

# Fazer diferença, ser diferença: Jacques Lacan ◊ Gilles Deleuze

Roberto B. Graña<sup>1</sup>

**Resumo:** Este escrito parte do princípio de que o pensamento psicanalítico contemporâneo tem se beneficiado maximamente da intertextualidade com a filosofia e a teoria literária, especialmente na França, devido à constatável interpenetração e suplementação desses discursos, o que atualmente designa-se como transversalidades. Para o presente autor, Lacan e Deleuze foram os mais expressivos operadores desse entrelaçamento, o que justifica a sua tentativa de realçar os contrastes e as afinidades das obras dos dois autores ao serem situados e lidos na condição de intercessores.

**Palavras-chave:** Diferença. Repetição. Fluxos. Interpretação. Máquinas desejanter. Sentido. Significante. Subjetivação.

## I

Gilles Deleuze, o mais nietzschiano e dionisíaco dos ditos filósofos contemporâneos, marca o esplendor do pensar filosófico – no sentido do *denken* heideggeriano – na segunda metade do século XX. Michel Foucault, com a sua impressionante perspicácia de tintes ligeiramente paranoides e produtora de enunciados quase oraculares, o que lhe permitia aperceber-se imediatamente da ação dos diferentes dispositivos que operam sobre o sujeito, alienando-o nas

---

<sup>1</sup> Membro da Associação Psicanalítica Internacional. Analista didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre. Doutor em Literatura pela UFRGS. Pós-doutor em História das Ideias Psicanalíticas e Filosóficas por Paris VII. Professor do Instituto Contemporâneo – POA.

teias aracnídeas do poder, afirmou, nos anos 70, que “o século seria um dia deleuzeano”.

Estaremos em total consonância com Foucault, sobretudo se “o século” for o que estamos vivendo há vinte anos. O século XX espetaculizou a magnitude das obras de Heidegger e de Sartre, os quais foram insuperáveis em seu tempo. Esse século foi, portanto, heideggeriano e sartreano pelo menos até a morte dos dois filósofos, em 1976 e 1980, respectivamente. Deleuze (juntamente com Foucault) surfou na *big wave* de maio de 68. A partir de então sua estrela não parou mais de brilhar. A *pop philosophie*, como o filósofo do bosque de Vincennes gostava de chamá-la, plasmou o platô a partir do qual *fin de siècle* e *début de siècle* poderão hoje ser melhor lidos.

Os fatos, os acontecimentos, os devires acabaram, confirmando a profecia de Foucault. Gilles Deleuze tornou-se o mais importante e influente filósofo, senão de todo o século – pelas razões anteriormente referidas –, ao menos do último terço do século XX, o qual se encerrou cinco anos após o término da vida de Deleuze. Os pensamentos e os discursos foram sendo coloridos por uma linguagem, um estilo, uma forma em tudo nova de experienciar e de dizer as coisas, que pareciam, e mais parecem hoje, remeter continuamente ao irreverente filósofo francês.

Mas se o século – ou a segunda metade do século – foi deleuzeano, o filósofo compartilhou seu prestígio e eloquência com outro nome cujo discurso estridente fez chegar a ouvidos situados além de psicanalistas e pacientes – os de um círculo bem mais amplo que constituía a inteligência europeia do pós-guerra – um pensamento que se originava do campo psicanalítico, mas tinha algo a dizer ou a fazer pensar em diferentes lugares e disciplinas: o de Lacan.

Este escrito carrega consigo a intenção de abertura de um espaço interdiscursivo no qual o entrelaçamento dessas duas “nebulosidades” (como diria Deleuze), dessas duas inteligências/perspectivas potencialize o esforço de renovação do pensar psicanalítico, permitindo que sua ação clínica se beneficie dos desdobramentos promovidos por esse *quiasma* que pode trazer-lhe a vitalidade necessária para a pretendida travessia de um novo século no qual a ostensiva “cientificação” do pensamento constitui um obstáculo ao espírito livre, ao pensar crítico e ao pensar poético. É nesse sentido que Lacan, que não era geralmente tido por poético, enfatiza, em 1967:

A psicanálise diz-se, pelo menos em princípio supõe-se, ao menos pelo fato de que os senhores estão aí para me ouvir, que a psicanálise, isso faz alguma coisa. Isso faz, isso não basta, é essencial, está no ponto central, é a visão poética propriamente dita da coisa, a poesia também, isso faz alguma coisa. (1967-1968/2001, p. 11)

E é igualmente, nesse mesmo sentido, que Deleuze afirma, em 1968: “Estamos em busca de uma vitalidade. Mesmo a psicanálise tem necessidade de se dirigir a uma vitalidade no doente, uma vitalidade que o doente perdeu, mas a psicanálise também” (1968/2006, p. 183).

Se ocorreu entre os dois autores um diálogo, se poderia ter aí acontecido algum diálogo, ou se qualquer diálogo aí se inviabiliza pelo excesso de distância ou pela altura do muro, é o que, sendo felizes, problematizaremos nas considerações que seguem. A diferença é celebrável; o mal-entendido é suposto; a boa vontade é apanágio do autor. Se, parafraseando Diderot, essa *carta sobre os surdos para uso dos que escutam* demonstrar alguma utilidade, será sobretudo para os ingênuos, ou seja, para os ouvidos jovens.

## II

Na páscoa de 1955, Jacques Lacan, acompanhado do filósofo Jean Beaufret, viaja para Freiburg, onde visita Heidegger – por cuja obra se apaixonara –, expondo-lhe, entre outras coisas, a sua concepção da transferência. Em agosto do mesmo ano, acontece o Congresso de Cerisy-la-Salle, dedicado à obra do filósofo alemão que influenciaria toda a filosofia francesa durante o século XX. Essa foi a ocasião em que Lacan esteve mais tempo próximo do mestre de Freiburg, fisicamente inclusive, pois o recebeu na sua casa de *weekend* em Guitrancourt – La Prévôté – e o acompanhou durante alguns dias, embora não estivesse inscrito no congresso. Heidegger havia sido lido por toda uma geração de filósofos franceses, entre os quais os mais renomados eram Sartre e Merleau-Ponty, e começava agora a despertar também a curiosidade da nova geração, como Deleuze, Foucault e Derrida, para limitar-me aos mais destacados. Lacan, por sua vez, abandonará progressivamente as referências hegelianas durante os anos 50 e encontrará em Heidegger o seu novo filósofo inspirador. Jean-Luc Nancy havia apontado essa “queimadura heideggeriana” que a obra de Lacan evidenciava a partir de *A instância da letra no inconsciente* (1966) e a passagem da dialética à filosofia da diferença (Nancy & Lacoue-Labarthe, 1973/1991). Doravante ele não se desprenderá mais da obra do pensador alemão, conforme atestam as muitas e reiteradas citações de Heidegger ao longo dos anos do seu ensino<sup>2</sup> e as visitas ao filósofo na Alemanha; a última pouco antes de sua morte.

---

<sup>2</sup> No seminário Angústia (1962-63), Lacan terá o filósofo alemão como um pano de fundo, mas as primeiras referências a Heidegger e a sua concepção da verdade como desvelamento (aletheia) encontram-se já no seu Discurso de Roma, de 1953.

Deleuze foi também, inevitavelmente, influenciado pela leitura da obra de Heidegger nos anos 50 (embora não lhe renda os devidos tributos, por razões presumíveis<sup>3</sup>), como já o fora pela de Sartre, quem considerava ter sido seu grande mestre. O interesse de Deleuze por Lacan data dessa mesma época. Durante os anos 60, ele assistirá com frequência aos Seminários regularmente ministrados pelo psicanalista na École Normale Supérieure. Os filósofos da nova geração, porém, alimentados pelo estruturalismo, conforme escreve Elisabeth Roudinesco,

ao contrário dos anteriores, não se tornaram amigos de Lacan, frequentaram menos a sua roda familiar e não tiveram grande simpatia pela sacralização que a personagem buscava cada vez mais. Em compensação, foram notáveis leitores da sua obra e, pela crítica que lhe fizeram, deram a esta o reconhecimento esperado. (1994, p. 302)

Atesta da admiração de Deleuze por Lacan o seu depoimento à filósofa italiana Antonella Guaraldi e a Françoise Giroud, que documentou a expulsão do psicanalista da ENS, em 1969. Disse-lhes Deleuze, nessa ocasião: “O Doutor Lacan é um dos mestres do pensamento atual. Seria extremamente lamentável e inquietante que fosse privado de um lugar de ensino público” (Roudinesco, 1994, p. 345). Ele não duvidava da originalidade e da grandeza do pensador Jacques Lacan e de sua obra. E foi exatamente nos anos 60 que Deleuze publicou os dois primeiros livros que apresentariam a “sua” filosofia, *Diferença e repetição* (1968) e *Lógica do sentido* (1969), depois de escrever diversos outros dedicados à apresentação das obras dos filósofos relevantes que mais o influenciaram. Há, porém, quem veja já em *Proust e os signos*, publicado em 1964, uma primeira guinada rumo à filosofia da diferença, da repetição e do acontecimento.

Deleuze recorrerá ao pensamento de Lacan – e também aos de Freud e Klein – nos primeiros dois livros referidos, que serão seus mais importantes solos inaugurais. No primeiro, ele agenciará uma crítica da noção de repetição em Freud, atrelada ao trauma e à pulsão de morte, repetição que, para Deleuze, não é em essência repetição do mesmo, conduzindo ao aniquilamento, devendo, ao contrário, conduzir à vida quando bem usada, produzindo diferença/heterogeneidade e subjetivação/efetuação. No segundo livro, ele estudará as relações entre o superficial, o profundo e o sentido a partir de uma leitura de *Alice no país das maravilhas*, de Lewis Carrol, em cotejo com a obra de Antonin Artaud, na qual a esquizofrenia é introduzida como parâmetro para a reflexão

<sup>3</sup> Heidegger se tornou um filósofo suspeito depois da Guerra, por haver aceito a reitoria da universidade de Freiburg, em 1933, e ter sido um simpatizante do nazismo em seus começos.

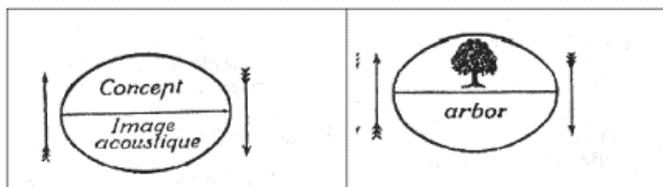
filosófico-psicanalítica; ocorre aí a primeira menção ao *corpo sem órgãos*, e a crítica da interpretação psicanalítica de tipo decifrativo/explicativo – a *Deutung* – começa a ser elaborada. Com o abandono da antinomia superfície/profundidade, posteriormente, essa crítica se consolidará.

Uma primeira observação a ser feita acerca da crítica deleuzeana da psicanálise é que o filósofo se serve, com frequência, de uma leitura enviesada de Lacan (e de Freud), na qual os conceitos psicanalíticos são caricaturados, distorcidos, *in absurdum ducit*, com a finalidade de melhor se apresentarem para a refutação que Deleuze logo lhes dirigirá. Detenhamo-nos em sua leitura de Lacan.

Talvez a mais evidente manobra (ou equívoco) desse tipo diga respeito a sua crítica da teoria do significante, na qual, provavelmente “confundindo” Saussure e Lacan, ele se referirá ao *significante* como estático, sedentário, árvore ou arborescência fixada por raízes profundas, contrapondo-o ao seu *rizoma*, fluídico, nômade, superficial como a grama e rapidamente disseminável. A afirmação nunca deixou de produzir certa obumbração ou ruidosidade nos olhos e ouvidos dos leitores de Lacan, sobretudo da obra em sua maturidade. Ela talvez desagrade mesmo alguns botânicos para quem a distinção de vegetações a partir das formas de enraizamento pode não ser tão útil e absoluta.

Em botânica, denomina-se rizoma a um tipo de caule que cresce horizontalmente e é geralmente subterrâneo, mas que pode também ter porções aéreas que se assemelham mais às árvores do que às gramíneas<sup>4</sup>. O que dizer, por exemplo, dos bambus e das bananeiras? *Em botânica*, realce-se, a distinção está bem fundamentada, mas o uso dessa imagem como ilustrativa do contraste em filosofia da psicanálise parece não ser feliz.

A figura da árvore talvez se origine dos exemplos utilizados por Saussure (1916/2012) para demonstrar ao que pretendia referir-se quando indicava as duas partes (elementos) que compõem o signo linguístico: significado e significante.



<sup>4</sup> É claro que, apesar de ser parecido com uma raiz, o rizoma apresenta gemas, e por isso é classificado como caule.

Saussure distinguia o significante – imagem acústica – do significado – imagem conceitual (mais apropriado que “conceito”, simplesmente). Entendia que, primeiramente, via-se, imaginava-se ou imaginarizava-se a coisa, o objeto, e logo passava-se a dizê-la – i. e., a situá-la e a dar-lhe o nome apropriado.

Mesmo em Lacan, porém, com sua primazia do significante, essa imagem irá já inverter-se. Lacan dirá, e nisto estão implicadas suas ideias sobre a prioridade e a materialidade do significante, que o nome cria a coisa, que o significante é aleatório, precede o objeto e poderá vir a acoplar-se a qualquer ente intramundano, concreto, abstrato ou mesmo fantasisticamente concebido.

Que o signo linguístico fosse arbitrário estava já em Saussure, ele poderia vincular-se a qualquer objeto, mas não o antecedia. Os neologismos, os *lapsus linguae*, as des-palavras, as palavras-valise (como encontramos em Lewis Carrol, James Joyce, Guimarães Rosa e outros autores) ou os seres imaginários a que se atribuem nomes inexistentes (como em Borges ou Cortázar) exploram os sucessivos e inusitados deslizamentos do significante para lugares ou veredas que estão muito longe de qualquer coisa comparável ao tronco de uma árvore. Que todos esses deslizamentos possam, por fim, remeter, pela via interpretativa ou retrocursiva, a “significados”, a seus lugares de origem ou ao tronco do qual se derivaram, não habita a lógica em que se apoia uma leitura atual da obra de Lacan ou uma redescrição da psicanálise conforme hoje a concebemos (pós-estruturalista, pós-metapsicológica e pós-edípica).

Por certo se poderá replicar: *mas tudo isso só foi possível porque Deleuze e sua obra existiram*. Certamente, mas é por isso mesmo que uma *Destruktion* de Deleuze deverá também ser operada pela psicanálise contemporânea, pois suas críticas dos anos 70 e 80 à psicanálise de Freud, Klein ou Lacan podem ser consideradas hoje tão anacrônicas ou perdidas no tempo como a crítica de Lacan e dos lacanianos à *ego-psychology*, quando a psicologia do ego à qual ainda se referem deixou de existir há algumas décadas, mesmo nos EUA.

Para abordar o significante sob tal perspectiva, Deleuze deverá reduzi-lo à “representação” no sentido tradicional (platônico, cartesiano, kantiano). Ocorre que Lacan, ao inverter o algoritmo saussureano, destituiu o significante de sua função representativa por dissociá-lo do significado e atribuir-lhe autonomia. É ainda um Lacan que transita pelo estruturalismo quem nos diz: “Nosso ponto de partida, o ponto a que voltamos sempre, pois estaremos sempre no ponto de partida, é que todo verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada” (1955-1956/1981, p. 210). Um sujeito é necessariamente impelido a servir-se do significante para ingressar no jogo dos significantes, “não para significar algo, mas precisamente para enganar sobre o que se tem de significar. É utilizar o fato de que o significante é outra coisa que a significação,

por apresentar um significante que engana” (1955-1956/1981, p. 210). E ressoando um pouco funcionalista, o que de modo algum seria estranho ou desagradaria a Deleuze, acrescentará Lacan:

Há uso próprio do significante a partir do momento em que, no nível do receptor, o que importa não é o efeito de conteúdo de uma mensagem, não é o desencadeamento num órgão de tal reação pelo fato de que um hormônio sobrevenha, mas que, no seu ponto de chegada, nós tomamos nota da mensagem. (1955-1956/1981, p. 210)

Ou seja, subtendemos disso que a mensagem será registrada, guardada, para uma eventual utilização em outro tempo ou outro lugar.

Certamente não se encontrará, à primeira vista, maiores afinidades entre Jacques Lacan e Gilles Deleuze, e isso é tudo o que o filósofo se esforça por nos fazer acreditar, tornando superlativa a sua crítica. Mas para quem depreendeu sempre da leitura de Lacan um permanente anúncio do pós-estruturalismo, no qual o seu pensar desembocará – o que é assinalado por uma autora como Clotilde Leguil (2012) –, as fontes comuns, mais além da influência de Lacan sobre Deleuze e Guattari, fazem-se de tanto em tanto observar.

No seu *Seminário 5*, para tomar um outro exemplo, Lacan irá mais uma vez deter-se numa tentativa de esclarecimento daquilo que concebe como significante. Ele dispõe-se, então, a retomar a questão do significante num nível que qualificará de elementar: “Proponho-lhes que detenham o pensamento num certo número de observações. Por exemplo, vocês não acham que, com o significante, nós tocamos em algo a propósito do que poderíamos falar em emergência?” (1957-1958/1998, p. 342). Logo ele sugere-nos que pensemos a partir do traço:

O traço é uma marca, não é um significante. A gente sente, no entanto, que pode haver uma relação entre os dois e, na verdade, o que chamamos de material do significante sempre participa um pouco do caráter evanescente do traço. Essa até parece ser uma das condições de existência do material significante. No entanto não é um significante. (1957-1958/1998, p. 342)

Como condição da conversão do traço em significante, Lacan propõe o seu borramento. Ele utiliza como exemplo as marcas dos pés de Friday que Robinson Crusó encontra ao longo de seu passeio pela ilha. Essas marcas não são significantes, mas se por alguma razão elas forem apagadas por Robinson, o que era um traço devém um significante. Mais uma vez, aqui, o significante aparece como vazio, ou como significante de outro significante que, por sua vez, será vazio, ou seja, não há significado preexistente. Desse modo:

Se o significante, portanto, é um vazio, é por atestar uma presença passada. Inversamente, no que é significante, no significante plenamente desenvolvido que é a fala, há sempre uma passagem, isto é, algo que fica além de cada um dos elementos que são articulados, e que por natureza são fugazes, evanescentes. É essa passagem de um para o outro que constitui o essencial do que chamamos cadeia significante. (Lacan, 1957-1958/1998, p. 343)

E é justamente a referência de Lacan à emergência – ou à ocorrência, ao acontecimento –, o que fragiliza a insistência de Deleuze e Guattari em que o significante é representação, ou árvore, ou marca inamovível e indelével.

Quanto à questão da emergência, há um ponto que é essencial aprender: é que o significante como tal é algo que pode ser apagado e que não deixa mais do que seu lugar, isto é, não se pode mais encontrá-lo. Essa propriedade é essencial e faz com que, apesar de podermos falar de emergência, não possamos falar de desenvolvimento. Na realidade, o significante a contém em si. Quero dizer que uma das dimensões fundamentais do significante é poder anular a si mesmo. (Lacan, 1957-1958/1998, p. 343)

É certo que Lacan arrastará até o final seu bordão de que “o significante é aquilo que *representa* o sujeito para outro significante”. Se dissesse o que “apresenta” o sujeito, poderia mais aproximar-se dos filósofos pós-metafísicos; ocorre que Lacan não abria mão da metafísica (“Fala-se do fim da metafísica, em nome de quê?”<sup>5</sup>), nem totalmente de Hegel, Kant, Descartes, ou mesmo de Platão, a quem retrojetivamente qualificava de “lacaniano” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 127), embora tivesse Heidegger sobre a mesa de cabeceira. Mas o significante como representante está muito distante da noção platônica, ou racionalista, e mesmo empirista (imagem, impressão) do conceito. Não se trata de uma essência do sujeito que se sintetiza e o coloca em contato com outra essência sintetizada de um outro sujeito. O significante está mais para o simulacro do que para a ideia. É rastro, traço, sinal, valor, qualidade, diferença, etc. Ele não é eterno, nem propriamente arbitrário, como afirma Lacan ao criticar Saussure (1972-1973/1975, p. 53), mas *contingente*<sup>6</sup>; consequentemente não é fixo, nem central<sup>7</sup>. Em seu *Seminário XX*, ele reformulará inclusive o enunciado através

<sup>5</sup> Lacan, 1971-1972/2012, p. 27.

<sup>6</sup> Com toda a ressonância sartreana da palavra.

<sup>7</sup> Aliás, é nesse mesmo ano e seminário que Lacan começará a falar da insuficiência da linguagem. Da linguagem, diz ele, escorrega-se o tempo todo para o ser, para dentro do mundo filosófico, que dele está impregnado. A gramática, dirá ainda, é aquilo que da linguagem só se revela por escrito, e que “nosso recurso é, na *Lalíngua* (*Lalangue*), o que a fratura”. Ele retornará à *Lalíngua* ao referir-se ao analisando que silencia: “Se o sujeito que está diante de nós não diz nada, trata-se de uma dificuldade da qual o mínimo que se pode dizer é que ela é inteiramente especial”; como a ausência de comunicação ou a falência do diálogo começa a partir de então a ser considerada sob a ótica da

do qual conceitua o significante. Lacan reitera haver dito que “o significante se caracteriza por representar um sujeito para outro significante”, mas agrega que

o sujeito não é outra coisa . . . senão o que desliza numa cadeia de significantes. Este efeito, o sujeito, é o efeito intermediário entre o que caracteriza um significante a outro significante, isto é, ser cada um, ser cada qual, um elemento. (Lacan, 1971-1972/2012, p. 64)

Do que se inferirá que o significante, por sua vez, é “contingência” do sujeito, que é seu efeito “intermediário” de significação.

O questionamento de Lacan da relação significante/significado em Saussure assemelha-se ao que ele nos diz sobre Copérnico não ter sido revolucionário, por preservar a ideia de *centro* ao substituir a terra pelo sol: “Está claro agora que é evidente que o sol não é, também ele, um centro, e que talvez ele passeie através do espaço, cujo estatuto é cada vez mais precário de estabelecer” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 56). Se o centro se desloca todo o tempo, como diz Blanchot sobre a escrita (o que mais o aproxima do rizoma do que da árvore), ou se podemos falar em

*o ponto vivo* [ênfase adicionada] como alguns tiveram a ideia de se aperceberem, não é Copérnico, é mais um pouco Kepler, pelo fato de que nele isso não gira do mesmo modo – isso gira em elipse, e já põe em questão a função do centro. (Lacan, 1971-1972/2012, p. 56)

Deleuze mostrou-se sempre contrariado com o que denominava “transcendentais psicanalíticos”, tais como o Édipo em Freud ou o Outro em Lacan, aos quais tudo remetia. Que Lacan em geral se refira a O significante, como a O discurso, como a O desejo, pode conduzir igualmente a uma compreensão unificante, ou unificadora, que em tudo se opõe à ideia de multiplicidade em Deleuze. *Aos significantes de outrem, aos discursos de outrem* ou *aos desejos de outrem* (como Sartre costumava dizer: *autrui*), certamente soaria melhor nos ouvidos do filósofo. O Outro, grafado com maiúscula, é uma dessas categorias transcendentais, para Deleuze. E Lacan talvez o autorize a assim pensar quando enuncia que *o Outro é Deus, o Outro é a Mulher, ou o Outro é o Diabo*. Mas o diabo é legião, a mulher é não-toda, e deus não é um, é trinitário, para os católicos, ou multiplicitário, conforme o concebia Espinoza. Deleuze, e Derrida

---

insuficiência da linguagem, a indigência de qualquer discurso sobre o ser agencia a abertura da parole de Lacan em direção ao pós-estruturalismo: “O que eu adiantava, ao escrever *Lalíngua* (*Lalangue*) numa só palavra, era mesmo aquilo pelo que eu me distingo do estruturalismo, na medida em que ele integraria a linguagem à semiologia” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 129).

igualmente, não deixarão de indagar-se por que Lacan aferrou-se ao significante indestrutível e à falta insuprimível, rechaçando o rizomático e a disseminação.

### III

Um outro ponto de colisão Lacan-Deleuze a ser assinalado diz respeito ao inconsciente. À diferença de Sartre, Deleuze não rechaça a ideia ou o conceito de inconsciente, mas, uma vez mais confundindo Lacan com Freud, ele insiste na crítica da representação. Em diferentes lugares – ensaios, livros, entrevistas – promulga que o inconsciente não é um teatro, mas uma usina; não é representação, mas produção. Em *O Anti-Édipo*, por exemplo, ele escreve:

A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas com o Édipo esta descoberta foi rapidamente ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como usina por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção do inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que não poderia mais que se exprimir (o mito, a tragédia, o sonho...). (Deleuze & Guattari, 1972/2012, p. 33)

No entanto, esse inconsciente onde as personagens, os cenários e as tragédias (fatos traumáticos) esperam prontos para ser encontrados pelo psicanalista, tal como o caracteriza Deleuze, de forma alguma corresponde ao inconsciente de Lacan. Ele havia dito, antes de Deleuze assim referi-lo, em 1964, que o inconsciente, tal como o propõe, distingue-se do de Freud, é *produção*, é algo da ordem do *não-realizado*. Segundo Lacan:

O inconsciente primeiramente se manifesta para nós como algo que está esperando na área, eu diria, algo de não-nascido. Que o recalçamento derrame ali alguma coisa não é surpreendente. . . Essa dimensão deve ser seguramente evocada num registro que não é nada de irreal, nem de desreal, mas de não-realizado. Nunca é sem perigo que se faz remexer algo nessa zona de larvas, e talvez seja da posição do analista . . . o dever ser assediado . . . por aqueles em quem evocou esse mundo de larvas sem ter podido sempre trazê-las à luz. (Deleuze & Guattari, 1972/2012, p. 26)

Lacan realça o elemento surpresa *disso* que se mostra num tropeço, numa fraqueza, numa fratura, que é o que fascina Freud e que o leva a procurar ali o inconsciente, como algo que quer se realizar, e “o que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como *um achado*” (Lacan, 1964/1985, p. 30). Esse não é certamente um inconsciente representacional; a sua descrição é mais propriamente indicativa do *acontecimento*, da ocorrência súbita, do inesperado – sem nome, significado ou forma – e que se fenomenaliza *numa sincronia* em um *sujeito sempre indeterminado* (Deleuze & Guattari, 1972/2012, p. 26).

## IV

A publicação de *O Anti-Édipo*, escrito em coautoria por Gilles Deleuze e Félix Guattari, que havia estudado e se analisado com Lacan por muitos anos, coincide com o período de um certo isolamento do Mestre por ocasião de sua expulsão da ENS, quando encontrava-se bastante exasperado. Alguns meses depois do aparecimento e do sucesso estrondoso do livro da dupla, Lacan convocou Deleuze para uma reunião em seu apartamento, onde lhe disse, na presença de seus discípulos, que eles eram “nulos”, com exceção de J.-A. Miller, e que no momento necessitava era de um colaborador como ele, Gilles Deleuze. Este divertiu-se com o convite, e logo lembrou-se do que dizia Binswanger a respeito de Freud: que ele costumava frequentemente falar-lhe mal de Abraham, de Jung e de outros, o que levava Binswanger a concluir que não seria diferente o que Freud diria dele aos seus discípulos. Segundo Roudinesco,

Deleuze havia percebido corretamente, pois na mesma época Lacan confiava sua irritação a Maria Antonietta Macciocchi: estava convencido que *O Anti-Édipo* fora fabricado a partir de seus seminários, nos quais já se encontrava, segundo ele, a noção de máquina desejante. Ainda o tema do plágio. (Roudinesco, 1994, p. 350)

Isso era parte de um moderado delírio de influência que acometia Lacan de tempos em tempos. Além disso, a publicação do *Anti-Édipo* foi vivida como a traição imperdoável de um aluno e paciente que o idolatrara por muito tempo. Félix Guattari esperava ser o “eleito” de Lacan, o filho predileto, o príncipe herdeiro; como a escolha recaiu, porém, sobre Jacques-Alain Miller, Guattari insurgiu-se contra o mestre. Afastou-se então, aos poucos, de Lacan, embora tenha se mantido vinculado à Escola Freudiana de Paris, com a qual contribuiu regularmente até sua dissolução.

Lacan tendia a encontrar em tudo o que se dizia, quando deveio celebridade, algum fragmento de suas ideias, falas ou escritos. Se Lacan se utilizara da metáfora das máquinas, entretanto, como em seu *Seminário 2* (1954-1955/1978), foi menos para definir o homem, ou o sujeito, do que para descrever o registro Simbólico. “O Simbólico é o mundo das máquinas”, dirá Lacan (p. 66). No entanto, segundo Lacan, é com esse mesmo registro que o sujeito estará sempre em dívida, mesmo que se deixe por ele dominar, que se aliene inteiramente daquilo que mais essencialmente o constitui, seu desejo, que é já produto de uma perda de si (de seu ser). A função da análise é justamente permitir ao sujeito agir efetiva e subversivamente sobre a superestrutura que o determina, regulamenta e normatiza. Significa dizer “desmaquinizá-lo”, mais além do Imaginário e do Simbólico. É isso o que distingue, segundo Leguil (2012, p.

156), a singularidade do estruturalismo lacaniano, inspirado originalmente pela fenomenologia existencial (Heidegger e Sartre), o qual renunciaria já um pós-estruturalismo.

É no *O Anti-Édipo* que Deleuze irá definir-nos como “máquinas desejanter”<sup>8</sup>, esse é o nome que dará ao *isso* em relação com o *socius*. Insistindo, estranhamente, que não se utiliza de metáforas, ele pretende estar *dizendo o real*. Para Deleuze, todos somos multiplamente constituídos por fluxos de intensidades diversas e de direções infinitas, efetuando agenciamentos, conexões, disjunções, movimentos de criação, produção, enfrentamento, fuga, consórcio, retraimento, copulação, etc. Com os fluxos entrecruzam-se os cortes, que segmentam, rebatem, refletem, defletem, reorientam, inibem, transformam, etc. Os cortes mediarão a ação da “máquina abstrata”, regradora, ordenadora, interditora, edipificante. Mas, realça Deleuze,

longe de se opor à continuidade, o corte (la coupure) condiciona-a, implica ou define aquilo que corta como continuidade ideal. É que, como vimos, todas as máquinas são máquinas de máquinas. A máquina só produz um corte de fluxo se estiver ligada a outra máquina que se supõe produzir o fluxo (*le flux*). (Deleuze & Guattari, 1972/2012, p. 46)

Nesse *caosmo*, portanto, tudo é produção (que o inconsciente é produção Lacan dissera já, como vimos). Comparar a ação da máquina abstrata à ação do Simbólico lacaniano, porém, é mais que uma tendência imediata do leitor; tendência que encontraria uma forte e provável resistência em Deleuze, que pretendia estar dizendo algo bastante diverso, se não oposto, a Lacan e Freud, os quais insistia em não distinguir muito bem.

De fato, sua sólida base fenomenológica, articulada com as leituras de Espinoza, Leibniz, Hume, Nietzsche e, finalmente, de Reich e dos poetas e romancistas anglo-saxões, serviu-lhe como plano de imanência e consistência a partir do qual enviaria suas ideias sobre um sujeito essencialmente criativo, um demiurgo, o que o aproximará da psicanálise de Winnicott e, mais uma vez, da filosofia de Heidegger (“O *Dasein* é engendrador de mundo”), sem nunca, porém, afastá-lo tanto de Lacan como ele supunha estar se distanciando. Vale dizer que, ao longo das quase quinhentas páginas de *O Anti-Édipo*, Deleuze indaga-se, hesita, oscila entre situar Lacan como um analista edípico ou como um desedipificador do pensamento psicanalítico.

<sup>8</sup> Expressão que será posteriormente abandonada, com a introdução das noções de *rosto*, *rostificação* e *agenciamento*, em *Mil Platôs*. De fato, não era uma boa metáfora (pela ressonância mecanicista) em se tratando de uma filosofia da imanência, do devir e da fluxibilidade.

É oportuno que transcrevamos aqui o primeiro reconhecimento da dívida de Deleuze para com Lacan, no seu *Anti-Édipo*:

Deve-se a Lacan a descoberta do domínio riquíssimo de um código do inconsciente enrolando as cadeias significantes; e de assim ter transformado a análise (o texto base a este respeito é *La lettre volée*). Mas como este domínio é estranho, devido a sua multiplicidade, ao ponto de não podermos continuar a falar de uma cadeia ou de um código desejante! Diz-se que as cadeias são significantes porque são feitas de signos, mas estes signos não são significantes em si. O código parece-se menos com uma linguagem do que com um jargão, formação aberta e plurívoca. Os signos são aí de uma natureza qualquer e indiferentes ao seu suporte (ou não será o suporte que lhes é indiferente? O suporte é o corpo sem órgãos). (Deleuze, 1972, p. 48)

Obviamente, para Lacan os signos linguísticos, ou os significantes, *lato sensu*, não são *causa sui*, os significantes sempre nos advêm do Outro (Lacan não é um imanentista). Eles não emanam do suporte, da substância, da matéria, da carne ou do *corpo sem órgãos* deleuzeano, que é o corpo pleno que antecede a ação da máquina abstrata; o CsO é, outramente dito, um *corpo sem ordem*, um *anorganismo*. Ele será codificado pelas máquinas, pelos significantes, mas a eles resistirá.

A descrição do registro Simbólico em Lacan está, sim, inspirada na linguística de Saussure (a “carta forçada”, a convencionalidade imperiosa da ação de um código pré-estruturado, a língua) e na antropologia de Claude Lévi-Strauss (a estruturação da cultura e a constituição da sociedade humana a partir da interdição do incesto, do intercâmbio de bens e dons, das “trocas simbólicas”). A sequência do argumento de Deleuze parece corroborar a crítica que lhe fazemos, pois não diz nada diferente de Lacan ao afirmar que “as disjunções próprias destas cadeias ainda não implicam nenhuma exclusão, surgindo somente as exclusões devido a um jogo de inibidores e de repressores que determinam o suporte e fixam o sujeito específico e pessoal” (Deleuze, 1972, p. 48). Ora, é exatamente aí que Lacan inserirá a noção de *points de capiton*. Os pontos de acolchoamento (ou de estofador) implicam a ação dos significantes sobre o Real, ou seja, as primeiras marcas psicossomáticas, pode-se dizer, a partir das quais o sujeito se constitui – imaginária e simbolicamente. Tanto é assim que Deleuze retorna a Lacan ao afirmar que o terceiro corte que a máquina desejante sofre é um corte que produz um resto, um resíduo que é

o sujeito ao lado da máquina, peça adjacente à máquina. E se este sujeito não tem uma identidade específica nem pessoal, se percorre o corpo sem órgãos sem lhe quebrar a indiferença, é porque é, não apenas uma parte ao lado da máquina, mas uma parte já dividida em si mesma, à qual retornam partes correspondentes aos destacamentos da cadeia e às extrações de fluxos realizados pela máquina. (Deleuze, 1972, p. 19)

Ele equivoca-se, entretanto, na leitura de Lacan ao supor que pretender um sujeito ao lado da máquina seja a sua proposição, que é isso “o que permite a Lacan construir um jogo mais maquínico que etimológico, *parere* (*parir, gerar*), *separare* (*separar, desunir*), *se parere* (*autoengendrar-se*), marcando o caráter intensivo deste jogo: a parte não tem nada a ver com o todo, joga sozinha a sua parte”; o mal-entendido persiste na afirmação:

Tal como os outros cortes, o corte subjetivo não designa uma falta mas, pelo contrário, uma parte que retorna ao sujeito enquanto parte, um retorno que revém ao sujeito enquanto resto (e ainda aí, como o modelo edipiano da castração é um mau modelo!). (Deleuze, 1972, p. 51)

A recusa deleuzeana da falta o confronta, porém, não somente com Lacan e Freud, mas retroage até Platão, pois ela aparece como condição do desejo em *O Banquete*. O argumento, por conseguinte, torna-se algo temerário, levando a um raciocínio que David Lapoujade (2015) incluiria entre os pensamentos aberrantes:

A máquina desejante não é uma metáfora: é o que corta e é cortado, segundo três modos. O primeiro modo remete para a síntese conectiva, e mobiliza a Libido como energia de extração. O segundo modo, para a síntese disjuntiva, e mobiliza o Numem como energia de destacamento. O terceiro modo, para síntese conjuntiva, e mobiliza a Voluptas como energia residual. (Deleuze, 1972, p. 51)

Certamente, isto destoa de um Lacan que não acreditava que o corpo humano pudesse ser comparado a uma máquina antes do efetivo surgimento de uma primeira máquina, uma alavanca, um moinho, um relógio, uma usina, uma locomotiva, e mais ainda de um Paul Ricoeur, que afirmava que uma palavra não deixa de ser já uma metáfora (Ricoeur, 2000), uma indumentária do real.

Escorrega-se então para um “realismo” em tudo perigoso, na medida em que se pretende tratar a coisa como ideia, conceito ou símbolo, negando que assim seja, através, porém, da introdução do jogo linguístico, que faz bascular o signo entre o Imaginário, o Simbólico e o Real. É o próprio Deleuze quem nos diz, aliás, que *no corpo sem órgãos nada é representação*. Que o desejo que engendra o seu objeto é uma afirmação que está de acordo com o imanentismo de Winnicott, já o dissemos, mas talvez Winnicott dissesse que é a necessidade – e não o desejo – que cria o objeto satisfaciente das urgências primárias do *self* psicossomático, tão físicas quanto narcísicas. Winnicott, porém, não desconhece a transcendência, como Lacan – que oscilava entre proposições imanentistas e transcendentalistas –, embora não creia que o desejo humano seja em essência o desejo do Outro, premissa que será sempre sustentada por Lacan. A perspectiva do quiasma

merleau-pontyano parece ser a que melhor se presta para a formulação filosófica e psicanaliticamente compatível com a de um “campo intermediário” (potencial/fenomenal). Winnicott sustenta a ideia de um ambiente, ou de um *outro*, ou de um *objeto*, que é a princípio subjetivamente concebido, devendo logo um objeto transicional e, logo, um objeto objetivamente percebido<sup>9</sup>. Tudo isso entrelaça-se, mas pressupõe um desdobramento no tempo, uma construção, um fazer-se na estrutura que refaz a própria estrutura. (O termo *estrutura* nos serve ainda?). Ferenczi instruía-nos, nesse sentido, com suas ideias sobre a adaptação: *aloplástica e autoplástica*<sup>10</sup>.

## V

Que o *ser do eu* será sempre multiplicidade, molecularidade, uma ficção de unidade, uma imagem instável de um *si* pretendido, é uma afirmação que mais liga do que separa Deleuze e Lacan. É certo que a perspectiva da imanência, que encontramos em Deleuze e Winnicott, parece colocar em xeque os transcendentais lacanianos que tanto irritavam Deleuze (e também Derrida), mas, atenção, se isso não está suficiente realçado em Lacan, é oportuno que aqui o distingamos: Quando Lacan afirma que “o sujeito se constitui numa linha de ficção”, do que será que está nos falando? Apenas da forma como o outro primordial o inventa? Ou da forma como ele cria o outro, como o imaginariza, para poder vitalmente servir-se dele? Ou, quando nos diz que jogado ao mundo “o sujeito precipita-se na sua matriz simbólica primordial”, indagando-lhe mudamente “O que desejas?” (*Che vuoi?*), que “outro” é esse, e que matriz é essa, senão algo que o sujeito originário produz no próprio ato de lançar-se no aberto (*offen*)? Não será, outrossim, que a resposta que recebe do Outro, e que só comporta uma recepção singular dessa instrução, é já uma *bedeutung* (significação), na acepção husserliana, ou uma *auslegung* (interpretação), no sentido nietzschiano?

Tanto em Lacan como em Deleuze o sujeito é *ab initio* disjunto, ex-cêntrico, cisão, diferença. Toda identidade, a si mesmo ou ao outro, é para ambos ilusória. A noção de diferença, introduzida por Heidegger e que tão presente se faz no pensamento filosófico e psicanalítico contemporâneos, permite a Deleuze, Derrida e Lacan superarem a dialética hegeliana. Pois diferença não significa oposição nem antinomia. A ideia de diferença prescinde de anteposições dialéticas (tese, antítese, síntese) ao propor deslocamentos.

<sup>9</sup> Winnicott, D.W. Em diferentes partes de sua obra.

<sup>10</sup> Ferenczi, S. Em diferentes partes de sua obra.

Imanência, repetição, diferença e afundamento (*Abgrund*) distinguirão o movimento da subjetivação em Deleuze, que, como Heidegger, evitava heraclitianamente o termo “sujeito”, pois que o *Dasein* é fluxo, devir e multiplicidade. Segundo Deleuze, Klein e Lacan puderam começar a pensar a análise de forma não-edípica porque ambos aprofundaram suas investigações no domínio da psicose, embora não tenham ousado prescindir do significante edípico, o que desbordaria o campo do necessário dentro dos parâmetros da nominalística e conceptualística psicanalíticas.

De forma consequente e correta, a nosso ver, afirma Deleuze:

Não se trata de negar a importância vital e amorosa dos pais. Trata-se de saber qual é o seu lugar e a sua função na produção desejante, em vez de fazermos o contrário rebatendo todo o jogo das máquinas desejantes no limitado código do Édipo. Como é que se criam lugares e funções que os pais vão ocupar como agentes especiais, em relação com outros agentes? (1972, p. 57)

O que se suplementa com o acréscimo de que:

Desde a mais tenra idade a criança tem uma vida desejante, todo um conjunto de relações não-familiares com os objetos e com as máquinas do desejo, que não se refere aos pais do ponto de vista da produção imediata, mas que a eles se relaciona (com amor ou com ódio) do ponto de vista do registro do processo, e em condições muito particulares desse registro, mesmo se estas reagirem sobre o próprio processo (*feedback*). (1972, p. 58)

Conforme dirá Deleuze em *Mil platôs* (1980), o movimento rizomático da subjetivação cria o Rosto, processo que denomina de “rostificação”, o anteparo humano para o fluxo desejante; e o rosto é necessário, porque serve de suporte ao significante, mas é necessário também para que o muro do significante possa ser ultrapassado, esburacado, uma vez que se tenha tornado efetivamente “material” ou substancial a ponto de sobreviver à destruição – tal como a encontramos em Winnicott (Graña, 1998) –, possibilitando as desterritorializações e reterritorializações que agenciarão o desdobramento disseminatório da subjetividade na miríade das possibilidades mundanas.

O ponto de partida de Deleuze será sempre, porém, a ideia de que a criança cria o mundo, o mundo com o qual se relacionará, conforme diz em *Crítica e clínica* (1993/1997). Haverá o *feedback*, Deleuze não o nega, mas o primeiro gesto (“gesto espontâneo”, dirá Winnicott) se originará desse *infans* demiurgo. Se assim não for, tudo será falso (inautêntico). Por isso o Édipo é visto como uma formação tardia, reativa, repressiva, que não permite acessar e esclarecer

os dispositivos e os movimentos primordiais da subjetivação. Nas palavras de Deleuze:

A criança é um ser metafísico. Como no cogito cartesiano, os pais não estão aí em questão. E erramos ao confundir o fato de a questão relacionar-se aos pais (quando narrada, expressa) com a ideia de que se reporte a eles (no sentido de uma relação natural com eles). Enquadrando a vida da criança no Édipo, fazendo das relações familiares a mediação universal da infância, condenamo-nos a desconhecer a produção do inconsciente e os mecanismos coletivos creditados ao inconsciente, especialmente todo o jogo do recalçamento originário, das máquinas desejanças e do corpo sem órgãos. *Porque o inconsciente é órfão*, e produz a si próprio no seio da identidade da natureza e do homem. (1972, p. 59)

.....

É agora tempo de concluir: que esta primeira comunicação que coteja as obras de Lacan e Deleuze não ultrapasse um limitado número de páginas, obedecendo às exigências do meio onde a veiculamos, deixa-nos com a conseqüente responsabilidade e tarefa pendente de um mais pleno desenvolvimento deste *entrelacs* na produção de uma obra maior, que mais justamente lhe contemple os méritos. É sobre esta obra que ora nos inclinamos, no fluxo do pensar que, temporariamente, nos absorve.

### **Make a difference, be a difference: Jacques Lacan Gilles ◇ Deleuze**

**Abstract:** This writing assumes that contemporary psychoanalytic thought has benefited maximally from the intertextuality with philosophy and literary theory, especially in France, above all due to the evident interpenetration and supplementation of these discourses. For the author, Lacan and Deleuze were the most expressive operators of this interlacing, which justifies his attempt to highlight the contrasts and affinities in the works of the two authors by situating and reading each other as intercessors.

**Keywords:** Desiring machines. Difference. Flows. Interpretation. Meaning. Repetition. Significant. Subjectivation.

## Referências

- Deleuze, G. (1964). *Proust et les signes*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1968) *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1980). *Mille plateaux*. Paris, Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1993)
- Deleuze, G. (2006). Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento. In *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras. (Trabalho original publicado em 1968)
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2012). *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie I*. Paris: Les Éditions de Minuit. (Trabalho original publicado em 1972)
- Graña, R. (1998). Relação, destruição e uso de objeto: Egoidade e alteridade numa perspectiva epistêmica winnicottiana. *Revista Brasileira de Psicanálise*; 32(3), 541-558.
- Lacan, J. (1966). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In *Écrits*. Paris: Du Seuil.
- Lacan, J. (1975). *Le Séminaire, livre 20: Encore*. Paris: Seuil. (Lições originalmente pronunciadas em 1972-1973)
- Lacan, J. (1978) *Le Séminaire, livre 2: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil. (Lições originalmente pronunciadas em 1954-1955)
- Lacan, J. (1981). *Le séminaire 3 – Les psychoses*. Paris: Seuil. (Lições originalmente pronunciadas em 1955-1956)
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1964)

- Lacan, J. (1998). *Le séminaire 5 – Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil. (Lições originalmente pronunciadas em 1957-1958)
- Lacan, J. (2001). *O ato psicanalítico: Seminário 1967-1968*. Porto Alegre: Escola de Estudos Psicanalíticos. (Lições originalmente pronunciadas em 1967-1968)
- Lacan, J. (2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. São Paulo: Jorge Zahar, 2012. (Lições originalmente pronunciadas em 1971-1972)
- Lapoujade, D. (2015). *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Minuit.
- Leguil, C. (2012). *Sartre avec Lacan*. Paris: Navarin ◊ Le Champ Freudien.
- Nancy, J. L., & Lacoue-Labarthe, P. (1991). *O título da letra*. São Paulo: Escuta. (Trabalho original publicado em 1973)
- Ricoeur, P. (2000). *A metáfora viva*. Lisboa: Edições Loyola.
- Roudinesco, E. (1994). *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Saussure, F. (2012). *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix. (Trabalho original publicado em 1916)

Copyright © Psicanálise – Revista da SBPdePA  
Revisão de português: Mayara Lemos

Recebido em: 06/07/2021

Aceito em: 14/07/2021

Roberto B. Graña  
Rua Prof. Annes Dias, 154 / 1201  
90020-090 – Porto Alegre – RS – Brasil  
E-mail: rbgranha@gmail.com