

A POTÊNCIA DA INOPEROSIDADE

Fernando Gigante Ferraz¹

RESUMO: O personagem Bartleby de Melville e seu recorrente "preferiria não" é um representante do sintoma da depressão psicanalítica nascente no século XIX? Se tentará responder essa questão fazendo inicialmente um contorno através das noções de *conatus* e de "vontade de potência" em Espinosa e Nietzsche respectivamente. Em seguida o texto se depara com a noção de "potência de não" de Agamben, estrutura teórica da leitura que o filósofo italiano fará de Bartleby, como aquele que "pode", não querendo. Por fim o texto se encaminha para uma resposta negativa à pergunta inicial, calcado no conceito de "demissão subjetiva" de Lacan.

Palavras-chave: Vontade de potência. *Conatus*. Potência de não. Desejo. Bartleby.

THE POWER INOPEROSIDADE

ABSTRACT: Is the Melville's character, Bartleby, and his recurring quote "I would prefer not", a representative of the nascent psychoanalytic depression symptoms in the nineteenth century? We will attempt to answer that question initially through the notions of *conatus* and "will to power" in Spinoza and Nietzsche, respectively. Then the text comes across Agamben and his notion of "potential to not-be", theoretical framework of reading the Italian philosopher of Bartleby, as the one who "can", but not wants. Finally, the text draws to a negative answer to the original question, based on the concept of "subjective dismissal" of Lacan.

Keywords: Will to Power. *Conatus*. Potential to not-be. Desire. Bartleby.

¹Possui Graduação em Engenharia Civil pela Faculdade de Engenharia de São Paulo (1986), mestrado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (1994), Diplôme d'Études Approfondies de Philosophie - Université de Paris I (Pantheon-Sorbonne) (1999), Doutorado em Filosofia - Université de Paris I (Pantheon-Sorbonne) (2006) e Doutorado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (2006). Atualmente é professor adjunto do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências - IHAC e do Programa de pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo PPGAU da Universidade Federal da Bahia - UFBA. Tem experiência na área de Filosofia e "estudos urbanos", com ênfase em Filosofia contemporânea e Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia, cidade, cultura, poder, técnica, história. Universidade Federal da Bahia. Brasil. E-mail: fernandogferraz@gmail.com

CONATUS E “VONTADE DE POTÊNCIA”: ESPINOSA E NIETZSCHE

Em uma famosa carta à Franz Overbeck com carimbo postal de Sil-Maria datada de 30 de julho de 1881, Nietzsche escreve o seguinte:

Estou inteiramente espantado, inteiramente encantado! Tenho um precursor e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Espinosa; que eu agora ansiasse por ele foi uma “ação do instinto”. Não só, que sua tendência geral seja idêntica à minha — fazer do conhecimento o afeto mais potente — em cinco pontos capitais de sua doutrina eu me reencontro, com este pensador, o mais fora da norma e o mais solitário, me é o mais próximo justamente nestas coisas: ele nega a liberdade da vontade —; os fins —; a ordem moral do mundo —; o não-egoísmo —; o mal —; se certamente também as diferenças são enormes, isso se deve mais à diversidade de época, de cultura, de ciência. *In summa*: minha solidão, que, como sobre montes muito altos, com freqüência provocou-me falta de ar e fez-me o sangue refluir, é ao menos agora uma dualidão. — Estranho! Aliás, meu estado de saúde de forma alguma corresponde às minhas esperanças. Tempo incomum também aqui! Eterna variação das condições atmosféricas! — isso me leva ainda a deixar a Europa! Preciso ter céu limpo durante meses, senão eu não consigo avançar. Já 6 acessos graves, com duração de dois a três dias!! — Afetuosamente.

Façamos de início uma digressão sobre essa carta célebre. Começemos, pois, por uma ontologia, talvez cheguemos a uma ética e a uma política. Como se dá a relação entre o *conatus* espinoseano e a *vontade de potência* nietzscheana?

Diz Espinosa, “À substância do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem” (III, prop. 10)². A ruptura com dezessete séculos de história da filosofia está posta. O que Espinosa entende por substância? A substância não é aquele ser que existe em si mesmo e por si mesmo com quem Aristóteles e a tradição. Em segundo lugar, o homem não é um “composto substancial” entre corpo e alma como quis Descartes. Substância para o filósofo da *Ética* é aquilo que é em si e por si e que é concebido por si mesmo. Assim, a substância para Espinosa é, antes de qualquer coisa, causa de si, ou seja, aquilo cuja essência exige a existência necessária. “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo que por natureza não pode ser concebida senão como existente” (I, prop. 1). Assim, só há uma substância, Deus. Deus é a causa de si e de todas as coisas. O ato pelo qual a substância se autoproduz é o ato pelo qual ela produz todas as coisas.

² Sempre que se tratar de citação de Espinosa refere-se à *Ética*.

Temos aqui a causalidade imanente. Deus é imanente à natureza, porque sua essência se exprime em todas as coisas. Assim como Deus é a única substância tudo que existe na natureza será entendido como uma modificação dessa substância única. Eis uma ruptura com Descartes: o homem não é uma substância ou um composto substancial, é uma modificação de Deus; a substância não constitui a forma do homem. O homem, modificação da substância, é finito e constituído por duas modificações finitas de dois atributos infinitos divinos: a alma e o corpo, pensamento e extensão.

Como Espinosa entende o corpo a alma e sua relação? A teoria do corpo, ou seja, sua física se encontra no livro II da *Ética*. O princípio da inércia é fundamental, a causa eficiente interna e não mais a causa final. Espinosa compreende um corpo como um indivíduo complexo, composto de outros corpos e constituído por um equilíbrio interno na proporção de movimento e repouso. O corpo age, o corpo torna-se causa agente que garante o equilíbrio interno. Espinosa define o indivíduo pela causa, quando vários corpos atuam no mesmo sentido, como causa única, eles constituem um indivíduo.

A alma é a idéia do corpo e a idéia de si mesma, é consciência das afecções corporais, afetos, além de ser consciência de si própria. Na proposição sete do livro III diz Espinosa: “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Como dito acima, existe uma única substância e que ela opera em nós através de dois modos de dois atributos: o corpo e a alma. O homem exprime a unidade complexa dos dois atributos (pensamento e extensão) pelos modos (corpo e alma). O que o atributo extensão faz, o atributo pensamento compreende. No entanto, (III, prop. 2) diz ele: “nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma pode determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, nem a outra coisa (se acaso existe outra coisa)”. Não há relação causal entre corpo e alma. A causalidade é intra-atributiva: a alma opera no interior do atributo pensamento e o corpo no interior do atributo extensão. O que existe entre corpo e alma é uma correspondência ou um *paralelismo*. Há unidade, independência e inexistência hierarquia: são ativos juntos, passivos juntos. Essa unidade é antes de tudo potência, uma potência imanente de Deus, um *conatus*.

Vejamos agora como Nietzsche concebe a vida humana. Para tanto, primeiro o mundo, em seguida a distinção entre o orgânico e o inorgânico, aqui encontraremos a vida, por fim como se dá a implosão da dicotomia corpo/alma.

Nietzsche abandona o conceito de ser tal como a tradição o entendeu. O mundo é constituído por um conjunto de forças que agem e reagem umas em relação com as outras: o que há é o fluxo e o permanente dinamismo. “um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando” (frag. post). A força não é algo, é um agir sobre. A força é constitutiva do fluxo do mundo, é um efetivar-se, o mundo é atividade, um eterno vir-a-ser. O conceito de vontade de potência é a explicitação do caráter dessas forças. A força não tem vontade ou deseja potência. A vontade de potência não é uma propriedade da força, é o impulso de toda força efetivando-se.

Assim o mundo é concebido como vontade de potência, como processo. Sai-se do domínio do estável/imutável, para o instável/mutável. Não se deve mais falar em permanência e ser e sim em fluxo e vir-a-ser.

Os seres se diferenciam qualitativamente e essas diferenciações não são mais do que graus de potência. A vida é um caso particular da vontade de potência. O orgânico se diferenciará do inorgânico por comportar “graus maiores de potência” e complexidade, como o aparecimento tardio de órgãos tal como a consciência; aparecimento que se dá em função de conservação e intensificação da vida. São úteis à vida. “Todos os órgãos de conhecimento e sentidos desenvolveram-se apenas em relação às condições de conservação e crescimento”. A vida se diferencia da matéria inorgânica por comportar maior diversidade e habilidade.

Na obra *Assim falava Zaratustra* especificamente no discurso “Dos desprezadores do corpo”, Nietzsche afirma que o corpo é a “grande razão” (*Selbst*), diz ele: “O corpo (*Leib*) é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”. O corpo é visto como uma multiplicidade de vontade de potência e a grande razão direciona temporariamente o sentido dominante. “É o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu”. A multiplicidade do corpo não é uma unidade do dizer ou de consciência, não se funda no *logos* e sim no experimentalismo. Em seguida presenciamos a implosão da dicotomia entre corpo e alma: “Instrumento de teu corpo é, também, a sua pequena razão, a qual chamas ‘espírito’, pequeno

instrumento e brinquedo da tua grande razão”. Mantendo a “diversidade da época”, como diz Nietzsche, para ele, tal como para Espinosa, não existe um “eu” consciente e separado do corpo. A própria grande razão cria em seu benefício a consciência. Encontramos a consciência instrumental. Espírito e sensibilidade (contra os racionalistas e empiristas) são instrumentos da grande razão.³

Mas voltemos a Espinosa. Dois séculos antes de Nietzsche, talvez tenha sido ele o primeiro a alertar-nos para essa questão da importância do corpo, ou melhor, da não subordinação do corpo à alma, da não superioridade da alma em relação ao corpo. Lembremos (III, prop. 2 esc): o que é ação na alma é ação no corpo e o que é paixão no corpo é paixão na alma. Não há predomínio de um em relação ao outro, a alma é passiva junto com o corpo, ativa junto com o corpo. A alma só pensa aquilo que o corpo faz.

O corpo para Espinosa é composto de outros corpos e não age em busca de uma finalidade, mas age por causa interna eficiente. Pela ontologia, a natureza humana é um modo finito dos atributos da substância. Os atributos não agem em vista a fins, mas como desdobramento necessário da sua potência. Por demonstração os homens também agem por uma causa interna eficiente. Assim, afirmando somente a causa eficiente interna Espinosa pode definir o *conatus*: “Toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (III, prop. 6). E na proposição sete apresenta-se o seguinte enunciado: “O esforço por perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”. O corpo apresenta, internamente e imanentemente, um esforço para manter seu equilíbrio interno e a alma de mesma maneira tem consciência desse esforço.

No corpo o *conatus* se chama apetite, na alma desejo. O corpo humano pode afetar e ser afetado de inúmeras maneiras por outros corpos. A teoria dos afetos se apóia em um único critério: “aumento ou diminuição da potência”, ou seja, o critério é a variação da intensidade do *conatus*. A interação com outros corpos aumenta ou diminui a sua potência de agir. O homem relacionando-se com outros modos esforça-se por aumentar a sua potência, ou seja, busca paixões alegres. O *conatus* como essência atual de um modo (individualidade) finito não tem internamente

³Com essa expressão “consciência instrumental” queremos simplesmente indicar a instrumentalidade dos “órgãos de conhecimento” em relação ao corpo tal como expresso no discurso “Dos desprezadores do corpo” no *Assim Falava Zarathustra*, nada ou pouco tendo a ver, com a noção de “razão instrumental” tão cara, por exemplo, à Escola de Frankfurt.

nenhuma causa para desaparecer. Portanto, a morte é sempre aquilo que vem de fora. É evidente que o homem sempre buscará elevar a sua potência de agir e fugir daquilo que diminui a sua potência, ou seja, das paixões tristes. Os homens são intrinsecamente apetites e desejos. Vemos aí uma naturalização dos afetos. Busca-se o prazer em meio à impossibilidade de fugir das paixões. Como nos lembra Deleuze:

De qualquer modo, o *conatus* define o direito do modo existente. Tudo o que eu sou determinado a fazer para perseverar na existência (destruir o que não me convém, o que me nega, conservar o que me é útil ou me convém) pelas afecções dadas (ideias de objetos), sob afetos determinados (alegria e tristeza, amor e ódio). Tudo isso é meu direito ou natureza. Esse direito é rigorosamente idêntico a minha potência, e é independente de toda a ordem de fins, de toda a consideração de deveres, visto que o *conatus* é fundamento primeiro, *primum movens*, causa eficiente e não final. Esse direito não é contrário 'nem as lutas, nem a ódios, nem a cólera, nem ao engano, nem absolutamente a nada do que o apetite aconselha' (1970, p. 122-3).⁴

Mas, voltemos a Nietzsche. Apesar da vida ser uma particularidade da vontade de potência ela, a vida, se identifica à vontade de potência. A vida, antes do mais, é luta; assim, a vontade de potência só pode manifestar-se em face de obstáculos. Não há um fim, um *telos*, a luta não visa a metas nem a objetivos. Nietzsche tal como Espinosa recusa uma causa finalista. O conflito ocorre porque é originário da vida. A luta é eterna, não há paz. Cada unidade de vontade de potência tem uma única direção: aumentar sua potência. Para sua conservação e aumento de potência, a vida institui valores (bem e mal, bom e ruim, verdadeiro e falso, belo e feio). Dessa maneira, os valores estarão vinculados ao aumento ou diminuição de potência, específico de cada corpo.

Nesta direção, em 1888 Nietzsche no Anti Cristo (AC 2) resumiu assim sua ética:

O que é bom? – tudo o que aumenta no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência. O que é ruim? Tudo o que nasce da fraqueza. O que é a felicidade? O sentimento de que a potência cresce, de que uma resistência foi vencida. Não o contentamento, mas mais potência. Não a paz finalmente, mas a guerra; não a virtude, mas a excelência (virtude no estilo do Renascimento, *virtù*, virtude isenta de moralismos).

⁴Percebamos que nesse texto de Deleuze aparecem as marcas dos cinco “pontos capitais” que, como quer Nietzsche, o aproximariam de Espinosa.

Esse texto, deixando-se de lado o estilo, não poderia ser de Espinosa? Corpo, afeto, vida, potência, desejo: conceitos tão nietzschianos quanto espinozianos, compreende-se por que foram tão mal vistos pela tradição.

AGAMBEN E O BARTLEBY DE MELVILLE

O que foi posto, mesmo que nas entrelinhas, na discussão que levantamos acima a partir de Espinosa e Nietzsche é a noção de “potência”, seja por intermédio do *conatus*, seja pelo viés da “vontade de potência”. O que está em jogo, o critério último, é o aumento ou diminuição da potência de agir. O que se propõe nessa seção é “adicionar” um problema proposto por Agamben que se pode enunciar como a “potência de não” (ser, fazer), a “potência da inoperosidade”, problema esse que o filósofo italiano retirará em parte das páginas da *Metafísica* de Aristóteles.

Assim, em um texto curto e luminoso intitulado “Sobre o que podemos não fazer”, publicado no livro *Nudez* (2010) Agamben escreve o seguinte:

Deleuze definiu uma vez a operação do poder como um separar os homens daquilo que podem, isto é, da sua potência. As forças ativas são impedidas no seu exercício ou porque são privadas das condições materiais que o tornam possível, ou porque uma proibição torna esse exercício formalmente impossível. Nos dois casos o poder – e é esta a sua figura mais opressiva e brutal – separa os homens da sua potência e, desse modo, torna-os impotentes. Há, todavia, uma outra e mais dissimulada operação do poder, que não age imediatamente sobre o que os homens podem fazer – sobre a sua potência –, mas antes sobre a sua impotência, isto é sobre o que não podem fazer ou, melhor, podem não fazer. (2010, p. 58)

Essa objeção de Agamben à Deleuze e por decorrência a Nietzsche e a Espinosa não nos parece mudar muito as coisas, mas coloca um problema que nos sugere uma reflexão. O que Agamben nos faz lembrar é que há outra operação do poder (político, social, etc.) bem mais insidiosa e dissimulada que não só age sobre o que os homens podem fazer, sobre sua potência, mas sobre o que eles podem não fazer, sobre sua “potência de não”, sobre seu “poder” a própria impotência.

Esse problema da “potência de não” é tratado longamente por Agamben em uma conferência pronunciada, em Lisboa em 1987, intitulada “A potência do pensamento” (2015), não caberia nas dimensões desse texto segui-lo detidamente. O que resulta de uma longa análise é que em primeiro lugar a potência é um “ter de

uma privação”, uma “presença privativa”. “Ter uma potência, ter uma faculdade significa: ter uma privação” (2015, p. 245). Em seguida que a potência é definida constitutivamente pela possibilidade de seu não-exercício. “Assim, o arquiteto é potente na medida em que pode não construir, e o tocador de cítara o é porque, ao contrário daquele que é dito potente só no sentido genérico e que simplesmente não pode tocar cítara, pode não-tocar cítara” (2015, p. 246). Esse “sentido genérico” da potência a que se refere Agamben se diz, por exemplo, da criança que deverá sofrer alterações através da aprendizagem, o que é bem diferente daquele que já detém a técnica e não deverá sofrer alteração alguma, sendo potente na medida em que pode não por em ato ou atuar.

Mas voltemos ao pequeno texto “Sobre o que podemos não fazer” que é uma retomada quase *ipsis litteris* da conferência de 1987. Diz-nos Agamben: “O homem é, por conseguinte, o ser vivo que, existindo sob o modo da potência, pode tanto uma coisa como o seu contrário, trate-se de fazer ou de não fazer”. (2010, p 58). Percebamos que há uma diferença importante entre “não poder fazer” e “poder não fazer”, poder não exercitar a própria potência. Apesar da diferença há, segundo Agamben, na teoria da potência de Aristóteles uma copertença constitutiva entre potência e impotência. “O vivente, que existe no modo da potência, pode sua própria impotência, e só desse modo possui sua potência” (2015. p. 249). No texto publicado em *Nudez* em que a preocupação de Agamben é claramente política lemos:

É sobre esta outra face mais obscura da potência que hoje prefere agir o poder que se define ironicamente como “democrático”. Separa os homens não só e não tanto daquilo que podem fazer, mas antes do mais e as mais das vezes daquilo que podem não fazer. Separado da sua impotência, privado da experiência do que pode não fazer, o homem de hoje crê-se capaz de tudo e repete o seu jovial “não há problema” e o seu irresponsável “pode fazer-se”, precisamente quando deveria antes dar-se conta de ser entregue numa medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu qualquer controle. Tornou-se cego não ao que pode fazer, mas ao que não pode ou pode não fazer.

Nada rende tantos pobres e tão pouco livres como este estranhamento da impotência. Aquele que é separado do que pode fazer, pode, todavia, resistir ainda, pode ainda não fazer. Aquele que é separado da sua impotência perde em contrapartida, antes do mais, a capacidade de resistir. E como é somente a calcinante consciência do que não podemos ser a garantir a verdade do que somos, assim também é somente a visão lúcida do que não podemos ou podemos não fazer a dar consistência ao agir. (2010, pp. 58-59)

Abro um pequeno parêntesis aqui para lembrar de que forma Nietzsche dirige sua crítica a uma das cidadelas mais importantes do Ocidente: o dogma da liberdade da vontade. Isso se mostrará importante porque reverberará mais abaixo quando estivermos tratando da “demissão subjetiva” teorizada por Lacan. Na ausência da noção de liberdade da vontade se torna impossível haver imputação das ações a seus agentes, visto que é justamente na pressuposição da liberdade do querer que reside o fundamento da responsabilidade, tanto ético-moral como jurídica. É na pressuposição da liberdade do querer que reside, em última instância, o edifício da “inculpação”, aqui entendida como “tornar culpado” ou tornar-se culpado, ou seja, culpabilizar-se. Ouçamos Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos* no aforismo “Os quatro grandes erros”:

Onde quer que responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de querer punir e julgar. Despiu-se o vir-a-ser de sua inocência, quando se reconduziram os diversos modos de ser à vontade, às intenções, aos atos de responsabilidade. A doutrina da vontade é inventada essencialmente em função das punições, isto é, em função de querer-estabelecer-a-culpa... Os homens foram pensados como ‘livres’ para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser culpados. (NIETZSCHE, s.d., p. 1061)

Como resistir ao encargo e a culpa? Como dizer não? Como poder “não fazer”, como dizer “preferiria não...” tal como Bartleby personagem de Melville? Como afirmar a vida, conforme Nietzsche? Como não ceder a seu desejo, conforme Lacan ou às linhas de fuga, conforme Deleuze? Como escapar da pressuposição da vontade livre como equipamento de cupabilização, tal como Nietzsche o afirma? Como fazer da potência de não a quebra, a ruptura com um tempo em que tudo parece necessário? Não cabe a esse artigo responder a tais indagações, no entanto, são questões candentes, atuais, prementes.

Seguindo o fio de nossas argumentações, uma abordagem entre outras dessas questões seria tentar acompanhar, mesmo que não exaustivamente, a leitura que Agamben faz do personagem Bartleby de Melville. Como todos sabem trata-se de uma novela em que Melville coloca na boca do personagem uma exclamação recorrente: a cada solicitação que se faça ao simplório escriturário, um personagem, pálido, magro, obscuro, sem amigos ou família, ouve-se invariavelmente um “Preferiria não” (*I would prefer not to*). Para Agamben essa é a fórmula da potência,

pois ela impossibilita a construção de uma relação entre potência e querer. Nossa tradição ética tentou sempre contornar o problema da potência reduzindo-o ao problema da vontade e da necessidade; não o que se *pode*, mas o que se *quer* ou o que se *deve*. Não é que Bartleby não queira copiar ou deixar o escritório, simplesmente *preferiria* não fazê-lo. Bartleby pode “*sem querer*”, sem que com isso a potência seja inefetiva, ao contrário, trata-se de uma potência que excede por todos os lados a vontade.

Crer que la voluntad teine algún poder sobre la potencia, que el paso al ato es el resultado de una decisión que acaba con la ambigüedad de la potencia (que es simple potencia de hacer y de no hacer), tal es justamente la perpetua ilusión de la moral (AGAMBEN, 2011, p. 112)

Bartleby questiona precisamente esta supremacia da vontade sobre a potência. Compreende-se também a crítica nietzscheana em *O crepúsculo dos ídolos* citada acima. “os homens foram pensados ‘livres’ para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser culpados”. A vontade, o querer “livre” é um operador da culpa. Mas para Bartleby a potência excede a vontade. O não querer (que já é vontade) é diferente do sem querer. A fórmula “preferiria não”,

no es afirmativa ni negativa, que Bartleby no acepta ni rechaza sino que avanza y se retira em su mismo avanzar; es decir, tal y como sugiere Deleuze, que abre una zona de indiscernibilidad entre el si y el no, entre lo preferible y lo no preferido. Y también, em la perspectiva por la que nos estamos interesando, entre la potencia de ser (o de hacer) y la potencia de no ser (o de no hacer)” (AGAMBEN, 2011, p. 113)

PSICANÁLISE E DEMISSÃO SUBJETIVA

De que maneira a psicanálise poderia eventualmente nos auxiliar nesse ponto da argumentação e das indagações? Como sabemos, o sujeito da psicanálise é o resultado de um caldo de cultura que inclui entre outros, o individualismo burguês, a família nuclear, a especialização pela qual a infância é submetida, a autonomização da sexualidade, etc. O deslocamento freudiano das investigações sobre as chamadas doenças mentais, para a escuta das falas aparentemente desconexas de histéricos e psicóticos, reveladoras das formações do inconsciente, opera uma fratura irreconciliável na soberania da razão, herdada do Iluminismo. Cremos ser

possível uma aproximação das noções anteriormente colocadas de *conatus*, vontade de potência, potência de não, o “preferiria não” com a estrutura lacaniana do “ceder em seu desejo”. É esse o encaminhamento que tentaremos dar nessa parte do texto.

Lembremos de início que para Espinosa o *conatus* no corpo é apetite, na alma desejo. *Conatus* como grau de aumento ou diminuição da potência de agir. Lembremos também que para Agamben a potência é sempre ambígua, anfíbia, é potência de ser (fazer) e potência de não ser (não fazer). Lembremos igualmente que o “preferiria não” é uma fórmula em que Bartleby pode “sem querer”. Nele a potência excede por todos os lados a vontade. Assinalemos igualmente que a noção de desejo é distinta da de vontade. Para a psicanálise o desejo é inconsciente e seu objeto perdido; a vontade, para a tradição filosófica é racional, consciente.

Para Lacan, a “demissão subjetiva” é o que designa a posição do sujeito que se deprime. Aquele que sofre a única culpa justificável em psicanálise: a culpa de ceder em seu desejo. “Não se trata de supor que a alternativa as depressões seria o domínio egóico e consciente do objeto de desejo. O desejo em psicanálise é por definição inconsciente – e seu objeto perdido” (KEHL, 2007, 314)⁵.

O objeto perdido é a causa do desejo. A forma com que cada sujeito lida com a perda determina sua posição subjetiva. O neurótico, na tentativa de evitar o inevitável, a perda que já ocorreu, negocia seu desejo em troca da demanda do Outro. “Em vez de se responsabilizar pela sua condição sempre ‘desejante’ e inventar objetos que possam satisfazer, ainda que precariamente, o desejo (numa busca que acompanha a vida inteira), os neuróticos preferem se colocar a serviço do desejo de um Outro.” (KEHL, 2007, p. 314). Aqui a noção de Outro – assim mesmo com maiúscula, tal como grafada por Lacan –, designa não só a face simbólica da linguagem que determina e precede a existência do sujeito, como também a face imaginária, essa sim contingente e dependente de cada cultura, repousando sobre as formas como a Lei simbólica se apresenta aos homens. As representações imaginárias do Outro são, de início a mãe e o pai, em seguida, após o

⁵Maria Rita Kehl psicanalista atuante na clínica e na teoria publicou recentemente um livro muito aclamado pela crítica recebendo o prêmio Jabuti de livro do ano de não ficção em 2010, intitulado *O tempo e o cão a atualidade das depressões* (2009)

atravessamento de Édipo, o professor, o líder, o monarca, Deus, o parceiro amoroso, o patrão, etc.

O que o neurótico pergunta ao Outro é: “O que você quer de mim?” Ao se colocar a serviço da demanda do Outro, o sujeito tenta escapar do duro destino de desejar. “Não é ele quem quer, é o Outro. Ele apenas tenta obedecer. A fantasia de conseguir oferecer ao Outro o que lhe falta é uma tentativa de reverter o efeito da castração. Se eu for o objeto privilegiado de satisfação do Outro, nada me faltará” (KEHL, 2007, p. 315).

Dessa posição que sustenta a estrutura neurótica, todo sujeito inevitavelmente cairá. Mas o depressivo é aquele que, para dizer de algum modo, cai antes da queda. Quer dizer, ele nem tenta servir ao gozo do Outro, desiste antes. Há algo de covarde nesse deixar-se cair que tem a ver com o enfrentamento da castração – já que o neurótico se arrisca a fracassar no desígnio de satisfazer o Outro. Não nos parece ser esse o caso de Bartleby. Ele nem desiste de antemão tal como o depressivo, nem se arrisca a fracassar no projeto de satisfação do Outro, tal qual o neurótico. Ele permanece como sugere Deleuze em uma zona de indiscernibilidade entre o sim e o não, entre o preferível e o não preferido, entre a potência de ser (ou fazer) e a potência de não ser (ou não fazer).

Em relação à demissão subjetiva o que importa não é o maior ou menor grau de conhecimento do objeto do desejo, mas o compromisso, ou a falta dele, com a condição desejante. O compromisso com o desejo, o não ceder de seu desejo é a única via de construção não alienada de sentidos para a vida, a única via que não serve a um suposto desígnio do Outro.

O que chamo ceder de seu desejo acompanha-se sempre, no destino do sujeito [...] de alguma traição. Ou o sujeito trai sua via, se trai a si mesmo [...] ou, mais simplesmente, tolera que alguém com quem ele se dedicou mais ou menos a alguma coisa tenha traído sua expectativa, não tenha feito com respeito a ele o que o pacto comportava, qualquer que seja o pacto [...] pouco importa. Algo se desenrola em torno da traição, quando se a tolera, quando, impelido pela idéia do bem – quero dizer, do bem daquele que traiu – se cede a ponto de diminuir suas próprias pretensões e dizer-se: ‘Pois bem, já que é assim, renunciemos à nossa perspectiva’ [...] Aqui, vocês podem estar certos de que se reencontra a estrutura que se chama ceder de seu desejo. (Lacan, 1988, p. 384-385)

Para Lacan essa seria a única causa justificada de culpa: não a culpa do neurótico sempre as voltas com a dívida herdada do complexo de Édipo, mas a dívida do depressivo que intui que traiu sua própria via, traiu a si mesmo. E se ele traiu, foi sempre em função de um ideal de Bem que coloca o bem do Outro acima e a frente do bem do sujeito. Diz-nos Lacan: “pois, se é preciso fazer as coisas pelo bem, na prática deve-se deveras sempre perguntar pelo bem de quem” (Lacan, 1998, p. 383)

Apesar de magro, pálido, insignificante, porém com sua voz firme e mansa a proferir seu “preferiria não”, Bartleby é o exato oposto do deprimido e também bastante distante do neurótico. Opõe-se ao deprimido, porque antes do mais não “cai antes da queda”, não há covardia, não há uma não tentativa de servir ao gozo do outro, não há uma constatação da inutilidade da empreitada, simplesmente “preferiria não”. O desejo do Outro, pouco lhe convém. Por outro lado também está bem distante da estrutura neurótica sustentada na fantasia de conseguir oferecer ao Outro o que lhe falta, na tentativa, vã, claro, de reverter o efeito da castração. “se eu for o objeto privilegiado de satisfação do Outro, nada me faltará”. Bartleby está igualmente distante disso. A personagem de Melville está tão fora da estrutura neurótica quanto da depressiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira parte do texto percebemos que o *conatus* e a vontade de potência em última instância se relacionam com o aumento ou diminuição da potência seja em Nietzsche seja em Espinosa. Agamben lembra-nos que toda a potência é sempre constitutivamente também impotência, que todo o poder fazer é já sempre um poder não fazer. Com essa aquisição o pensador italiano nos mostrou o quão potente é o “preferiria não” de Bartleby desatrelando potência do querer/vontade. A leitura que propusemos através da noção de demissão subjetiva de Lacan, mostrou-nos um Bartleby longe de um “ceder de seu desejo” de um “trair-se a si mesmo” descartando, portanto, o possível traço depressivo da personagem de Melville, mostrando-nos a sua “potência da inoperosidade”.

Em um mundo de excesso de sim, em que se repete o jovial “não há problema”, ou o irresponsável “pode-se fazer” Bartleby repete o seu “preferiria não”.

Em uma época de excesso de comunicação, em que o capitalismo produz uma nova angústia, a angústia da desconexão, nosso personagem, recusa-se a comunicar-se e repete seu invariável “preferiria não”. Em uma época de homens médios, de presenças sem espessura, de indiferenças sem qualidade, de analfabetos das emoções, em uma época que prevalece o “estado hipnótico de consumismo”, de gregariedades atomizadas, de sobrevivencialismo exacerbado, Bartleby se torna o cavaleiro a desafiar a “tirania das trocas produtivas”, “a tirania da comunicação eficiente”, a desafiar o “pode-se fazer”, com o seu “preferiria não”. Em tempos em que se repete um jovial “não há problema” ou o irresponsável “pode fazer-se” Bartleby opera de alguma forma aquilo que Agamben recentemente denominou a “potência destituente”⁶. Mas essa última expressão subleva outro problema, conexo é verdade, a merecer uma atenção específica em outra oportunidade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN. “Sobre o que podemos não fazer”. In: _____. **Nudez**. Lisboa: Relógio D’Água, 2010. p. 57-59.

_____. “Bartleby o de La contingência”. In: _____. *Preferiria no hacerlo Bartleby El iscribiente de Herman Melville seguido de três ensayos sobre Barteley de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo*. Valencia Pré-textos, 2011.

_____. “A potência do pensamento”. In: _____. **A potência do pensamento ensaios e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 243-254.

DELEUZE. **Espinosa e os signos**. Porto: Rés, 1970.

ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

KEHL, Maria Rita. “Depressão e imagem do novo mundo”. In: NOVAES, Adauto. **Mutações ensaios sobre as novas configurações do mundo**. São Paulo: Agir, 2007.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

NIETZSCHE, Fredric. **Le crépuscule des idoles**. Paris: Flammarion, sd.

Artigo recebido em: 31/03/2015

Artigo aprovado em: 15/11/2015

⁶Ver “Por uma teoria da potência destituente” conferência pronunciada em Atenas em 2013, disponível em www.revistapunkto.com/2015/05