com o qual a psicanálise deve se envolver. Não que seja dado à psicanálise compreender o mal, mas é dado à psicanálise compreender o “como” do mal. O mal e suas variações são objetos da psicanálise: o mal-estar, a maledicência, a banalidade do mal etc.

A marca se alia ao projeto de recuperação da potência artística da experiência analítica. Projeto esse que encontra abrigo na filosofia da psicanálise de Derrida, de Deleuze e de Birman. Por fim, re-encaminhamos para a *crudelis meditatio*, talvez como o velho Maquiavel pretendia fazer, pois somos incapazes de pensar como anjos ou como demônios, pensamos *na* vulnerabilidade da natureza humana, em sua saborosa falibilidade, em sua incontornável perversão – traumática e marcada.

(1) Primeiras palavras

O homem sempre se pôs a escutar os passos de outros homens e, por certo, atentava mais para estes últimos do que para os seus próprios. Também os animais tinham seu modo bem conhecido de andar. Muitos de seus ritmos eram mais ricos e audíveis do que os dos homens. Os ungulados fugiam em bandos, feito regimentos compostos unicamente de tambores. O conhecimento dos animais de que estava rodeado, daqueles que o ameaçavam e aos quais dava caça constitui o mais antigo saber do homem. Ele aprendeu a conhecê-los pelo ritmo de seu movimento. A escrita mais antiga que aprendeu a ler foi a dos *rastros* – uma espécie de notação rítmica que sempre existiu. Tal notação estampava-se por si só no chão macio, e o homem que a lia associava a ela o ruído que lhe dera origem.

Elias Canetti, *Massa e Poder*, p. 30

Derrida em seu livro *O animal que logo sou*, onde estabelece linha narrativa fenomenológica induzida por um inusitado encontro com um animal, surpreende-se com a vergonha que sente do gato vendo o seu corpo nu. Corrige, sente vergonha de sentir vergonha de um gato que o vê nu. Dos dois, apenas um sente vergonha, contudo, ambos estão nus (Derrida, 2002: 15–19). A perplexidade continuaria, se Derrida fosse acordado, no meio da noite, por um gato, do qual não tem notícia, na tranqüilidade de seu quarto, a perplexidade rondaria o sentir medo. De quem é este gato? O que este gato faz aqui? Isto é mesmo um gato? Existe alguma chance deste gato encontrar o meu pescoço? Arrancar-me sangue? Mas não, trata-se de um belo gato, um gatinho que pode ser meu, que me surpreenderá nu, far-me-á sentir vergonha. Para este gato que Derrida poderia encontrar inadvertidamente no quarto, pela noite, precisaria batizá-lo, dar-lhe um nome, fazê-lo seu. Derrida observa que a doação de um nome é uma *marca*. Para fazê-lo meu devo *marcar* este gato com um nome. Pois se este gato me *marca – em surpresa, medo e em sentimento de candura* –

possuo o direito de marcá-lo para que seja meu. Complicado, bastante complicado. Como o gato de que nos fala Wislawa Szymborska, ao ficar sozinho, pois a morte cai sobre todos, inclusive sobre quem nos marca, rasga com as unhas as paredes, como o último direito que lhe resta, ao perder o avesso da solidão. Ao gato a morte não é oferecida, mas o que fazer em um apartamento vazio, rasgar as paredes? Marcar os móveis? Continuar a marcar a vida com patas muito suaves.

Quando digo que o animal me *marca* estou querendo dizer que estou *marcado* como se me ferisse um estilete? Estou dizendo que o animal me *marca* por que me alcançaram suas unhas? Estou fazendo uma metáfora ,quando afirmo que Derrida me foi *marcante*. Existe metáfora porque Derrida não é um estilete. Derrida não é um estilete? Um pensamento não é um estilete? Com efeito, busco desenvolver aqui a investigação da hipótese: pode o pensamento *marcar* o corpo? Ao *marcar* o corpo, pode o pensamento *marcar* o mundo? Existe alguma precedência das *marcas* de pensamento do corpo com relação às *marcas* de pensamento no mundo? Ou existe indeterminação entre as *marcas* de pensamento no corpo com relação às *marcas* de pensamento no mundo? Se o conceito de pensamento repõe certa metafísica, por que falar em marcas de pensamento? Porque julgamos que já é momento para a filosofia e para a psicanálise, recolocar a questão da invenção, da criatividade conceitual, da ação deliberada sobre o mundo. A herança romântica nos apavorou frente a tirania do sujeito e sua vida de delírios, o marxismo nos assustou frente ao deliberado, o estruturalismo, em certa dimensão, nos retirou o delírio e o deliberado e o tecnicismo nos roubou a capacidade de invenção conceitual. Pensamos ser o momento de aceitarmos, como céticos, as condicionantes estruturais da sociedade (ansiosos para vê-las mudar), bem como, como inventivos, tomarmos a capacidade de produzir algo pelo pensamento. Reatarmos o vínculo com o fato de que o pensamento produz mundos, imagens de mundo, possíveis e impossíveis.

As *marcas no corpo* não reinscrevem algum tipo de separação entre homem e mundo. Se estamos a insistir, agora, em tratar primeiro das *marcas no corpo* é porque julgamos ser necessária a percepção de que falar do corpo é primordialmente falar da

imagem da pele; o pensamento, em última instância, marca os homens na pele, de modo muito semelhante como o mundo inscreve suas impressões na pele dos homens. Tentaremos inverter essa equação no decorrer de nossa exposição, tanto que primeiro nos dedicaremos ao mundo para depois falar do corpo, o que significa dizer que não é a investigação da individualidade que permite a perscrutação coletiva, nem a perscrutação coletiva que permite investigar o indivíduo, queremos fugir dessa estrutura. Para Freud era comum dizer que a psicologia individual, já era uma psicologia coletiva, pois não se conhece um indivíduo, sem que se percebam os fatores que influenciam em sua formação. Para Durkheim, não era estranho pensar que as determinações coletivas eram organizadas por indivíduos *enformados*. Queremos escapar desses dois determinismos. Queremos dizer que uma multidão é um indivíduo, como um indivíduo é uma multidão, de modo que investigar o corpo, não é falar de um homem, mas falar de uma plêiade indeterminada⁵. Da mesma forma como não queremos dar a entender que uma marca no mundo seja estabelecida por um conjunto de corpos. Pensamos que corpo e mundo são o mesmo. Por isso, insistiremos em falar do corpo e do mundo de modo indiscernível, ainda que, para facilidade expositiva e organização das vinculações temáticas, tenhamos optado por dividir as questões em seções. As formulações absurdas, tais como: – o pensamento de um indivíduo, em virtude de suas ações, é capaz de marcá-lo na pele; ou – a formulação de um filósofo, em virtude de sua grande influência na vida social, cria instituições violentas que marcam aos homens, dentre outras formulações, não são bem vindas, porque reinstauram separação entre os homens, a pele e o mundo. Dizendo melhor, re-inauguram a distinção entre o pensar, a pele e o mundo. Nossa investigação estará prejudicada, se cairmos nos axiomas da separação entre os corpos, ou na separação entre os corpos e o mundo. Buscamos perceber que as *marcas do mundo* possuem condicionamentos encontrados na pele, da mesma forma como uma *marca no corpo*

⁵ Poderíamos optar, ao invés de pensamento, por experiência ou marcas sociais, mas o pensamento possui vínculos estritos com a experiência e com a sociedade, vínculos indiscerníveis. Assim, optamos por inventar um vínculo que se explica pelo pensamento, e pela categoria pensamento: explicar um fenômeno. Com efeito, as marcas podem ser descritas sem uma metafísica das transcendências (e seu forte delírio nas estruturas). As marcas podem ser explicadas por uma invenção, por um conceito e por um possível.

encontra direcionamentos estabelecidos pelo mundo. Não sendo absurdo, ao mesmo tempo em que se pensa uma subjetividade proveniente de determinadas marcas, pensarmos as instituições propiciadoras de determinadas marcas e convencionadas por certas marcas. As *marcas no corpo* e as *marcas no mundo* são um mesmo que pode ser investigado sob o regime de diversos fenômenos, ainda que estejamos diante, sempre, do mesmo planômeno.

Começaremos nossa investigação, reconstituindo, em algumas indicações de Derrida, a gênese da temática da escritura, e os conceitos que desenvolve, para dissociar a escritura do simples escrito, do mesmo modo como dissocia a palavra enunciada, da palavra escrita. As aproximações que desenvolve entre a temática da escritura e as investigações psicanalíticas nos serão de grande valia, pois nos permitirão elaborar, o que denominamos, de *autonomia da marca frente à escritura*. Avançando para terreno um pouco mais arcaico, tentaremos mostrar que a dissociação entre enunciar e escrever, e entre o escrever e o escriturar, permitem pensar a dissociação entre o escriturar e o marcar. De alguma forma, o tema da marca, desde sempre esteve posto, pois diz respeito a dimensões mais arcaizantes do que a sistematização da escritura, mas só podemos falar do arcaico da marca, após passarmos por toda a dissociação da marca. Se, pela voz, nos dissociamos da escritura, também pela escritura nos dissociamos da marca, o que não significa que não possamos recompor o ciclo e dizer que a voz, em regime mais que gutural, marca a experiência antes de outras marcas, e que o escrever, para além das inscrições que perduram no tempo, marca a experiência antes mesmo de “durar” no tempo; ao mesmo tempo em que a marca no corpo, marca, antes mesmo de percebermos que o pensar nos marca, assim também, marca o mundo, e nos marca na pele.

Avançaremos para uma seção dedicada às marcas de pensamento no mundo. Daremos enfoque bastante voltado para a filosofia política, no sentido de explorar como, através de uma reflexão das marcas no mundo, podemos extrair uma teoria geral da segregação. Como veremos, se a escritura, quando vista pelos olhos da *marca*, revela, em sua dimensão arcaica, o palimpsesto, a segregação revela a

possibilidade da marca para produzir a diferenciação, outrossim, para produzir a identificação. Um homem marcado pode ser um diferente ou um dos “nossos” – todos os homens possuem marcas, este não é o problema, mas sim quais marcas carregam – a disciplina é uma máquina de produção de marcas perceptíveis (marcas vistas de perto), da mesma maneira como o controle é uma máquina de percepção de marcas (marcas vistas de longe). Invocaremos a imagem do círculo de giz, para descrever como uma reflexão política da marca nos permite pensar a segregação.

Seguiremos com as marcas de pensamento no corpo. Ao invés de uma filosofia política, a investigação da marca de pensamento no corpo revela investigação sobre as sensações morais⁶. Como dissemos acima as *marcas no corpo* não reinscrevem separação entre o corpo ou a pele e o mundo. Então por que falar de sensações morais? Porque a moralidade não é um fenômeno individual, mas coletivo, porque a moralidade enquanto coletiva, demanda as circunscrições determinadas no mundo para que possa compor as suas direções. Identificamos algumas temáticas próprias às marcas no corpo: (1) a primeira aborda o tema da crueldade (2) a segunda aborda o tema da dor e (3) a terceira aborda o tema da suportabilidade ao mundo. O regime das marcas de pensamento no corpo deve responder ao freqüente estímulo do mundo em fazer funcionar a crueldade, enquanto desvio, quebra da causalidade, aos regimes causadores de dor, inscrições de marcas e aos mecanismos de geração do sentimento de insuportabilidade do mundo ou, na mesma proporção, de suportabilidade do mundo.

Nossa última seção será dedicada à temática propriamente situada no âmbito da teoria psicanalítica. Abordaremos, no espaço conceitual de uma filosofia das marcas, a perversão e o trauma. Perversão e trauma como marcas de pensamento no corpo. A primeira respondendo à necessidade de desvio na duração da vida e o trauma encetando as *claudicâncias* provenientes destes desvios. A dimensão criativa da

⁶ Sensações a rigor não podem ser morais, pois a sensação é o regime em que a percepção não se distingue. Assim, as sensações são, ao mesmo tempo, morais e estéticas. A atualização da sensação é denominada sentimento. Os sentimentos podem ser morais, pois atualizam moralmente uma determinada sensação. Grafamos sensações morais para mostrar que nosso interesse não é uma estratificação da sensação em sentimento, mas o caminho que sustenta o aspecto brutal da sensação que se atualiza em moralidade. A asepsia da moralidade esconde o cruento da sensação moral.

perversidade é impedida pela dimensão claudicante do trauma. Se toda a pele pode ser utilizada como tecido para se pintar marcas de pensamento no corpo, um homem possui os limites de sua pele, mas pode também pintar no corpo do outro, de modo que o trauma diminui a velocidade, ou altera a direção, da dimensão criativa das marcas de pensamento no corpo. Se as instituições e os homens são perversos, também os homens e as instituições são traumatizáveis.

Derrida, na *Gramatologia*, comenta a dificuldade da constituição de uma filosofia da escritura, ou seja, uma filosofia que não esteja simplesmente na esfera das enunciações e nem na esfera das grafias, mas presente na virtualidade (com todas as dificuldades que o termo encerra); esta dificuldade habita no fato de uma filosofia da escritura precisar habitar sempre um espaço fora da *episteme*. Porque precisa, sempre que absolutamente conquistado o conceito, apresentar uma descontinuidade, uma *différance*, duas ou três... Se o problema se coloca à escritura, da mesma forma se coloca para a *marca*, que, mais arcaica do que a escritura, possui um referencial ainda mais descontínuo. Se a escritura escapa a *episteme*, porque remete às impossibilidades da *episteme*, a marca remete ao pensamento. Interessante as palavras de Derrida:

...pensamento é aqui para nós um nome perfeitamente neutro, um branco textual, o índice necessariamente indeterminado de uma época por vir da *différance*. De um certo modo, o “pensamento” não quer dizer nada... Este pensamento não pesa nada... Pensar é o que já sabemos não ter ainda começado a fazer: o que, medido conforme a estatura da escritura, enceta-se somente na *episteme* (Derrida, 1967: 118). (grifo nosso)

Em uma primeira olhadela, o que Derrida parece dizer rivaliza com o sentido do que tentamos mostrar, mas a oposição é aparente, a neutralidade do pensamento não será jamais questionada nestes escritos, da mesma forma não contestaremos o fato do pensar poder ser dito como um momento que precede a ação, contudo *unimos o pensar ao corpo e ao mundo*. Não havendo, nestas linhas, pensamento, mas

pensamento no corpo e pensamento no mundo, se a escritura remete a um “para além” da *episteme*; a marca remete a um “para além” da escritura, em que pensar é corpo e é também mundo. Para além da escritura, o corpo é matéria de se grafar signos, da mesma forma como o papiro da marca é a pele, se a tinta penetra o papel nas tipografias, no nascimento do livro. Com efeito, deve-se indicar que a marca não espera para ver o livro nascer, como não espera para vê-lo morrer, as marcas são produzidas na areia, nas alucinações e nos delírios. Toda escritura é uma marca, mas nem toda marca é uma escritura.

(2) A escritura e a psicanálise: o projeto de Derrida

A descoberta, ou a invenção, do inconsciente marca originalidade incontestável. Uma certa perplexidade sempre nos marca, nós leitores de Freud, a sua sisudez ao falar desse novo modo de conhecer. Sobretudo, esse novo modo de falar da experiência. Freud percebe certa separação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. Contudo, a psicanálise, desde sua invenção, já era reticente a esta separação, não porque as convicções românticas de Freud estivessem por sofrer algum abalo, mas porque os fenômenos aos quais a psicanálise dirige sua atenção, não atende qualquer cisão. Mas fazer ciência é empreender cisões, ou como gostava de afirmar Edmund Husserl, a ciência de rigor deve empreender distinções. Se a psicanálise é, ou não é, uma ciência, não podemos afirmar, sequer nos interessa o assunto, mas julgamos provocadora a dimensão dramatúrgica que envolve o homem de ciência. Cientistas da natureza ou os cientistas do espírito são homens sérios no século XIX, comumente ostentam sérias barbas e sérios óculos para aguçar os olhos. Mas a sisudez dramatúrgica do cientista do século XIX permite entrever uma comicidade bastante intensa. No caso da psicanálise a comicidade xistosa torna aquilo que podemos denominar de história da psicanálise, um fenômeno interessante. Como quem afirma: “Somos homens de ciência, mas restamos nosso tempo, com mulheres parcamente vestidas, somos homens de ciência, mas algumas substâncias nos encantam, não porque nos fazem felizes, mas porque nos aproximam da verdade”. A

dimensão tragicômica da psicanálise aproxima Freud dos mistérios iluminados de Schreber, mas também aproxima Freud das evidências luminosas do bloco mágico. Não há que se dizer contra o aspecto divertido do bloco mágico, nele as marcas são feitas, mas sem um alto custo, são suprimidas. Por mais sério que possa ser o bloco mágico, ele sempre será divertido, como a dança e os arcos corporais produzidos pela histérica.

Estamos diante de alguma coisa que se esconde por detrás do aspecto cativante. O bloco mágico nos engana quanto à possibilidade do desaparecimento das marcas. Podem as marcas nos abandonar? Pode uma marca deixar um corpo? Pode uma marca deixar de habitar um mundo? Estas são algumas das questões suscitadas pelo divertimento de Freud com o *Wunderblock*.

Derrida também se diverte com o maravilhoso bloco no texto *Freud e a cena da escritura*, travando diálogo com o pequeno, *Uma nota sobre o bloco mágico*, de 1925. A leitura que Derrida empreende de Freud é marcada por dois termos alemães, o primeiro *Niederschrift* que significa inscrição e o outro é *Vorstellung* que significa representação. Podemos ainda contrapor *Vorstellung* ao *Darstellung*. Ainda que não sejamos capazes de delimitar a consistência da possível utilização do termo *Niederschrift* para designar a marca – de modo a atender o nosso intento – podemos dizer que, mormente, *Niederschrift* designa a permanência de algo que não foi eliminado na simples relação entre a percepção e a consciência. Assim, como advertimos acima, com relação à escritura, existe algum elemento de inscrição na marca, mas não podemos limitar a utilização da marca apenas para a permanência decorrente do “algo” que perdura na relação percepção consciência. Observamos que, por outro lado, o termo inglês *Inscription* se aproxima mais do significado que almejamos, não é tão absurdo traduzir *Inscription* por inscrição, mas queremos ir um pouco mais longe; queremos que *Inscription* diga respeito a uma marca. Porque enquanto a tradução de *Niederschrift* por inscrição é pacífica, o uso de *Inscription* para designar uma inscrição não é absolutamente determinado. Podemos traduzir *Inscription* por marca, e essa possibilidade de dubiedade, quanto à tradução, atinge o

ponto que desejamos. Ao designarmos uma experiência pela marca não sabemos se estamos dizendo algo sobre a relação entre a percepção e a consciência, alguma coisa que nos marcou na pele, como um acidente, ou se falamos sobre alguma coisa que nos marcou no sentido emocional, como um trauma. A expressão “essa experiência me foi marcante” guarda uma miríade de interpretações e de sentidos truncados, que julgamos fundamental para entender o conceito de marca. Precisamos de um conceito como o de marca para descrever a experiência analítica, porque a sorte de experiência que investigamos não faz distinção entre marcar no corpo, ou, por assim dizer, marcar no espírito. Digamos que desejamos a dimensão mais “carnal” da inscrição, que seria, após uma não rigorosa redução eidética, o aspecto de que toda inscrição possui a sua essência na marca que delimita. Não se inscreve para guardar um traço, mas para marcá-lo.

O inconsciente pode ser visto como uma escritura, porque, ao trabalhar com a noção de percepção e representação, implica que tudo o que é representado deixa um rastro, uma inscrição. A leitura de Derrida nos permite dizer que o inconsciente pode ser dito por imagens de pensamento. Podemos dizer o inconsciente pela imagem do bloco mágico, mas como toda imagem de pensamento, o bloco mágico possui limitações imagéticas. Derrida propõe que a dimensão virtual do inconsciente pode ser demonstrada pela imagem da escritura. Da mesma forma como uma escritura, podemos dizer que a grafologia do inconsciente está entregue à dízimas contínuas de diferenciações, de novos sentidos. Se a escritura está submetida às múltiplas variações, tanto lógicas quanto semióticas, também o inconsciente pode ser informado por essas variações contínuas, pelas séries infinitas da *différance*. Julgamos que mais uma imagem deve ser proposta, para que possamos entender o inconsciente. Ao mesmo tempo em que retiramos o inconsciente de sua casa teórica, de modo a tornamos em um conceito sem território, trazemos o inconsciente para a indeterminação com a imagem da marca. Pela marca, o inconsciente não está mais por debaixo das coisas, da mesma forma como não está no sedimento da linguagem, com a marca, o inconsciente é trazido para frente, para o rosto. Se não sabemos a que

marca nos referimos quando dizemos que algo nos foi marcante, não somos capazes de dimensionar a ordem da inscrição a que o inconsciente deu origem, ou deu suporte.

Freud formula a ficção do aparelho psíquico. O que significa dizer que, mais do que um realismo, o inconsciente é um fato poético. De modo que o psiquismo não pode ser dito por uma imagem única, no sentido de que no projeto de descrição do inconsciente, Freud nos lança um imperativo de criatividade, de sempre dizer o inconsciente de muitas formas. A análise teórica do inconsciente é um necessário dizer sob muitas imagens. Derrida formula, sendo fiel ao imperativo criativo freudiano, uma dupla ficção, qual seja, de que o aparelho psíquico funciona como uma escritura. Acreditamos que as sobreposições poéticas sobre a temática do inconsciente devem se multiplicar. Por isso, propomos uma ficção tripla, ou seja, uma ficção dízima, o inconsciente deve ser dito como se fosse uma marca. Dessa forma, o inconsciente deve ser dito de modo que não possamos determinar o que nos marca. Indeterminação que é aguçada ao pensarmos que o inconsciente, ao mesmo tempo em que pode ser dito pelo estilete de Derrida, sendo, portanto, uma escritura; pode ser indicado pela luminosidade das metáforas fotográficas de Freud, ou pela perplexidade própria a uma filosofia das marcas.

A inscrição, para Freud, é o momento desencadeador dos traços mnésicos; a escritura, para Derrida, é a virtualização dos traços mnésicos, ou seja, o momento em que a memória não pode ser mais individualizada, haja vista que suas inscrições podem ser compartilhadas, basta que pensemos na memória como arquivo. Contudo, é importante dizer que a marca não precisa do suporte do arquivo, como precisa a escritura, nem de estratos de individualização, como o conceito tradicional de memória pressupõe⁷. Se a memória é uma arqueologia de intensidades de inscrições, a marca é simplesmente uma cicatriz exposta. O conceito de marca é definido por uma publicidade radical. Mais radical do que a psicologia social que vincula a psicologia

⁷ Da mesma forma não existe exterioridade para o arquivo, também não existe dualidade entre exterioridade e interioridade para a marca. Não há dentro ou fora. Contudo, a marca evidencia a insustentabilidade do arquivo, a sua dissolução, sua decadência. A marca é uma imagem do mal-de-arquivo. A marca, na sua indiscernibilidade, mostra que todo arquivo se dissolve em uma composição semiótica. O arquivo se dissolve, a fronteira se dissolve, as categorias e os aparelhos também, restam as marcas e a dimensão fronteira.

individual, pois pressupõe que os eventos são todos para serem vistos, no sentido de que qualquer sorte de evento possui no seu *acontecimento*, a estrutura mesma de sua marca. A solenidade da memória e da escritura, se extingue. Na medida em que a marca pressupõe disponibilidade constante, para que produza seus efeitos, não precisa que se problematize o plano onde é inscrita. O plano da marca é a pele. Quando falamos no inconsciente, ao modo de Freud, precisamos solenizar a ficção do aparelho psíquico; é preciso que haja uma imagem definida, ainda que se possa alterar a relação com os eventos. Na escritura, o mesmo problema está presente, porque a enunciação da escritura demanda a solenidade da *différance*. Mas quando falamos da marca, perdemos a solenidade, porque a imagem da marca é uma imagem aberta que tanto encontra perplexidades nos seus usos lingüísticos, quanto na idéia de que podemos fundar toda uma memória em traços no corpo, como tatuagens.

Derrida, como Freud, nos lembra que o ato de tomar nota é a consubstanciação de um medo do esquecimento. O neurótico, para não perder seus pensamentos, e assim, não perder a si mesmo, faz uso de qualquer artifício para que alguma perenidade seja atingida. A perenidade do papel participa da perenidade do inconsciente, mas é preciso que uma diferença seja indicada; a escrita no papel é marcada pela figura do limite físico. As ficções do aparelho psíquico, de certa forma, dão conta de uma incomensurabilidade dos atos de marcação. Também Derrida dá conta de tal incomensurabilidade, pois distingue a escrita da escritura, aquilo que se põe no papel, e produz sentido, daquilo que produz sentido tão somente. A escrita no papel possui limites, em algum momento somos levados a trocar o papel, como que em uma dificuldade original de não se poder reinventar o espaço. Há sempre necessidade de papel em branco. Quando dizemos que a marca é mais carnal, queremos indicar que são necessárias imagens sujas, não solenes. Nas ficções do aparelho psíquico a incomensurabilidade habita no suporte, nas descrições da escritura, existe uma infinita biblioteca de folhas alvas, pedindo, solenemente, para que sejam infinitamente reescritas. Mas quando chegamos à marca, temos um limite bem delimitado, ainda que seja um espaço de indeterminação; trata-se de uma

indeterminação de difícil incomensurabilidade, pelo menos do ponto de vista do suporte. Pode-se contar, para a marca, apenas com o corpo e com a indeterminação. Por mais que saibamos que o corpo aqui é um conceito aberto, a imagem do corpo possui contornos que o papel branco mascara. Aquilo que pode ser marcado deve sê-lo no espaço do corpo, e se as marcas tomarem toda a superfície, não se pode pegar novas folhas, deve-se escrever por cima, obrigar que novas imagens sejam formadas, a partir das antigas. No mais, os sentidos de um corpo não se extinguem, mas ainda assim, podemos contar com outros corpos, de modo que a sucessão de marcas no corpo de cada homem produz um intenso impressionismo de sentidos produzidos. Uma grande multidão de corpos, formando imagens em caleidoscópio, é disso que o inconsciente trata. A marca não abjura a origem, mas lida com a origem como um fundo falso. Lá estão: origem e fim. A origem e o fim são o corpo, mas esse não se extingue; na sua resistência à incomensurabilidade um corpo faz-se em suporte infinito (Freud, V. XIX: 255).

A ficção do aparelho psíquico também pode ser interpretada como uma folha em branco, haja vista que a relação existente entre percepção e consciência pode ser descrita em termos de inscrição (Freud, V. XIX: 256). Com efeito, o modelo do *Wunderblock* guarda essa incomensurabilidade. O corpo, por sua vez, consiste em uma grande ficção monista, que tem como ponto positivo não impedir, em função do incomensurável, certas dimensões criativas. O corpo, ao invés de constituir um modelo, consiste em assunção do mínimo, do pequeno infinitamente, modelo atômico. Em imagem se mostra absolutamente determinado, mas quando se passa ao ato da determinação, a indeterminação se apresenta indestrutível. O corpo possui essa dimensão atômica, uma imagem determinada, mas a investigação do corpo guarda mistérios afetivos, como aqueles que tentamos desvendar ao pensarmos: como um espaço determinado guarda produção de sentido tão intensa? Será que esse corpo não possui órgãos? Por isso seus sentidos não se tornam organismos? A imagem feita por Artaud, a do corpo sem órgãos, e copiosamente comentada por Deleuze, expressa essa perplexidade. A indeterminação do corpo habita espaço bastante determinado,

mas a falsa possibilidade de se indicar *onde é* um corpo, não permite resumir um corpo ao seu organismo. Um corpo é um não-corpo. O que significa dizer que no espaço determinado onde se encontra a expectativa de um organismo, encontramos uma miríade de sentido, cuja apreensão é sempre parcial. Um corpo sem órgãos ou uma tabula rasa? As duas possibilidades não rivalizam. Porque o corpo é sem órgãos, na medida em que se abre, sempre, a constantes inscrições. Inscrições caracterizadas pela impossibilidade de se afirmar como se inscreve, inscrições cujo sentido inteiro se revela quando remetidas à marcas.

Freud se encanta com o *Wunderblock*, pois esse muito bem se encaixa em seu esquema teórico. Na medida em que ajuda a entender as relações entre percepção e consciência, deve ser utilizado como uma imagem que indica o comportamento das inscrições. Mas a inscrição no bloco mágico é por demais determinada, ainda que possa seguir como alegoria da tabula rasa, mas alegoria ainda insuficiente, pois deve ser constantemente renovada. *Derradeiramente* renovada pela escritura, definitivamente renovada pela marca. Uma página em branco constante, gravada múltiplas vezes, mas sendo limpa a cada movimentação da película que distingue o dentro e o fora. Até que podemos chegar ao caráter indeterminado da marca, a ponto de não precisarmos de metáforas que inscrevam a dissolução entre o dentro e o fora, colocando novas relações entre o dentro e fora, pois a marca dissolve o dentro e fora. Não saber dizer o que, exclusivamente, nos marca constitui o último golpe nas constantes re-inscrições da temática do dentro e do fora.

Mesmo que eu apague a página, ranhuras do escrito permanecem, compondo sucessivas camadas arqueológicas das anotações já feitas, tal como o arquivo. Mas e fora da página? O que está fora da página, o modelo teórico do *Wunderblock* não responde, mas e se ponderarmos acerca do que está para fora do corpo? Se entendermos que a nossa página em branco, nossa ficção de psiquismo, nada mais é do que um corpo aberto a toda sorte de impressões? *Então deveremos admitir que a inscrição é muito específica para dizer isso que o corpo conserva.* Para tal atividade

descritiva sugerimos a marca (*Inscription*), pois não distingue o *aí* dos eventos que se inscrevem, da *apresentação* dos eventos que perduram (Freud, V. XIX: 258).

Indicamos, no início desta seção, que o pensamento de Derrida, ao problematizar a temática da escritura caminha para a postulação teórica da virtualidade, pois se a escritura não se confunde com a escrita, os arquivos não se confundem com o limite físico da conservação, ou seja, o escriturar e o arquivar adentram no universo do compartilhamento necessário de afetos, de informações e de conceitos. Contudo, julgamos que a virtualidade da escritura, da qual Derrida nos fala, deve ser acompanhada de uma outra postura filosófica. Aquela encontrada na temática do empirismo transcendental. O conceito de marca procura ser uma noção que se estabelece no imaginário do empirismo transcendental. Mas no que consiste o empirismo transcendental? Consiste na atitude filosófica que privilegia o sentido conceitual da experiência. Valendo dizer que o empirismo transcendental possui uma concepção ampla de experiência, ou seja, experiências pelas sensações e experiências pelos conceitos, mas que compreendem que a criação de conceitos se apóia sempre sobre a experiência. A noção de marca parte de uma indeterminação vivida pela experiência, mas que se atualiza enquanto evento explicativo, pela possibilidade criativa de se criar um conceito que esclareça uma sorte de fenômenos, com os quais a filosofia e a psicanálise se deparam. Quando estabelecemos a autonomia da marca, frente à escritura privilegamos a atitude do empirismo transcendental, em detrimento do transcendental puro, não que o conceito de Derrida seja um transcendental puro, pois não é, mas porque compreendemos que a indeterminação da marca permite que a atividade criadora do conceito fale diretamente com a experiência.

(3) Marcas de pensamento no mundo. Reflexões acerca das instituições políticas e elaboração de elementos mínimos para uma teoria geral da segregação. Da escritura para as marcas de pensamento.

Existe alguma verdade na afirmação de que o pensamento pode marcar o corpo? Buscamos apresentar um modelo teórico que seja absolutamente factual. De

modo que nossa principal afirmativa, nesta seção, será expressa no sentido de que, tendo em vista um determinado tipo de marca, sua inscrição no corpo só pode ser feita pelo exercício do pensamento. Marcas pensadas, inicialmente, de um modo que não se permita a divisão entre boas marcas e marcas prejudiciais. Para que, ao avançarmos com nosso argumento, possamos indicar marcas que são inexoráveis para a vida social e as diferenciar de marcas, ainda que inafastáveis da experiência humana, que prejudicam, quando livremente exercidas, a capacidade do homem de viver junto.

O conceito de marca que buscamos aqui possui uma genealogia que deve ser remontada aos textos de Derrida sobre a escritura. Contudo, não poderemos culpar Derrida pelas afirmações que fazemos aqui, do mesmo modo como o leitor não poderá nos exigir qualquer tipo de pureza expositiva, pois não seremos fiéis a algum sistema de pensamento. Pensamos a marca, tendo como ponto de partida, o sentido da escritura, mais especificamente da escritura no corpo, sobre a matéria carne enquanto via legítima para os registros, mas não delimitamos o campo de atuação do conceito de marca segundo as restrições da escritura.

Enquanto a escritura fala de uma espécie de superação que deve ser situada no âmbito dos signos lingüísticos, para falarmos apenas na superação da voz e dos livros, para o campo um tanto quanto virtual das escrituras, a marca evidencia uma genealogia absolutamente arcaizante. Se as muitas vozes do mundo contemporâneo encontram coerência no conceito de escritura, buscamos, com a marca, alguma coisa que fica para trás, com relação aos desenvolvimentos históricos, ou do espírito. Assim, se os livros e os discursos possuem inscrição na escritura, queremos falar apenas do palimpsesto. Na dimensão assumidamente arcaica do palimpsesto encontrar elementos constitutivos das subjetividades contemporâneas, enquanto subjetividades no sentido forte, e não tão somente enquanto subjetividade de um período⁸. O

⁸ Com relação a este ponto é certo que uma crítica foucaultiana pode ser feita. De certa forma, desejamos essa crítica. Pois, ainda que reconheçamos que falar da subjetividade é falar dos mecanismos históricos formadores da subjetividade, reconhecemos que existem elementos, inscritos na natureza humana, que não sofrem qualquer variação. Esses elementos podem ser identificados no fato de que sempre buscamos alguma sorte de previsibilidade com relação aos fenômenos que investigamos, bem como, traçamos mecanismos causais na experiência. Subjetividade no sentido forte não quer dizer subjetividade verdadeira. Muito menos subjetividade fora da história. Contudo, o reconhecimento de que não existe uma subjetividade verdadeira, ou fora da história, não nos impede de encontrar elementos distintos da natureza humana. A

palimpsesto vai ser usado como um conceito criado em função da semiótica da atividade de se apagar os manuscritos sobre pergaminhos, para se traçar uma nova marca sobre o escrito. O palimpsesto vai ser usado como conceito que desenvolve essa idéia, mas que também indica o ato de se descobrir os elementos encobridores, de se descobrir, pelos vestígios, que as marcas escondem marcas, ou ainda melhor, que o sentido das marcas que se compõe sobre as marcas antigas fornecem sentidos novos, na conflitiva de buscar um novo registro sobre o registro antigo. O palimpsesto servirá como a imagem das tatuagens que se fundem em um corpo já tomado por marcas, ou pelas imagens que se compõem com cicatrizes e fornecem uma nova imagem-sentido, entre a composição e a permanência. O palimpsesto é um conceito de filosofia social, pois comenta como as marcas de pensamento no mundo conseguem produzir os seus efeitos: integradores ou segregatórios; identificando, como que em verificação constante, quais marcas no corpo são permitidas para quais marcas no mundo. Essas marcas da segregação não são evidentes, elas se compõem gravadas sobre pergaminhos, de modo que uma hermenêutica da segregação só é possível quando se investiga como se apagaram as marcas passadas, como as novas marcas se organizam e qual o sentido que as marcas passadas e novas produzem juntas. Por fim, o palimpsesto é uma redescoberta. Um saber: “sobre *qual* marca identifica *qual* corpo”. O desenvolvimento de um conceito como o de palimpsesto é relevante para que sejamos capazes de pensar como os ambientes e as ecologias sociais percebem e determinam os corpos que as habitam. O palimpsesto é a continuação da pesquisa sobre como as disciplinas (Foucault) e o controle (Deleuze) são capazes de produzir subjetividades e de como as subjetividades são capazes de inventar formas de segregação e de fronteiras. Pois se a disciplina é a determinação *dentro*, que produz determinação *fora*, e o controle, a determinação *fora* que produz determinações *dentro*, o palimpsesto expressa a determinação *sem dentro, nem fora*.

criatividade é um desses elementos; as marcas também o são. Nem a criatividade, nem as marcas, reinserem alguma ficção antropomórfica, pois em uma ontologia diferente da nossa esses elementos podem ser encontrados em outros lugares. Assim, a historicidade não impede a pesquisa sobre a natureza humana. Mesmo Foucault admite esse ponto.

As marcas ainda não conseguiram um lugar enquanto categoria filosófica para a investigação dos fenômenos da subjetividade, da política e da sociedade. Não pretendemos ser capazes de promover essa elevação de uma só vez, mas almejamos dar o primeiro passo para a constituição de uma filosofia política da marca que decorra de uma investigação psicanalítica da marca. De modo que corpo, sociedade e imaginação não sejam dimensões complementares, porque não se distinguem em nada, comentar a política pela via da marca, deve dizer respeito ao comentário sobre o corpo enquanto permanência e acerca da imaginação enquanto necessidade, inafastável, para os atos do entendimento.

O palimpsesto talvez seja o fenômeno que manifesta esse duplo pertencimento de modo mais explícito, porque ele evidencia o esquecimento no plano, associado a um saber de que algo se esconde por detrás da superfície. O palimpsesto é a repetição e o desbastamento. É a repetição de se buscar novas composições de marcas sobre marcas antigas. O *Palin* da repetição e o *Psestos* do desbastamento. A diferença e a repetição são ontologias, mas que se mostram ontologias radicais da experiência, como empirismo e como transcendental. Não aprofundaremos no tema do empirismo transcendental, pois transborda ao objeto desse ensaio. Entretanto, cabe dizer que se relaciona diretamente com a obra de Deleuze, especialmente com o texto *Imanência: uma vida* e com uma determinada leitura, apenas uma leitura possível, dos trabalhos de Derrida sobre Husserl. Uma tese central no empirismo transcendental é: a criatividade é uma experiência em si mesma.

Segregações e Fronteiras

Segregados, não há senão segregados, segregados, não há nenhuma segregação. Ou poderíamos tentar a variância: fronteirços, não há senão fronteirços, fronteirços, não há nenhuma fronteira. Percebemos, desde já, que a interação não é a mesma, em função da natureza própria de cada um desses fenômenos: segregação e fronteira. O segregado está para a segregação, da mesma forma como o fronteirço está para a fronteira? Ainda que não possamos, agora, responder esta questão,

ansiamos por sermos capazes de responder, dentre em pouco, para responder por agora, ou não responder nunca.

Não existe segregado sem que haja segregação. Assim, podemos dizer que não há um conceito de segregação sem que haja uma prática a qual possamos chamar de segregadora. Por outro lado o segregado nunca é a segregação. Aonde queremos chegar com isso?

Assumimos a obrigação de tentar conceituar a segregação e, mais do que isso, estabelecer uma teoria geral da segregação. Mas tal teoria geral das segregações nos parece impossível em um primeiro momento, pois o discurso próprio sobre a segregação, esquece do segregado, principal interessado, por assim dizer, desse conceito. Então como falar conceitualmente da segregação, sem esquecer que uma teoria geral da segregação deve ser fundamentalmente uma teoria sobre eventos?

O fronteiroço e a fronteira, por outro lado, não parecem ter qualquer implicação. A fronteira não se relaciona com o fronteiroço, pois uma fronteira existe para dizer onde acaba uma coisa e onde começa a outra. O fronteiroço, quase que como a antítese da fronteira diz, não há uma coisa nem outra, existe um lugar, bastante amplo por definição, onde coisas que são tradicionalmente distintas mostram-se partícipes de uma mesma coisa. Se a fronteira é uma marca que divide dois mundos, o fronteiroço é a prova de que não existem dois mundos, mas apenas um único mundo com diferentes aspectos.

Para a segregação, o segregado é a justificativa e a condição de possibilidade de sua afirmação, de modo que uma teoria geral da segregação só pode ser, em certa medida, uma teoria sobre segregados, visando um certo estatuto de generalização. Com o fronteiroço, o problema é outro, pois como o particular representa a antítese mesma do geral, uma teoria geral das fronteiras seria quase um delírio, pois seria uma teoria geral do não-evento. Uma teoria geral do não-evento não é improvável, mas no caso específico da fronteira, não há que se falar na viabilidade de uma teoria geral do

não-evento da fronteira. A não-eventualidade da fronteira serve para mostrar que a existência do fronteiroço é a inexistência da fronteira⁹.

A possibilidade da fronteira é o desaparecimento do fronteiroço, da mesma forma como o fronteiroço é a destruição da possibilidade da fronteira. Por isso dizermos: fronteiroço, não há nenhuma fronteira. A marca da fronteira não existe, não existe tal marca no mundo que informe o fim de alguma coisa e o início da outra, a prova é que ao buscarmos a fronteira, não encontramos senão fronteiroços.

A impossibilidade mesma da fronteira alarga o problema da segregação. E por isso começar pela fronteira é o maior dos desafios de uma teoria geral das segregações. Começar pelas fronteiras é fazer ruir a chance de amenização do problema do segregado. Trata-se de tornar a segregação uma hipérbole em si mesma. A única razão de existência do segregado é a segregação – e nunca os limites da fronteira – entre segregados e fronteiroços não há nenhum parentesco. A fronteira só existe para o segregado para amenizar a sua própria relação com a segregação, paliativo esse que se constitui apenas enquanto *hipótese placebo*, ou seja, como mentira.

A segregação demanda o impedimento do ser agregativo próprio à natureza humana. Nesse jogo de palavras definimos que, em se tratando do homem, de um ser agregativo, ou um devir formas de agregação, de maneira que a segregação age enquanto um impedimento a um movimento constante. As formas de segregação, por essa razão, precisam ser constantemente atualizadas para que produzam seus respectivos efeitos. Deixados a própria sorte, sem um artifício de marcas corpo-mundo, os homens se agregam, ainda que com todos os conflitos inerentes, mas se agregam. A fronteira pretende que o distanciamento seja natural. Como vimos, no argumento sobre a inexistência das fronteiras, o que existe são fronteiroços. A segregação opera seus efeitos sobre o aspecto fronteiroço da natureza humana. Se,

⁹ Uma teoria geral da segregação é uma não teoria. Pois se a segregação é o castelo de areia desbastado que evidencia o fronteiroço, no campo do fronteiroço não há qualquer segregação, e, portanto, nenhuma teoria. Uma teoria global da segregação sustenta seu caráter de teoria apenas na proporção em que a fronteira se sustenta. Portanto, não há nenhum logocentrismo.

como vimos, os homens são fronteiriços, ainda que seres para agregação, como conciliar estes dois termos? A resposta é simples: agregar é possível, pois a conciliação da diferença, ainda que conflitiva, dá-se no terreno do mesmo. De um mesmo corpo, de um mesmo solo, de uma mesma terra, de uma mesma libido. A diferença ocorre na repetição, no espaço do mesmo. Um eterno retorno no espaço do mesmo. Mesmidades singulares.

Como é possível que a segregação possa existir? Qual é o mecanismo que a viabiliza? Como na maioria dos fenômenos sociais a expiação é produzida pelo fronteiriço, pois esse confunde o fim do dia e o início da noite, impede que as grandes classificações sejam operadas e os grandes aprisionamentos têm no fronteiriço o seu inimigo. O fronteiriço estabelece com o mesmo uma intensa produção de singularidades, impossíveis de reagrupamento hierárquico. A presença do fronteiriço significa combate à segregação e inexistência das fronteiras. Sem o fronteiriço, restam apenas fronteiras e segregações.

Uma primeira pergunta a ser respondida, por uma teoria geral das segregações: como são possíveis segregações? A resposta a essa indagação só é possível ao mobilizarmos o conceito de marca. A marca é um dos resultados possíveis da experiência. A experiência pode desencadear impressões, pode permitir a formação de idéias, permitem que inscrições sejam produzidas na vida psíquica e também a marca pode ser observada. O empirismo, até o momento, negligenciou o conceito de marca, como negligenciou a noção de inconsciente, o que não significa dizer que haja alguma incompatibilidade entre os termos. Freud se aproximou um pouco mais de uma conceituação da marca, principalmente com a noção de *darstellung*, mas não chegou a conceituar a noção, muito embora, por vezes, a apontasse.

Como foi dito a marca decorre de uma experiência, pode ser distinguida em dois tipos: marcas de pensamento no corpo e marcas de pensamento no mundo. O termo marca guarda certa dubiedade que aproveitamos. Dizer que se foi marcado por uma experiência, como, por exemplo, ter sido marcado por um texto: pode querer dizer que o texto foi interessante de um modo que escapa do ordinário, como, para os

mais cínicos, pode significar que o papel cortou-me o dedo. Fui marcado por aquele animal pode significar ter levado uma mordida, ter ficado impressionado ou, quem sabe, ter sido traumatizado. Valemo-nos da ambigüidade do texto, mas acrescentamos a partícula pensamento para dizer que as marcas que nos interessam não poderiam ter sido produzidas sem a dimensão criativa da ação da natureza humana no mundo¹⁰. Para as marcas no mundo não há tanto problema, pois é relativamente pacífico o fato de que, ao agirmos no mundo, o marcamos, simplesmente por agir, ou para continuar agindo. Contudo, as marcas no corpo podem ser tidas como marcas provenientes de marcas de pensamento no mundo, como por exemplo, instituições que marcam – acepções infinitas – como a marca da exposição do corpo ao sol, a impressão de cortes na pele e toda sorte de hieróglifos, espontâneos ou não.

Uma boa imagem para compreendermos as marcas de pensamento no mundo é o círculo de giz. Aquela delimitação que colocamos no chão e que impede a entrada de formigas. Tanto o círculo de giz pode ser feito para impedir a entrada de formigas em um determinado território, quanto para impedir que formigas saiam de um determinado território, ou seja, as formigas podem ser circunscritas ou afastadas. O tecido social estabelece marcas no mundo que funcionam como círculos de giz. O círculo é capaz, enquanto marca no mundo, de perceber as marcas no corpo de quem deve ter a sua mobilidade atrapalhada por seus efeitos, pois alguma coisa que não seja uma formiga não será impedida pelo círculo de giz. No tecido social existem marcas no mundo que percebem marcas no corpo, de modo que a marca no mundo não realiza seus efeitos, a não ser que se tenha percebido as marcas a que deve impedir, ou marcas a que deve promover a entrada, e ainda, marcas que indicam, em contextos de absoluta exceção, determinados indivíduos que devem ser suprimidos. O círculo de giz é apenas uma imagem conceitual. Carece de demonstrações antropológicas, mas não carece de fraqueza conceitual, mas de agência conceitual efetiva. Trata-se uma imagem na qual alguns agenciamentos são possíveis. Inclusive o agenciamento da

¹⁰ Essa expressão não se compromete com nenhuma versão de voluntarismo.

precipitação do fronteiroço com a perversão. Se a perversão é um desvio, talvez o fronteiroço seja o personagem próprio desse cenário desviante.

(4) Marcas de pensamento no corpo

Marcas de pensamento no corpo; pensamos que as marcas de pensamento no corpo podem ser distinguidas entre as que (a) aproximam do mundo, sendo marcas da vida com o mundo, que desencadeiam um pensamento para o mundo; (b) e as marcas que fazem com que o mundo seja repulsivo para o pensamento e para o mundo. De um modo geral, aproximar ou distanciar do mundo: constitui relação com o mundo na mesma intensidade. O investimento libidinal se encontra na ordem de uma presença constante do mundo, mas enquanto algumas marcas aumentam as velocidades das relações sociais, outras diminuem essa velocidade. Marcas no corpo tanto podem permitir que a pluralidade de novos sentidos seja produzida, quanto pode produzir estagnações, capturas de sentido e reproduções unitárias. A arte, grosso modo, permite que o corpo produza sentidos novos com relação à vida social, o preconceito produz estagnações de sentido com relação a certos tipos. Trata-se de uma mesma intensidade da relação com o mundo e da relação mundo–corpo. Mas a intensidade da marca pode ser aproveitada para criar agenciamentos criativos, ou pode ser usada para criar capturas de sentido. Como vimos, ao falar das marcas de pensamento no mundo, estratégias sociais são produzidas para que determinadas marcas no mundo identifiquem certas marcas no corpo, muitas vezes essas estratégias são levadas a cabo por instituições. Contudo, nada impede que o mecanismo de determinação de marcas seja um mecanismo aberto, um contexto aberto de apreensões, basta que a identificação seja incorporadora de potencialidades, de devires. A instituição, como o corpo, é um contexto aberto de relações, de modo que as velocidades ou interrupções institucionais dependem das crenças formadoras dessas instituições.

A identificação de marcas no corpo, pelas marcas no mundo, não precisa funcionar como um círculo de giz, pode funcionar de modo impressionista, contando com a indeterminação que é distintiva de qualquer marca. A dificuldade de se dizer a

origem de uma marca (falamos de origens como quem fala de incidentes) é um ponto positivo para a aceleração das velocidades criativas. Mas não podemos fechar os olhos para o fato de que o mesmo mecanismo que permite a criatividade pode ser encontrado nos comandos de segregação. Assim, falar de natureza constitutiva de uma instituição é uma expressão imprópria, pode ser invocada apenas a título de organização teórica, mas nunca a título de definição, pois as instituições se definem por suas velocidades, ou seja, pela criatividade que permitem, ou que impendem.

Com efeito, devemos dizer, uma das grandes motivações do afastamento do mundo é a presença da dor. Mas uma determinada lida com a dor, pois a dor pode ser um vínculo entre homens e, por decorrência, um novo vínculo com o mundo. O vínculo moral da humanidade é fornecido pela dor e essa centralidade da dor na experiência não pode ser olvidada. A dor afasta do mundo, mas pode reintegrar a ele pelo vínculo moral. Uma nova moralidade que não se dá pelo medo, mas pela solidariedade da dor.

A dor permite que a marca seja interpretada: a) pelo conceito, b) pela sistematicidade e ainda pela c) determinação segregatória. A dor é interpretada pelo conceito quando estabelece regime explicativo sobre o mundo, como quando invocamos o conceito, de trauma para explicar alguns fenômenos sociais¹¹. Por outro lado, a dor é interpretada pela sistematicidade quando o regime explicativo se torna auto-referente, como quando falamos da *necessidade* de determinados regimes políticos, em virtude dos acontecimentos históricos. A recusa do totalitarismo pode ser entendida como uma marca sistemática. E ainda, a dor pode ser compreendida pelo regime segregatório, outrossim, quando o conceito e a sistematicidade estabelecem a possibilidade de se identificar algumas marcas no corpo como perniciosas. Elementos os quais as instituições julgam necessário afastar. A segregação sempre é um conceito dotado de sistematicidade, que ao ser aplicado ao mundo, e ao corpo, dividem o espaço onde se vive. Não encontramos instituições sem algum regime de segregação, pois a instituição ao ser instituída, determina, e esse é o projeto da instituição: as crenças e os valores que defende e os corpos que deve compor, de modo a defender

¹¹ Remetemos ao nosso texto: “*Aqui não existe por quê*”: David Hume e os limites da representação.

as suas crenças e os seus valores. Essa natureza relativamente programática da instituição não retira dela o seu contexto aberto. Mas a abertura da instituição deve ser fornecida pelo imperativo criativo a que se vincula. Assim, a velocidade criativa da instituição é relacionada com a sua capacidade de manter crenças em estado de ceticismo *contra a segregação*. É a constante dúvida acerca de suas crenças que permite à instituição sobreviver enquanto espaço criativo.

Na chave das determinações segregatórias encontramos três que são mais relevantes, em função da composição entre conceito, sistematicidade e segregação sobre o corpo: a) a segregação que estabelece definições estáticas sobre a natureza humana; b) a segregação que estabelece os fatores determinantes da ação humana no mundo e c) a segregação que estabelece a estática da ação humana. Esses três elementos se completam. Na medida em que precisamos saber dos fatores determinantes sobre a ação, para tornar a ação estática em si mesma, não podemos esquecer que a determinação dos fatores, e da estática depende de uma concepção determinada da natureza do homem. O que significa dizer que as marcas no corpo, que atingem dimensão segregatória, estabelecem variações sobre esses três elementos, ainda que os discursos possam ser variados. Donde se depreende que poderíamos aventar colocar a pergunta: como se marca um corpo? Essa pergunta é relativamente enganosa, porque lidamos com a marca como um fato, retiramos o ponto de interrogação e tornamos a sentença assertiva: não existem corpos sem marcas. A indeterminação dos modos de marca, não nos impede de perceber formas, como as estabelecidas acima, que mostram tendências, para algumas situações, para a dinâmica das marcas.

As marcas podem ser visíveis ou invisíveis. O trauma é uma marca invisível. As cicatrizes e as suturas são marcas visíveis. O trauma será examinado na próxima seção. As cicatrizes e as suturas escapam do objeto deste artigo e serão investigadas em trabalhos futuros, mas podemos adiantar que as cicatrizes são a dimensão expositiva da dor social. Instituições, monumentos, leis que servem para mostrar para a história que determinado evento foi sofrido; não existe voluntarismo para uma

cicatriz, mas uma necessidade premente, para a vida, de lembrar da dor, ou impossibilidade de escondê-la. A sutura envolve a recomposição do tecido social rompido. Trata-se de recomposição forçada, ou pelo menos instigada, para que a dor não impeça a continuidade da vida com o outro. Cenários extremos, onde agressores e agredidos precisam conviver, envolvem a dimensão da sutura. A vida emocional apresenta esses mesmos elementos, por isso falar de trauma, cicatriz ou sutura não envolve separação entre o indivíduo e a coletividade.

Nos homens, as sensações são sempre filtradas por alguma crença, por isso torna-se quase impossível se falar, no âmbito das profundidades, de sentidos humanos, pois, em última instância, o que temos são sensações intermediadas por crenças. Um cão, se ouve um assobio, ao chegar a seu dono, não duvida de seus ouvidos por não encontrar receptividade, a noção de contradição entre os estímulos e as verificações são decorrentes diretos da relação de intermediação (entre crenças e sensações) que estamos a descrever. Os homens são capazes de duvidar das dores que sentem. O que nos leva ao regime de, em várias situações, perguntarmos a nós mesmos se o que pensamos é uma alucinação, ou até mesmo um delírio¹². Esse espaço constante entre o que se sente e o que se pensa é uma das características prementes do que se convencionou chamar de racionalismo. Devemos encontrar outra instância na qual o sentir e o pensar não sejam absolutamente distintos, e na qual não vejamos tanta estranheza nas atividades propriamente humanas, como alucinar e delirar. Mas a marca não é uma crença, ou uma sensação. A dimensão filosófica da marca envolve um empirismo realista. A marca está na experiência, da mesma forma como a experiência se confunde com a marca, a experiência não é uma crença, é uma imanência, que ao ser interpretada, demanda a convocação de alguma crença. A mesma coisa pode ser dita para a marca, a marca não se confunde com a crença ou com a sensação, pois já é a marca mesma uma imanência. Uma imanência da vida

¹² Remetemos à introdução de nosso texto: *A crença na liberdade enquanto direito moral mínimo: uma fundamentação pela alucinação e pelo absurdo*. Basicamente, afirmamos que existem duas disposições teóricas básicas: a alucinação e o delírio.

social, onde crença e sensação são invocadas, respectivamente, como categoria teórica de interpretação, e como manancial de diferenças.

Duas tradições são reunidas na investigação acerca do conteúdo social e afetivo das marcas. De um lado, a tradição do esclarecimento escocês, e sua preocupação com a noção de crença e com o fato de que a experiência se mostra na sensação (e respectiva recepção que Deleuze faz dessa tradição por meio do conceito de empirismo transcendental) e a tradição iniciada por Derrida acerca das investigações sobre o conteúdo da escritura na experiência, e, por assim dizer, a leitura que Derrida faz dos textos freudianos. Se por um lado, chegamos à marca pelo desejo de encontrar, na experiência, um princípio imanente, que seja capaz de reunir afetividade e fluxo social, por outro, chegamos à marca pela crítica ao logocentrismo. A determinação conceitual da marca também é uma crítica ao logocentrismo, mas que avança para alguma coisa que Derrida não determinou, o fato de que toda escritura demanda o plano de possibilidades da marca.

Um conceito deve ser provocador e provocante. Provocador porque deve ser capaz de, pela agressividade própria de sua estrutura, ser capaz de buscar a subjetividade, seja lá onde ela estiver sentada ou repousando, e trazê-la, senão para o assentimento, para o problema que está sendo ressaltado pelo conceito. Da mesma forma, um conceito deve ser provocante, de modo que, por suas características sedutoras, sejamos levados a levantarmos de nossas cadeiras, ou de onde nossa subjetividade repousa, sem qualquer força que não nossa própria, e nos coloquemos a buscar o porquê de seus encantos, entrando em contato com os problemas que permitem ao conceito, ser tão provocante. É preciso ser agredido pelo conceito, ao mesmo tempo em que é necessário desejá-lo de modo libidinal. Freud foi o primeiro a ter consciência que o conceito é *matesis sexualis*.

A opacidade da dor dos outros

A opacidade da dor do outro não é uma questão acerca do ato de se determinar se nos encontramos na civilização, ou em estados menos avançados, como uma

barbárie. A opacidade da dor do outro é um fenômeno de ausência de porosidade moral, entendendo por essa esdrúxula expressão, o artifício pelo qual nossos mecanismos morais impedem que a dor dos outros interfira nos requisitos mínimos, por nós adotados, para que nos sintamos humanos. Não tenho certeza se a opacidade da dor do outro possui alguma coisa a ver com as perspectivas econômicas de cada localidade, creio que a opacidade é um fenômeno de anestesiamento da moralidade, no desencadeamento da política da não-ação. De certa forma, a extrema exposição da dor dos outros, ao invés de valorizar o comprometimento moral que leva a ações que minimizem o sofrimento, provoca tão somente a inércia por excesso de eventos e uma perversa ataraxia, em virtude da indecidibilidade sobre com qual dor devo me compor.

(5) Filosofia da marca: perversão e trauma

Chanson de la monotonie de la terre

Les mains de la terre/Manquaient de surprises./On leur donna un homme/A bâtir et enformir/On leur donna une femme/A fleurir et pervertir./On leur donna un arbre./On leur donna la mer./Les mains déçues noyèrent/Un matin clair, la terre.

Edmond Jabès, Le Seuil, la sable, p. 49

A perversão e o trauma são exemplos de conceitos que deslocam o sentido, são exemplos de termos que a psicanálise emprestou de outros campos e revalidou com uma nova sistematicidade. A história da psicanálise é marcada por revalidações. Parte do caráter criativamente revolucionário da teoria psicanalítica se deve à liberdade de tomar emprestadas, sem escrúpulos, noções exógenas e as tornar endógenas, em função das exigências da prática psicanalítica. A perversão, como veremos, é tomada emprestada da prática médica e da prática jurídica; podemos dizer que a noção de perversão é possível, em função de uma convergência acerca da persecutoriedade da medicina, que encontra abrigo nas formas jurídicas. A inversão também pode ser

verdadeira: uma persecutoriedade jurídica que encontra abrigo no saber médico. O trauma, por outro lado, advém da terminologia ortopédica. Trata-se, o trauma, de um conceito mais bruto, amansado pela possibilidade, a partir da noção de quebra, de interrupção, de se pensar a vida afetiva. Observemos o que diz Deleuze:

O conceito de perversão é bastardo, semijurídico, semi-médico. Mas nem a medicina, nem o direito ganham nada com isso. No interesse renovado hoje por um tal conceito, parece que procuramos em uma estrutura da perversão mesma a razão de sua relação eventual muito ambígua, tanto com a justiça como com a medicina (Deleuze, 2001: p. 229).

Se, por um lado, temos uma noção que nasce da persecutoriedade, e entendemos por persecutoriedade o fato de que tanto o direito quanto a medicina fazem uso da noção de perversão para classificar, de alguma forma, aquilo que o indivíduo é, por outro lado, temos uma noção neutra, notadamente física, que assume complexidade gritante, quando aplicada a contextos emocionais. A perversão, antes de ser uma noção psicanalítica, já contém um *inquérito*, ou seja, perceber se tal ou qual indivíduo pode ser classificado como perigoso, se tal ou qual indivíduo possui condição de vida em sociedade, ou possibilidade de entender e participar das regras. O trauma assume o sentido de *inquérito* quando incorporado pela teoria psicanalítica. O médico e o jurista investigam juntos, com efeito, a possível perversão de alguns indivíduos. O jurista apontando os indícios, como o cometimento de um delito, a vagabundagem. O médico percebe os sintomas, aponta para causas orgânicas. O psicanalista, por sua vez, interroga certa incongruência na classificação, pois, percebe que a periculosidade e o desvio são características encontradas numa sorte muito grande de indivíduos, podendo inclusive dizer, que tais características são marcas distintivas do gênero humano.

A psicanálise toma a perversão como a concentração da libido em um objeto e percebe que as crianças são perversos polimorfos, pois elas mudam a destinação da

libido de instante a instante. Se a psicanálise interrompesse, nesse ponto, suas proposições, poderíamos dizer que foi capaz de retirar o conceito de perversão de sua história inquisitorial, mas o desenvolvimento da psicanálise aponta para uma normalidade da concentração da libido, depois do desenvolvimento das potencialidades libidinais. O primeiro inquérito psicanalítico, em busca da perversão, será uma investigação acerca dos objetos passíveis de serem desejados. A psicanálise estabelece, para a perversão, uma persecutoriedade de segunda ordem.

No trauma, podemos afirmar que, após sua incorporação como conceito psicanalítico, se estabelece uma persecutoriedade de primeira ordem. Pois a noção de trauma adentra nas discussões da psicanálise para remontar a causa originária de um efeito sintomático. Assim, uma larga sorte de sintomas é explicada em função de uma sedução sofrida pelo indivíduo. Essa ação agressiva sobre o tecido inconsciente, provoca o retraimento de uma determinada função da libido, a tensão entre retraimento e liberação irá ser evidenciada pelo sintoma. Cabe então, ao psicanalista, desentranhar, dos labirintos da memória, a causa originária do trauma, para que, uma vez causa e efeito reunidos, o curso libidinal possa seguir o seu caminho. Enquanto a perversão aporta em sua persecutoriedade secundária, o conceito de trauma assume outras roupagens. A idéia de trauma proveniente de sedução é abandonada, a noção de neurose traumática, constitutiva da experiência emocional, passa a ser assumida. Se a perversão, ainda que tenha seu rumo médico e jurídico alterado, assume na psicanálise, a percepção de que existem libidos que se concentram de modo desviante, e essas devem ser encontradas, o trauma escapa da persecutoriedade, afirmando uma imanência com os fenômenos afetivos.

Desejamos, nesta seção, propor tratamento conjunto das temáticas da perversão e do trauma. Mas para que nosso intento possa ser levado a contento, necessitamos, como é comum na psicanálise, mudar o sentido das coisas. Precisamos que a perversão tenha uma nova definição, que dê conta da dimensão criativa envolvida na noção de perverter, desde sua incorporação como conceito psicanalítico. Almejamos, outrossim, sermos capazes de indicar para o trauma uma natureza

estética. Atrelado que está, o trauma, com a imagem de uma colcha de retalhos afetiva, muitas vezes costurada, agressivamente partida, consideramos que o trauma faz pela psicanálise o que o conceito de *pathwork* permite ao empirismo, descrever a experiência pelas imagens que essa provoca, ainda que no caso do trauma a imagem determine o limite da experiência.

Em suma, o nosso objetivo é estabelecer novos instrumentos para a teoria da psicanálise, a partir de noções antigas, instrumentos que aliem a temática da psicanálise com a da filosofia das marcas. Assim, a marca enquanto conceito que informa o essencial da experiência, tanto no mundo, quanto no corpo, encontra no trauma a ferramenta hermenêutica para delimitar a profundidade dos fenômenos que escapam a simples inscrição. Se, pela marca, somos lançados na indefinição, na indecidibilidade, no sentido como inexorável, o trauma exerce a função claudicante da marca. O trauma informa o problema que determinadas marcas podem exercer na vida afetiva dos indivíduos. Não no sentido de mostrar biografias, ou remontar incidentes, mas no sentido de que, pelo trauma, nos são lançados os temas do que é insuportável para um corpo. Se o corpo é aberto para o trauma, como para as marcas em geral, ele também se esquia de determinadas produções de sentido. O trauma estabelece o espectro do limite, do limite do que pode um corpo. O trauma também é um conceito de fácil aplicação para as marcas de pensamento no mundo. Na medida em que já mostramos que não existe distinção entre corpo e mundo, o tecido das marcas de pensamento no mundo sofre o mesmo tipo de impacto, de produção de claudicâncias, de limites de suportabilidade para a produção de sentidos. Não que exista algum recurso para evitar a produção de sentidos, mas o desejo é capaz de apontar para sentidos insuportáveis, ou intoleráveis de serem continuados em determinada direção. O desejo é produtor sempre, e produtor, inclusive, de claudicâncias.

Em texto no qual comenta o livro de Michel Tournier, *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*, Gilles Deleuze salienta algumas acepções do que podemos entender por perversão. Vamos acompanhar algumas passagens desse texto para compor a nossa compreensão da relação entre perversão e trauma enquanto instrumentos

psicanalíticos de uma filosofia das marcas. O diálogo prioritário de Deleuze não é com a concepção de perversão de Freud, mas a que foi desenvolvida por Lacan, e debatida por sua escola.

Em uma comparação rápida podemos afirmar que a concepção de perversão de Lacan opera com a distinção constitutiva do sujeito, como um fundamento lógico, entre a ausência de regras, no contato com o outro. Ao passo que a concepção de perversão de Freud opera com a relação sujeito objeto, no que diz respeito à concentração da libido em objetos que tradicionalmente não recebem tamanha carga de atenção. O perverso, para Lacan, é um constituído perverso, enquanto, para Freud, a perversão é um desvio libidinal. Assim, para Lacan, o negativo do desejo que opera por regras, ou seja, do desejo neurótico, é a ausência completa de regras em função da inexistência de conhecimento do outro, ou seja, a perversão. Dificilmente poderíamos fazer a mesma asserção em Freud, talvez pudéssemos dizer que a perversão em Freud é menos eloqüente do que é em Lacan, mais naturalizada. A perversão em Freud habita a neurose.

Deleuze diz: “Se é verdade que a neurose é o negativo da perversão, a perversão, de seu lado, não seria o *elementar* da neurose?” (Deleuze, 2001: 228). Talvez a conclusão dubitosa de Deleuze seja melhor que sua premissa. Contudo, devemos ser pouco rigorosos em nossa crítica a Deleuze, pois nesse texto ele procura acompanhar os postulados de Lacan. Ainda assim, alguns comentários escapam ao lacanismo tradicional, como por exemplo, essa conclusão dubitosa que nos interessa. Dificilmente, sem uma compreensão constitutiva do sujeito, podemos vislumbrar a neurose como o negativo da perversão. Como afirmamos, trata-se de fornecer muita eloqüência à perversão. Todavia, afirmar a perversão como o elementar da neurose guarda uma originalidade interessante, desde que troquemos o ponto de interrogação pelo final. Originalidade essa que aponta para o elemento desviante da neurose, para os efeitos de multiplicação de versões, de rascunhos e rabiscos. A perversão, como elementar da neurose, possui conseqüências diametralmente opostas à neurose como

o negativo da perversão. Deleuze traz uma boa definição da relação entre perversão e neurose, no caso de compreendermos a neurose como o negativo da perversão:

O ponto de partida é este: a perversão não se define pela força de um desejo no sistema das pulsões; o perverso não é alguém que deseja, mas que introduz o desejo em um outro sistema e faz com que ele desempenhe, neste sistema, o papel de um limite interior, de um foco virtual ou de um ponto zero (a famosa apatia sádica). O perverso não é um eu que deseja, mais do que o Outro, para ele, não é um objeto desejado, dotado de existência real (Deleuze, 2001: p. 229).

Consideramos por bem definir o esquema acima como a mistificação da perversão. O caráter místico incide na singularização extrema de um tipo constitutivo, para posterior apresentação, como regra geral, para uma sorte de eventos. Percebamos que, na definição, o perverso possui, como elemento constitutivo, o desejo habitando em outro sistema de relação objetal, uma outra lógica significativa. Na definição, o outro não é questão para o perverso, em nenhuma das suas formas, e sua apatia se realiza em uma completa desertificação afetiva. Desertificação afetiva ou habitação em outro mundo possível, onde a lógica do cuidado-de-si, da identificação com o outro, da realização coletiva, simplesmente não existe. Mundo possível que nada tem que ver com a metáfora atomista, porque não se trata de pensar a virtualidade como possível, mas na virtualidade como mortificação absoluta dos possíveis determinados ou contingentes. O fato de que se pode afirmar que esse tipo de mortificação subjetiva (ainda que o perverso habite outra lógica, e possamos afirmar que essa é rica, não se tem experiência, a não ser especulativa, de que tal universo realmente seja capaz de explicar eventos de formação subjetiva) é bastante místico. De um modo geral, por mais abstrusas que possam ser as eventualidades subjetivas, conseguimos compreendê-las, ainda que com esforço, o que não seria possível se uma nova lógica significativa fosse realmente constitutiva de um tipo psíquico. O que, com efeito, nos leva a pensar sobre a verdadeira relevância teórica de

se compor tipos psíquicos constitutivos. Ainda que a composição de tipos seja metodologicamente interessante, ela atende muito pouco à experiência clínica e à observação dos fenômenos políticos e sociais.

A perversão e o trauma servem como conceitos chave para que possamos entender a dissolução dos lugares-tipo na teoria da psicanálise, pois a perversão consubstancia o aspecto criativo da vivência psíquica e o trauma evidencia a limitação criativa a que o psiquismo está sujeito em função do que é constituído pela imanência das marcas. Se formos capazes de investigar o inconsciente em termos de criação e limitação, evitamos, em um primeiro momento, recorrer à estratificação dos lugares-tipo. Neurose e psicose, quando lidas pelo prisma da perversão e do trauma, permitem que a psicanálise se reinvente enquanto atividade investigativa que atenta para a experiência. Consiste, a psicanálise, em um saber à deriva, contaminada pela necessidade de sempre produzir ferramentas teóricas novas que permitam performances explicativas que elucidem, ainda que momentaneamente, os desvarios do desejo. Acompanhamos Tales Ab'Saber quando investiga a possibilidade de um sujeito singular que ludibria as categorias tradicionais dos lugares-tipo. A neurose e a psicose ludibriam nossa capacidade investigativa, pois quando atentamos para as singularidades, nossa pretensão por universalidade é constantemente frustrada. Uma outra volta no parafuso nos permite ler a neurose e a psicose pelos óculos da perversão e do trauma. Nesse contexto, neurose e psicose se tornam efeitos de superfície na imanência de uma subjetividade-mundo que inventa, ardorosamente, e que encontra limites para a invenção.

Neurose e psicose são a aventura da profundidade. A estrutura Outrem organiza a profundidade e pacifica-a, torna-a possível de ser vivida. Da mesma forma as perturbações desta estrutura implicam um desregramento, um enlouquecimento da profundidade, como um retorno agressivo do sem-fundo que não podemos mais conjurar. Tudo perdeu o sentido, tudo se torna *simulacro ou vestígio*, mesmo o objeto

de trabalho, mesmo o ser amado, mesmo o mundo em si mesmo e o eu no mundo (Deleuze, 2001: 242).

Quando lemos a Arqueologia do Saber (Foucault, 2004: 116–117) e passamos a entender que os enunciados que compõem o nosso discurso nunca podem ser compreendidos de modo isolado, mas apenas como elementos de uma complexa estrutura de discursos que se sustentam, por jogos enunciativos que produzem sentido apenas na dependência de outros jogos enunciativos, podemos indicar que a psicose e a neurose, na história da psicanálise, se encontram no regime de dependência de uma série de valores sociais que, na arquitetura social, permitem que neurose e psicose produzam sentidos. Com a perversão não é diferente, ela depende de um conjunto enunciativo médico-legal que encontra, em alguns lugares-tipo, valores como a necessidade de supressão da periculosidade. Apesar do universo que pode ser apreendido por uma noção confusa como a de periculosidade, devemos dizer que as sociedades, e a teoria psicanalítica, não são condenadas a aceitar os jogos enunciativos que as determinam. Ainda que exija um esforço hiperbólico determinar os jogos enunciativos, exigimos que mais um esforço seja feito, no sentido de atrelar às noções de psicose e neurose ao conceito de marca. Os regimes enunciativos, como observa Foucault, demandam certa materialização, ou melhor dizendo, certa inscrição. De maneira que podemos encontrar a neurose, a psicose e a perversão em nossas instituições médicas e jurídicas. Se dependem de uma inscrição dependem de uma marca. Se dependem de uma marca estão sujeitas aos imperativos da criatividade que vinculam, tanto o corpo, quanto o mundo.

Não existe muita dificuldade em se compreender a marca como um enunciado. Enunciado que se encontra inscrito em uma *matéris sexualis*, como se fosse uma tabula rasa, mas que não possui pretensão de conhecimento. O regime de materialização e a circunscrição institucional estão ligados, porque as teias de enunciados que se organizam, de modo dependente, encontram, nas crenças que fomentam as instituições, a estrutura para a reprodução histórica. A relação entre a

marca e a instituição é bastante complexa, mas podemos indicar que as marcas criam instituições, ao mesmo tempo em que certas instituições são marcas. Foucault nos lembra que as enunciações podem ser repetidas pelas instituições. Da mesma forma, as marcas podem ser reproduzidas pelas instituições, indefinidamente. Salienta Foucault que o enunciado de Freud: *o sonho realiza um desejo* para que possa gerar o efeito enunciativo que produz precisa de uma complexa teia de instituições, crenças e, acrescentamos nós, marcas.

Tudo isso para dizermos que o campo enunciativo em que a perversão significa dissolução de outrem, sexualidade desviante e relação médico-jurídica depende de um conjunto de instituições que permitam a materialização do sentido. Contudo, o sentido tradicional da perversão esconde a dimensão criativa que habita neste conceito. Ao mesmo tempo em que esconde a capacidade explicativa do desvio. A perversão, para tratar da singularidade, é o conceito por excelência, outrossim, para abordar o infinitamente pequeno e os desvios estratégicos. Trata-se do conceito, por excelência, para abordar o psiquismo, pois dá conta das re-invenções a que a complexidade social submete as vivências afetivas, e por fim, trata-se do conceito por excelência, para abordar a pluralidade de sentido contida nas inscrições, na escritura e nas marcas.

A contraposição apresentada por Deleuze, a qual combatemos neste artigo, coloca, de um lado, a perversão enquanto morte do possível e ausência do outro como uma estrutura; e do outro lado, “[a] existência do outro [como] a possibilidade de um mundo espantoso [mesmo] quando ainda não estou espantado ou então, ao contrário, a possibilidade de um mundo tranqüilizante quando, eu, me encontro realmente assustado com o mundo, – envolvendo sob outros aspectos o mesmo mundo que se mantém diferentemente desenvolvido diante de mim, – constituindo no mundo um conjunto de bolhas que contêm mundos possíveis: eis o que é outrem (Deleuze, 2001: 235–236)”. Com efeito, negamos a contraposição desenvolvida por Deleuze, na medida em que defendemos que não existe ausência de outrem e extinção do possível, precisamos indicar que apenas o trauma impede o contato com o outro e a limitação do possível. A perversão é uma categoria investigativa que radicalmente

assume a singularidade, ao mesmo tempo em que se alia à metafísica imanente da marca, permite que a experiência psicanalítica possa ser lida pela composição das marcas no corpo e no mundo. Deleuze comenta que pensar a perversão, como sendo a presença de outrem, só é possível pelo equívoco de se associar à perversão o cometimento de um mal a outrem¹³. Complementa o argumento indicando que segundo uma fenomenologia dos comportamentos perversos a perversão nada é sem a presença de outrem, então, acrescenta, que o problema da perversão não pode ser avaliado em função do comportamento, mas da ausência da estrutura de outrem. Assim, a perversão não está na relação com outrem, mas na impossibilidade completa dessa relação em função da inexistência *a priori* de uma estrutura que torne a perversão possível (Deleuze, 2001: 248). Discordamos dessa tese em virtude de entendermos que é contrária à experiência. Contrária à experiência porque não percebe que muito mais do que tratar de elementos constitutivos da natureza humana, a psicanálise aborda elementos, na experiência, capazes de compor a natureza humana. Essa constituição é sempre heterodoxa, sendo impossível a afirmação de estruturas que compõem o desejo. As tendências de organização psíquica são apenas tendências, devendo ser lidas segundo a chave do empirismo filosófico, ou seja, como apreciações parciais marcadas pela imagem da falibilidade. Nesse modelo falibilista que propomos, apelamos para a possibilidade de construção de sentidos múltiplos, daí surge a necessidade de um conceito como o de marca, pelas imagens plúrimas que é capaz de produzir.

¹³ Devemos indicar que somos demasiadamente rigorosos em nossa crítica a Deleuze e que nossos comentários não se aplicam a sua obra como um todo, e nem ao tratamento que fornece ao tema da perversão de um modo geral. Se formos sistemáticos em nossa interpretação do pensamento de Deleuze chegaremos ao denominador de que nossa interpretação é muito mais coerente com seu sistema de pensamento, do que a “versão” de Deleuze que apresentamos aqui. A posição de Deleuze nesse texto se deve ao fato de que examina o papel da perversão em textos literários, e não o papel da perversão enquanto conceito na teoria psicanalítica. Contudo, a versão que Deleuze apresenta nesse texto evidencia, o que denominamos de mistificação da perversão; propomos, por outro lado, evidenciar, na perversão, a capacidade de lidar com a singularidade. Vejamos como Deleuze trabalha o axioma da perversão enquanto ausência de outrem: “Mas qualquer estudo sobre a perversão, qualquer romance sobre a perversão esforça-se por manifestar a existência de uma “estrutura perversa” como princípio do qual os comportamentos perversos decorrem eventualmente. Nesse sentido a estrutura perversa pode ser considerada como aquela que se opõe à estrutura Outrem e se substitui a ela. E da mesma forma como os “outrem” concretos são termos atuais e variáveis efetuando esta estrutura Outrem, os comportamentos perversos, sempre pressupondo uma ausência fundamental de outrem, são somente termos variáveis efetuando a estrutura perversa (Deleuze, 2001: 247).

Dessa forma, trata-se de uma associação que pode ser denominada de uma *crudelis meditatio*. Na medida em que se vale do desvio de sentido à que a noção de perversão remete. A perversão é um desvio, as interrogações da psicanálise também devem ser desviantes. Da mesma forma como a perversão desvia, os conceitos psicanalíticos devem ser desviantes. Desviantes dos discursos que interrompem a velocidade do pensamento. Desviantes dos discursos que assumem a interrupção do trauma, ou, pior, dos discursos que assumem a interrupção proveniente dos lugares tipo institucionalmente previstos. A *crudelis meditatio* psicanalítica pensa a contrapelo – como a *crudelis meditatio* da política que interroga as crenças formadoras de nossas instituições – de modo que inventa, assumindo radicalmente o *clinamen*.

Toda perversão é um outremcídio, um altrucídio e, por conseguinte, um assassinio dos possíveis. Mas o altrucídio não é cometido pelo comportamento perverso, mas sim suposto na estrutura perversa. O que não impede que o perverso seja perverso não constitucionalmente, mas no desfecho de uma aventura que passou seguramente pela neurose e roçou a psicose (Deleuze, 2001: 249).

Rejeitamos a sentença transcrita. Porque não admitimos que exista vivência estrutural sem outrem. Se faz sentido falar em uma estrutura, sem mistificação, é preciso que se fale no outro como estrutura radical. Não faz sentido, na experiência, em se falar de constituição afetiva sem que o outro esteja presente. Inclusive a perversão é uma relação com o outro. Na verdade, a perversão é relação com o outro por excelência, pois se relaciona com o outro na singularidade e no desvio. Deleuze, segundo o texto que analisamos, indica que essa é uma postura fenomenológica; asseveramos que se trata de uma postura empirista que privilegia o transcendental. O que significa dizer que a *crudelis meditatio* invoca, tanto a experiência, quanto a criatividade conceitual. A possibilidade da ausência do outro é uma ficção que prescinde do mundo, possível na literatura, mas impossível na constituição afetiva, na experiência. No lugar da ficção da ausência do outro devemos colocar a ficção da

presença radical do outro. Atrelar à inexorabilidade do outro, a composição do sentido, pela marca e pelo trauma.

A todo o momento devemos reinventar um corpo traumatizado pela vida – não porque o trauma seja o avesso da vida, mas porque o trauma é a própria vida. Reinventar os modos de continuação e interação entre as marcas e a ação é a dimensão radicalmente criativa à qual estamos necessariamente expostos. A continuidade da vida é como a dança. Melhor dizendo, a suportabilidade da vida é como a dança, os movimentos devem ser encadeados continuamente. Ainda que não saibamos como o nosso corpo fará para permitir a continuidade do movimento, e o movimento continuamente nos traumatiza, e continuamente deve ser suportado, através da dimensão criativa, e fulgurante, que nos faz continuar, continuar, sempre. Se nossos músculos, ossos e pele arrebentarem com os movimentos bruscos que somos obrigados a fazer para manter o ritmo da expressão, não podemos precisar. Mas a indeterminação não nos priva da necessidade de continuar encontrando medidas de compósitas, entre o impossível e a continuação. A dança é a perversão do corpo. E se a todo o momento pervertemos alguma coisa, da mesma forma como o trauma é uma dimensão necessária da vida, também a perversão o é, pois não existe trauma sem movimentos agressivos, sem exagerada exposição, sem descarga excessiva, como diria Freud. A perversão constitui o ensaio da resposta à pergunta: o que pode um corpo? Um corpo pode à medida da perversão. A perversão vai tão longe quanto permite o trauma. Poderíamos então pensar que o trauma não possui qualquer dimensão criativa, constituindo apenas o negativo da perversão, mas esta assertiva não é verdadeira, pois se a perversão encarna a criatividade, o faz tão somente porque possui matéria com forma sobre a qual age. O material passível de trauma abriga tanta criatividade, quanto a ação que sobre ele age; se Michelangelo dizia que retirava da pedra o que não era cavalo, pensemos em termos de trauma e perversão. Perverte-se o corpo, e o que este traumatiza. Esta é matéria de perversão.

A psicanálise, em seus cânones, entende a perversão como uma escolha determinada, de modo que a escolha sexual perversa se encontra do lado do

mecanismo de exclusão de todos os outros objetos possíveis de encantamento da libido. Contudo, esquece-se que o conceito de perversão, ainda que seja marcado por uma intensa marca moral, tanto na história da psicanálise, quanto na história das formas jurídicas, também significa desvio. Com efeito, desvio de uma conduta sexual marcada pela fantasia, para a hiperbolização de apenas uma única atividade fantasista, e, portanto, fantasia nenhuma. Mas se desejamos fazer com que a psicanálise escape de mais um dos pilares de sua tradição normalizadora, devemos, inclusive, derrubar o pilar de interpretação moral da perversão. Primeiro porque não existe o perverso, mas perversões. Ainda que estabeleçamos distinção entre a perversidade polimorfa e a perversão, não podemos compreender a fantasia como alguma coisa privada. A fantasia é composta por estrutura privado-pública. A fantasia pode ser distinguida da simples imaginação em virtude de seu esforço de precipitação. A fantasia precipita. Como a fantasia precipita? Pelo desvio. O que é um desvio? Uma perversão. Dizer que podemos fantasiar sem perversão é a mesma coisa que dizer que podemos fantasiar sem precipitação.

Referências

DELEUZE, Gilles. Michel Tournier e o Mundo sem outrem in: _ *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. Tradução Fernanda Botelho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1967.

_____. Freud e a cena da escritura in: *A escritura e a diferença*. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREUD, Sigmund. Uma nota sobre o bloco mágico in: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição Standard brasileira*. Traduzido do alemão e do inglês sob direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

ROSENFELD, Herbert. *Impase e interpretación*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1990.