

Sobre homens e lobos: subjetividade e animalidade¹

Pedro Sobrino Laureano²

Resumo: Buscamos problematizar a relação entre a psicanálise freudiana e lacaniana, por um lado, e a filosofia de Deleuze e Guattari, por outro, através da questão da animalidade. Partimos do caso clínico do homem dos lobos, de Freud, para construir a ideia de que as diferentes concepções de linguagem e subjetividade trabalhadas pelas duas linhas de pensamento permitem diferentes formas de se pensar a relação entre homens e animais e, por consequência, entre natureza e cultura. Constatamos que as diferenças nos aportes teóricos acarretam em maneiras distintas de se conceber a subjetividade.

Palavras-chave: animais; psicanálise; menoridade; subjetividade; modernidade.

Nosso objetivo, neste artigo, será problematizar a relação entre homens e animais a partir de duas linhas teóricas, a filosofia de Deleuze e Guattari e a psicanálise de Freud e Lacan. Buscaremos mostrar como ambas as abordagens são capazes de destituir o dualismo moderno que postulou o homem como agente de dominação em relação à natureza. Construiremos nosso problema tendo como eixo o famoso caso clínico de Freud, o *Homem dos Lobos* (1918/2006e), e também a concepção kantiana de maioridade e esclarecimento.

Freud, modernidade e maioridade

A psicanálise inscreve-se no marco de uma crise da razão que coloca em xeque os pressupostos da antropologia moderna. Não falamos aqui tanto da antropologia como disciplina teórica. Seguimos o pensamento de Michel Foucault quando, em *As palavras e as coisas* (1966), o pensador caracteriza a modernidade pela produção de saberes atrelados ao projeto humanista que consistiu em colocar o homem no centro de seus questionamentos. É a emergência histórica de uma filosofia e uma ciência centradas na investigação do homem, dos limites de sua razão, de suas capacidades psicológicas, biológicas, econômicas, sexuais, etc. Não se trata, então, da antropologia como disciplina, mas do projeto

1 Fonte de financiamento: CNPq. Trabalho decorrente da pesquisa de doutorado no Departamento de Psicologia clínica da PUC-RJ.

2 Mestre em Psicologia clínica e doutorando pela PUC-RJ. Psicanalista. Professor auxiliar no Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ).

antropológico como *a priori* histórico de uma época que erigiu o homem como sujeito e objeto do pensamento.

Como Foucault mostra, a partir de *Vigiar e punir* (1975/1977), tal projeto antropológico é acompanhado pela aparição de um novo tipo de poder, o disciplinar. Os regimes discursivos característicos das ciências humanas têm como contrapartida a constituição de uma forma inédita de organização política do corpo social. O poder disciplinar pauta-se na produção dos indivíduos, na organização de suas forças produtivas e na extração de uma utilidade máxima de seus corpos. A modernidade tem como eixo, segundo Foucault, a normalização do social através da repartição científica e política da patologia e da doença, da saúde e da loucura, do normal e do anormal, etc.

Sabemos que as investigações de Freud se situam na contramão desta modernidade disciplinar. O que o inventor da psicanálise descobre quando, trabalhando com Charcot no hospital da Salpêtrière, debruça-se sobre a histeria, é que há uma racionalidade no homem que não se reduz aos mecanismos de síntese e autoidentidade fundados no eu como instância reguladora e autônoma (Safatle, 2012, p. 122). A famosa frase escrita em *Estudos sobre a histeria*, “as histéricas sofrem de reminiscências” (Freud, 1895/2006a, p. 48), remete ao papel fundamental da memória nos processos de subjetivação. A memória é compreendida, aqui, não como categoria psicológica de um indivíduo, mas como aquilo mesmo que constitui um indivíduo enquanto ser de desejo, pensamento e tempo.

As reminiscências das quais as histéricas sofrem ultrapassam em larga medida a capacidade do eu em organizar-se de forma identitária, dando testemunha, nos sintomas de conversão somática, da abertura do eu para uma história que lhe determina, que lhe é anterior e condicionante. Descrita em *Estudos sobre a histeria* como uma espécie de patologia da memória, a histeria é produto de conflitos ligados à história da socialização do indivíduo no seio da família, às marcas recalcadas de uma *antropogênese*, antes que de uma antropologia. É preciso explicar como um organismo biológico a que chamamos homem *torna-se* sujeito. O sujeito não é dado, mas se constitui na confluência de processos de socialização que, segundo Freud, atuam não apenas dentro da família nuclear, mas nas instituições sociais, tais como a Igreja, as massas, os exércitos e as religiões.

Se as histéricas sofrem de reminiscências, é porque a ficção que a psiquiatria da época as acusava de encenar não constituía uma artimanha consciente para enganar e obter atenção dos médicos. Sua teatralidade, ou seja, o fato de representarem uma doença para outros – no caso, a família e a comunidade científica –, era encenada por leis inconscientes que, como dissemos, guardam sua lógica recalcada na memória, respondendo à produção histórica de um sujeito. O “eu” é mais encenado, ator inconsciente de seu papel, que encenador.

É claro que, para Freud, o essencial encontra-se na possibilidade de se reescrever este papel. Mas tal reescritura não se faz num tempo presente guiado pela vontade racional e deliberativa, pelo “eu quero, então, eu posso” característico da crença na onipotência do pensamento na modernidade. Ela se faz numa mediação fundamental com o passado, como outros tempos em relação ao tempo presente do “eu autônomo”. O passado abre o tempo para a dimensão intersubjetiva na qual a antropologia torna-se antropogênese e a maturação biológica, genealogia do que torna um organismo, sujeito.

O que Freud enxerga, então, quando se debruça sobre o passado da histeria e abre o caminho para se pensar a antropogênese do sujeito? A insistência de um conflito recalcado

ligado à primeira infância, e seu retorno sob a forma dos sintomas atuais de conversão. Um conflito social – pois ligado à socialização do sujeito no seio da família – é expresso por um sintoma. O conflito não é, portanto, *interior* ao indivíduo, mas imanente aos processos de socialização acionados em uma época histórica.

O filósofo alemão Immanuel Kant, num texto chamado “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?”, lança um questionamento que nos interessa aqui, por nos auxiliar a compreender a novidade trazida por Freud em relação às concepções modernas e disciplinares de subjetividade. Kant pretende, nesse texto, sintetizar suas investigações a respeito dos poderes e limites da razão em relação com a história, através da caracterização do iluminismo ou esclarecimento:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O *homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. (Kant, 1985, p. 64, itálicos do autor).

Deve-se louvar o empenho de Kant em determinar o esforço da razão para liberar-se da tutela dos outros – pais, mestres, instituições eclesiásticas, reis, etc. Mas devemos estar atentos em como a crença kantiana na razão repousa sobre uma concepção de autonomia que é impossível no escopo do pensamento de Freud. “Incapacidade” e “coragem” constituem os termos essenciais no trecho acima: sendo atributos psicológicos, significam que bastaria, então, uma *tomada de decisão* individual para que saíssemos da menoridade, ou ao menos para que abríssimos caminho para atingir a maioridade. Tal enunciado de uma “boa vontade” inerente ao sujeito ético e racional articula-se como imperativo categórico, concebido por Kant (1778/1997) como lei de aplicação universal, imposta por sua própria força enunciativa como *dever* a ser voluntariamente assumido pelos indivíduos, a despeito de qualquer consideração pelo prazer e pelo desprazer, pelo sensível e passional.

Ora, as descobertas de Freud se constituem a partir da recusa desta concepção de maioridade ligada a preceitos individuais e universais de autonomia. Isto não significa, entretanto, que Freud seja um obscurantista, ou irracionalista. Pelo contrário, ele descobre, nos sintomas, atos falhos, lapsos e chistes, bem como nas neuroses, psicoses e perversões, a presença de uma *lógica* inconsciente irredutível aos ideais da razão moderna. O que esta outra lógica revela? Primeiramente, os limites desta razão disciplinar que despreza as paixões, a contingência e a singularidade em nome de processos de autonomia e consciência de si.

Freud aponta como esta racionalidade, buscando negar o conflito psíquico e a divisão do ego acarreta, por si mesma, numa violência fundamental, que o psicanalista denominou *supereu*. Comparado por Freud ao imperativo categórico kantiano (Freud, 1924/2011, p. 197), o supereu caracteriza a loucura intrínseca à razão iluminista, o avesso obscuro da lei universal que vincula, nos sujeitos das sociedades modernas, ideais impossíveis de autonomia e maestria egoica. Como ressalta Lacan (1936/1998), o supereu implica no gozo masoquista da própria renúncia à satisfação. Quanto mais o sujeito se submete à lei moral do supereu, mais sua submissão acarreta na perenidade da demanda de renúncia aos prazeres e no sentimento inconsciente de culpa devido à impossibilidade de adequação aos preceitos morais.

Isso não significa, é claro, que Freud esteja ao lado da menoridade que é criticada por Kant. A psicanálise situa-se, certamente, junto àqueles que buscaram livrar o homem de qualquer tutela moral. O que ela propõe no lugar, entretanto, não é a maioridade compreendida como constituição de uma individualidade autônoma. Podemos dizer que a ética da psicanálise produz uma subversão da dicotomia kantiana entre menoridade e maioridade, buscando outra forma de menoridade. Frente à crueldade por vezes sádica da razão moderna, veremos como se trata de pensar processos de subjetivação que não se pautem, quer pela autoridade externa da tradição (a menoridade kantiana), quer, também, pela autoridade *interior*, esta maioridade convocada por Kant através da interiorização da lei moral.

De fato, em uma de suas últimas obras, *Análise terminável e interminável* (Freud, 1937/2006h), Freud aponta três tarefas impossíveis às quais os homens teriam se incumbido: governar, educar e, agora, analisar. Mas podemos argumentar que esta impossibilidade adquire um sentido positivo quando se trata da tarefa de analisar. Pois será apenas a partir do fracasso na constituição de um eu autônomo que emerge a possibilidade de criação, de invenção de si, contrária à produção de uma verdade sobre si. Na mesma obra, Freud se refere à impossibilidade de analisar através da expressão “rochedo da castração”: a dificuldade em destituir os pacientes de seu medo da castração, da rivalidade fálica, nos homens – convencê-los de que ser analisado por outro homem não é, necessariamente, submeter-se a ele – e da inveja do pênis, na mulher. Trata-se da dificuldade em levar seus pacientes a *assumir algo que, entretanto, já ocorreu*. A inveja do pênis, na mulher, é inveja de algo que o homem não tem: o falo como objeto completo; e a ameaça de castração, no homem, é a ameaça de algo que, simbolicamente, já ocorreu.

A menoridade que é vinculada aos procedimentos éticos e clínicos da psicanálise é aquela, então, que não busca *reintegrar* dentro do eu aquilo que se furta à identidade subjetiva. Trata-se, antes, de uma transcrição, onde o que é inconsciente, ao tornar-se consciente, implica necessariamente na emergência do novo, ou seja, na admissão daquilo que no sujeito se constitui como insuportável, sendo relegado à periferia subjetiva. Os sintomas e o sofrimento psíquico não são patologias a serem normalizadas dentro daquilo que é exigido pelos códigos sociais. O sintoma é, antes, o índice de uma falha nos mecanismos hegemônicos de socialização. É tal falha que é vivenciada, pelos sujeitos da modernidade, como incapacidade individual.

A psicanálise busca, assim, reconhecer a parte anômala da subjetividade – parte em que os sintomas, as fobias e as neuroses constituiriam o marco negativo – como sinal de uma estranha “positividade”, uma singularidade. Segundo Slavoj Žižek e Markus Gabriel, para a psicanálise, “o sujeito é o resultado de seu próprio fracasso de tornar-se sujeito: tento me atualizar plenamente como sujeito, fracasso (em tornar-se sujeito) e esse fracasso é o sujeito (que eu sou)” (Žižek & Gabriel, 2012, p. 255).

A impossibilidade, temida devido ao “complexo de castração”, pode tornar-se objeto de afirmação.

O homem dos lobos

Como, então, o que vimos a respeito do caráter ético da psicanálise relaciona-se com o problema que levantamos a respeito da relação entre os homens e os animais? De fato, o projeto antropomórfico da modernidade, este que estudamos através da leitura kantiana do

esclarecimento, constitui-se também como maneira de negar aquilo que no homem era concebido como irracional ou instintual. Concebeu-se a natureza como o terreno da necessidade bruta, da repetição sem sentido, enquanto a razão e o *logos* constituiriam a difícil aquisição da liberdade e da autonomia.

Mas não será que a paradoxal racionalidade psicanalítica, esta que se posta para além da dicotomia entre menoridade e maioridade, não se situa, também, para além desta *oposição* simples entre natureza e cultura? Ao menos, desta oposição na forma como ela foi pensada pela modernidade, como relação de pura dominação? Sentimo-nos instigados a levantar este problema, aqui, devido à abundante presença da simbologia ligada à representação de animais, na literatura psicanalítica.³ E também em decorrência das teses que o filósofo Gilles Deleuze e o psicanalista Félix Guattari, retomando alguns enunciados da psicanálise, propuseram a respeito das relações entre a natureza e cultura.

Porém, antes de adentrarmos na obra de Deleuze e Guattari, investiguemos o papel dos animais – mais especificamente, o dos lobos – num conhecido caso clínico publicado por Freud em 1918 (2006e), a *História de uma neurose infantil*, ou “O homem dos lobos”.

É famoso o sonho que Sergei Pankejeff conta a Freud quando, aos 22 anos de idade, faz sua análise com o psicanalista vienense. Trata-se de um sonho ocorrido aos quatro anos de idade. Vê, da janela voltada para a cama de seu quarto, cinco lobos sentados nos galhos de nogueira. O sonho provoca intensa angústia; segue-se uma fobia a lobos que, posteriormente, se transformará em uma neurose obsessiva de conteúdo religioso.

Sabemos como Freud e o paciente interpretam o sonho em análise: trata-se da expressão deslocada/condensada, isto é, distorcida, de representações inconscientes recalçadas. É reconstruída, com base em inferências advindas de outras cenas da história do paciente (sedução por parte da irmã, e rejeição aliada à ameaça de castração pela babá Nanya) e daquelas indicadas pelo próprio sonho, a famosa cena primária em que Sergei, com 18 meses de idade, teria assistido ao coito entre os pais.

Ora, o problema da interpretação não está contido na cena primária, nem no sonho de lobos, mas, principalmente, na *passagem* que acarreta com que a cena primária só possa ser expressa dentro de um sonho que produz a angústia que, posteriormente, se transformará em fobia. O sonho é a representação, sobredeterminada pelas experiências posteriores do sujeito, de outra cena, ocorrida na primeira infância. Ele exprime conflitos que, ligados ao processo de socialização do homem dos lobos, acarretam na vivência individual e “interior” da doença.

Os lobos têm o estatuto, no sonho, de representantes psíquicos do pai, e do temor de castração advindo do desejo homossexual inconsciente despertado pelas três outras cenas: a primária, a da irmã que o seduz e a da babá que o ameaça de castração. Sergei rejeita suas inclinações homossexuais inconscientes por acreditar que estas acarretariam na castração que pôde observar na mãe, através da cena primária, e na irmã, quando inicia suas investigações sexuais infantis.

Vemos aqui como o recalque operado pelo eu das moções homossexuais inconscientes relaciona-se à cultura da época de Freud. O homem dos lobos sofre pelo temor de algo que *já ocorreu*: a castração. São as normas culturais que, introjetadas pelo paciente de Freud, transformam uma moção homossexual inconsciente em “ameaça de castração”, acionado o

3 Cf., por exemplo, Um pequeno homem galo (1913/1991), de Sándor Ferenczi, e o “Homem dos ratos” (1909/2006d) e o “Pequeno Hans” (1909/2006c), de Freud.

recalque da representação insuportável – ser amado pelo pai, isto é, ser castrado – e o retorno do recalçado, através da fobia de lobos.

Podemos observar como opera a racionalidade inconsciente, na contramão da razão ligada às normas identitárias do eu. A homossexualidade torna-se insuportável, para Sergei, devido a sua incapacidade em aceitar a perda de virilidade acarretada por seu amor ao masculino. A posição feminina é, ao mesmo tempo, desejada e temida, exprimindo-se através de um sintoma fóbico. O conflito se dá entre as inclinações passivas, por um lado, e a ameaça de castração, por outro.

Mas podemos nos perguntar, aqui, qual o papel dos lobos, e por que será esta a representação eleita, pela trama inconsciente do paciente, àquela altura de sua história? Sua forma de desejar é marcada pelo conflito entre o horror e a atração exercidos pela homossexualidade latente. Se este conflito se exprime, à época do sonho com os lobos, através de uma fobia, é porque, como vimos, os códigos que presidem à genealogia de sua subjetividade proibem o gozo homossexual como ameaça de um evento que, no entanto, já ocorreu: a castração.

Propomos a seguinte questão: será a fobia de lobos, como forma de simbolização dos conflitos do paciente de Freud, *apenas* a representação distorcida de uma cena familiar infantil? A “consideração à representabilidade” (Freud, 1900/2006b, p. 408) desses animais, como símbolos, é certamente tributária à história radicalmente contingente do paciente. Se afirmássemos que a figura deles constituiria uma espécie de matriz transcendental da cultura, estaríamos lidando com um inconsciente místico, de caráter junguiano. Mas o que poderia nos dizer o sentimento *singular* de fascínio e horror despertado em Sergei, quando ocorre o sonho? Ou seja, não a figura universal dos lobos na cultura, mas a relação específica que o paciente entretinha com estes animais.

Não será a fobia, então, o sinal de uma tentativa fracassada de *cura*, através da *relação* com aquilo que se constitui como Outro a respeito das fantasias modernas de maioridade? Utilizamo-nos, aqui, da ideia de Félix Guattari, segundo o qual “[...] os sintomas são como pássaros que batem com o bico nas janelas” (citado por Deleuze, 1990/1997, p. 75). Ou seja: além de representações de conflitos recalçados ligados ao núcleo familiar, os sintomas seriam, também, tentativas de cura que encontram obstáculos ao mesmo tempo internos e externos. Eles sinalizariam os impasses vivenciados por Sergei em relação à constituição de uma singularidade.

Trata-se, para nós, de conceber a compulsão à repetição (Freud, 1920/2006g) presente no inconsciente como repetição diferencial (Deleuze, 1968/2006). Se a repetição inconsciente remete a uma cena primária traumática – no caso do paciente de Freud, a cena do coito entre os pais – cujo sentido nenhuma cadeia de representações poderia exaurir, sendo obrigada a repeti-la, ela também se relaciona com a busca de respostas criativas àquilo que é vivenciado como insuportável.

Certamente revela-se, na fobia aos lobos, os elementos ambíguos que marcam tal simbolização. Elas sinalizam, como no caso das fantasias homossexuais, o temor daquilo que ao mesmo tempo atrai. Apontam para esta mistura de fascínio e horror, que é constantemente descrita por Freud como característica da relação dos sujeitos com seus sintomas, estes estranhos intrusos de outros tempos e cenas psíquicas no cerne do eu “normal”.

Se a repetição acionada pela cadeia inconsciente é diferencial, se não há um termo primeiro que seria repetido através de disfarces e degradações, é porque os disfarces representados pelos deslocamentos e condensações *não são secundários em relação àquilo que eles*

disfarçam. O que se pretende argumentar aqui, em consonância com as ideias de Deleuze (1968/2006, pp. 180-184), é que tais repetições da cadeia inconsciente são tentativas de se recolocar o problema – ao mesmo tempo subjetivo, político e teórico – de *como se constituir formas de subjetivação que não sejam reduzidas às figuras normativas do eu demandadas pelos códigos sociais*.

Se for assim, a história de Sergei, descrita por Freud em seu relato, indicaria a incidência deste problema, desta questão incessantemente levantada pelo inconsciente do paciente: como inscrever a singularidade de seu desejo? Nossa hipótese, em consonância com as teses que, como veremos, Deleuze e Guattari desenvolvem a respeito do feminino e da animalidade, é de que tanto o repúdio/atração homossexual, como o fascínio/horror pelos lobos, indicam a insistência de uma questão relacionada a duas figuras que o projeto da maioria iluminista buscou oprimir como menores: o feminino e a animalidade.

O retorno indicioso desta questão apresentaria, paradoxalmente, tanto um adoecimento quanto uma tentativa de cura. Um padecimento em relação às normas que demandam a construção de uma identidade, e uma abertura em direção ao feminino, por um lado, e aos animais, por outro. É através destes Outros excluídos pela modernidade hegemônica que se constituiria, para Sergei, uma tentativa de cura. A tarefa da análise não seria aqui, então, permitir ao paciente inscrever aquilo que lhe é mais estranho – *heimlich*, segundo Freud (1919/2006f) – num sentido passível de reconhecimento, transformando o negativo da experiência de castração em objeto de afirmação? Na ausência de qualquer verdade sobre si, a invenção de si.

Deleuze e Guattari: animalidade e menoridade

Podemos, para dar sequência a nosso questionamento, retomar as reflexões de Kant contidas no texto “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?” O filósofo traça, em breves linhas, um comentário a respeito das mulheres. Estas se encontrariam mais distantes da maioria, entendida como domínio de si e autonomia moral:

Que a maior parte da humanidade (e especialmente todo o belo sexo) considere o passo a dar para ter acesso à maioria como sendo não só penoso, como ainda perigoso, é ao que se aplicam esses tutores que tiveram a extrema bondade de encarregar-se de sua direção (Kant, 1985, p. 66).

Sabemos também como, na *Crítica da razão prática* (1778/1997), Kant centra a constituição do sujeito moral em torno da superação da causalidade patológica *natural*, relacionada aos mecanismos de prazer-desprazer que atuam nos organismos puramente biológicos, ou *animais*. Ou seja: Kant assevera que devemos nos afastar tanto dos animais, em sua cega obediência aos instintos, quanto do *feminino*, mais passível de submissão à autoridade externa. Para o filósofo, a maioria moral, da qual emerge um sujeito autônomo (e viril), capaz de negar seus impulsos patológicos e investir na própria lei como objeto de sua vontade, é mais difícil para as mulheres e, obviamente, impossível para os animais.

Entretanto, a questão retorna: por que este fascínio/repulsa exercido pela posição feminina e pelos animais, em muitos dos pacientes analisados por Freud? Tais figuras,

reprimidas pela emergência dos ideais da razão moderna, não seriam igualmente tentativas fracassadas de *fuga criativa* desta mesma modernidade?

É neste sentido que o feminino, por um lado, e os animais, por outro, encontram-se relacionados na filosofia de Deleuze e Guattari. Estas duas figuras excluídas como menores pela racionalidade iluminista são pensadas, pelos autores, como vias de acesso privilegiado para processos de diferenciação e criação subjetiva. E, junto a elas, os autores tecem considerações a respeito das *minorias* como categoria fundamental de nossos tempos, já que “nossa era torna-se a era das minorias” (Deleuze & Guattari, 1980/1998, p. 173).

O filósofo Manuel DeLanda, buscando explicitar os contornos do pensamento de Deleuze, realiza uma breve classificação de dois pontos de vistas filosóficos essenciais:

Para alguns filósofos, a realidade não tem existência independente da mente humana que a percebe, então sua ontologia é constituída por entidades mentais, não importa se estas são pensadas como objetos transcendentais ou, pelo contrário, como representações linguísticas ou convenções sociais [...] Finalmente, existem filósofos que garantem à realidade completa autonomia da mente humana, a despeito da diferença entre o observável e o não observável e o antropomorfismo que esta distinção implica. Estes filósofos são ditos realistas. Deleuze é um filósofo realista (DeLanda, 2002, pp. 4-5; tradução nossa).

Poderíamos aproximar a psicanálise da primeira categoria descrita por DeLanda, aquela que postula o caráter de convenção social do que é percebido como realidade externa? Sim. Seguindo a leitura não biologicista realizada por Lacan de Freud, sabemos que a realidade psíquica, aquela que nos remete ao princípio de realidade freudiano, é, na verdade, uma realidade inter-psíquica (Lacan, 1936/1998).

Mas devemos postular uma distinção essencial, que diferencia decisivamente a psicanálise das filosofias convencionalistas caracterizadas por DeLanda. É que, para a psicanálise, tal convenção social representada pela realidade inter-psíquica é essencialmente falhada, estruturada em torno de um encontro traumático que descentra tanto o intersubjetivo e o individual quanto a *própria realidade*. Daí o conceito de Real, em Lacan, como operador daquilo que, como condição para toda simbolização, permanece aquém de qualquer simbolização. No caso que investigamos, os deslocamentos/condensações que, no homem dos lobos, exprimem conflitos através de sintomas são formalizações inconscientes de um impasse traumático fundamental – a castração e o feminino.

Não temos apenas uma pluralidade de jogos linguísticos de caráter convencional, sem qualquer possibilidade de universalização, mas sim uma *necessidade* da universalização ancorada num trauma *contingente*; um encontro absolutamente singular que, ao mesmo tempo em que força o sujeito a pensar sua própria historicidade, interdita que esta história se totalize numa narrativa metaestável. A psicanálise postula, ao mesmo tempo, o fracasso da universalização e a *necessidade* deste fracasso. Qual a diferença, então, da psicanálise em relação à segunda categoria descrita por Manuel DeLanda, aquela à qual pertenceria Deleuze, a dos filósofos “realistas”?

Tal como Freud e Lacan, Deleuze afirma que só há pensamento forçado (Deleuze, 1968/2006, pp. 210-211). O pensamento não é um dom natural, uma boa vontade pressuposta no pensador que bastaria ser atualizada através de um ato de “coragem” – a categoria

psicológica que Kant descreve como condição do iluminismo, conforme as expusemos acima. O pensamento emerge, antes, a partir da absoluta incapacidade, da fundamental impotência do pensador em refletir o que quer que seja. Em outras palavras, pensar pressupõe um desmoronamento do eu como lugar de síntese do múltiplo empírico, um fracasso que remete a um encontro com aquilo que, no mundo empiricamente constituído, escapa a qualquer tentativa de universalização. Tal encontro não se daria com algum objeto privilegiado sendo, também, puramente contingente. Um encontro com o que Deleuze chama “ser do sensível” (Deleuze, 1968/2006, p. 204), a pura diferença que singulariza um objeto qualquer, tornando o homem, por sua vez, homem sem qualidades.

Mas aqui emerge a diferença entre o realismo do encontro deleuziano em relação ao encontro traumático, na psicanálise. Para Deleuze, o encontro com o que força a pensar não apenas é a condição para o pensamento e para a linguagem, mas é *aquilo mesmo que só pode ser pensado e nomeado*. Na verdade, o termo “pode” encontra-se mal empregado: o singular, a pura contingência não submetida quer ao universal, quer ao particular, postula a *necessidade* de se pensar *fora* de qualquer sistema de representação.

Daí decorre uma teoria deleuziana dos signos que postula o signo como *expressão* de um devir, e não como *representação* de um estado de coisas ou de uma interioridade psicológica (Deleuze, 1969/2007). Pensar, para Deleuze, não é traçar uma linha entre sujeito e objeto, mas destituir a própria oposição entre sujeito e objeto, o uno e o múltiplo, através da constituição, em ato, de uma multiplicidade substantiva. A teoria dos signos deleuziana postula a *necessidade* daquilo que, do ponto de vista da razão representacional, era estritamente impossível: exprimir as transformações e os acidentes, as singularidades, ao invés de representar os múltiplos particulares sob o universal.

Vemos as diferenças. Para a psicanálise de Freud e Lacan, a negatividade do trauma, que é impossível de ser *integrada* dentro de uma ordem simbólica positiva, é, em si mesma, contrária à nomeação, apesar de ser condição de (im)possibilidade para toda nomeação. Já para Deleuze e Guattari o real é, pelo contrário, o campo de imanência do devir, passível de ser expresso através de uma linguagem não representativa. O real existe, não no sentido em que a ele se oporia um sujeito, mas sim de que ele é multiplicidade em ato que apaga a dicotomia entre sujeito e objeto. De que maneira, então, as diferenças entre estas duas teorias que buscaram pensar um para além do homem podem ser desdobradas no problema que levantamos, sobre a relação entre homens e animais no caso do homem dos lobos?

Ora, Deleuze e Guattari salientam, em *Mil platôs* (1980/1995), o caráter não representativo da *relação* do homem dos lobos com os lobos. Tal falência da representação era postulada por Freud como tributária de uma cena primária que, ainda que como fantasia ou construção, encenava a própria impossibilidade que assombrava os deslocamentos e condensações da história subjetiva de Sergei Pankejeff. Ou seja, a fantasia da cena primária era o recobrimento fantasmático do trauma, historicizando o vazio da castração e da feminilidade. Já Deleuze e Guattari salientam, justamente, que o retorno do trauma através da representação dos lobos aponta para um além/aquém da representação, que necessita ser nomeado. Na verdade, tal ato de nomeação é, para os autores, indissociável de uma pragmática no qual o que era vivenciado como impossível de representar torna-se a necessidade de um ato de criação. Ato de resistência às formas de subjetivação dominantes que assediavam Sergei Pankejeff.

Conclusões

Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari elaboram uma teoria dos devires na qual privilegia o devir-mulher e o devir-animal (Deleuze & Guattari, 1980/1997, pp. 111-115). Devir não é transformar-se numa outra coisa, mas esposar uma linha de diferenciação que desestabiliza os próprios termos que se relacionam, colocando-os num movimento pragmático de diferenciação contínua capaz de ser expresso num signo criativo. Por isto, o privilégio destas figuras menores da modernidade, na teoria dos devires, as mulheres e os animais. Trata-se da necessidade de se subverter o pensamento representativo e contestar a normatividade moderna, a figura antropomórfica da maioria refletida na maioridade kantiana como autonomia da razão. Surge aqui outra menoridade, diferente, embora não oposta, daquela da menoridade psicanalítica: a menoridade como “devir todo mundo” (Deleuze & Guattari, 1980/1998, p. 98) que responde, na obra dos autores, à constituição de uma política das minorias.

Na releitura que realizam do caso do homem dos lobos, é o estatuto da representação, na trama inconsciente do paciente de Freud, que é questionada por Deleuze e Guattari. Não no sentido de negar a lógica inconsciente proposta por Freud, mas sim de postular que esta lógica não expressaria a última palavra acerca do adoecimento e da cura. Os lobos não representariam apenas, como queria Freud, conflitos ligados a um trauma não simbolizável (a cena primária), mas seriam também signos de relações, índices de um agenciamento que buscava responder aos impasses nos quais Sergei Pankejeff se encontrava estrangulado. E a constituição do verdadeiro problema do qual Sergei padecia deveria se enunciar, forçosamente, através da consideração dos lobos não apenas como representações, mas como signos de um encontro com lobos que, ao mesmo tempo em que desestabiliza o “eu normal”, indica uma abertura para uma transformação subjetiva que pode, ou não, ser trilhada.

Sem dúvida, Freud (e Lacan), quando postulam o caráter representacional da lógica inconsciente, também nos auxiliam a pensar um além do antropomorfismo, ao enfatizar a impossibilidade de constituição de um eu autônomo e a necessidade do encontro traumático presidindo ao descentramento do sujeito. Mas na psicanálise e na filosofia de Deleuze e Guattari encontramos dois pensamentos que, embora possuam pontos de convergência, apresentam concepções distintas da subjetividade. E, como vimos através do caso do homem dos lobos, tais concepções indicam formas diferentes de tratar a questão da relação entre os homens e os animais. Em ambas as concepções, os animais já não são simples seres inferiores porque incapazes de razão ou pensamento abstrato. Na psicanálise, os lobos são representações de uma trama intersubjetiva que indica a própria impossibilidade que preside à constituição dos sujeitos, impossibilidade que deve ser clínica e politicamente afirmada. Não são seres inferiores, mas representações da própria impossibilidade intrínseca à razão. Já para Deleuze e Guattari, os lobos são signos de relações, que apontam para um problema pragmático que arrasta o paciente de Freud, não sem ambivalência, para além dos territórios da família, do eu e do homem.

Sobre hombres y lobos: subjetividad y animalidad.

Resumen: Pretendemos problematizar la relación entre el psicoanálisis freudiano y lacaniano, por una parte, y la filosofía de Deleuze y Guattari, por otra, mediante la animalidad. Se parte del caso clínico del

hombre lobo, de Freud, para construir la idea de que las diferentes concepciones del lenguaje y la subjetividad trabajada por dos líneas de pensamiento permiten diferentes formas de pensar acerca de la relación entre el hombre y los animales y, en consecuencia, entre la naturaleza y la cultura. Se encontró que las diferencias en los aportes teóricos conducen a formas distintas de concebir la subjetividad.

Palabras clave: animales; psicoanálisis; minoridad; subjetividad; modernidad.

Of men and wolves: subjectivity and animality.

Abstract: *We seek to problematize the relationship between Freudian and Lacanian psychoanalysis, on one hand, and the philosophy of Deleuze and Guattari, on the other, through the issue of animality. We start from the Freudian case 'Wolf Man' to build the idea that different conceptions of language and subjectivity posed by the two lines of thought allow us different ways of thinking about the relationship between humans and animals and, consequently, between nature and culture. We found that the differences in theoretical contributions lead to distinct ways of conceiving subjectivity.*

Keywords: animals; psychoanalysis; minority; subjectivity; modernity.

Referências

- DeLanda, M. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York: Continuum.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1990).
- Deleuze, G. (2006). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1968).
- Deleuze, G. (2007). *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1969).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *Mil platôs*. (A. G. Neto & C. P. Costa, Trads., Vol. 1). São Paulo: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1980).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *Mil platôs*. (S. Rolnik, Trad., Vol. 4). São Paulo: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1980).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1998). *Mil platôs*. (P. P. Pelbart & J. Caiafa, Trads., Vol. 5). São Paulo: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1980).
- Ferenczi, S. (1991). Um pequeno homem galo. In S. Ferenczi, *Obras Completas*. (Álvaro Cabral, Trad., Vol. 1, pp. 61-65). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1913).
- Foucault, M. (1966). *As palavras e as coisas*. (Antônio Ramos Rosa, Eduardo Lourenço & Vergílio Ferreira, Trads.). Lisboa, Portugal: Portugalia.
- Foucault, M. (1977). *Vigiar e punir*. (Lígia M. Pondé Vassallo, Trad.). Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1975).
- Freud, S. (2006a). Estudos sobre a histeria. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 2, pp. 13-329). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1895).
- Freud, S. (2006b). *A interpretação dos sonhos*. (James Strachey, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (2006c). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 10, pp. 13-133). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (2006d). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 10, pp. 137-275). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (2006e). História de uma neurose infantil. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 17, pp. 15-129). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1918).

- Freud, S. (2006f). O Estranho. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 17, pp. 235-271). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2006g). Além do princípio de prazer. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 18, pp. 17-78). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2006h). Análise terminável e interminável. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 23, pp. 247-290). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (2011). *O problema econômico do masoquismo*. In S. Freud, *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos*. (P. C. de Souza, Trad., Vol. 16, pp. 184-203). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1924).
- Kant, I. (1985). Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In I. Kant, *Textos Seletos* (pp. 63-71). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kant, I. (1997). *Crítica da razão prática*. Lisboa, Portugal: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1778).
- Lacan, J. (1998). Para além do princípio de realidade. In J. Lacan, *Escritos*. (pp. 77-96). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1936).
- Safatle, V. (2012). *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Zizek, S.&Gabriel, M. (2012). *Mitologia, loucura e riso: a subjetividade no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

[Recebido em 15.02.2013, aceito em 30.08.2013]

Pedro Sobrino Laureano
Av. Almirante Álvaro Alberto, 100/1001
22610-070 Rio de Janeiro, RJ
Tel.: 21 8835-7032
pedro@laureanopsi.com.br