

# LATERALIDADES

Wladimir Garcia

Universidade Federal de Santa Catarina

## I. ASESINATO

(DOS VOCES DE MADRUGADA EN RIVERSIDE DRIVE)

*Como fue?  
Una grieta en la mejilla.  
Eso es todo!  
Una uña que aprieta el tallo.  
Un alfiler que bucea  
hasta encontrar las raicillas del grito.  
Y el mar deja de moverse.  
Cómo, cómo fue?  
Así.  
Déjame! De esa manera?  
Sí.  
El corazón salió solo.  
Ay, ay de mí!*

(LORCA: 1994, p.147)

A questão que se coloca, uma vez mais, ainda, é a da Soberania - ?. A Soberania e o Estado; a Soberania e a Subjetividade; a Soberania e Arte. Ou seja, a soberania e as suas LATERALIDADES destitutivas. Em Giorgio Agamben, pensador das suas formas, de seus estados e mutações, ela aparece já em relação, em equação, com o estado e a exceção. Ela agoniza, quando mais se afirma sólida. Diríamos que o pensador italiano, metodologicamente, fixa e desconstrói as definições clássicas de Soberania através da resposta benjaminiana. Neste sentido, elabora em torno das formas de exceção do estado soberano, uma DIALÉTICA DO FRACASSO, expansiva e suplementar, dispersiva e em decomposição. Quanto ao humano, como resto da equação, ele se inscreve como signo da impotência.

Ao apontar para lateralidades destitutivas, penso aqui numa qualidade de força teórica que se estabelece num fora: sem pertencer, não deixa de afetar e ser afetada. Daí a idéia de abrir portas laterais, possibilitando a co-presença, *colateral*, de formas de existência. É o próprio Agamben, após nos fazer entender o estado de exceção, quem vai apontar a importância do ato teórico capaz de mostrar, ou desmontar, a "ficção central" que substancializa a articulação entre violência e direito, entre a vida e a norma: "há um contramovimento que, operando em sentido inverso no direito e na vida, tenta, a cada vez, separar o que foi artificial e violentamente ligado" (Agamben: 2005, p. 132), para, mais adiante, mais dramático, mais soberano, inserindo o *pragma* na relação, lembrar-nos que "Viver sob o estado de exceção significa fazer a experiência dessas duas possibilidades e entretanto, separando as duas forças, tentar, incessantemente, interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para uma guerra civil mundial" (idem, *ibidem*). A in-consequência, experiência e

escuta interior, portanto, seria levar adiante o rasgão desta dialética para pensar, por exemplo, processos não menos políticos de singularização da subjetividade. Se para Agamben o que funda o estado de exceção como máquina letal é uma ficção essencial, dada pela coincidência indeterminada entre poder espiritual e poder temporal, então a possibilidade de fazer co-existirem com estas FICÇÕES POLÍTICAS as máquinas de rupturas desejantes, favorece a formação de lateralidades. Trata-se, então, de um ensaio tópico, que procura ler a deriva de um outro *asesinato*, um outro direito, uma outra soberania. Entre os lugares, 1. o próprio e apropriador: o lugar-além, território virtual da Soberania de Estado, que funda a esfera de controle sobre-humana; executa o *asesinato* das subjetividades; dissemina o estado de exceção. Há sempre, neste caso, esta tentação, dar-lhe uma amplitude trágica – “o estado de exceção, hoje, atingiu o seu máximo desdobramento planetário” (Agamben: 2005, p. 131), contudo, lembra-nos o mesmo Agamben, o seu centro é vazio, ainda que eficaz, ficção legível, trama desfiável (*Cómo, cómo fue? Así*). Entende-se o sobre-humano a partir de um movimento de neutralização: “Mas, em última análise, as duas posições são solidárias no excluir a existência de uma esfera humana que escape totalmente ao direito” (Idem, p. 24); 2. o espaço formado pela experiência interior ou o interior da experiência: a soberania além da política. Georges Bataille (1996, p.59): “Mas adelante hemos de ver este juego jugado por todo el movimiento exterior de la historia, ordenado para nosotros, a través de los siglos, esta interioridad que a veces nos gustaría que no dependiera más que de sí misma” e, adiante, “lo que para mi prima está más allá de la política”; 3. o espaço do fora como campo de *huida de la ciudad* (Cf. Lorca: 1994, p.225), o pensamento do fora favorecendo o contágio com a matéria: a experiência da matéria desejante, a intensidade do contato e a soberania do desejo.

Mas como Agamben chega a este ponto -?. Entre as passagens de acesso à exceção (num certo sentido, a direção deste ensaio implica, inversamente, pensar a exceção, tomada como condição de possibilidade dos acessos), vale destacar aquela que constitui a Soberania. Na definição de soberania tradicional (Cf. Carl Schmitt), o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção. Restaria, justamente, pensar o excesso como exceção. O jogo se dá, então, entre as forças da política e do direito. Em que medida, para Agamben, a exceção pode ter uma forma política? Como aquilo que é ilegal pode apresentar-se legalmente? É esta ‘anomia legal’ que interessa ao pensador, como uma zona intervalar, perigosamente indecível, já que o totalitarismo vai se valer disto para exercer a exclusão da heteronímia no estado de exceção. Isto é, a eliminação legalizada, que eu chamo aqui de *asesinato*, ou *introducción a la muerte*, conforme a deriva que a arte propõe. Resta ao eliminado o estatuto mais radical da desleitura da subjetividade regulada: a ausência de um estatuto jurídico, a nudez, sequer a própria subjetividade normatizada, já recuperada pelos aparelhos (*Ay, ay de mí!*).

Ficção ou realidade, mais paradoxal ainda é que o estado de exceção evolui de um processo constituinte que vem da tradição democrático-revolucionária. *Plenitudo potestatis*, o estado de exceção move-se, conforme o desenterra Agamben, do estado *pleromatico* (poder indistinto) ao estado *kenomatico* (vazio de direito). Contudo, é na primeira instância que o estado de exceção expandiu-se após a 1ª Guerra: a abolição da distinção entre judiciário, executivo e legislativo (com a possibilidade, num estado burocrático, desta conjugação hipertrofiar o judiciário como uma esfera executiva).

Em outras formações do excesso, à ditadura soberana “comissionária” (Schmitt) corresponderia uma ditadura constitucional (via de regra, cínica); e à ditadura soberana corresponde uma ditadura inconstitucional (sobreposta a toda ordem constitucional). Veja-se o caso brasileiro, nos anos 60, quando o Congresso foi fechado por quase um ano. Entre ambas as formações, há, como já sugerimos, sempre PASSAGENS. Medida do excesso e do estado de exceção disseminado: o executivo atuando como legislativo, a exemplo da proliferação de medidas provisórias atuais, com força de lei. Ou seja, aquilo que Agamben chama de “generalização dos dispositivos governamentais de exceção” (Idem, p. 33).

Para modelizar tais termos, Agamben afunda o olhar na história do direito. E lá estão soberania, exceção, decisão, no século XIX, por exemplo: “O presidente dos Estados Unidos era agora detentor da decisão soberana sobre o estado de exceção” (idem, p. 36). Vemos aí a sintaxe tradicional da soberania tradicional: sujeito, advérbio, predicado, sujeição, temporalidade, controle. A relação entre os termos indica também um *medium* – a soberania. De qualquer

forma, a esta concepção de soberania corresponde uma teoria – do Estado, da necessidade (a que não tem lei) – a ser refutada posteriormente. Ela constrói a anomia que habita a exceção e funda o problema, qual seja, como pode a anomia, sendo extrajurídica, ser inscrita na ordem jurídica? A anomia cria uma indeterminação, a indiferença entre o dentro e o fora.

Como figura da necessidade, o estado de exceção produz um novo ordenamento jurídico: o ilegal torna-se jurídico ou a “violência juridicamente organizada” (Idem, p. 45). Vale dizer que o fato que funda a norma, aquilo que sobressai na exceção, advém da suspensão do ordenamento jurídico, da instância lacunar que aí se forma. Trata-se, aqui, do novo possível que emerge: o externo à lei torna-se, por fim, interno. É o que Agamben chama de estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer. Tal é a estrutura topológica, sobre-humana, do estado de exceção: ela “se vale da anomia para efetuar a normatização efetiva do real” (idem, p.57). A soberania, neste caso, está inscrita num “êxtase-pensamento” (idem, ibidem).

Por dentro do estado de exceção, como vimos, uma *fictio*, uma mística, onde “atos que não têm valor adquirem sua ‘força’” (Idem, p. 61). E adiante, “o estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei” (Idem, ibidem).

Outro par da exceção é resgatado do direito romano: o *tumultus* (aquilo fora de controle) e o *iustitium* (a suspensão do direito). Na iminência do perigo, concede-se uma tutela antecipada ao Estado, cheque em branco para a decisão soberana. Potencializar o *tumultus* seria redirecionar o caos como energia subjetiva, a emergência de uma máquina de guerra (já que não há *tumultus* sem guerra). A voz da exceção implica em fazer calar. Este, o seu ESTADO DE EXACERBAÇÃO, sob o pretexto de romper o ordenamento jurídico para salvá-lo, frente ao direito de defesa – e ataque – do indivíduo. Em jogo: a soberania.

Talvez seja mesmo um preciso confrontar esta disputa de singularidades: “a singularidade desse espaço anômico” (idem, p.76) e a singularidade como processo de produção de subjetividade. Ao produzir um vazio jurídico, aporisticamente, os atos de exceção estão isentos da própria determinação jurídica. O excesso daí advindo não distingue nem público nem privado. Inversamente, mesmo às custas de sua identificação com a exceção, o direito garante a sua institucionalidade ao relacionar-se com aquele.

Como anunciamos, a guinada no relato de Agamben será a contraleitura benjaminiana, em que se abre a possibilidade de um fora e além do direito, aquilo que temos lido aqui como outro direito, alteridade derivante. A figura da violência pura em Benjamin reintroduz a ação humana, revolucionária, para minar a dialética da violência fundante do direito, bem como a violência que o conserva. Neste sentido, ao soberano torna-se impossível decidir. Soberano e ordem jurídica não se fundem - já que não há um além redentor, mas “são arrastadas em uma mesma catástrofe” (idem, p. 89). Para opor a Ficção Política do estado de exceção, Benjamin, ao desmascará-lo, coloca as figuras da guerra civil e da violência revolucionária como a “ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito” (Op. Cit., p.92). A existência fora do direito é o puro e extremo objeto político. É “medialidade” sem fins; é também lateralidade.

À violência que governa, Benjamin sugere a violência pura que age e se manifesta. Como dizíamos, a questão que resta é se um direito sobreviveria a sua deposição. Agamben redefine um direito que já não teria mais força ou aplicação, e, com Foucault, afirma um “direito livre de toda a disciplina e de toda a relação com a soberania” (Idem, p. 97). Desenha-se aqui outra lateralidade (em relação à lei): outro uso do direito, em funcionamento além da sua suspensão formal. Ao des-valorizar o direito, é resguardada, em Benjamin, a potência de um mundo inapropriável e soberano em relação à ordem jurídica.

Terror anômico, explosões anômicas, são expressões que revelam a solidariedade paradoxal entre anomia e direito, entre norma e anomia. Porém, como *biopotência*, a política é reescrita não como violência que põe o direito, mas como ação que corta o nexo entre violência e direito.

Lorca atravessa este ensaio. Ele é um contra-sígnio emblemático para os assuntos que tocamos. Afrontou, desde a sua vida nua, a soberania ditatorial do franquismo sem perder a sua soberania. Naquela madrugada de agosto de 1936, em Viznar, perto de Granada, inverteu potências em favor da soberania da Arte e do Artista, aquele que “asesina la muerte”. “Se le vio caminando entre fusiles/ salir al campo frío,/ aún con estrellas, de madrugada”, disse

Machado. Lorca havia dito antes, num poema, para enterrá-lo com sua guitarra, “*sy muero/ dejad el balcón abierto*”, ao mesmo tempo que, numa conferência, pouco antes do seu assassinato, afirmou que preferia perder o direito de fazer versos, para que a justiça social fosse implantada. As próprias variações de paisagem em *Poeta em Nueva York*, obra madura que incluímos nesta conversação, marcam este enfrentamento das máquinas reguladoras. As modulações dos blocos de poemas criam planos (em outros termos, desde cedo, apontados pela crítica temática) que atravessam o vazio e enfrentam as forças sobre-humanas. Envolvem o plano atormentado, de amargura, dor e crueldade -

*No preguntame nada. He visto que las cosas  
Cuando buscan su curso encuentran su vacío.  
Hay un dolor de huecos por el aire sin gente  
Y en mis ojos criaturas vestidas! Sin desnudo  
(in Intermédio, LORCA: 1994, p.113);*

um plano de expressão do desejo, com seus vetores contraditórios –

*Si, tu niñez: ya fábula de fuentes.  
Alma extraña de mi hueco de venas,  
te he de buscar pequeña y sin raíces.  
Amor de siempre, amor, amor de nunca!  
Oh, si! Yo quiero. Amor, amor! Dejadme.  
(Tu Infancia en Menton, in LORCA: 1994, p. 115),*

de viés libertário –

*Amigo!  
Levántate para que oigas aullar  
al perro asirio”,  
(Paisage con Dos Tumbas y um Perro Asirio, in LORCA: 1994, p.189);*

e um plano sensorial, de contato com a matéria, de denúncia solidária dos seres reificados da cidade –

*No es sueño la vida. Alerta! Alerta! Alerta!  
Nos caemos por las escaleras para comer la tierra húmeda  
O subimos al filo de la nieve con el coro da las dalias muertas  
(Ciudad sin sueño, in LORCA: 1994, p. 151)*

Trata-se, de fato, de uma lírica fortemente política, ainda que molecular, associando política e desejo. Vimos, então, que a impotência do humano frente às forças molares – no caso da Nova York de 29, a Soberania do Capital, que levou o poeta a presenciar o *asesinato* do valor humano, produz a imagem de um poeta “con las manos vacías” em um “cielo desierto” (Cf. *Navidad en el Hudson*). A paisagem social é a de uma “ciudad sin sueño”. Num certo sentido, o poeta tende a dilacerar a impotência frente ao Estado-Cidade, através, como observaram seus críticos, da multiplicidade de perspectivas contidas na cidade e no poeta. Lorca é, portanto, nosso *persona* soberano, que atravessa o deserto da multidão. A cidade, neste sentido, é uma cidade de morte, de desamor (Lorca usa Vicente Alexandre como epígrafe: “*Un pájaro de papel en el pecho/ dice que el tiempo de los besos no ha llegado*”). É neste contexto que o poeta resiste ao tentar “ordenar los paisajes”:

*Yo denuncio la conjura  
de estas desiertas oficinas  
que no radian las agonías,  
que borran los programas de la selva,  
y me ofrezco a ser comido por las vacas estrujadas  
cuando sus gritos llenan el Valle  
donde el Hudson se emborracha con aceite*

*(Nueva York (Oficina y denuncia), in LORCA: 1994, p.203)*

Impõe uma política de sangue, uma voz dissidente: “decir mi verdad de hombre de sangre” (Cf. *Poema doble del lago Éden*). É tal proposição de uma outra soberania, que desnuda o *asesinato* para *asesívalo* que abordaremos no próximo estágio.

## II. CANCIÓN INÚTIL

*Rosa futura y vena contenida*

*Amatista de ayer y brisa de ahora mismo,  
quiero olvidarlas!*

*Hombre y pez en sus medios, bajo cosas flotantes  
esperando en alga o en la silla su noche  
quiero olvidarlas!*

*Yo.  
Sólo yo!  
Labrando la bandeja  
donde no irá mi cabeza  
Sólo yo!*

(*Canción Inútil*, in LORCA:1997, p. 162)

É no pensamento de Georges Bataille que encontramos um esvaziamento de categorias, um certo *olvidar*, um ‘borramento’ de disciplinas, onde mesmo o nada, a morte e o silêncio terminam por constituir-se em lugares conceituais, desde onde se redimensionam esferas de valor: “Exactamente, mi lenguaje tiene el mismo sentido que la religión muda, la que, al menos, se ocultaba ante las múltiples posibilidades del lenguaje” (Bataille: 1996, p. 62). Esta multiplicidade de fontes redimensiona também o filosófico: “Quizá la filosofía que se dirige a todos los hombres se opone a la de los filósofos especializados en no añade a la Gloria, al amor y a la muerte” (Idem, ibidem). Popfilosofia? Desde que com o cuidado de lembrar que, na sua formulação, o sentimento soberano compete, justamente, com o que é vulgar. De qualquer forma, um pensamento que articula o sensível: “Lo sensible opuesto a lo útil. Así pues, una filosofía de la pura sensibilidad oponiéndose a lo inteligible. En el plano de la inteligibilidad, negativa. En el plano de lo sensible, describiendo el juego de la sensibilidad...” (Idem, ibidem). Um pensamento que vai drenar linhas de pensamento da História das Religiões, da Sociologia Política, da Economia Política e da Psicanálise. Neste sentido, arrasta os mesmos termos – Soberania, direito, morte, assassinato, arte...- para dar-lhes uma nova terra, uma outra cultura ou vida (“hablo de la vida que se consume, independientemente de la utilidad que tenga esta vida que se consume.” – Idem, p. 60). A soberania implica um conhecimento, contudo, não um *logos* perdido, ou um acúmulo de experiências/aparências que dependem umas das outras, produzindo maquinalmente “objetos servis”, mas uma potência que se mantém: “La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados, que define el derecho internacional. Hablo, en general, de un aspecto opuesto, en la vida humana, al aspecto servil o subordinado” (Idem, p. 63). Neste sentido, Bataille diferencia uma “soberania tradicional” como soberania da exceção, onde um único homem (sujeito não-imaginário) tem o privilégio sobre o sujeito, cuja soberania está alienada em proveito dele, que se aproveita do trabalho, e, num outro lado, uma soberania do homem em geral que se opõe às coisas.

Nesta direção, Bataille relê a obra-vida de Sade: o *asesinato* da ordem monárquica ou, diríamos, o soberano crime contra soberania. Tal execução soberana seria uma transgressão da proibição, um ato sagrado na sua essência. Ao contrário, a execução legal, o *asesinato* cometido pelo Estado seria profano, e, como tal, inadmissível (mesa-redonda com Agamben e Lorca). O abandono da verdade subjetiva do homem no rei leva-o ao crime: o *asesinato* do rei, ou seja, a morte do poder que o nome do rei tem de limitar a liberdade de todos os homens. Retoma-se o princípio da soberania da negação da proibição: “El rebelde se negaba

a alienar en beneficio del otro la soberanía que le pertenece...Liquidó esa subjetividad regia que se le imponía y le privaba a él mismo de subjetividad..." (Idem, p. 111). Entretanto, a sociedade que rechaça a soberania institucional, não proporciona a soberania do indivíduo. Esta é uma experiência interior, fundada no NADA que a soberania é.

A Soberania, portanto, em Bataille, relaciona-se com a morte. A morte, desdobrada em futuro, traz-nos uma idéia do que não somos ou não podemos ser, isto é, ao que vive soberanamente, a representação da morte é impossível. Ele escapa da angústia da morte e o seu presente deixa de estar submetido às exigências do futuro. A vida se abre então para o *acontecimento* soberano. De um certo modo, a afirmação ou consciência individual nega o jogo com a morte: esta afirmação soberana funda-se sobre o "jogo de sentimentos irreflexivos", como a rebelião ante à proibição, que é objeto de outro *asesinato*. "En contrapartida, de una manera fundamental, el impulso del hombre soberano hace de él un *asesino*" (Idem, p. 84). Temos assim, neste ensaio, um movimento que vai da introdução à morte à sua negação em Bataille. Ou seja, o homem, conforme os imperativos do mundo da prática, reclama ativamente a negação de uma servidão que não aceita. O limite indica as condições sem as quais a civilização não poderia existir, são as suas condições de possibilidade. Ao mesmo tempo em que as paixões humanas, seu movimento humano, levam-nos a pensar que a proibição esteja aí para ser transgredida. Bataille vai pensar em torno da morte como essência do limite, e opor à sua negação passiva uma rebelião ativa (biopotência? Revolução molecular?), uma existência soberana: "aquele a quien el mundo de la utilidad tendió a reducir al estado de una cosa ajena a la muerte, en consecuencia al asesinato, exige al fin la violación de la prohibición que había aceptado" (Idem, p. 85). Sendo assim, o *asesinato* da morte, a sua negação (pelo menos da representação temerosa da morte, os sentimentos por ela alienados), são os meios de recuperar a vida soberana. A soberania exige, pois, a força de violar a proibição que se opõe a este outro *asesinato*, e, sobretudo, o risco de morrer (nosso "Lorca"), para que seja possível afirmar, impossivelmente, que o mundo soberano é o mundo onde o limite da morte é suprimido.

Este movimento geral da vida interior não rechaça as condições da vida exterior ativa, mas, na sua autonomia, leva-nos a compreender o cegamento que impõe. Trata-se de um movimento inicial de destruição da utilidade das coisas (como o dinheiro, expressão de um desejo primeiro), em favor do desejo de objetos reais da vida interior.

No fundo da soberania, reside o que Bataille chama de "milagre" (a morte, seu negativo): o divino, o sagrado, o risível, o erótico, o repugnante, o fúnebre, elementos para além da necessidade, que estão, por exemplo, na força de suspensão fascinante da Arte. Esta espécie de Teologia Negativa, envolve o não-saber do milagre, definindo a soberania como "el reino milagroso del no-saber" (Idem, p.68). Longe das operações úteis para algum fim, longe de uma operação completa, o conhecimento se detém no momento em que a soberania torna-se seu objeto. O conhecimento sofre, assim, uma dissolução, como no riso ou na lágrima: o pensamento resulta em NADA, pois se torna soberano deixando de ser útil, servil (Cf. p.71).

Daí, o sentido da Arte: "el arte es siempre la respuesta a la esperanza suprema de lo inesperado, de un milagro; por eso la medida del arte es el genio, mientras que el talento remite a los medios racionales, explicables, y cuyo resultado nunca tiene nada de inesperado" (Idem, p. 72). A Arte, como milagre, é o momento em que somos lançados para fora da espera, miséria habitual do homem, provendo a presença do instante que se resolve em NADA, outro nome da beleza. De uma certa forma, com o declínio do mundo sagrado, a Arte assume formas profanas, preservando a subjetividade humana soberanamente alienada das formas dominantes. Contudo, o artista só pode expressar-se ao alterar a sensibilidade que lhe é sugerida, ou seja, somente se revela na impotência: "esta multiplicidad discordante introduce un deslizamiento considerable"(Idem, p. 124). Sua via, como a de Nietzsche, acaba dando-se por "vias abandonadas", por LATERALIDADES. Sua existência é descasada, ele é, por fim, também Nada, ou, soberanamente, como não pode ser capturado como coisa, objeto, ELE NÃO É NADA. Como Nada, o não-saber soberano desrealiza o resultado esperado, marcando um movimento de dispersão que não conduz a nenhuma totalidade perdida como resposta esperada. Bataille esclarece-nos que este Nada, não se trata de nenhum Nada metafísico ou fenomenológico, mas falar de Nada é "negar la servidumbre, reducida a lo que es (es útil)"(Idem, p. 75). Esta súbita inversão no curso da vida, decepciona a espera

razoável, e requer o reino do instante, a festa, a violência e a dilapidação incontrolável que sucedem ao rei golpeado.

Ainda que o homem desde os primórdios se pôs a conhecer, o conhecimento da coisa soberana não se resolve por um saber fazer. A festa, o riso, a lágrima, a poesia, o jogo, a cólera, a embriaguez, o êxtase, a dança, a música, o combate, o horror fúnebre, o encanto da infância, o sagrado, a beleza, todas formas milagrosas de efusão, constituem uma soberania virtual (Cf. p.92), que não se resolve em nenhuma unidade objetiva, mas apenas aponta para a subjetividade profunda que a constitui e, do ponto de vista objetivo, só pode resultar na INUTILIDADE do gasto indiferente e disperso do trabalho útil acumulado.

Na Soberania de Bataille, o sujeito "soy yo mismo" (*Yo. Sólo yo!*) é o soberano, ao negar o primado do instante futuro em benefício do instante presente, um objeto para mim. Ele afirma que a possibilidade de *revolução* (outro termo do jogo) se dá quando a necessidade do rei é questionada, quando o homem da multidão decide não mais alienar em favor de outro a soberania que lhe corresponde (o não categórico: "me nego a someterme, luego soy"). *Sólo yo labrando la bandeja donde no irá mi cabeza*. Deste princípio de revolução de natureza molecular, intimamente associada ao desejo, trataremos a seguir.

### III. CANCIONILLA DEL PRIMER DESEO

*En la mañana verde,  
quería ser corazón.  
Corazón*

*Y en la tarde madura  
quería ser ruiseñor  
Ruiseñor*

*(Alma,  
ponte color naranja  
Alma,  
ponte color de amor.)*

*En la mañana viva,  
yo quiero ser yo.  
Corazón*

*Y en la tarde caída,  
quería ser mi voz.  
Ruiseñor.*

*Alma,  
ponte color naranja.  
Alma,  
ponte color de amor!  
(Cancionilla del Primer Deseo, in Lorca: 1997, p.141)*

As *Canciones*, de Lorca, são compostas por cantos de singularidade e desejo. Por isso, introduzem outra lateralidade, a SOBERANIA DO DESEJO. Na sua ipseidade, o desejo não é sujeito, Estado ou objeto. É puro devir e processo. Só existe em relação, emerge da falta, para se afirmar como movimento pulsional, de ruptura subjetiva. Talvez fosse preciso fazer uma história do desejo soberano: de suas interdições, de sua força revolucionária: ser Coração, Rouxinol, Eu (aquele que diz eu), Voz, outra coisa, puro acontecimento.

Talvez fosse possível fazer uma arqueologia do desejo no pensamento, como o faz Camille Dumoulié. Interessa-nos, pelo menos, pensar o desejo como aquilo que transita, como fluxo (*himeros*) que nos escapa. *Desiderium* (afastamento trágico de Deus) ou potência, sua história enquanto idéia e corpo é paradoxal (Cf. Dumoulié: 2005). Do Ser ao homem, suas implicações políticas são vastas, especialmente se considerarmos a sua lateralidade radical, sua exclusão e inadequação dialética. Em torno dele desde sempre se articulou um objeto de falta, sublimado no Belo, como bem transcendente, ou perdido, criando luto (como pesar, como *pathos*, cobiçando o corpo do outro), o desejo enraizou os seus mitos fundado em práticas que lhe são imanentes. Seu objeto perdido, porém, ainda que parcial, é essencialmente material. O desejo está ligado à lei, numa relação seja de oposição, transgressão ou fuga.

Pode-se lembrar aqui a inscrição do desejo como culpa. Já no universo platônico as dualidades do desejo são fixadas: carência e excesso, devoração, retidão e caos (Idem, p. 49). Intelectualizado, o desejo em Aristóteles assume valor positivo, de potência em movimento. Como movimento ascendente para Deus, o prazer elimina seus vícios ou excessos (condenação metafísica). Para os estóicos, entretanto, a apatia que advém da inadequação entre vontade e desejo implica em querer o que acontece. Tal idéia, vai, paradoxalmente, favorecer as éticas modernas do desejo: o amor do destino em Nietzsche, certa ética do devir em Deleuze e a ética trágica do desejo lacaniana.

Ainda que apresentado como baixo, como aquilo que deve ser humilhado, negado, para facultar o acesso à substância, em Santo Agostinho, o desejo sofre uma mudança de percepção: ele não possui objeto, deseja a si, é, portanto, transgressão. Excluído do humano, mas alçado à esfera do Ser, o desejo é sublimado.

O Desejo é, então, *desiderium*: o que cessa de contemplar os astros (*desastre, catástrofe*), afastamento de Deus. Desta percepção da catástrofe, advém a imanência do desejo do homem, sua potência do desejo (*libido*). Como dissemos, é da falta, do afastamento, que o homem faz do desejo potência. Deste jogo de inferior e superior, do finito e do infinito dos possíveis, desdobram-se as representações do desejo: poder, saber e gozo. O afastamento infinito de Deus e o fracasso na obra do gozo (a inversão mística de D. Juan) indica o lugar extremo do desejo, onde o homem se perde no desfrute do Nada; nesta inumanidade, porém, encontra a grandeza do desejo.

Para a psicanálise freudiana, interessa o movimento dos desejos, suas pulsões. O desejo em Freud nasce da perda e consiste no esforço para reviver a satisfação perdida (Idem, p. 118). A realização do desejo implica sempre em representações de afetos. “O desejo é, portanto, a força mais paradoxal: sem sentido, capaz de unir aquilo que é sem vínculo, puras singularidades” (Idem, p. 122). E, ainda, para Lacan, o modo de funcionamento do desejo é metonímico: tendo renunciado ao objeto primeiro, a mãe, o sujeito o busca em objetos de substituição. Vale dizer, o desejo é o desejo do outro.

Na esteira de Espinosa e Nietzsche, certos pensadores contemporâneos “restituíram ao desejo a sua positividade. Potência afirmativa, apetite de viver, o desejo não mais repousa sobre uma carência, e não se limita a correr em busca de um objeto perdido ou de uma satisfação ideal” (Idem, p.145). Trata-se, principalmente, de uma reapropriação ou desterritorialização do discurso sobre o desejo, desentranhando o desejo dos objetos de saber e poder. Tratou-se desde Espinosa de tornar, não a moral, mas a *energética* o fundamento da Ética (a pura positividade do desejo). O próprio apetite deixa de ser alienado para tornar-se expressão infinita da potência divina. É o corpo quem pelas afeições percebe os corpos exteriores, formando as paixões, dentre as quais a alegria é a paixão ética por excelência. Nietzsche vai aprofundar tal concepção de vida como capacidade de afetar e ser afetado, na perspectiva da inclusão da quantidade de afetos, tendo em vista um aumento da potência. Para além das aparências, o dionisíaco da existência vai ter um fascínio pelo que está além das aparências, ou seja, o nada (vontade de nada, aversão às condições fundamentais da vida), como vimos. Neste sentido, a morte é para a vida; é condição de vida, perpétuo renascimento; dor e crueldade são condições da existência. A civilização, o estado soberano, a cidade-estado, a exceção, constituem a neurose que resulta da má-consciência e do recalçamento dos afetos. Em última análise, trata-se da reinvenção do corpo.

Em Deleuze/ Guattari, com quem terminaremos esta conversação, o prévio, o discurso da

história, está implícito: eles realizam, nos termos de Dumoulié, “uma contra-efetuação humorística da história”(Idem, p.167), extraindo suas zonas de intensidade. Em outros termos, uma teoria do sentido que resulta do acolhimento e do desejo do que acontece: uma ‘semiótica dos afetos’ é produzida (pode-se daí falar de uma produção de sentidos) da correspondência entre homem e cosmos. “Um ‘caosmos’ em perpétua construção/ desconstrução conforme as marés do desejo: a ordem das correspondências cede lugar à lógica dos acontecimentos” (Idem, p. 169). Assim, como nunca, o desejo é uma positividade, a ele, nada falta; empreende-se uma vigorosa filosofia do desejo. É possível pensar que o processo de contra-efetuação envolva, ele próprio, a qualidade de um vírus em estado latente, que, conforme dado desdobramento, entra em conjunção com alguma descoberta, produzindo uma outra escuta possível. De qualquer forma não se trata de uma repetição da história, já que esta acelera prodigiosamente seu devir. Uma *revolução*, portanto, que se define como processo que não retorna ao mesmo ponto.

Em relação à Psicanálise, Deleuze/ Guattari revertem a castração edípica, para provocar um novo investimento da energia dessexualizada que alimenta o instinto de morte, ou seja, esquizofreniza seu campo, propondo uma esquizo-análise. Eles procuram liberar o desejo do aprisionamento edípico, denunciado como relação triangular e familiar vinculada ao capitalismo, legitimando a nossa culpabilidade pela lei, pelo significante, pela carência e pela castração. O desejo emerge, então, como excesso em relação aos limites impostos pelo sujeito, objeto e prazer, daí o seu caráter trans-individual, ambientado em um plano de consistência no qual o sujeito possa ser projetado. Tal plano é ascético: é desde o vazio que os fluxos de intensidade são possíveis. Tal como vimos em Bataille, a morte aqui é transformada em potência do desejo, como “novo herói do desejo” (Idem, p. 180). O paradigma é o Édipo em Colono, que, numa linha de fuga desterritorializante, livre da culpabilidade, decide morrer. A morte como o invisível desaparecimento de si, que ultrapassa a zona do medo da morte. De fato, a noção que queremos fixar aqui, por comparação, é a do desejo como algo *transpolítico*, superior à lei social, e que é explicitada mesmo por Lacan, na postulação de uma Lei do desejo, superior à própria Lei do Édipo.

Voltando a Lorca, ou voltando à Arte, vemos então com os pensadores abordados neste ensaio, que a Arte não recalcada, termina por ser a potência do desejo no estado puro, pulsão pura, sublimada, expressão originalmente não sexual, de uma libido que foge ao recalçamento. A Arte está, sabe-se, no centro do questionamento freudiano dos sistemas políticos ou religiosos de repressão do desejo. Nos termos de Deleuze/ Guattari, o desejo é essencialmente revolucionário. Fica posto, na leitura que realizam, que o desejo é político, agenciado como um enunciado coletivo. Forças do desejo e repressão, contudo, constituem uma só realidade. A história registra formas de codificação onde a potência do desejo é bloqueada por sistemas de poder ou esferas de soberania: territorial, despótica, capitalista. Esta última, Guattari vai entender como uma máquina de produção de subjetividade *capitalística*, que opera uma decodificação dos fluxos de desejo, criando uma axiomática mundial (uma fala sobrecodificada), imanente à unidade transcendente do estado ou do déspota. O que se encontra é uma interiorização das forças de antiprodução subjetiva em favor da superprodução útil, como já apontava, nos seus termos, Bataille. Vale dizer, uma efetiva captura da energia inconsciente.

Este quadro foi desenvolvido por Guattari desde a coexistência de, por um lado, um regime de territorialização molecular, que dá vazão a uma energia libidinal fluída e não codificada. Por outro, um regime molar, constituído pelos investimentos conscientes das formações políticas, econômicas e religiosas. O vetor revolucionário molecular não visa a meta nenhuma, organiza-se no acontecimento, agencia forças heterogêneas sem cessar, enquanto agem o tempo todo as máquinas de guerra, seja a serviço do Estado ou da sua implosão. São as linhas de fuga criativas ou nômade que emergem mesmo no próprio interior do Estado: são “micro-rachaduras que alimentam a grande linha de rachadura que outra não é que o desejo”(Idem, p. 292). Tal proposição é, vale dizer, atópica, mas não utópica, uma vez que ela não é regida por nenhum princípio de prazer conciliador.

Félix Guattari estimulou a aventura do desejo. Pensador de/em movimento, avançou no pensamento da relação aparentemente impossível entre desejo e política, propondo a quebra na contradição por meio da produção de micropolíticas. “O molecular como processo pode nascer no macro. O molar pode se instalar no micro” (Guattari: 1999,

p. 128), mediante, sobretudo, os equipamentos coletivos. A questão seria insistir nos “microvetores de subjetivação singular”, manter o processo em movimento, ainda que aqueles possam, como vimos, serem “recuperados” pela produção de subjetividade – soberana – *capitalística*. Daí a necessidade para o crítico da prática de uma “micropolítica analítica das singularidades”(Idem, p. 130), ou de uma cartografia das formações subjetivas. Dado este entendimento de formação de modelizações opressoras, pode-se compreender o risco de transformar processos de singularização em bandeira, com a perda da autonomia. Daí, a ênfase processual, revolucionária, que antevê a necessidade de que a problemática da economia do desejo esteja sempre se colocando e recolocando. Em outros termos, uma contra-efetuação humorística, “a prática de uma analítica social da culpabilidade” dos sistemas de culpabilização repressores. Um enfrentamento, uma resistência ao presente, se faz necessário para escapar dos sistemas modelizantes da subjetividade *capitalística*. Em qualquer caso, no lugar de insistir na conexão das antigas marginalidades a processos de marginalização, relacionando-as com os equipamentos coletivos, a questão, para Guattari, é encontrar um meio de expressão para estes processos de singularização. Eles não são síntese de diálogo, mas instauração de processos concretos que encarnam uma dada problemática. A questão é como fugir do controle do estado de exceção; evitar ser absorvido na ordem do geral, sem perder o caráter singular e processual das iniciativas de expressão de subjetividade coletiva. Evidentemente, que não há, neste pensamento, uma perspectiva ingênua de intervenção em alguma totalidade: sabe-se que se percorre o deserto das sociedades contemporâneas globalizadas. Longe de uma concepção “libertadora” do desejo pelo desejo, o que está em mira é como ele se produz; como é possível seu agenciamento por uma “função de autonomia”; como é possível fazer uma revolução como um processo (uma revolução não pode ser permanente...) que “acarreta mutações no campo social do inconsciente, para alguém ou além do discurso” (Idem, p. 185). Sendo assim uma revolução molecular é sempre plural, ela lê a crise dos modos de subjetivação do capitalismo como possibilidade de expressão para os não-garantidos ou garantidos que recusam o sistema de garantia, dando vez a vias emancipadoras e criativas, vias de passagens laterais.

Se Desejo é exílio, Lorca é um operador de desejos, esta sua política e dupla ex-istência (tanto movimento para fora, como passagem para novos estados). O poema em Lorca relaciona certo real, não como aquilo que está aí, mas como aquilo que nos escapa, que nos dirige para fora, num movimento soberano. O poema é máquina de sensações que se transmutam: ele quer ser outra vida, outra coisa ou estado. Sua poética é alimentada por um DESEJO DE DESDOBRAMENTO: *Ay que trabajo me cuesta! / quererte como te quiero (Es verdad, in Canciones: 1997, p. 76) ou Qué esfuerzo! / Qué esfuerzo el caballo/ por ser perro/ Qué esfuerzo del perro por ser golondrina! (Muerte, in Lorca: 1994, p. 183)*. Há um mergulho na angústia do devir como processo de mutação e produção de sensações de uma alegria rítmica, que agencia afetações mútuas: *La luna llorando dice: / Yo quiero ser una naranja (Dos lunas de la tarde, Idem, p. 109)*, para desfocar as referências em favor de uma máquina de abstração multiplicadora: *Noche de cuatro lunas/ y un solo árbol, / con una sola sombra/ y un solo pájaro (Murió al amanecer, Idem, p.112)*. Ou mesmo a não- organicidade compósita de um corpo atrativo, residual, que funda a lógica do miraculoso: *No había outro espectáculo más tierno... / Me ha oído usted? / Se acostaban! Muzlo izquierdo/ con antebrazo izquierdo. Ojos cerrados, / con uñas abiertas. / Cintura, con nuca/ y com playa. (Amantes asesinados por una Perdiz, in Lorca: 1994, p. 194)*. Ou seja, objetos a, b, c, d. O poema é expressão do puro fluxo desejante: *Água, dónde vas? / Riyendo voy por el río/ a las orillas del mar (...)* *Qué deseo, qué no deseo, / por el río y por la mar? / (Cuatro pájaros sin rumbo/ en el alto chopo están.) ([Água, dónde vas?], Idem, p. 160)*. Como lembram Deleuze/ Guattari, acerca da produção humana do universo, já não há distinção entre homem e natureza. O homem não mais como rei da natureza, mas como aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas e gêneros, ligando incessantemente uma “máquina-órgão” a uma “máquina-energia”, uma árvore a um corpo... Devir-animal, devir-mineral, devir-anjo... Em Lorca, vemos, os poemas constituem aqueles blocos de sensações de cores e fluxos: *Verde y roja, roja y verde. / Aqui somos outra gente! (Nu, Idem, p. 123)*.

Em *Poeta en Nueva York*, o desejo é acentuadamente político, agencia a singularidade de cada margem, sem constituir nenhuma utopia ou equipamento coletivo, apenas celebra a potência do nada, sem formar nenhum objeto servil ou ser capturado em alguma segmentação molar: *Pero no quiero mundo ni sueño, voz divina, / quiero mi libertad, mi amor humano/ el*

rincón más oscuro de la brisa que nadie quiera. / *Mi amor humano!* (Poema doble del Lago Eden, in Lorca: 1994, p.166). Enfrentando as contradições do próprio desejo (sem sintetizar, somente flutuando), o poeta afirma a soberania de uma subjetividade não capturada pelas armadilhas razoáveis do saber-poder: *No, no. Yo no pregunto, yo deseo* (Id. ibid). Para professar, por fim, a sua plena linha de vôo, imanente, habitada pelos seres do desejo:

*Así hablaba yo  
Así hablaba yo cuando Saturno detuvo los trenes  
Y la bruma y el Sueño y la Muerte me estaban buscando.  
Me estaban buscando  
Allí donde mugen las vacas que tienen patijas de paje  
Y allí donde flota mi cuerpo entre los equilibrios contrarios.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A Experiência Interior*. São Paulo: Ática, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- DUMOULIÉ, Camille. *O desejo*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LORCA, Federico Garcia. *Canciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Poeta en Nueva York*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1999.