

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS -GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO**

**GEISA COSTA SPAK**

**O DESEJO ENTRE O EXCESSO E A FALTA: UM DIÁLOGO ENTRE DELEUZE E  
LACAN**

**CURITIBA  
2018**

**GEISA COSTA SPAK**

**O DESEJO ENTRE O EXCESSO E A FALTA: UM DIÁLOGO ENTRE DELEUZE E LACAN**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia- Mestrado acadêmico da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.  
Orientador: Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia.

**CURITIBA  
2018**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Giovanna Carolina Massaneiro dos Santos – CRB 9/1911

S733 Spak, Geisa Costa  
d O desejo entre o excesso e a falta: um diálogo entre Deleuze e Lacan /  
2018 Geisa Costa Spak; orientador: Eladio Constantino Pablo Craia. – 2018.  
138 f.: il.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2018  
Bibliografia: f. 133-138



1. Psicanálise. 2. Desejo (Filosofia). 3. Lacan, Jacques, 1901-1981.  
4. Deleuze, Gilles, 1925-. I. Craia, Eladio Constantino Pablo. II. Pontifícia  
Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
III. Título.


CDD 20. ed. – 616.8917

## ATA Nº. 170/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ao dezessete dias do mês de outubro do ano de dois mil e dezoito, às 12h30, na Sala de Defesa - 2º Andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa de dissertação do mestrando **Geisa Costa Spak** intitulada: O DESEJO ENTRE O EXCESSO E A FALTA: UM DIÁLOGO ENTRE DELEUZE E LACAN. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Prof. Dr. Fancisco Verardi Bocca e Prof. Dr. Richard Theisen Simanke. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGA ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 14 h 00, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

O avaliador Prof. Dr. Richard Theisen Simanke, teve participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e está de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia - PUCPR			9,0
Prof. Dr. Fancisco Verardi Bocca - PUCPR			9,0
Prof. Dr. Richard Theisen Simanke - UFJF		Parecer anexo a esta ata	9,0
MÉDIA FINAL	9,0	CONCEITO	A

  
**Prof. Dr. Jelson Oliveira**  
 Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
*Stricto Sensu*

## RESUMO

SPAK, G. C. **O desejo entre o excesso e a falta: um diálogo entre Deleuze e Lacan.** Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2018.

Este estudo tem como tema a dinâmica que se estabelece entre as concepções lacanianas de desejo e as críticas empreendidas por Deleuze a estes constructos, principalmente no que se refere à sua relação com a falta. Tem por objetivo verificar a relação entre o desejo laciano e as críticas feitas por Deleuze que permitiram conceber um campo relacional fértil, ao mesmo tempo paradoxal entre os dois horizontes conceituais. O início da problemática pode ser delimitado através da obstinação laciana em articular o desejo a uma falta inerradicável, articuladora de todo psiquismo e do próprio desejo, fazendo com que não se possa concebê-lo enquanto agente produtor. O desejo, para Lacan, extraído de qualquer nomeação, estabelece suas coordenadas num jogo de ausência/ presença frente aos deslizes da linguagem. Na interpretação de Deleuze, ao desejo laciano somente é permitido reagir a um vazio inaugural. Neste marco, analisa-se a posição do filósofo frente a este desejo determinado como falta, operado pela negatividade, vê-se que Deleuze propõe o desejo enquanto excesso, produtividade, pautado na afirmação da diferença enquanto potência criadora. Assim sendo, a pesquisa analisa o deslocamento conceitual efetuado por Deleuze que permite conceber o desejo desatrelado da falta como elemento fulcral para ser compreendido como produção.

**Palavras-chave:** Desejo. Falta. Lacan. Deleuze. Excesso.

## ABSTRACT

This study has as its theme the dynamics established between the Lacanian conceptions of desire and the criticisms undertaken by Deleuze to these constructs, especially in relation to its relationship with the lack. It aims to verify the relationship between the Lacanian desire and the criticisms made by Deleuze that allowed to conceive a fertile relational field, at the same time paradoxical between the two conceptual horizons. The onset of the problem can be delimited by Lacanian obstinacy in articulating the desire to an uneradicable lack, articulator of all psychism and desire itself, making it possible to conceive it as a producer agent. The desire, for Lacan, extracted from any nomination, establishes its coordinates in a game of absence/presence in front of the slides of language. In Deleuze's interpretation, the Lacanian desire is only allowed to react to an inaugural emptiness. In this milestone, we analyze the position of the philosopher in the face of this desire determined as a lack, operated by negativity, it is seen that Deleuze proposes the desire as excess, productivity, guided by the affirmation of difference as a creative power. Thus, the research analyzes the conceptual displacement carried out by Deleuze that allows the conception of the untied desire of the lack as a key element to be understood as production.

**Keywords:** Desire. Lack. Lacan. Deleuze. Excess.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1- CADEIA DE SIGNIFICANTES.....	46
FIGURA 2-DESLIZE DO SIGNIFICADO .....	47
FIGURA 3-SEGUNDA ETAPA DO GRAFO .....	48
FIGURA 4- SEGUNDO ANDAR COMPLETADO PELO <i>CHE VUOI</i> .....	50
FIGURA 5- CASTRAÇÃO NO OUTRO.....	52
FIGURA 6-SEGUNDA ETAPA DO GRAFO .....	58

A Sidilene Antônia Costa, pelo amor infinito, Lauro de Almeida Costa, por ser mais que minha própria vida, Cristiane Costa, pela ingenuidade e bondade, Geiciane Costa, pela cumplicidade e amizade de sempre, a Ana Carolina, por ser luz e alegria, Luciano Spak, pela aceitação e amor de cada dia, Guilherme Costa, por me mostrar o melhor sentimento do mundo, enfim, a minha família, por ser o centro de tudo, o melhor de mim!



## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus familiares, Sidilene Costa, Lauro de Almeida Costa, Cristiane de Almeida Costa, Geiciane Costa, Guilherme Costa e Luciano Spak, pelo amor infinito, pela escuta das aflições da pesquisa, pela paciência e compreensão de todas as horas de ausência durante o tempo deste estudo, e pela intensidade do encontro, pela vivência da positividade do amor.

Ao meu orientador Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, pela generosidade em compartilhar todo conhecimento, pela paciência e calma durante períodos difíceis da pesquisa.

A querida Antônia, por todo auxílio e suporte.

Aos colegas do programa, pelos ricos encontros, pelas acaloradas discussões.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I- O INSUPERÁVEL INTERVALO DO DISCURSO: O DESEJO E/É A FALHA DA LINGUAGEM.....	18
1 INTRODUÇÃO AO DESEJO EM LACAN .....	19
1.1 O INÍCIO DA PROBLEMÁTICA: FREUD E A CENA DE SATISFAÇÃO .....	20
2.1 A PRIMAZIA DO SIGNIFICANTE.....	34
3 DO SIGNIFICANTE À LEI OU DA LEI DO SIGNIFICANTE .....	39
4 OS GRAFOS DO DESEJO .....	45
5 CAMINHOS NO UNIVERSO DA FALTA.....	57
CAPÍTULO II- DELEUZE E A PSICANÁLISE .....	61
1 DELEUZE E AS CRÍTICAS À CONCEPÇÃO PSICANÁLÍTICA DE DESEJO ...	62
1.1 CRÍTICAS À NOÇÃO DE DESEJO VINCULADO À FALTA.....	65
2 PSICANÁLISE, DESEJO E CAPITALISMO.....	70
CAPÍTULO III- O DESEJO COMO EXCESSO EM DELEUZE .....	93
1 INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DA DIFERENÇA: PRINCIPAIS CONCEITOS ENVOLVIDOS NA CONSTRUÇÃO DE UM DESEJO PRODUTIVO .....	93
2 MÁQUINAS DESEJANTES .....	102
3 OS DIFERENTES REGIMES DE PRODUÇÃO: MOLAR E MOLECULAR.....	108
4 CORPO SEM ÓRGÃOS: A PRODUÇÃO DO CORPO INTENSIVO.....	116
5 O DESEJO PRODUTIVO .....	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	129
REFERÊNCIAS.....	135

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como tema central de análise a dinâmica que se estabelece entre as concepções lacanianas de desejo e as críticas empreendidas por Deleuze<sup>1</sup> a estes constructos, principalmente no que se refere à sua relação com a falta. Tem por objetivo verificar a relação e as tensões entre o desejo laciano e as críticas atentadas por Deleuze as quais balizam um campo relacional fértil, - e ao mesmo tempo paradoxal-, entre os dois horizontes conceituais.

Devemos frisar, no entanto, que esse estudo enfatiza o período do pensamento laciano em que o significante foi considerado o articulador central da estrutura psíquica, sendo este o responsável por inserir o sujeito na ordem da lei e da falta. Ainda assim, consideramos não só pertinente, como fundamental destacar que a partir da década de 70, a teoria laciana passa por uma profunda modificação. Com o abandono do estruturalismo, a ênfase deixa de ser, portanto, a estrutura simbólica e passa a contemplar uma parcela de gozo que não se sustentaria toda pela linguagem. Em todo caso, esse estudo volta-se a delimitação do desejo estruturado pela linguagem, tendo a falta como um dos vetores de principal discordância ante à teoria deleuziana.

Assim, o início da problemática pode ser delimitado através da obstinação laciana em articular o desejo a uma falta inerradicável, articuladora de todo psiquismo e do próprio desejo, fazendo com que não seja possível concebê-lo enquanto agente produtor. O desejo, para Lacan, extraído de qualquer nomeação, estabelece suas coordenadas num jogo de ausência/ presença frente aos deslizes da linguagem. Na interpretação de Deleuze, ao desejo laciano somente é permitido reagir a um vazio inaugural.

Neste marco, analisaremos a posição deleuziana frente a este desejo determinado como falta, operado pela negatividade, fruto da Lei primordial e constituído como a pulsão “nomeadora” de objetos na tentativa de obtenção de prazeres e satisfações parciais. Neste

---

<sup>1</sup> O autor que será enfatizado nessa dissertação é Deleuze, assim citamos, em alguns momentos, apenas seu nome, mesmo em obras escritas em parceria com Guattari, visto que várias de suas obras anteriores à parceria com o psicanalista já continham o embrião de conceitos chave que direcionaram o filósofo a um radical afastamento da psicanálise, assim como paradoxalmente uma profunda aproximação.

sentido, veremos que Deleuze propõe o desejo enquanto excesso, produtividade, pautado na afirmação da diferença enquanto potência criadora. Se para a Psicanálise lacaniana o desejo opera através da fantasia, visto que o objeto não existe na realidade, Deleuze pensa o desejo como imanente à produção de realidade, operando por fluxos contínuos, sendo esta produção, o processo, já o próprio desejo. Desta forma, ao nomear um objeto estaria implicado a sua interrupção.

Há que se destacar, no entanto, que as críticas que Deleuze faz à psicanálise estão pautadas no que alguns autores definem como a tradição platônica- cristã, um modelo de pensamento que opera através da inserção da culpa e despotencializa as forças criativas, tornando-as reativas, esvaziadas de vontade. Em **Nietzsche e a filosofia** Deleuze aponta que a “moralidade escrava”, guiada pela ideologia cultural cristã, é a motivadora de toda despotencialização das forças imanentes do desejo. Assim, ressalta o filósofo, e antes dele Nietzsche<sup>2</sup>, que a razão clássica não consegue apreender sentidos, extrair conceitos, sem aprisionar os fluxos, paralisá-los e inseri-los em estruturas demasiadamente rígidas.

De acordo com essa perspectiva, o que fundamenta o primado ontológico da negatividade é a “reificação do conceito econômico de escassez, aparecendo como condição necessária da vida material inacessível às transformações sociais” (JUNIOR, p. 119, 2004). A crítica passa a ressaltar, portanto, a capacidade das forças desejantes em se voltarem contra si mesmas quando enfraquecidas por uma ideologia histórica- social reativa, ideologia que se opõe à vida e aliena sua potência à carência, à necessidade, corroborando com o sistema social de consumo e insatisfação<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Em **Nietzsche, o pensador nômade**, Deleuze descreve Nietzsche como o filósofo que consegue despotencializar as forças paralisantes e fazer do pensamento uma forma de libertação, um pensamento nômade e revolucionário.

<sup>3</sup> Em Schopenhauer a vontade (podemos associar com o desejo) é a força insaciável e inquieta que sem finalidade alimenta-se de si própria e é a causa de toda angústia humana, já que jamais se contentará com um determinado objeto. Para o filósofo, o mundo não permite que a vontade seja satisfeita, devido as constantes barreiras que ocultam sua plenitude, daí sua concepção do mundo como sofrimento. Afirma o pensador, em o **Mundo como vontade e representação**, que a base de todo querer está pautada na “necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser. Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio” (SCHOPENHAUER, § 57, p. 401-402, 2005). Esse foi um dos pontos cruciais de discordância com Nietzsche, para quem só existe a vida e sua vontade de potência. Quando a força aparece revestida de desprezo pela vida e insatisfação, é já um sintoma do enfraquecimento da potência que se dirige ao nada, ao vazio. “Com Nietzsche o niilismo designa uma relação com a força que se dirige ao nada, ou seja, com o desperdício da força. Se é assim, o problema tem a sua base no poder, no direcionamento do poder. No niilismo a vontade de poder é fraca e reativa por não afirmar a vida e não promover a criação de novos valores que elevem o ser. No movimento do niilismo não há transvalorização de valores, porque é a vontade de nada, a negação da vida que rege a passagem do mundo de Deus ao mundo dos homens, não havendo abertura ao devir e ao eterno retorno” (OLIVEIRA, p. 56, 2008).

Assim, quando Nietzsche define a tarefa de sua filosofia como uma reversão ao platonismo, refere-se ao abandono das dicotomias geradas pela divisão entre planos ontológicos, mundo das ideias e mundo das aparências, falso e verdadeiro, todo aparato conceitual que trata de alocar o mundo e a vida como cópias de um original excluído. O platonismo funda o domínio da representação: as relações com os objetos são determinadas, não de forma extrínseca, mas intrínsecas, mediadas por um modelo ou fundamento.

Dessa forma, o caráter revolucionário do desejo em Deleuze não deixa de ser uma continuidade da batalha nietzschiana instaurada contra a metafísica e a moral, visando a criação de um campo conceitual que permita a libertação da potência criativa da vida, de novos modos de ser e existir, fora dos contornos excessivamente rígidos e paralisantes. Nas palavras de Deleuze, o que Nietzsche propôs com o conceito do super-homem foi, portanto, a libertação da vida “o super-homem nunca quis dizer outra coisa: é no próprio homem que é preciso libertar a vida” (DELEUZE, 1987, p. 125).

Em todo caso, o que Deleuze tencionou com todo deslocamento conceitual de desejo, não foi um abandono total à psicanálise, mas a libertação daquele do estigma da falta, recusando, portanto, a formulação do desejo em termos de negatividade. “Contra a psicanálise dissemos somente duas coisas: ela destrói todas as produções de desejo, esmaga todas as formações de enunciados” (DELEUZE; PARNET, 1998 p. 63).

Deleuze e Guattari não deixam, no entanto, de apontar a genialidade de Freud ao propor o conceito de inconsciente e de sua produção desejante, mas afirmam que o reduziu e abnegou no momento em que o sintetizou a Édipo<sup>4</sup>. Observam que “[...] a análise edípica impõe a todas as sínteses do inconsciente um uso transcendente que assegura sua conversão.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 153). Para eles, a inserção de Édipo, ou mesmo da lei simbólica, como organizadores do inconsciente impossibilita as produções desejantes, tira suas linhas de fuga, tolhe sua produtividade e sua liberdade. Constituem-se sínteses onde antes circulavam fluxos livres, representação e signos onde antes havia unidades de produção. “O que colocamos em questão é a edipianização furiosa a que se dedica a psicanálise” (p. 153).

---

<sup>4</sup> Há que se esclarecer, no entanto, que essa sintetização do inconsciente a Édipo pelo discurso freudiano, é uma interpretação que Deleuze faz de um momento da obra do psicanalista em que a ênfase conceitual estava na definição do complexo como organizador da estrutura psíquica. Reiteramos, porém, que em outros momentos da obra do psicanalista, principalmente os que traziam a leitura das forças pulsionais livres e nômades, havia, não somente concordância, como conservação teórica por parte de Deleuze. Conforme ressalta Craia, Deleuze concordava com um “certo” Freud “aquele das forças livre e produtoras, ainda não objetivadas, não ligadas a um objeto que as constituam em desejo (...) isso quer dizer que, para Deleuze, em certo momento da psicanálise também foi possível postular que há produção do desejo” (2007, p. 256).

Já no primeiro capítulo do **Anti-Édipo** os autores descrevem o desejo como agente produtor, diferente do que propõe a teoria lacaniana que o estabelece enquanto instância reativa, ora se o desejo opera como máquina, produzindo sem cessar, é essa maquinaria desejante que produz o próprio real. “O real resulta disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 31). Nesta citação estão se referindo à teoria lacaniana de desejo, que introduz a falta ao relacioná-lo ao simbólico e ao vincular sua produção a uma produção de fantasmas.

Verificaremos que o desejo para Deleuze é sinônimo de máquina, opera como máquina, não existindo um marco zero, ou um estado anterior como supõe Lacan, quando utiliza o estruturalismo para definir o desejo atrelado inicialmente a um vazio, que a partir de então algo passa a funcionar. Neste sentido:

Isso funciona por toda parte: umas vezes sem parar, outras descontinuamente. Isto respira, isto aquece, isto come. Isto caga, isto fode. Que erro ter dito isso <sup>5</sup>. Em toda parte são máquinas, de maneira alguma metaforicamente; máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 11).

A principal obra crítica de Deleuze e Guattari, **O Anti- Édipo**, contextualiza o cenário Europeu antes da década de 65 como um período de extrema repressão, como se houvesse um modo certo de ser, de pensar e agir. Ser um neurótico era ser doente por natureza, mas uma doença que aceita a lei. O discurso psicanalítico acabou instaurando o neurótico como natural. Conforme Deleuze e Parnet (1998, p. 100) “[...] éramos todos loucos sem parecer, mas que também pareceríamos loucos sem o ser”.

O texto vem criticar esta forma de poder adotada pela psicanálise, mas não somente pela psicanálise, pela política, pelas teorias dualistas e que se diziam totalizantes, usando do enamoramento social pelo poder e pelo controle para unir a massa em torno de um único objeto: sujeitar-se ao Nome da lei, ao nome do Pai, a buscar o desejo capitalista de ter e consumir, sem nunca se satisfazer. Temos nesse ponto o cerne da concepção deleuziana que consiste em abolir a divisão imposta pela transcendência entre o indivíduo e a sociedade, ou entre o desejo e o social. Isso implica a passagem de uma leitura fechada, própria da psicanálise lacaniana, para uma leitura múltipla e expansiva, que relaciona o desejo como imanente à produção social.

---

<sup>5</sup> O “isso” ter sido nomeado como erro (“que erro ter dito isso”) foi uma analogia que os autores fizeram com o *Ich* (Id, isso) da obra *Das Ich und das Es*, ou **O Ego e o Id** (1923) na qual Freud avança nas concepções metapsicológicas dividindo o psiquismo em instâncias.

O que Deleuze propõe é um desejo inovador<sup>6</sup>, amplo e produtivo que não se cessa nos laços familiares, mas se alastra para um conjunto, conjunto este que propõe um desejo que é próprio do movimento da vida, da criação, do novo. O filósofo amplia o conceito de desejo e permite uma lógica de pensamento pautada na afirmação da diferença enquanto potência criadora (FOUCAULT, 1993). Para ele o desejo não remete a uma falta, a falta é que remete a um desejo, portanto não existe negatividade como propunha a psicanálise. “É a falta que remete a uma positividade do desejo e não o desejo a uma negatividade da falta” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 107).

Em *O Anti- Édipo*, Deleuze e Guattari comparam a Psicanálise às práticas e dogmas religiosos, pois associa o desejo e o inconsciente, ao crime, à culpabilidade, à lei. Aponta o autor como sendo os três erros do desejo (2014):

“(…) denominam-se a falta, a lei e o significante. É um só e mesmo erro, idealismo que formam uma concepção piedosa do inconsciente. E de nada adianta interpretar essas noções nos termos de uma combinatória que faz da falta um lugar vazio e não mais uma privação, que faz da lei uma regra de jogo e não mais uma ordem, que faz do significante um distribuidor e não mais um sentido; nada disso adianta, porque isso não as impede de trazer consigo seu cortejo teológico, a insuficiência de ser, a culpabilidade, a significação”. (p. 152).

A partir deste marco categorial mais geral, os objetivos desta pesquisa são, portanto, analisar a teoria psicanalítica, mais especificamente as concepções de desejo em Lacan, à luz das críticas feitas por Gilles Deleuze, principalmente no que se refere à sua relação com a falta, a lei e o significante, buscando aproximações e distanciamentos destas críticas aos conceitos lacanianos.

A partir disso, essa dissertação, dedicar-se-á: no primeiro capítulo em apresentar brevemente o desejo em Freud, para então trazer as interpretações lacanianas que fizeram emergir a incumbência da falta, da lei e do significante; conceitos enfatizados nas críticas de Deleuze e apontados como os erros do desejo psicanalítico.

---

<sup>6</sup> A obra *O Anti- Édipo*, teve tanto impacto que Michel Foucault, em seu texto “**Anti- Édipo: introdução a uma vida não fascista**” escreve: “libere-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna) que o pensamento ocidental por tanto tempo manteve sagrado enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas, considere que o que é positivo não é sedentário, mas nômade (FOUCAULT, 1993, p. 198)”. Neste trecho nota-se o reconhecimento de Foucault as críticas dos escritores da obra, denunciando o idealismo, as teorias com falso estatuto de verdade, que exercem o poder através do saber (FOUCAULT, 1993). No volume I da obra *História da sexualidade*, Foucault, afirma que as teorias psicanalíticas de sujeito e desejo ainda estavam atreladas a hipótese repressiva, na medida em que para a psicanálise a lei que proíbe o incesto incita ao mesmo tempo o desejo (FOUCAULT, 1988).

No segundo capítulo apresentamos um panorama geral das críticas de Deleuze à psicanálise, enfatizando a noção de desejo enquanto inseparável da Lei e da falta, que submerso na ideologia da negatividade torna-se inseparável da transcendência e de todos os dualismos que esta encerra.

Já o terceiro capítulo consistirá na apresentação do desejo enquanto excesso em Deleuze, contraponto o funcionamento e a produção à representação e à falta.

E é no sentido de continuidade, de movimento, que se motivará a pesquisa, para conhecer e descrever; criar para mais tarde poder reconstruir, não com ideia de finitude, de acabamento, mas como processo de busca, de fluxos, como aponta Deleuze sobre o processo de escrever/pesquisar:

O que nos diz que, sobre uma linha de fuga, não iremos reencontrar tudo aquilo de que fugimos? [...] Não se pode prever. Uma verdadeira ruptura pode se estender no tempo [...] ela deve ser continuamente protegida não apenas contra suas falsas aparências, mas também contra si mesma, e contra as reterritorializações que as espreitam. Por isso, de um escritor a outro, ela salta como o que deve ser recomeçado (DELEUZE; PARNET, 1998, p.52-53).



## O Que Será (À Flor da Pele)

O que será que me dá  
 Que me bole por dentro, será que me dá  
 Que brota à flor da pele, será que me dá  
 E que me sobe às faces e me faz corar  
 E que me salta aos olhos a me atraíçoar  
 E que me aperta o peito e me faz confessar  
 O que não tem mais jeito de dissimular  
 E que nem é direito ninguém recusar  
 E que me faz mendigo, me faz suplicar  
 O que não tem medida, nem nunca terá  
 O que não tem remédio, nem nunca terá  
 O que não tem receita

O que será que será  
 Que dá dentro da gente e que não devia  
 Que desacata a gente, que é revelia  
 Que é feito uma aguardente que não sacia  
 Que é feito estar doente de uma folia  
 Que nem dez mandamentos vão conciliar  
 Nem todos os unguentos vão aliviar  
 Nem todos os quebrantos, toda alquimia  
 Que nem todos os santos, será que será  
 O que não tem descanso, nem nunca terá  
 O que não tem cansaço, nem nunca terá  
 O que não tem limite

O que será que me dá  
 Que me queima por dentro, será que me dá  
 Que me perturba o sono, será que me dá  
 Que todos os tremores me vêm agitar  
 Que todos os ardores me vêm atiçar  
 Que todos os suores me vêm encharcar  
 Que todos os meus nervos estão a rogar  
 Que todos os meus órgãos estão a clamar  
 E uma aflição medonha me faz implorar  
 O que não tem vergonha, nem nunca terá  
 O que não tem governo, nem nunca terá  
 O que não tem juízo

(Chico Buarque)

## **CAPÍTULO I- O INSUPERÁVEL INTERVALO DO DISCURSO: O DESEJO E/É A FALHA DA LINGUAGEM**

Neste primeiro capítulo apresentaremos a concepção lacaniana de desejo, buscando examinar a articulação feita por Lacan entre este e a linguagem, bem como a função que exerce o significante nesta dinâmica, enquanto articulador fundamental da constituição do sujeito e de toda a estrutura psíquica. Nosso intuito é o de vislumbrar de que forma e por quais conexões o desejo é entendido como subordinado à falta, tendo em vista a relevância desta explicação para os capítulos seguintes.

A teoria de Deleuze apresenta uma discrepância ante a noção de Lacan sobre a constituição e o funcionamento do desejo, e é esta divergência que buscaremos analisar a partir, primeiramente, do estudo deste conceito para o psicanalista francês, para que então possamos examinar as críticas feitas por Deleuze e a construção de uma teoria do desejo que em muito difere da noção psicanalítica.

Não poderíamos adentrar nesta temática sem antes enfatizar que a ideologia de desejo que acompanha a psicanálise lacaniana, para Deleuze, tem as bases de uma tradição filosófica, que desde Platão assume a divisão entre dois planos existências, um perfeito, imperecível, uniforme e imutável e outro, este que habitamos, sendo não mais que uma cópia, uma imitação imperfeita e disforme daquele primeiro. Na psicanálise essa divisão ocorre, de acordo com o filósofo, quando o desejo é definido pela falta, dessa forma “definir o desejo pela ausência de objeto é destacar o ‘elemento’ faltante do plano real e lançá-lo no abismo da transcendência (...)” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 41). Assim, o objeto que falta ao desejo, deve, necessariamente, fazer parte de um outro plano, ainda que imaginário.

Não temos o intuito, nesse capítulo, de aprofundar essa análise, ressaltamos apenas que essa ideologia, segundo o filósofo, faz com que qualquer movimento, qualquer busca neste mundo, seja acompanhada da nostalgia pela perda ou separação do original, e que esta separação impõe ao desejo uma falta estrutural, que não apenas o acompanha, mas que o coloca em funcionamento. A falta, dessa forma, é colocada como o fator nevrálgico que rege toda a maquinaria desejante, e não como efeito dessa energia. Reitera Peixoto Junior que, para Deleuze, “o discurso que conceitua o desejo como falta fracassa na consideração da genealogia

desta mesma falta, tratando sua negatividade como uma verdade ontológica universal e necessária” (PEIXOTO JUNIOR, 2004, p. 119).

A falta para Lacan pode ser compreendida como o anseio que se manifesta no sujeito e o faz, constantemente em movimento, a medida em que não oferece acordo ou satisfação absoluta em nenhuma escolha, em nenhum percurso. Poderíamos dizer que o desejo é a falta do objeto, ou a idealização do mesmo. Esclarecemos, pois, que nesta concepção, um objeto imaginário fora, num momento anterior à constituição do sujeito, anterior, portanto, à inserção da ordem simbólica, capaz de suprir a busca, de estancar o quantum energético da pulsão e causar a satisfação completa. É este objeto imaginário que sobrevive como motor do desejo e, ao mesmo tempo, como o responsável por promover o atrito do sujeito frente aos objetos parciais.

Isto posto, objetivamos expor a importância que a falta e a linguagem assumem para a concepção lacaniana de desejo, bem como visamos apontar para o lugar em que aquela é alocada na estrutura desejante, a saber, como pivô, como motor através do qual toda a estrutura psíquica passa a funcionar. Passemos, então, para o próximo tópico deste estudo onde abordaremos com mais detalhes esta perspectiva.

## **1 INTRODUÇÃO AO DESEJO EM LACAN**

Podemos entender que o desejo para a psicanálise lacaniana aparece como uma resposta à falta, sendo não mais que um impulso, uma tentativa de restaurar um momento anterior de satisfação. Esta tentativa, no entanto, passa a ser atrelada, desde sempre, a um projeto fracassado, já que esta satisfação foi abolida do contingente ao adentrarmos no mundo simbólico, demarcando, dessa forma, o paradoxo humano, pois a lacuna inserida pela linguagem, ao mesmo tempo em que lança o sujeito na ordem da falta, insere-o também na ordem do desejo. Segundo Ferreira (2004) é “a entrada na ordem simbólica que inaugura o desejo, diferenciando a espécie humana dos outros seres vivos” (p. 12).

Temos com isso que os objetos eleitos, toda movimentação da cadeia significante em torno de um significado último, são “pseudo- substitutos” de um total perdido, um estado anterior de completude que na verdade nunca existiu. Uma fenda inserida pela ordem

significante trata de afastar ser humano e natureza, fazendo com que, um desacordo fundamental subsista entre a ordem instintual e a pulsão. Assim, podemos afirmar que o desejo não deve ser compreendido como um trajeto rumo à completude, nem de um projeto de satisfação, mas sim como uma falta irremediável e estrutural. Dessa forma, toda movimentação desejanse, todos os deslizos de objetos, estariam articulados a este vazio inaugural, e, portanto, toda produção posterior atrelada a um movimento reativo<sup>7</sup>. Para prosseguirmos, passemos inicialmente por uma breve explanação do início do movimento psicanalítico em torno do desejo para então trazer à superfície as leituras lacanianas desses conceitos.

## 1.1 O INÍCIO DA PROBLEMÁTICA: FREUD E A CENA DE SATISFAÇÃO ORIGINAL

Iniciamos esse tópico, esclarecendo que nosso objetivo é expor uma breve introdução à noção freudiana de desejo, tendo em vista que Freud, em nenhum momento de sua obra, traz uma teoria concluída sobre o mesmo, assim, temos o intuito apenas de expor um panorama geral que permita compreendermos de que forma se deu a retomada do discurso freudiano por Lacan.

Em Freud a definição de desejo, em alemão *Wunsch*, aparece pela primeira vez de modo organizado em “**A Interpretação dos sonhos**” (1900). Esta importante obra traz o conceito de desejo atrelado ao de realização, mas uma realização que se dá fora da realidade, inicialmente através de um processo alucinatório. Portanto, o desejo tenderia para uma experiência de realização alucinatória, na qual o sonho seria um dos principais canais.

Assim, a respeito da análise do sonho da injeção de Irma, Freud destaca “[...] seu conteúdo foi a realização de um desejo, e seu motivo foi um desejo” (1987, p. 138) e finaliza dizendo que “quando o trabalho de análise do sonho se concluiu, notamos que o sonho é a realização de um desejo” (1987, p. 140).

Outro sonho apresentado foi o de Anna, filha de Freud, na época com dezenove meses, que por uma indisposição e crises de vômitos fora privada de alimento. Na madrugada seguinte pronunciava as seguintes palavras enquanto dormia “Anna Freud, molangos, molangos

---

<sup>7</sup> Em termos gerais, a problemática apontada por Deleuze está, não na concepção da incompletude humana, mas na ideia desta incompletude ocasionada pela falta estar alocada como “motor” da produção desejanse.

silvestres, omelete, pudim! ” (1987, p. 148). Neste relato Freud aponta para a simplicidade que existe nos sonhos das crianças rumo à realização, obviamente a privação de alimentos gerou a fome, que fez com que no sonho, Anna exclamasse com exatidão os alimentos que desejava “o menu incluía tudo o que lhe parecia constituir uma refeição desejável” (1987, p. 148). Esta obviedade não é a mesma nos sonhos dos adultos, por se tratar do exercício “de um controle progressivo exercido sobre nossa vida pulsional pela atividade do pensamento”, apontando para o papel exercido pelo recalçamento neste processo<sup>8</sup>. (1987, p. 582).

O que Freud apresenta como fundamental não é a ideia apenas de um desejo que tende à realização alucinatória nos sonhos, mas que esse desejo é sempre inconsciente. Portanto, os sonhos não podem ser gerados simplesmente por moções de desejos ocorridos durante o estado de vigília, sendo estes apenas instigadores de sonhos se aliados a um desejo inconsciente. Por se tratar de desejos inconscientes, estes permanecem indestrutíveis desde a infância e aguardam investimentos da vida diurna para que enfim possam ser “descarregados”. Assim:

Admito prontamente que uma moção de desejo originária do consciente possa contribuir para a instigação de um sonho, mas é provável que não faça mais do que isso. O sonho não se materializaria se o desejo pré-consciente não tivesse êxito em encontrar reforço de outro lugar. Do inconsciente, bem entendido. (FREUD, 1987, p. 584).

Para explicar como ocorre este complexo funcionamento dos sonhos enquanto propulsores de realizações de desejos inconscientes, Freud retoma o modelo do arco reflexo, já utilizado no **“Projeto para uma psicologia científica”** (1895/1996)<sup>9</sup>, para descrever um momento anterior de desenvolvimento em que inicialmente “os esforços do aparelho tinham o sentido de mantê-lo tão livre de estímulos quanto possível” utilizando de descarga motora para manter-se livre das excitações sensoriais <sup>10</sup>(1987, p. 594).

---

<sup>8</sup> É através do efeito do recalçamento que o sonho não pode mais ser visto apenas como mera realização de um desejo inconsciente, pois se assim o fosse, não haveria a estranheza e seu conteúdo seria prontamente entendido, e sim como uma formação de compromisso, entre o processo primário e o processo secundário, um visando à obtenção de prazer através da realização e o outro visando à manutenção do “equilíbrio mental”, dado a origem conflitante deste desejo perante o superego (instância da lei, da moral). O que aparece no sonho então seria uma espécie de “acordo” entre as instâncias psíquicas, uma (censura/princípio de realidade) deixando que parte dessa intensidade possa advir no sonho, mas com outra “vestimenta”, associando essa pulsão com uma representação do pré-consciente.

<sup>9</sup> Utilizaremos a edição brasileira 1996, publicada pela Imago.

<sup>10</sup> Esta fase inicial do aparelho psíquico Freud nomeou como princípio da constância e seria responsável por manter o organismo com o mínimo de excitação sensorial possível, sendo a via motora a principal forma de descarga.

Porém, este funcionamento tende a se tornar mais complexo no próximo estágio, em que uma excitação advinda de necessidades internas (o bebê com fome, por exemplo), “buscam descarga no movimento”, não obtendo êxito, já que somente uma intervenção vinda de fora, no caso a mãe, poderia pôr fim aos estímulos sensoriais, atribuindo uma “vivência de satisfação”<sup>11</sup>(1987, p. 585).

É preciso, então, que um estímulo externo intervenha para que a sensação de desconforto interno possa se extinguir. No exemplo citado acima (o bebê com fome), seria necessário que a mãe significasse o choro e a agitação motora como fome e o amamentasse. A isso Freud chama de vivência de satisfação: um agente externo que finda uma demanda interna, associando a este momento uma representação psíquica, já que a partir de então esta cena permanecerá vinculada a uma imagem mnêmica que será evocada todas as vezes que surgir uma necessidade interna, na tentativa de que a percepção seja revivida e que, dessa forma, a satisfação original se repita.

Dáí em diante, a esta vivência estará associada uma percepção específica, uma imagem mnemônica, que fará com que cada vez que uma excitação for ativada por uma necessidade interna, como a primeira, segundo Freud:

“Surgirá imediatamente um impulso psíquico que procurará recatexiar a imagem mnemônica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação de satisfação original. Uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo”. (FREUD, 1987, p. 585).

Assim, na concepção freudiana, o desejo é uma instância inconsciente que tende à realização através das leis do processo primário, repetindo indefinidamente os sinais ligados às primeiras satisfações. Para Freud, esta vivência inicial permanece gravada no inconsciente como a cena de satisfação original<sup>12</sup>, e deixa suas marcas no psiquismo, fazendo com que haja,

---

<sup>11</sup>Quando com fome, por exemplo, o bebê busca se livrar da sensação fisiológica através da descarga motora, porém sua fome somente será saciada com a intervenção de outra pessoa, no caso a mãe que o amamentará. Esta primeira percepção de satisfação ficará gravada como traço de memória, e cada vez que uma necessidade como esta reaparecer, imediatamente a imagem mnêmica é convocada, na tentativa de revocar a percepção e que assim a satisfação original se repita. (FREUD, [1900/01] 1987, p. 594).

<sup>12</sup> A cena de satisfação original é esta tendência pulsional de retorno a um estado anterior em que, ao menos fantasiosamente, existiu satisfação, completude. Um momento anterior em que as necessidades foram ouvidas e preenchidas plenamente. Se acompanharmos o percurso freudiano em “**A Interpretação dos sonhos**” (FREUD, [1900/01] 1987) veremos, que na interpretação de Lacan e de alguns comentadores de Freud, toda sua análise sobre a origem do desejo parte do pressuposto de que o movimento regressivo da pulsão teria como finalidade a revogação de uma separação imposta entre o sujeito e os objetos primários de satisfação. É a presença da pulsão, a nosso ver, que marcará a eterna alteridade do sujeito e o desejo aparecerá como resposta a essa falta estrutural. Há que se esclarecer, portanto, que a palavra **falta** não fazia parte da construção freudiana e que se

em certa medida, um aprendizado relativo à sensação obtida quando do apaziguamento de uma tensão gerada por uma necessidade básica qualquer.

Podemos afirmar, portanto, que num primeiro momento existe apenas a tensão gerada por uma necessidade interna, que conseqüentemente despertará no organismo uma determinada reação, o choro, por exemplo, pelo próprio instinto de sobrevivência. É somente num segundo momento que o desejo se instala, por assim dizer, devido à percepção do apaziguamento de um desconforto inicial que gerou a sensação de prazer.

O desejo, na concepção freudiana, surge então a partir da desarticulação da sensação de prazer do objeto material, fazendo com que exista uma dissociação entre necessidade e desejo<sup>13</sup>, e que este último não se inscreva na realidade, visto que não existe nela o objeto original, e afirma que:

O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto à realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais. (FREUD, [1900/01] 1996, p. 637).

Entendido dessa forma, o desejo em Freud, embora tenha como princípio uma necessidade orgânica, não pode ser confundido com esta, surgindo num segundo momento como espécie de libertário dos objetos materiais. Isso porque houve a inscrição de um traço de memória que se mantendo associado à satisfação inicial, desencadeará, a cada nova necessidade, o impulso psíquico que evocará a imagem mnésica, reestabelecendo a situação da primeira satisfação. É como se os objetos materiais perdessem parte da valorização, visto que o próprio psiquismo possui as insígnias de uma suposta solução para a sensação de desprazer causada pela necessidade. Por isso que o desejo não possui um correspondente na realidade, visto que suas realizações, devido aos traços deixados pelas primeiras satisfações, remetem apenas a uma percepção evocada psiquicamente.

A partir disso, poderíamos afirmar que o desejo já é a própria satisfação, contida pela percepção gravada no aparelho psíquico, e que essa percepção é sem objeto, portanto, tem em

---

assim a utilizamos é a partir de uma interpretação, do próprio Lacan e de alguns comentadores. Conforme afirma Birman (1997) “seria a pulsão que desordenaria as formas estabelecidas de representação e de subjetivação, já que o mundo instituído de objetos de satisfação e de representações fica sempre aquém das exigências pulsionais” (p. 37).

<sup>13</sup> Esta dissociação é explicada por Freud como uma tendência materna de agregar estímulos gestuais e palavras quando obtém o repouso do bebê, apontada pelo término do choro e diminuição da excitação motora. O que agregaria uma experiência de satisfação “para além da necessidade”.

sua satisfação um processo alucinatorio<sup>14</sup> de base. Por conta dessa desvinculação do desejo dos objetos materiais é que os destinos pulsionais serão os mais variados possíveis, não se limitando à satisfação de necessidades fisiológicas, mas assumindo um polimorfismo radical. Há que se acrescentar ainda, que o desejo, de acordo com esta definição, mantém estreita relação com o prazer/ desprazer, visto que deve haver uma barreira de acesso impedindo ou dificultando a realização, para que haja sensação de desequilíbrio, tensão, desprazer e que esta, finalmente, seja aplacada pelo alcance do posterior equilíbrio ou prazer.

Em suma, embora Freud não tenha elaborado uma teoria propriamente dita sobre o desejo, suas articulações em torno do inconsciente e de suas formações foram os norteadores utilizados por Lacan para definir um campo conceitual que dissociou o desejo do instintual e naturalizado para a emergência de uma ordem em que o simbólico trata de afastar qualquer possibilidade de satisfação completa e definitiva.

Foi a partir da interpretação da cena de satisfação inicial descrita por Freud, que Lacan lança as bases para uma teoria do desejo, diferenciando-o da necessidade, uma vez que esta é de ordem biológica e tende a ser apaziguada através do encontro com o objeto material, enquanto o desejo não incide sobre um objeto real, mas num traço mnésico, em um representante pulsional, ou seja, um símbolo da primeira satisfação, o objeto é, portanto, simbólico. Daremos continuidade a essa análise com o próximo tópico, no qual explanaremos a retomada do discurso freudiano a partir de Lacan.

## **2 DO PEDIDO AO PERDIDO: UMA INTERPRETAÇÃO LACANIANA DO DESEJO EM FREUD**

“Se eu pudesse te dizer, aquilo que nunca te direi,  
Tu poderias entender, aquilo que nem eu sei”.  
(Fernando Pessoa)

---

<sup>14</sup> Mais tarde essa alucinação será inibida pelo ego por ser tida como ineficaz, dando origem ao que Freud nomeou como processo secundário ou princípio de realidade. Afirma ainda: “O processo primário esforça-se por promover uma descarga da excitação, a fim de que, com a ajuda da quantidade de excitação assim acumulada, possa estabelecer uma “identidade perceptiva” [com a vivência de satisfação]”. O processo secundário, contudo, abandonou essa intenção e adotou outra em seu lugar - o estabelecimento de uma “identidade de *pensamento*” [com aquela vivência]. (FREUD, 1987, p. 585).



Segundo Brauer (1994) Lacan utilizou um modelo estrutural para retomar o discurso freudiano e interpretar o inconsciente a partir de um plano simbólico, por isso o desejo, que em Freud foi descrito a partir de um vínculo entre uma estrutura biológica e o incondicionado da demanda pulsional, em Lacan essa estrutura é radicalizada pela presença da linguagem na ordem do sujeito.

Para que possamos aprofundar essa análise, precisamos antes, destacar alguns pontos da teoria psicanalítica, através de um breve resumo, para que possamos sublinhar a dimensão de sujeito que fez emergir a instância da falta na ordem do desejo. A psicanálise é a teoria que compreende a dimensão do sujeito a partir de um “outro lugar”, de uma “outra cena” ou dimensão, que não a da instância enunciada, autodeterminada pelo discurso manifesto do “eu”, ao contrário disso, o sujeito passa a ser concebido a partir de seu lugar inconsciente. Devemos pontuar, ainda, que para Lacan existe tanto o eu consciente, enquanto construção imaginária, onde permanece, embora não sem fissuras, a certeza da continuidade do ser, quanto o sujeito do inconsciente, sujeito do desejo, como posição simbólica inserida pela linguagem, é dessa distinção que surge o rompante da realidade do eu com a realidade do inconsciente.

Portanto, o eu na teoria psicanalítica, tem como princípio um alteritário inerradicável, inserido pela estrutura da linguagem na constituição subjetiva. A partir disso, uma constatação lógica e irreversível é a de que não existe um sujeito absoluto, estamos aqui, não mais no nível da identidade, mas da alteridade que habita cada ser humano e lhe envia, constantemente, para a incerteza e a dubiedade a que está alienado. Assim, o cogito cartesiano do “penso, logo sou”, que assegurava a continuidade e a existência do ser pelo simples ato de pensar, sofre uma ruptura quando o inconsciente é colocado como o lugar onde habita a “verdade” do sujeito.

A partir de então, esse sujeito passa a ser descentrado em relação ao indivíduo, ou seja, o ser conhecido conscientemente enquanto instância assegurada de sua continuidade pelo fato de pensar, não é mais do que uma precária formação do ego, que em nada se assemelha com a realidade inconsciente, excluída do sistema do eu pelo recalçamento originário<sup>15</sup>.

Assim, se o sujeito passa a ser compreendido como diferente daquele enunciado consciente, temos que uma outra instância, um outro “eu” habita o próprio sujeito, e é este outro que de certa forma dita as operações que se passa no sujeito consciente. Podemos afirmar que

---

<sup>15</sup> O recalçamento foi descrito por Freud como o processo através do qual ocorre o afastamento de determinadas representações do sistema consciente, mantendo-a numa outra instância, esta por sua vez inconsciente, com o intuito de manter o aparelho psíquico num nível de excitação/conflito mínimo. Este mecanismo, no entanto, não está presente desde o início da vida psíquica, sendo instaurado a partir da cisão entre a vida consciente e a inconsciente. Cisão que ocorre a partir da inserção da lei e dos efeitos do Complexo de Édipo na vida psíquica.

a partir do recalçamento, o sujeito é alienado de uma parte de si, e que é nesta outra parte que se encontra os recursos da palavra, os significantes<sup>16</sup>.

Diante dessa explanação geral, ressaltamos que a constituição do sujeito, de acordo com Lacan, é toda pautada na emergência do simbólico e na inserção da linguagem em toda e qualquer relação do homem com o mundo. Este processo tem início, portanto, antes mesmo do nascimento do sujeito, a partir do que é dito sobre este por seus familiares, a partir do momento em que algo de si passa a ter lugar no discurso do outro, e finaliza com a dinâmica que o inclui, apanha-o, numa realidade discursiva, numa teia de palavras.

O ponto de partida para que compreendamos a articulação feita por Lacan entre desejo e linguagem, é o estado de desamparo que se encontra o ser humano no nascimento. Este estado inicial, de imersão no “vazio”, torna-o suscetível a todo e qualquer estímulo externo, a todas as invasões do ambiente. O ambiente, porém, tido aqui como a família, a sociedade, a cultura, o designa com uma série de significados, com uma sequência de palavras, com um discurso que preexiste a este sujeito falado. E a partir de então, o vazio que inicialmente era absoluto, passa a ser, em partes, preenchido, com uma sucessão de palavras, de significantes, conforme assevera Lacan “o estímulo está dado em função de um código, que impõe sua ordem à necessidade, a qual nele tem de se traduzir” (LACAN, 2016, p. 19).

A citação acima descreve o frágil processo constitutivo a partir da inserção do sujeito num estado inicial que pode ser descrito como desamparo não apenas do ponto de vista biológico, mas da dependência em relação à linguagem, e por ser através dela que toda necessidade deva trafegar. E quando anteriormente afirmamos ser o vazio em partes preenchido, referimo-nos ao ponto central dessa análise: trata-se dos limites inerentes à própria linguagem, que não abarca, não traduz, ou significa tudo o que se propõe a significar. Haverá, de toda forma, um resto, um inarticulável entre toda e qualquer significação.

Por isso, para Lacan, a linguagem é, em última análise, uma instância feita de ausências, de vazios, e assim é também o sujeito por ela constituído e em partes significado. Podemos presumir que a questão central seja justamente a incapacidade dessa linguagem de nomear e sustentar o vazio absoluto no qual outrora o sujeito estivera imerso, de nenhum modo essa condição inicial terá uma articulação absoluta. Destarte, para além de toda nomeação, um

---

<sup>16</sup> Se em Freud, a alteridade perpassaria o eu pela interferência do outro na constituição psíquica, com Lacan essa noção é radicalizada pela iminência de três níveis de alteridade: Real, Simbólico e Imaginário. A partir da concepção lacaniana, qualquer noção de unidade, identidade ou coesão perdem totalmente o sentido frente à estrutura da linguagem que castra o sujeito desde a inserção no mundo simbólico.

resquício sobrevive desse tempo e permanece foracluído, dito de outra forma, incluído fora da linguagem, e, portanto, fora do próprio sujeito.

Ao ter de articular um discurso, a estrutura da própria linguagem faz com que o sujeito seja essencialmente um sujeito de falta, um sujeito de desejo, à medida que a “coisa” de que se fala jamais poderá ser apreendida pela linguagem, em outras palavras, entre o ser e o sentido existe uma distância abissal, insuperável. Adentramos no campo do famoso sujeito barrado, sujeito do inconsciente, dividido pela própria linguagem que o constitui, pela impossibilidade de dar nome e significado para todas as coisas do real. Daí em diante toda articulação, todo discurso, dependerá do Outro<sup>17</sup>, enquanto lugar dos significantes.

Este Outro, seria o discurso do inconsciente, o lugar onde as determinações simbólicas da história do sujeito foram acumuladas perante todos os enunciados já formulados sobre si, antes mesmo de seu nascimento. Lacan grafa-o com a inicial maiúscula para diferencia-lo do (pequeno) outro, que seriam as pessoas com as quais o sujeito se identifica ao longo da vida. A respeito disso afirma Quinet (2012, p. 11) “o ‘eu’ está para o outro assim como o ‘sujeito’ está para o Outro. O sujeito é determinado pelos significantes do Outro. A identidade – que é imaginária – do eu vem do outro; mas o sujeito é sem identidade”.

Nesta citação o autor explicita a problemática com a qual a subjetividade humana se defronta: a falta de um termo, de um significante primordial que o defina como “isso” ou “aquilo”. Não obstante, o sujeito não pode ser apreendido pela linguagem, pode ser no máximo representado, comparado, é algo em relação a alguém, mas esse algo não é fixo ou determinado, ele o é apenas em conexão com outros tantos conjuntos de palavras, apenas em relação a um outro significante que ele não é, mas que se oferece como deslize para o próximo termo da cadeia. Assim, pondera Quinet:

Não se define o sujeito, ao contrário, por definição ele é indefinido, indefinível. Ele é, por exemplo, homem, médico, flamenguista, paulista, de esquerda etc., sendo que cada um desses significantes o representa para outro ou outros significantes: ele é homem em relação à mulher, ou em relação a uma criança, ou em relação a um marciano; ele é médico em relação a um engenheiro ou em relação ao paciente; ele é flamenguista em relação a um fluminense ou a todos os times de futebol etc. Assim o sujeito vai deslizando de significante em significante pelo conjunto da linguagem que compõe o Outro. (QUINET, 2012, p. 11).

---

<sup>17</sup> O termo “Outro” (francês *Autre/ l’Autre* ou A) se relaciona com o latim *Alter*, de onde surge a palavra alteridade. Foi inserido por Lacan pela primeira vez no **Seminário 2** (2010) para distinguir *l’autre* imaginário (a) e *l’Autre* simbólico (A). Este Outro é o lugar do simbólico, um lugar de registro, de inscrição, não pode ser considerado um lugar geograficamente localizável, nem uma pessoa, um semelhante, mas sim como campo da fala, na linguagem.

Nesses termos, deduzimos ser este o impasse que faz com que o sujeito não possa ser, se não nos furos, nos intervalos, nos vazios próprios da estrutura da linguagem. Dessa forma, por definição, o sujeito é indefinível, indecifrável, parafraseando Quinet “a definição para o que é o sujeito seria: você é um nem- isso- nem aquilo” (2012, p. 12). No entanto, o Outro, enquanto o lugar dos significantes, também não possui o significante primordial, aquele que seria capaz de definir o sujeito, e por isso é incapaz de encobrir as falhas da linguagem, não havendo nenhum discurso articulável, nenhuma fala que dê significado, sentido ou certeza ao ser.

É essencial, para retomarmos a análise da interpretação lacaniana da cena de satisfação em Freud, que marquemos em que momento a inserção ao simbólico gera a clivagem psíquica e divide o eu do sujeito do inconsciente. Mesmo antes de nascer, o indivíduo já recebe determinadas marcas pelo que falam dele, pelos significantes que lhe são atribuídos, assim, antes que fale, alguém “o” fala, alguém diz de si. Ao nascer, no entanto, uma suposta completude imaginária, ocasionada pela fusão materna e pela imersão no registro do real, este até então completo e uniforme, tem suas primeiras fissuras quando o que é da ordem da necessidade precisa passar pelo sentido, ou seja, pela linguagem.

Podemos afirmar que para Lacan, a partir de uma releitura da obra freudiana, o desejo surge justamente na passagem da necessidade para o campo do sentido, para o campo da comunicação, visto que algo da manifestação precisa adquirir um significado vindo de outro para que a súplica possa ser atendida. Na interpretação lacaniana, algo da satisfação se perde no momento em que precisa passar para o campo da linguagem, pois a primeira satisfação “perdida”, aquela da cena primária descrita por Freud, fora da ordem mítica, do imaginário, e essa perda nos fala de um “irrepresentável”, que escapa à simbolização. Esclarecemos, pois, que quando a linguagem se presta a dizer algo sobre o vazio no qual o sujeito, ao nascer, se encontra imerso, algo lhe escapa, algo permanece fora de qualquer articulação, e este algo sobrevive enquanto íntimo e estranho ao sujeito, uma parcela de si subsiste inclusa enquanto excluída da ordem simbólica.

Assim sendo, o que inicialmente surge como necessidade no indivíduo já não é o mesmo que chega para quem a atende, visto que esta precisou ser interpretada, ser significada por uma terceira pessoa, que atribuirá os seus próprios significantes a demanda do outro. Assim, algo de inassimilável, de inapreensível, sobrevive como fantasma de uma ilusória completude anterior que insiste em se insinuar e se ocultar ao mesmo tempo. Por conseguinte, a entrada do indivíduo na ordem do simbólico é o que o constitui enquanto sujeito e o que o separa de si.

Retomando, portanto, a cena de satisfação primária ou original descrita por Freud, Lacan aponta para o fato de que as nossas necessidades precisam passar pelo apelo ao Outro por sermos inseridos na linguagem, este Outro “seria o lugar evocado pelo recurso à palavra [...]” e através dele que nos constituímos (LACAN, 1998, p. 696). O psicanalista francês, propondo um retorno às obras freudianas, preocupa-se num primeiro momento<sup>18</sup>, em diferenciar o desejo da demanda e da necessidade, instaurando sua articulação com a falta.

Com a entrada do homem na linguagem, segundo Lacan haveria:

[...] um desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar, no sentido de que, por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas. Isso não é efeito de sua dependência real (que não se suponha encontrar aí a concepção parasita que é a noção de dependência na teoria da neurose), mas da configuração significativa como tal e de ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida. (LACAN, 1998, p. 697).

A entrada do sujeito na ordem do desejo para Lacan não é, portanto, a dependência real<sup>19</sup>, biológica do bebê frente à figura materna, mas sua dependência em relação à linguagem; é por ter de passar para o simbólico, para além da necessidade, que este é capturado na cadeia significativa, na ordem da falta. O que faz com que, diante dessa perspectiva, seja essencialmente um sujeito de linguagem e através dela é que precise se reconhecer, mas, para Lacan “a palavra já é uma presença feita de ausência”, sendo assim, para ser falante precisa ser também faltante, efeito esse de uma dupla implicação, é a fala que o faz faltante, mas é por ser faltante que se faz falante (LACAN, 1998, p. 277).

Neste sentido, o desejo, nunca será satisfeito completamente, pois não se confunde com a necessidade, embora ambos gerem certa tensão, a necessidade incide sobre um objeto específico, sendo de ordem biológica e tende à satisfação, enquanto o desejo jamais pode ser satisfeito na medida em que não incide sobre um objeto, mas sobre uma falta (ROZA, 1993). “Ele é marcado por uma perversidade essencial, que consiste no gozo do desejo enquanto desejo” (LACAN, 1958 apud ROZA, 1993, p. 144).

---

<sup>18</sup> Primeiro período do pensamento lacaniano definido por Miller (1996) de primeiro classicismo. Momento em que Lacan ainda estava filiado ao estruturalismo e sua teoria do desejo permanecia arraigada ao simbólico. A partir da década de 70 houve mudanças significativas no pensamento lacaniano com o abandono do estruturalismo e uma ênfase no Real.

<sup>19</sup> Freud (1895) falava de uma dependência real, algo da ordem do despreparo do ser humano frente ao nascimento, da imaturidade de seu organismo que o fazia dependente do acolhimento e dos cuidados de um outro.

Partindo dessa premissa, o que caracteriza o desejo é a inacessibilidade do objeto que mesmo gerando certa realização sempre assinala uma falta. Conforme aponta Roza (1993, p. 145) “de objeto em objeto, o desejo desliza como que numa série interminável, numa satisfação sempre adiada e nunca atingida”. Sendo o que move esta cadeia não um objeto específico, mas um desejo, daí a fórmula lacaniana: desejo de um desejo.

Este contentar-se e descontentar-se diante de um objeto já havia sido apontado por Freud (1929/1930), em “**O mal-estar na civilização**”, quando afirma que o homem jamais é capaz de abandonar uma satisfação que já conheceu<sup>20</sup>, portanto, toda sua movimentação, todo seu esforço para eleger novos objetos somente marca a falta do objeto de satisfação original. Nesse mesmo sentido Lacan afirma:

“[...] que de toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, um objeto a reencontrar, através do qual se exerce todo esforço de busca [...] uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido” (1995, p. 13).

Após percorrer todo o desdobramento da obra “**A interpretação dos sonhos**”, Lacan reitera que o desejo para Freud, está todo centrado na tentativa que o sujeito empreende durante toda a vida, em revogar uma separação que lhe foi imposta frente ao objeto de satisfação original, e muito embora esse objeto na realidade nunca tenha existido, a fantasia é que dá o suporte de sustentação para essa alegórica completude, a qual devemos, em algum momento recuperar. Assim, se o desejo não se antepara em outra realidade que não a psíquica, podemos concluir que apenas a fantasia é que lhe dá sustentação, sendo esta a tentativa de retorno a um momento anterior, a uma recuperação de algo que “já não é mais, a um objeto perdido cuja presença é marcada pela falta” (ROZA, 1993, p. 145). Conforme aponta Mezan:

O desejo freudiano é desejo de abolir a divisão, o que o assinala como horizonte do impossível: pois o objeto que o aplacaria já foi perdido, e a repetição não é mais do que sua busca desesperada. Tal busca, contudo, é dominada por duas determinações antagônicas. Por um lado, o desejo é singularizado pela fantasia: não é qualquer objeto

---

<sup>20</sup> Nas palavras de Freud (1927/1931) “A libido segue aí os caminhos das necessidades narcísicas e liga-se aos objetos que asseguram a satisfação dessas necessidades. Desta maneira, a mãe, que satisfaz a fome da criança, torna-se seu primeiro objeto amoroso e, certamente, também sua primeira proteção contra todos os perigos indefinidos que a ameaçam no mundo externo – sua primeira proteção contra a ansiedade” (FREUD, 1996, p. 14). Esses objetos seriam, de acordo com Lacan, os substitutos do objeto original que foi perdido ou no caso da mãe, objeto de amor que teve de ser abandonado por ser desde sempre interdito.

que lhe convém, mas somente aqueles que se coadunam com suas exigências imaginárias, articuladas segundo os vestígios do passado. Por outro lado, a realidade inexorável lhe proíbe o acesso ao Objeto por excelência, o primeiro e mais fundamental de todos: a Mãe. (MEZAN, 1982, p. 340).

Teríamos então uma “quebra”, uma dissociação entre o biológico<sup>21</sup>, que inicialmente era um desconforto orgânico advindo de uma necessidade, e a representação desta primeira cena de satisfação, que ocorreu quando o desconforto foi de alguma forma apaziguado por um outro, no caso a mãe, que o reconheceu e o nomeou. A perda de que nos fala Freud, de acordo com Lacan, é a perda deste objeto do reino animal, o objeto palpável, cujo encontro ocasionaria a satisfação e o estado de repouso. Este objeto fora perdido<sup>22</sup> no momento em que a satisfação passou a não incidir mais sobre uma necessidade, mas num para “além desta”. Para Dor (2003) inicialmente a criança não dispõe de um aparato psíquico capaz de representar sua necessidade, o que faz com que sua “queixa” seja essencialmente orgânica, é somente a partir do sentido que o outro dá a esta queixa (choro/excitação motora) que a constitui não mais no campo fisiológico, mas no campo simbólico, ao nomeá-la através de si<sup>23</sup>(p. 140).

Podemos pensar que algo se perde quando essa necessidade, que inicialmente é apenas fisiológica, precisa passar pelo sentido que o outro lhe atribui, e que mais tarde, a partir da representação desta cena que gerou satisfação, novamente se trata de uma perda, pois a cena jamais se repetirá e a satisfação é apenas alucinatória. Freud (1895/1996) afirma que a cena de satisfação só ocorre a partir de uma privação, de uma dependência e imaturidade do bebê frente

---

<sup>21</sup> Grandes polêmicas foram geradas por conta de Freud, adotar por vezes um discurso biológico, ou neurobiológico como é o caso do **Projeto** de 1895 (o que de certa forma nunca foi completamente abandonado-exemplo disso é o capítulo 7 da **Interpretação dos sonhos** [1900]) e em outros momentos o discurso pautado na interpretação, na busca de significados, como o são os textos metapsicológicos. A questão é que nem mesmo o próprio Freud parecia se preocupar em “escolher um lado”, aparentemente suas obras transitam tranquilamente entre o biológico e o metapsicológico. Monzani (1991) afirma que essas discussões acerca do pensamento freudiano que buscam encaixá-lo em um dos discursos são feitos de fora da obra, usando “lentes” de outras disciplinas e, portanto, sem enxergar de fato os problemas e os movimentos nos quais os textos deslizam. Conforme o autor — “[...] realizar uma leitura de Freud sem nenhum esquema, sem nenhuma “grade” prévia de leitura. Leitura atenta e rigorosa, como dissemos, mas que, exatamente por não ter nenhum parti-pris, não mascara nem maquia os problemas internos do discurso freudiano” (p.131).

<sup>22</sup> Podemos associar este objeto perdido com a coisa, *Das Ding*, descrita por Freud no **Projeto para uma psicologia científica** como esse estranhamento, essa sensação de alteridade que temos a cada vez que o sujeito se depara com um objeto que “não era isso que procurava” (1996). Mais tarde foi retomado por Lacan como um importante conceito psicanalítico.

<sup>23</sup> Dor (2003) aponta para esta relação da mãe com o bebê como uma projeção. Na qual a mãe, como lugar da fala, do Outro, atribui ao choro do bebê os seus próprios significantes e a partir deles o nomeia como frio, sede, fome. A partir dos traços dessas primeiras relações que a criança irá se constituir no campo da linguagem, primeiramente alguém a nomeou, alguém atribuiu a ela os seus próprios desejos. Mas voltaremos a isso quando falarmos do desejo em Lacan.

ao mundo, colocando-o como dependente de alguém, a cena de satisfação ocorreria frente ao desamparo (p.370).

Nesse caso, se a satisfação ocorre frente a uma privação, a uma **falta** de capacidade ou imaturidade do organismo desse sujeito em lidar com os infortúnios que o mundo lhe impõe desde o nascimento, então o encontro com o objeto desde sempre foi do nível do engano, visto que ele apenas reassinala a insuficiência, marca da condição humana. Segundo Garcia-Roza (1993) nunca se teve este objeto, ele foi desde sempre perdido. Lannes (2012) seguindo a mesma linha afirma que o objeto não foi “perdido para sempre”, mas sim ”perdido desde sempre”. Ou então, “pedido” desde sempre (p. 24).

Assim, se por um lado o sujeito seria fadado ao fracasso, “vagando” eternamente na busca do objeto que fora perdido, se defrontando a cada (dês) encontro com um novo objeto eleito com a angústia de que fora injustamente privado e separado do objeto original, por outro são estas inquietações, essa insistente sensação de alteridade, que lhe permitem a constante movimentação, a eterna fluidez. Conforme aponta Birman “com isso, o sujeito como destino é sempre um projeto inacabado, produzindo-se de maneira interminável, se apresentando sempre como uma finitude face aos seus impasses, confrontado ao que lhe falta e ao que não é” (1997, p. 37).

É por termos de simbolizar um pedido, um apelo, frente às nossas necessidades para e pelo Outro, é que o desejo escapa, frente a esta nomeação, passando para a instância da demanda, conforme afirma Lacan “temos de submeter à necessidade ao consentimento, ao capricho, ao arbítrio do Outro” (2016, p. 305). Fazendo com que o que é da ordem do desejo não seja o que de fato foi formulado. Conforme aponta Kuss (2015) “A mediação da nomeação funda uma hiância, entre aquilo que se deseja e aquilo que é ouvido do desejo, quando o desejo é passado para a demanda”. (p. 28). E esta é a diferença fundamental entre demanda e desejo. Assim, segundo Lacan:

Com efeito, na expressão de suas necessidades, o sujeito se acha primitivamente apanhado, moldado nas premências próprias da demanda, decorrentes de que a forma desta já está alterada, alienada pelo fato de termos de pensar sob a forma da linguagem, de já ser do registro do Outro como tal, no seu código, que ela tem de se inscrever. O que, na sua raiz, é a necessidade não pode ser a mesma na chegada, onde só pode ser reconquistada, ou conquistada além da demanda, numa realização de linguagem, na forma do sujeito que fala. É nesse nível que se produz o primitivo afastamento, a primitiva distância entre o sujeito e a necessidade. (LACAN, 2016, p. 191).



É nesta passagem da necessidade à demanda que o desejo se encontra, nesta fenda, na hiância aberta pela inserção do homem na linguagem e da conseqüente exclusão do reino orgânico animal, o que faz com que uma nova ordem subjetiva se promova. Nas palavras de Lacan “o desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda (*spaltung*)<sup>24</sup>” (LACAN, 1998, p. 698).

Se pudéssemos, nesse ponto do texto, resumir a causa da alteridade humana para a psicanálise lacaniana, diríamos que a perda do reino animal com a entrada no plano simbólico é o que de fato o desloca de um plano onde o mínimo seria o suficiente, para um campo onde um frívolo, um superficial, um eterno “para além”, o faz funcionar num regime excedente, num regime que embora o conceda a entrada na multiplicidade dos objetos parciais, cancela qualquer possibilidade de contentamento, nesse sentido intui o escritor “a gente nunca se contenta com o lugar onde se encontra” (SAINT-EXUPÉRY, 2015, p. 103) e confirma Lacan quando diz “se o objeto fosse simples ele (sujeito) estaria mais frequentemente contente, quando o que é preciso é que se contente com o objeto (2016, p. 399,439). E a pulsão é quem anuncia esse excesso, esse quantum energético que o simbólico tenta acoplar, tenta significar, mas que insistentemente impõe o limite à significação.

A possibilidade de manter uma identidade, uma coesão e coerência é, desse modo interrompida pela linguagem que teve de ser inserida através da formulação de um apelo dirigido ao outro, nesse momento é que uma fenda, impossível de ser colmata, abre-se entre a necessidade e o pedido, rechaçando-o para o lugar de demanda, de súplica. Entre a necessidade e a demanda o objeto de satisfação fora perdido e toda tentativa de recuperação é desde sempre um projeto perdido, um projeto fracassado.

Isto posto, podemos acrescentar que um furo no discurso não permite ao sujeito articular qualquer enunciado que abarque o que de fato quer dizer, já que é da essência da própria linguagem a falta, a falha, os intervalos, e ambigüamente, é esse resto inarticulável que faz girar a dialética humana. Podemos conceber, portanto, que o desejo emerge de uma falta, impossível de ser anulada, que introduz o sujeito na ordem desejante. Nessa falta ele é convocado a se posicionar “nesse lugar de falta o sujeito é chamado a dar o troco através de um signo, o de sua própria castração” (LACAN, 2005, p. 56).

---

<sup>24</sup> *Spaltung* é um termo alemão já utilizado por Freud, traduzido para o português como clivagem. Lacan a utiliza se referindo a hiância estabelecida no psíquico pela inserção do homem na linguagem, e do inconsciente, enquanto estruturado por ela.

A partir de Lacan podemos pensar que para que haja desejo é preciso que exista falta e que esta falta nos é inerente, constitutiva, estruturada pela inserção do homem no mundo da linguagem, num mundo que é de linguagem, fazendo-nos passar, inevitavelmente, pela captura numa cadeia de significantes. É esta rede que nos possibilitará o encontro com a castração, com a Lei e partir da Lei com o desejo.

Levando em consideração essas proposições, percebe-se que o desejo se apresenta indissociável de três conceitos chave: a falta, a Lei e o significante, este último assume fundamental importância a partir da articulação feita por Lacan com a Linguística estrutural, o que o possibilitou promover uma nova leitura da Psicanálise freudiana. Essa dissertação se dedicará, portanto, a enfatizar o período do pensamento lacaniano em que o significante foi considerado o articulador central da estrutura psíquica, sendo este o responsável por inserir o sujeito na ordem da falta e da lei.

## **2.1 A PRIMAZIA DO SIGNIFICANTE**

A partir da década de 50, Lacan utilizou-se do estruturalismo para realizar o que chamou de “um retorno a Freud”, inspirado em Lévi-Strauss e Saussure<sup>25</sup>, portanto, pôde estabelecer novas bases para sua compreensão da Psicanálise. Foi articulando conceitos da linguística estrutural, que Lacan passa a conceber o inconsciente estruturado como linguagem, conceito tido como baliza universal, independente de uma comprovação de sua existência (MILLER, 1996).

---

<sup>25</sup>A contribuição de Saussure foi de atribuir à língua não mais a característica de substância, mas de uma forma. Assim, a língua é vista como dotada de fluidez, não concebendo mais correspondência direta entre as palavras e as coisas. Conforme Saussure (2006, p. 134) “Uma palavra pode ser trocada por algo dessemelhante [...] seu valor não estará fixado”. Embora, Saussure ainda estabelecesse correspondência entre significado e significante a fluidez da linguagem permitiria que o sentido, o significado de algo pudesse ser obtido a partir de uma combinação de elementos, sendo assim os objetos e valores não estariam fixados, não preexistiriam às estruturas.

Sendo os mecanismos de condensação e deslocamento<sup>26</sup> a base de funcionamento do psiquismo na elaboração dos sonhos e dos sintomas em Freud<sup>27</sup>, Lacan passou a associá-los aos conceitos de metáfora e metonímia, da Linguística, que por sua vez teriam conexão com o significante e o significado de Saussure (OLIVEIRA, 2012).

Surge dessas interpretações lacanianas a constatação de que “o inconsciente é estruturado como linguagem”. Para Oliveira (2012) ao formalizar a primazia da linguagem na estrutura do inconsciente, Lacan, utilizou da análise do “discurso feito pelo sujeito ao associar livremente e da forma como as palavras se combinam para significar algo que não está consciente” (p. 110). Assim:

Lacan partiu do princípio de que o inconsciente, formado daquilo que foi reprimido pelo sujeito, emerge através do discurso do Sujeito na experiência analítica. O conteúdo inconsciente se mantém latente até que transformado em conteúdo manifesto através dos mecanismos de metáfora e metonímia, associados com a dinâmica dos significantes. (OLIVEIRA, 2012, p.111).

A modificação operada por Lacan foi exatamente à concepção das propriedades da estrutura linguística, pois ainda em Saussure haveria correspondência entre significante e significado, sendo estes elementos parte de uma rede maior, a dos signos. Juntos, significante e significado, promoveriam sentido às palavras, como dois lados de uma mesma moeda. Existiria assim, uma fusão entre um significante e a significação, sendo aquele o que representaria algo para alguém, esta, porém, seria a teoria dos signos. Modificando esta versão, Lacan propõe, não mais uma teoria do signo, mas a do significante, inserindo o algoritmo: S/s

---

<sup>26</sup> Condensação é o mecanismo que faz com que o conteúdo manifesto e o latente através de suas imagens e palavras, sejam associados, sejam comprimidos, condensados, de forma a formarem novas ideias das coisas. E deslocamento é o mecanismo de defesa utilizado pelo psiquismo para deslocar os afetos de suas ideias de origem fazendo com que os afetos sejam desligados das ideias originais e associados a outras, como é o caso das fobias. Estes mecanismos tem a função de “proteger” o psiquismo das ideias e conteúdos insuportáveis à consciência, sendo a única saída mantê-los à distância, recalcado. Para Roudinesco e Plon (1998) o deslocamento é um “processo psíquico inconsciente, teorizado por Sigmund Freud, sobretudo no contexto da análise do sonho. O deslocamento, por meio de um deslizamento associativo, transforma elementos primordiais de um conteúdo latente em detalhes secundários de um conteúdo manifesto” (p. 148). Já a condensação é um termo empregado por Sigmund Freud para designar um dos principais mecanismos do funcionamento do inconsciente. A condensação efetua a fusão de diversas ideias do pensamento inconsciente em especial no sonho, para desembocar numa única imagem no conteúdo manifesto, consciente (p. 125).

<sup>27</sup> Estes mecanismos foram descritos por Freud desde os **Estudos sobre a Histeria** (1893), **A Interpretação dos Sonhos** (1900), assim como os casos relatados em **Psicopatologia da Vida Cotidiana** (1901) e **O Chiste e sua Relação com o Inconsciente** (1905).

"significante sobre significado, correspondendo ‘sobre’ a barra que separa as duas etapas” (LACAN, 1998, p. 500).

As consequências conceituais dessa modificação foram, primeiramente a primazia do significante sobre o significado, que passam a não ter mais correspondência um com o outro, depois o significante visto como puro *non sense*, ou seja, não promovendo mais significado nenhum ou podendo significar qualquer coisa, e a própria estrutura do significante sempre em cadeia, em conexão com outros significantes, não permitindo, portanto, qualquer possibilidade de fechamento ou solução definitiva que permitisse apreender um significado. Conforme Lacan “o significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame” (LACAN, 1982, p. 43).

Essa lógica faz com que o inconsciente, estruturado não pelo signo, mas pelo significante, funcione sempre em cadeia, em desliz, já que um significante não se refere a uma terceira coisa que ele representaria, mas sim a outro significante, parafraseando Lacan, “que ele não é”. E se o sujeito é efeito da linguagem, ele não pode ser, portanto, coeso, fixo ou autodeterminado, que seria a operação própria da estrutura de signos, ele só pode ser nas falhas, nos furos, uma estrutura que somente se localiza, não em relação a um outro sujeito, mas em relação a um lugar simbólico.

E é por ter de articular um discurso que o sujeito inexoravelmente se divide, já que o Outro, enquanto lugar simbólico, é quem obtém e disponibiliza os significantes, o sujeito é aprisionado numa escolha forçada entre o ser e o sentido, entre existir ou significar. Esse paradoxo da linguagem faz com que toda vez que o sujeito tente dizer algo de si, ou seja, tenta obter um significado, o que ele consegue é o seu próprio desaparecimento enquanto ser, é o eterno desliz de significantes, daí a definição lacaniana de um significante ser o que representa um sujeito para outro significante. De qualquer maneira, o sujeito jamais poderá ter o seu ser apreendido num significante último.

De todo modo, a incoerência do ser é a necessidade de um terceiro elemento, é a obrigatoriedade do intermeio, da mediação do simbólico em qualquer relação com o real, fazendo com que nunca se tenha contato, vínculo, relação, sem que haja antes nomeação, impossibilitando o conhecer de qualquer existência sem que antes irrompa o sentido. Segundo Almeida (2007, p. 267) “a angústia está sempre ligada a uma perda e a uma transformação do eu, ou mais exatamente, a uma relação de dois que está sempre na iminência de se desvanecer (...)”. Uma nostalgia trata então, de ligar o sujeito a um estado anterior em que supostamente

havia completude, a um momento em que essa interferência do terceiro elemento não se fazia presente e que a relação com o real, com os objetos, era repleta de satisfação.

Queremos com isso enfatizar que o restabelecimento de um momento anterior de completude e ausência de conflito, ainda que imaginário, sobrevive enquanto meta da pulsão<sup>28</sup>, relançada todas as vezes que o encontro com um objeto escolhido produz a sensação de ilegitimidade, de incompetência deste em anular a cicatriz inserida pela ordem significante.

É por ser carregado de negatividade que o significante em si é a morte da coisa de que se fala, sua autonomia e dissociação em relação a esta, faz com que a simples evocação de um determinado objeto o localize na ordem da ausência, já que no exato momento em que há articulação, símbolo, o ser só pode ser representado, nunca absorvido, contatado diretamente, se não nos contornos, nas falhas e ausências que a própria linguagem comporta, por isso afirma Lacan (1986, p. 197) “é na medida em que o símbolo permite esta inversão, isto é, anula a coisa existente, que ele abre o mundo da negatividade, o qual constitui ao mesmo tempo o discurso do sujeito humano e a realidade de seu mundo enquanto humano ”.

Assim sendo, qualquer suposta certeza dada pelo uso da palavra, que colocaria o eu em contato com a realidade, em posse de limites claros entre si e esta, sofre de uma descontinuidade, uma suspensão que aponta para a incoerência e fragilidade do sujeito. Freud (FREUD, 1996, p. 69) afirma que “o eu, de todos os lados carrega uma nostalgia do que não é”, todavia, paradoxalmente essa é a única maneira de existir, não sendo. Parafraseando Lacan quando alega que o inconsciente escapa ao círculo de certezas no qual o homem se reconhece como eu, compreendemos que enquanto busca o sentido, o significado, o sujeito desaparece, justamente porque essa operação o anula enquanto ser e o restringe à definição.

Reiteramos que a palavra não faz mais que representar um determinado objeto, e isso porque a aparição do significante desloca o ser para o campo da inexistência, do que não está presente e por isso se representa. Assim, para além do imaginário, que estabelece as coordenadas do sujeito em relação a imago dos objetos, portanto uma relação dual, o simbólico é o que se instaura enquanto terceiro elemento, responsável por duplicar as formas, dobrar os

---

<sup>28</sup> A própria pulsão é a responsável por operar no sujeito uma alteridade, se não maior tão radical quanto a interferência da realidade, ela é quem estampa a insuficiência da linguagem e por sua vez o limite da representação, demandando novos signos, novas articulações, numa infundável rede que insere o eu num campo que escapa a qualquer apreensão. Com isso temos que a alteridade deixa de ser produzida apenas pela interferência do outro no processo de subjetivação, mas que se radicaliza na presença constante de uma força interna que executa o descentramento e a desconstrução de toda e qualquer forma estabelecida.

sentidos, e fazer com que a falta de sentido própria do campo do real seja constantemente alvo de investidas, obviamente não suficientes para driblar o deslize da cadeia.

É o Outro, enquanto duplo do sujeito, enquanto lugar onde se encontra os verdadeiros significantes, que trata de deslocar a cena sempre para um outro palco, um outro discurso, um outro enunciado, que não aquele do consciente. Dizer então que o sujeito é efeito da linguagem é localiza-lo, portanto, num horizonte onde a lógica do significante impõe certa distância entre a coisa e a palavra, nesse liame o sujeito, ao se afirmar, ao dizer de si, presentifica-se apenas como corte, como proibição, e isso pelo próprio efeito que o significante produz de deslizamento.

Os significantes se organizam, desse modo, a partir dos mecanismos de condensação e deslocamento, ou metáfora<sup>29</sup> e metonímia<sup>30</sup>, por isso não há como conceber qualquer fechamento, qualquer acordo final entre a palavra e o ser, entre o simbólico e o real. É nesse sentido que aponta Lacan (2016), se referindo a tentativa de um fechamento entre significante e significado, que “no que concerne ao significante, essa construção é falsa, na medida em que o significante não vale em relação a uma terceira coisa que ele representaria, mas em relação a um outro significante, que ele não é” (p.20).

Dessa forma não haveria um significante comportando um único significado, apenas um eterno deslize, de significante em significante, sendo estes munidos de certa simultaneidade, mas também de impenetrabilidade, nunca alcançando o significado último. Isso não quer dizer que não exista um sentido, pelo contrário, o sentido existe, porém somente em rede, na qual o significante detém o deslizamento da significação<sup>31</sup> “como em uma frase, cada um dos termos antecipa o sentido do próximo, porém o sentido geral da frase só vem desse efeito retroativo” (LACAN, 2016, p. 22).

A linguagem se apresenta para todo sujeito como limite, como barreira, porém é nela que pode/deve se localizar, mas para isso tem de se defrontar com o que todo discurso apresenta na sua essência: uma cadeia de significantes fragmentada, e é nessa fragmentação, ou nos intervalos que está o desejo e por fim o sujeito. “Esses elementos, interpretáveis, como fragmentados, aparecem precisamente na medida em que o sujeito tenta se reconquistar na sua

---

<sup>29</sup> Metáfora se refere a um conceito da Linguística que Lacan utiliza para descrever o processo em que um significante pode ser substituído por outro, o que ele afirma ser o mecanismo utilizado pelos poetas. Seria então um efeito de seleção vertical, substituindo as palavras da rede de significantes num determinado discurso, numa dimensão sincrônica (LACAN, 1958/1999).

<sup>30</sup> Metonímia, por outro lado, promoveria um deslize na cadeia de significantes por uma combinação de palavras, um efeito na horizontal, promovendo dimensão diacrônica (LACAN, 1958/1999).

<sup>31</sup> Lacan utiliza o exemplo de uma frase para explicar este funcionamento em cadeia, ela comporta um sentido, porém somente chegamos a ele no último termo, sendo este movimento retroativo (2016, p. 22).

originalidade, tenta ser para além do que a demanda fixou, aprisionou [...]” (LACAN, 2016, p. 191). Para Ferreira (2002):

Significante então passa a ser definido como o que representa um sujeito, enquanto diferença, para outros significantes. E sujeito deve ser compreendido como o lugar que se produz no intervalo entre o significante Um (S1), que é aquele que marca um sujeito, constituindo sua singularidade, e os outros significantes (S2), que têm como função representá-lo para outros significantes. (FERREIRA, 2002, p. 12).

Se analisarmos de perto essas premissas lacanianas podemos pensar que nunca se diz o que de fato se quer dizer, ou que se diz “semicoisas”, de forma similar com a experiência inicial de satisfação e a passagem da necessidade à demanda, quando se pede, quando formulamos um apelo, ou um enunciado qualquer, algo se perde, e o que se diz está **interdito**<sup>32</sup>. Juntando os termos teríamos: quando se pede, algo se perde, ou quando se fala algo falta. Aproximamo-nos, através da linguagem, do significante, com o que todo desejo comporta: limite, a castração, a Lei e por sua vez a falta, causa de todo desejar.

### 3 DO SIGNIFICANTE À LEI OU DA LEI DO SIGNIFICANTE

“Mas não podes renegá-los, porque então é a ti que te renegas”.  
(Antoine de Saint-Exupéry)

---

<sup>32</sup> Uma aproximação dos termos semi-dito/inter-dito, faz com que nos detenhamos um instante em suas significações. O que foi interdito, quer dizer, não dito completamente, dito que não, remete a uma barreira, a algo proibido, incapacitado, um acesso restrito. Na concepção lacianiana a própria linguagem se apresenta como limite ao sujeito falante, por nunca comportar a totalidade pulsional. Uma parte da pulsão se mantém fora de qualquer representação, e, portanto, permanece suspenso, um total por vir, mas que jamais cessa de deslizar entre os significantes e de confrontar o sujeito com a alteridade. Nas palavras de Quinet “a pulsão é sempre parcial e tem uma representação de linguagem no inconsciente. Há, no entanto, uma parte que não é representada (que Lacan denomina o real pulsional) que corresponde à libido, à parte energética da pulsão. Na pulsão há um real de gozo impossível de ser simbolizado, pois se encontra fora do significante (...)” (2000, p. 25).

A partir do “**Seminário 3**”, utilizando como norte a clínica das psicoses, Lacan propõe uma releitura do Complexo de Édipo, enfatizando o caráter simbólico desta relação, proposta inicialmente como tríade: pai, mãe e a criança<sup>33</sup>. A partir da articulação feita por Lacan ao movimento estruturalista, as figuras parentais passam a ser consideradas como funções, função materna e função paterna (LACAN, 1988).

Assim, o que Lacan propõe é a ampliação do mito edípico, a dissociação do advento da lei com a necessária presença empírica de uma figura paterna em uma determinada estrutura familiar. Para continuarmos essa discussão voltemos aos mitos<sup>34</sup> descritos por Freud como os fundadores da ordem social, da lei que obrigou o abandono da vida pulsional, para então adentrarmos na interpretação lacaniana desses mitos que o permitiram inserir a ordem simbólica como a lei primordial.

Em Freud, portanto, dois mitos aparecem como destaque para explicar a passagem da natureza à cultura: Édipo e horda primitiva. O mito apresentado por Freud em “**Totem e tabu**” (1912-1913/2012) narra um estado anterior ao nascimento da cultura na qual um bando formado por irmãos era liderado por um pai tirânico e violento que tomava para si todas as fêmeas, fazendo com que os filhos permanecessem em abstinência e repressão. Este pai era admirado por sua força e capacidade de proteção à horda, ao mesmo tempo em que era odiado por ser o detentor das fêmeas e ditador das regras. O que resultou em uma união de todos os irmãos para cometer o assassinato do pai. Porém, após este ato, o sentimento de culpa pela ambivalência em relação ao pai e o temor de que um novo ocupante do lugar promoveria o caos, fez com que acordassem que ninguém deveria ficar com as fêmeas e com a liderança do bando, gerando as duas proibições fundamentais que criaram a vida em sociedade: o assassinato do pai e o incesto. Ergueram um totem representando o pai assassinado que passou a representar as proibições. Segundo Monzani (2011):

---

<sup>33</sup> Para Green (1994) a cena edípica sempre remonta a uma triangulação, para estar próxima da mãe a criança deixa de lado o pai e para se aproximar do pai precisa abrir mão da relação simbiótica com a figura materna. De todo modo, existe uma noção de inclusão e exclusão, sentida pela criança como uma traição a outra figura. Por fim ela é excluída, quando percebe que não poderá estar sempre entre os pais. “Se a separação da criança e da mãe foi a ferida narcísica que acabou com a onipotência, a cena primitiva representa um golpe contra o narcisismo mais grave ainda, na medida em que faz intervir a noção de uma terceira pessoa lesada: a criança excluída dessa relação temida e desejada” (1994, p.108).

Britton (1992) afirma que essa perda precisa ser elaborada para que se possa dar entrada no mundo dos objetos parciais “é através do luto desta relação exclusiva perdida que se pode reconhecer que o triângulo edípico não significa a morte de uma relação, mas somente a morte de uma ideia de uma relação” (p. 84).

<sup>34</sup> Devemos frisar que os mitos freudianos estão descritos no texto não como elemento problematizador da teoria do mesmo, mas como marcador da estrutura conceitual lacaniana, que encaminham suas construções teóricas para a emergência da falta a partir da interpretação destes.



Dentro da lei exogâmica, o elemento perceptível da proibição do incesto é o elemento fundador da família e, portanto, das estruturas do próprio indivíduo. É por isso que a proibição representa uma verdadeira passagem entre a natureza e a cultura. É por isso, ainda, que a civilização nasce do recalque e é por isso também que a questão de Édipo deve ser tratada em termos psicológicos individuais e é decisiva para o advento da cultura. Enfim, ou há o caos (a realização da pulsão por via imediata) ou há o *socius*, que é incompatível com a satisfação imediata. (MONZANI, 2011, p. 246).

Notemos com a análise do mito que o assassinato do pai não ocasionou o acesso ao que ele vivo proibia, ou seja, o objeto de desejo edípico, a mãe, sendo, pelo contrário, a sua morte, a sua ausência, o reforço da interdição. Assim “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo. O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos” (FREUD, 1913/1996, p. 146). Com estas constatações pode-se concluir que a interdição permanece independente de uma presença real, mas enquanto símbolo, e é a partir disso que Lacan propõe uma leitura “para além de Édipo”, buscando transformar o mito em estrutura<sup>35</sup>, a figura em matema (BROUSSE, 2000). Com relação ao mito narrado por Freud, Lacan aponta que numa cena anterior à linguagem, o mito é a única forma de articular o “enunciado do impossível”. O impossível aqui entendido como um momento anterior à restrição operada pela entrada do sujeito na linguagem e pela lei interiorizada por conta desta (LACAN, 1992, p. 118).

A partir da constatação lacaniana do inconsciente estruturado como linguagem, o Édipo freudiano, formado pela tríade: mãe, pai e filho- “cena típica da família de classe média pequeno-burguesa do capitalismo” passa a metáfora paterna, onde as figuras imaginárias do pai e da mãe são reduzidas ao plano simbólico (FILHO, 2014, p. 121).

Sendo assim, o pai imaginário passa a ser um Nome, o representante da Lei, um puro significante, o Nome- do- pai, e a mãe imaginária, o Nome da mãe, a representante do desejo, do gozo interdito. Enquanto funções simbólicas, o Nome- do- pai passa a ser o “significante que funda o significante” e a mãe, o significante falo, enquanto representante da falta (LACAN, 1995, p. 156).

---

<sup>35</sup> Esta leitura lacaniana foi impactada pela posição do antropólogo Lévi-Strauss (1982), já citado anteriormente, que promoveu um estudo em várias civilizações a respeito do incesto, constatando que a sua proibição não era resultado de ligações genéticas, biológicas, mas de função e posição. Sendo assim, o antropólogo constatou que o Complexo de Édipo poderia sim ser visto como fenômeno universal, já que em todas as civilizações existe a proibição do incesto, mas desde que sua universalização seja tomada a partir do fator simbólico. Portanto podemos notar não apenas um resgate e uma validação do Complexo de Édipo, como também a evidência do papel da linguagem e da parentalidade enquanto função simbólica.

Esta estrutura triádica passa, então, a ser uma relação marcada essencialmente por um quarto significante: o falo<sup>36</sup>. O falo é o significante do desejo, aquele que atravessa a díade mãe-bebê apontando para a impossibilidade de se obter o objeto de satisfação, a completude, a simbiose<sup>37</sup>, visto que o sujeito, no momento em que é inserido na ordem simbólica, é separado de sua unidade libidinal com o corpo materno e assujeitado ao processo que infere o recalçamento originário enquanto efetivador do processo de subjetivação. (LACAN, 1998).

Temos com isso que o pai, enquanto função simbólica, será o representante da interdição, e fundará a falta estrutural alocada no sujeito pela primazia do significante sobre o significado, e a mãe simbólica será a representante do significante extraído da cadeia da fala, o falo, aquele de que o sujeito fora privado por conta da inserção da lei. Em termos gerais, podemos afirmar que o que a lei, o pai simbólico, de fato insere é a ordem da própria linguagem, que se apresenta para todo sujeito enquanto barreira, enquanto limite. Com a entrada nesse campo, o que o sujeito experimenta é a impossibilidade de ser idêntico a um único significante, visto que o sentido somente se obtém em cadeia, em conexão com outros significantes. Vejamos de que forma se dá essa interdição e o que de fato está envolvido nesse processo.

Tentando obter respostas para tais questões, notemos primeiramente que existe, para Lacan, tanto o pai real, aqui entendido enquanto pai concreto, ou o pai da realidade, quanto o imaginário e o simbólico ou o Nome- do- pai. O pai concreto (da realidade) é condição necessária para a inauguração do pai imaginário, que por sua vez dá lugar ao significante da Lei, do pai simbólico, é esse pai empírico que sustenta as funções ditas real, simbólica e imaginária. Primeiramente é preciso que o pai real seja anulado enquanto presença e imagem, para que possa haver a captura, a ascensão do simbólico ao imaginário.

Conforme aponta Zenoni (2007, p. 17) “ele só atinge o status simbólico de sua função por meio da anulação de sua própria condição de ser vivo”. É enquanto ausente que sua função se faz presente, e isso já havia sido exposto nos mitos freudianos<sup>38</sup>, nos quais o pai, enquanto símbolo da interdição, foi desde sempre morto ou assassinado. “O Pai desejado pelo neurótico,

---

<sup>36</sup> Neste primeiro momento da releitura do Complexo de Édipo, Lacan retoma também o conceito trazido por Freud do falo como um dos conceitos centrais. Porém o ressitua como consequência da lógica significante, tirando assim todos os equívocos anteriores do falo enquanto órgão real, ao mesmo tempo em que impede a interpretação de uma evolução da vida pulsional rumo à fase de “maturidade genital”, na qual o sujeito seria então completo. Assim “seja como for o homem não pode visar a ser inteiro, visto que o jogo de deslocamento e condensação a que está fadado no exercício de suas funções marca sua relação de sujeito com o significante”. (LACAN, 1998, p. 699).

<sup>37</sup> Aqui escutamos o eco da perda do objeto de satisfação original. É nesse sentido que se pode afirmar que esse objeto nunca se teve de fato, mas é tido como necessidade de procura. É por isso que, para a Psicanálise ele nunca poderá ser encontrado, já que nunca existiu. Ele é desde sempre impossível. “Este reconhecimento é um objeto simbólico por excelência, um nada” (LACAN, 1998).

<sup>38</sup> “Totem e tabu” (1912-1913/2012); “Moisés e o monoteísmo” (1933-1939/1996).

como se vê, é claramente o Pai morto. Mas é também um Pai que seria perfeitamente senhor/mestre de seu desejo, o que teria o mesmo valor para o sujeito” (LACAN, 1950/1998, p.839). O que de fato está em jogo é a criação de um pai poderoso, castrador e tirânico como o do mito da horda, pois este possuiria as insígnias, o significante privilegiado do desejo, o falo, mas este pai só existe enquanto morto. Tudo aqui gira em torno da negação da castração do Outro, pois esta só reassinala a sua própria falta.

Porém o pai do terceiro tempo edípico não opera nessa instância, de puro representante da lei, de perfeito enquanto morto, ao contrário, opera por sua imperfeição, já que também não possui o significante do desejo: o falo, ele também fora um dia filho, logo também é castrado. Este é o pai carente do falo, o pai castrado, que não dá conta do gozo da mãe, “sua verdadeira função é unir desejo e lei e não opor”<sup>39</sup>. (LACAN, 1950/1998, p.839).

O pai simbólico é apenas quem usa a “vestimenta” do tirânico, do castrador, o que de fato interdita, castra, é a própria estrutura da linguagem, visto o constante deslocamento do significado. Assim, para Lacan, a proibição do incesto seria de fato a Lei primordial, mas via estruturalismo, pois foi esta proibição que tratou de introduzir o significante no mundo. Ressaltemos que a proibição, via estruturalismo, seria a função exercida pela impossibilidade, pela interdição, à qual o sujeito é reduzido no momento em que tenta obter do Outro, como aquele que fornece a linguagem, uma resposta que lhe reenvie para a suposta completude originária.

Se a mãe é de fato o objeto desde sempre perdido, a fantasia fundamental de um prazer já obtido, é em torno dela que gira a proibição fundamental, a que faz com que a demanda seja abolida e o inconsciente seja estruturado como linguagem a partir do significante faltante, o extraído da cadeia: o falo.

Todo esse recurso teórico empregado, algumas vezes voltando a utilizar termos e conceitos freudianos, outras apontando a retomada lacaniana destes, adotamos com o propósito de sinalizar a emergência da falta na ordem do desejo, que fez com que este, na leitura de Lacan, não pudesse permanecer vinculado a uma promessa de satisfação via “maturidade” da ordem pulsional, visto que a proibição não se daria mais no âmbito do imaginário, mas no âmbito simbólico. Conforme afirma Safatle:

---

<sup>39</sup> Aqui fazendo referência ao fato de que se o pai também é imperfeito, também não possui o falo, logo reassinala a falta inerente ao ser humano, própria à estrutura da linguagem, condição necessária para o desejo. Assim a lei que proíbe o encontro com a satisfação original também faz o desejo circular, em busca de um reencontro, de uma memória de algo que na verdade nunca se teve: uma fantasia.

A elevação do complexo de castração ao lugar de dispositivo central da interpretação analítica, no lugar de um complexo de Édipo reduzido à condição de mito (...) levou muitos a verem nessa estratégia, a limitação de toda possibilidade de experiência de gozo e de realização do sujeito. O que transforma a ética da psicanálise numa ética do silêncio (já que o gozo seria impossível àquele que fala). Como se tudo o que pudéssemos esperar da análise fosse a prudência de certa distância em relação às ilusões imaginárias do desejo. (SAFATLE, 2006, p. 28).

É no âmbito da linguagem, portanto, que a castração de fato se dá, é ela que insere o sujeito numa ordem, num conflito de solução impossível, pois o demarca enquanto faltante. Falta gerada pelo fato de que nem tudo que pertence ao instintivo pode ser nomeado, simbolizado, visto a insuficiência estrutural da própria linguagem. Conforme Lacan (2008):

A essência e a função do pai como Nome, como pivô do discurso, estão precisamente no seguinte ponto: afinal de contas, jamais se pode saber quem é o pai. Pode ir procurar, é uma questão de fé (...). Aliás, é certo que a introdução da pesquisa biológica da paternidade não pode deixar de ter incidência sobre a função do Nome-do-Pai. (Lacan, p. 152).

Assim sendo, para Lacan, o sujeito há que se deparar com a falta tanto quando recebe do Outro a linguagem, que em si é limitada e falha, quanto quando se depara com a ausência de respostas desse Outro, com a incapacidade deste de encobrir a parcela que falta à própria linguagem. Portanto, é na medida mesma em que a linguagem se apropria do sujeito, que até então era puro vazio, dando contornos, bordas, e, portanto, delimitações entre si e o mundo externo, que uma parte do próprio sujeito permanece alhures, fora de alcance.

Ao final dessas proposições constata-se o sujeito como fruto de uma proibição, de um bastamento, efeito da linguagem, e por sua vez do recalçamento originário que incide sobre ela, sobre o significante, dividindo-o do inconsciente. A partir de então o sujeito permanecerá barrado, e o consciente será o lugar dos falsos significantes, aqueles que não cessam de se inscrever, demandando sempre novos signos, novas articulações, apontando para a falha em alcançar o significado último, o qual seria a própria dissolução do sujeito, já que ele é resultado dessa divisão e somente nela poderá se re- conhecer<sup>40</sup>, somente nas falhas, nos interstícios, nas fissuras do seu discurso, aparecendo como o que não pode aparecer. Assim, para Lacan (2006):

---

<sup>40</sup> Escolhemos escrever desta maneira (re- conhecer) a palavra “reconhecer”, já que se trata de uma tentativa de voltar a um estado inicial, recuperando sua forma original, na qual supostamente o sujeito tinha a chave de seu

“Nesse limite em que o inconsciente começa o sujeito se perde [...] finda para ele qualquer possibilidade de se nomear [...] na exata medida em que tenta abordar essa cadeia e nela se nomear, nela se localizar, precisamente ele não se acha. Ele só está lá nos intervalos, nos cortes. Cada vez que quer se apreender, nunca está senão num intervalo”. (LACAN, 2006, p. 405-409)

O ser humano, desde o nascimento encontra um mundo de linguagem, onde as relações são atravessadas pelo simbólico, antes que possa falar, alguém fala de si e por si, nomeando as suas necessidades e as inserindo na ordem da demanda, do apelo. A partir desse momento o sujeito estará alienado nos significantes do Outro e nele se norteará na busca de sentido para o vazio que se fará presente a cada encontro com o objeto eleito, a cada novo investimento da pulsão. Portanto o desejo do homem é sempre desejo do Outro, ou para completar a fórmula: desejo de um desejo do Outro. Para avançarmos neste ponto faz-se necessário o acompanhamento desse processo através dos grafos lacanianos, por ser através destes que marcaremos o movimento do desejo em torno da falta e a forma como a linguagem está implicada nessa leitura.

#### 4 OS GRAFOS DO DESEJO

No **Seminário 6, “O desejo e sua interpretação”**, Lacan (2016) demonstra, através dos grafos<sup>41</sup> em etapas sucessivas, de que forma se situa o desejo e conseqüentemente o sujeito, barrado pela linguagem, atravessado pelo significante, diante do Outro (A) e do objeto (a). O primeiro grafo apresenta a estrutura da linguagem enquanto submetida à cadeia de significantes e de que forma o sujeito está implicado nela.

---

desejo, projeto desde sempre falido, já que esta forma na verdade nunca existiu. Trata-se de uma busca do impossível.

<sup>41</sup> Os grafos do desejo são assim chamados por tratarem da representação das oposições entre necessidade, demanda e desejo. Optamos por utiliza-los em nosso texto por ser uma ferramenta espacializante que facilita a localização, em um espaço visual, das dicotomias da língua, e destaca, ao mesmo tempo, as três dimensões, que para Lacan, estruturam a subjetividade: o desejo, a linguagem e o inconsciente.

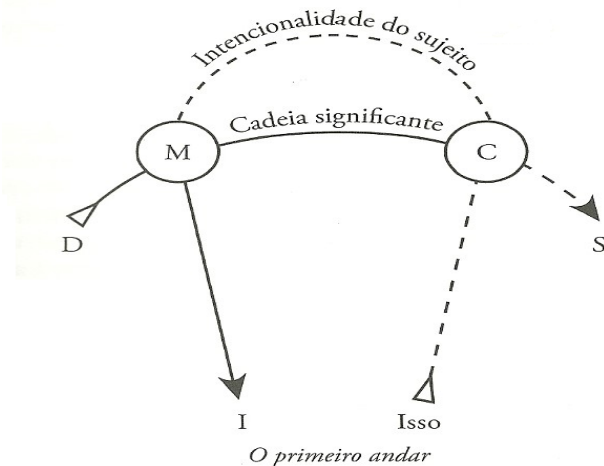


Figura 1- Cadeia de significantes

Fonte: Lacan, 2016

O “**D**” representa a estrutura na qual a linguagem está posta, mantendo dependência de uma diacronia, uma seleção sucessiva de elementos significantes, o “**S**” maiúsculo está para significante. A linha pontilhada expressa o recorte realizado de frente para trás, em dois pontos de interseção (**M**- onde se produz a mensagem e **C**- ponto de encontro do código) na linha representativa da cadeia de significantes. O que esta estrutura implica é a submissão da linguagem à uma sucessão de elementos significantes, que somente adquirem um significado quando em conexão. Enfatizemos, com este grafo, a supremacia do significante sobre o significado, dito de outra forma, a separação entre a linguagem e o que ela representa.

Não nos delongaremos nos significados de cada parte do grafo, o importante aqui é observar que a linha pontilhada é sempre inconsciente. O Isso no grafo é a “tendência”, a necessidade do sujeito, sendo necessária a sua passagem para o campo da linguagem, ela é recortada, mutilada, poderíamos dizer, pelo efeito significante, precisando passar pelo Outro, já que falamos aqui de uma etapa na qual o sujeito ainda não fala, na qual alguém fala por si. Sendo assim, a necessidade precisa “trafegar” pelos significantes do Outro, que a reconhecerá, passando para o nível da demanda. O fato é que algo se perde nesse caminho.

Por fim o I representa o que resultará desse processo: uma identificação inicial com o Outro. O que Lacan aponta como fundamental neste grafo é que não existe um fechamento, uma via de retorno do ponto Isso ao I. Assim:

O que está na sua origem apresenta-se sob a forma da eclosão da necessidade, da tendência, como dizem os psicólogos. Isso está representado no meu esquema no nível do Isso. Aqui não há via de retorno que se feche, pois, o Isso está capturado na linguagem, mas não sabe o que é, ele não se reflete nessa abordagem inocente da linguagem na qual o sujeito se constitui inicialmente discurso. (LACAN, 2016, p. 22).

Retomamos nesse ponto a análise tecida anteriormente sobre a passagem da necessidade à demanda e as perdas que são acopladas nesse processo, visto que o que o gráfico representa é justamente esse momento do processo de individuação. Nessa fase, algo da necessidade precisa trafegar pelos significantes de um outro para que seja reconhecido, e nisso não existe via de retorno, nada que permita um fechamento, uma apreensão total do que era, de fato, da ordem do instintivo, justamente por essa ter de passar para a ordem simbólica. É nesse momento que ocorre o afastamento original entre o sujeito e a necessidade.

No texto de 1960, “**Subversão do sujeito e a dialética do desejo**”, Lacan apresenta um grafo que nos permite localizar o sujeito ( $\$$  sujeito barrado) dentro dessa cadeia significativa. O conceito de sujeito barrado, representado por  $\$$ , foi explicado por Lacan como o produto, a finalização do processo subjetivo, no qual o sujeito é atravessado pela linguagem e barrado pelo efeito desse atravessamento, submetido, portanto, à ordem simbólica. O vetor  $S-S'$  corresponde ao “ponto de basta”, no qual o significante detém o deslizamento da significação. Nesse sentido, pode-se notar que um significante não representa algo, apenas oferece-se como deslize para o próximo significante. Afirmar Lacan (2016) “o significante não vale como uma terceira coisa que ele representaria, mas em relação a um outro significante, que ele não é” (p. 20).

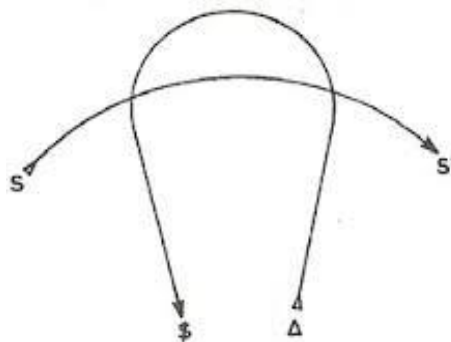


Figura 2- Deslize do significado

Fonte: Lacan, 1998

A partir dessas operações podemos seguir para a próxima etapa do grafo. No primeiro momento, aquele do primeiro grafo, a criança ainda nem falava, quer dizer, ainda não tinha um discurso seu, mas já teve de ser capturada pela linguagem, visto que houve ali as primeiras marcas deixadas pela necessidade ter de se tornar demanda, abrindo a hiância na qual, mais tarde, com a apropriação do sujeito pela linguagem, quando aquele passa do lugar de falado para o de falante, se encontrará o desejo. Nesta segunda etapa, para Lacan (2016) “há algo que vai além da captura da linguagem. Há relação com o Outro” (p. 23). Vejamos de que forma isso ocorre e suas consequências no sujeito.

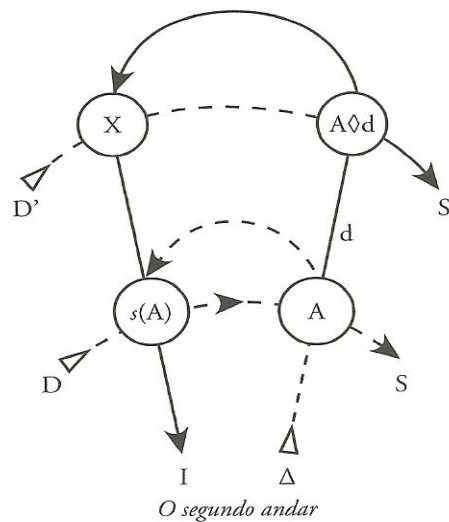


Figura 3- Segunda etapa do Grafo

Fonte: Lacan, 2016

O que de mais essencial temos de ter em mente nessa segunda etapa é que algo além da captura na linguagem ocorre, aqui se inicia relação com o Outro, apelo de sua presença, mas que só se faz com fundo de ausência, visto que se trata não de alguém, nem de um lugar específico, mas do campo da fala, “tesouro, sede dos significantes”, que foi cindido do sujeito pela proibição fundamental, a união incestuosa, a obtenção do objeto de satisfação original: a mãe pré-edípica. Esta proibição permanece no sujeito através da Lei do Significante que o remeterá constantemente a essa perda através dos processos de metáfora e metonímia, do perpétuo deslocamento do significado (LACAN, 2006).

Devemos esclarecer, no entanto, que quando falamos de relação com o Outro, estamos usando este termo apenas por ser o que o próprio Lacan utiliza no **Seminário 6**, porém o que de fato seria esta relação não coincide com a definição a que estamos adaptados. A relação,



neste caso, seria a apreensão do Outro pelo sujeito, quando aquele assume o lugar de determinação e impõe ao sujeito significantes que o obrigam a moldar-se e definir-se de acordo com os mesmos, processo que Lacan denomina identificação.

O primordial desta etapa do grafo é a suposição do sujeito de que o Outro, responsável pelo fornecimento do significante primário, aquele que serviu como ponto de partida para a série, possua também o que faltou a esse significante, a saber, o significado. O significante originário, o Nome-do-pai, fora de fato o responsável por inserir a Lei simbólica, a medida em que através deste é que o sujeito se defronta com a incapacidade de um único significante apreender sua totalidade, pois todo discurso se faz na articulação de pelo menos dois significantes, e é justamente nesse intervalo entre um e outro, que uma parcela do próprio sujeito se perde.

O sujeito capturado nessa rede já não pode mais ser inteiro, já que separado da sua real intencionalidade, do inconsciente, permanecerá na busca de uma solução ao conflito, mas o que encontrará será somente uma série de significantes que deslizarão continuamente na busca do significado último, aquele que poria fim ao que na verdade é infundável. Segue-se disso uma alienação, uma dificuldade do sujeito em encontrar/nomear um “Eu”, pois a sede dos significantes se encontra no inconsciente e somente aparece nos “furos”, nas fissuras do discurso. “Vai se produzir algo diferente, fundado nessa experiência da linguagem, a saber, a apreensão do Outro como tal pelo sujeito [...] o Outro em questão é aquele que pode dar ao sujeito a resposta, a resposta de seu apelo” (LACAN, 2016, p. 23).

Esse apelo que o sujeito dirige ao Outro é o de reconhecimento, de que algo deste Outro retorne como resposta para sua inquietação e lhe garanta um significante “mestre”, um significado, aquele que seria capaz de lhe assegurar enquanto sujeito. É nesta etapa apontada no grafo que o sujeito tem o primeiro contato com seu desejo, ainda enquanto desejo do Outro. Portanto dirige-se ao Outro com a questão “*Che vuoi?*” “Que quer você?”. O segundo andar do grafo completo nos mostra onde se situa o desejo a partir disso.

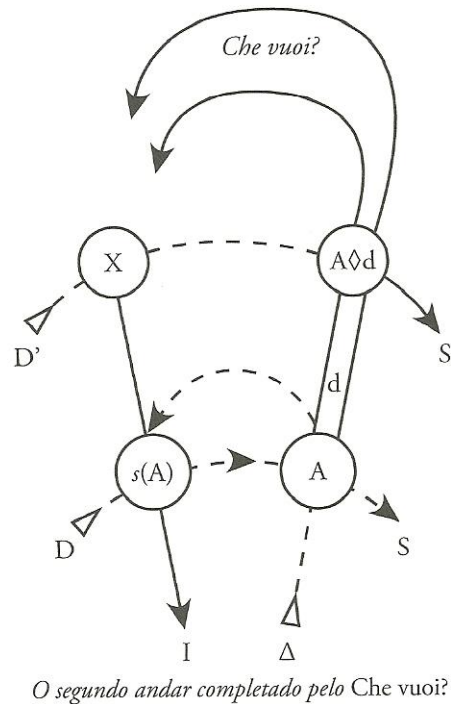


Figura 4- Segundo andar completado pelo *Che vuoi?*

Fonte: Lacan, 2016

Temos nesse grafo, agora completado pelo “*Che vuoi?*”, o que nos permite analisar o sujeito diante do desejo. O que demanda ao Outro de forma inquisitiva lhe retorna alienado, o significado que pede ao Outro  $s(A)$  lhe retorna enquanto significante (A-S) a partir da cadeia pontilhada. O mais importante dessa etapa é que o Outro agora detém os significantes e depende somente dele deixá-los ou não à disposição do sujeito, “ele é quem fará com que um significante ou outro esteja ou não na presença da fala” (LACAN, 2016, p. 24).

O grande Outro (A), como código simbólico, será o que permitirá a sincronia dos significantes, visto que é ele quem os detém e decide sua disponibilidade, porém, enquanto o sujeito espera obter uma resposta, um oráculo, “ele recebe somente a mensagem que emite” (LACAN, 1998, p. 821).

Assim sendo, é a partir disso que o sujeito pode se reconhecer, já que sua mensagem ao invés de ser respondida pelo Outro, lhe retorna, escancarando que a demanda, tal como solicitada, é impossível de ser atendida, e é exatamente nesse processo de desmascaramento que o desejo aparece. “Entre a linguagem pura e simplesmente inquisitiva da demanda e aquela em que o sujeito responde à pergunta sobre o que quer e se constitui há um intervalo. É nesse intervalo que se produz o que se denomina desejo”. Ou seja:

“O desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade, essa margem é a que a demanda, cujo apelo não pode ser incondicional senão em relação ao Outro, abre sobre a forma da possível falha que a necessidade pode aí introduzir, por não haver satisfação universal” (LACAN, 1998, p. 828).

Todo o processo de constituição do sujeito passa pela identificação imaginária<sup>42</sup> com o outro *i* (a) e pela identificação simbólica (IA) com o grande Outro (A). No último grafo apresentado, o sujeito está no ponto I, justamente por tentar se identificar com um significante que espera vir do Outro. Com essa premissa torna-se possível compreender a definição lacaniana de significante como o que representa “um sujeito para outro significante”, demarcando a impossibilidade do sujeito em ser idêntico a um único significante, visto que este projeto já lhe é interdito desde sempre, pela própria estrutura do discurso que o dividiu e continua a dividir constantemente, a cada nova tentativa de se nomear.

Nesse sentido, a divisão do sujeito é o efeito da própria linguagem que exige pelo menos dois significantes para haja enunciado, para que haja articulação. Entre um significante e outro o que ocorre, no entanto, é a afânise do sujeito que é anulado pela prioridade daquele sobre si. Com isso o que podemos concluir é que a linguagem jamais pode apreender a coisa em si, quando algo é dito sobre um determinado ser, o efeito é a emergência do sentido e o desaparecimento da pura existência.

É deste movimento, portanto, da identificação imaginária para a simbólica que se abre a fenda expressa pelo vazio da pergunta “Que queres você?” (*Che vuoi?*). É desse vazio que vem a diferença entre o nível do enunciado (dito) e o nível da enunciação (o que se quer dizer com o que foi dito) “Você me diz isso, mas o que está querendo me dizer com isso?”. O desejo se situa acima do nível do enunciado, e por isso só aparece nos intervalos, nas hiências do discurso, na medida em que nunca se diz o que de fato se quer dizer. O desejo está sempre “correndo”, deslizando entre um limite, que ao mesmo tempo em que o interdita o constitui, movimento próprio do constante deslocamento do significado. Para Lacan (1979) o desejo “é uma falta engendrada há tempos atrás que serve para responder à falta criada pelo tempo que se segue” (p. 221).

---

<sup>42</sup> Esta identificação imaginária Lacan nominou Estádio do espelho. É a transformação que se faz no sujeito quando este cria para si uma imagem a partir da identificação com o outro (a). Será a matriz que assegurará a identificação com o Outro, campo simbólico, quando a linguagem lhe restituir a capacidade de tentar se assegurar enquanto sujeito. Toda relação do sujeito consigo e com os outros (a- seus objetos, semelhantes) passará pelo campo do Imaginário e para o Simbólico quando tentar nomear, significar essas relações.

A fantasia ( $\$ \diamond a$ <sup>43</sup> - sujeito barrado frente ao objeto causa do desejo) se apresentará como uma resposta frente ao vazio da pergunta, ao vácuo deixado pelo confronto com o Outro enquanto desejante, logo também faltante. Isso quer dizer que o Outro como o lugar da fala, onde repousa o conjunto dos sistemas significantes, também não possui as respostas, também é castrado, algo também lhe falta, e o que falta só pode ser um significante, o Significante extraído da cadeia: o falo, e é exatamente isso que o sujeito não pode/quer admitir. No próximo grafo veremos essa implicação.

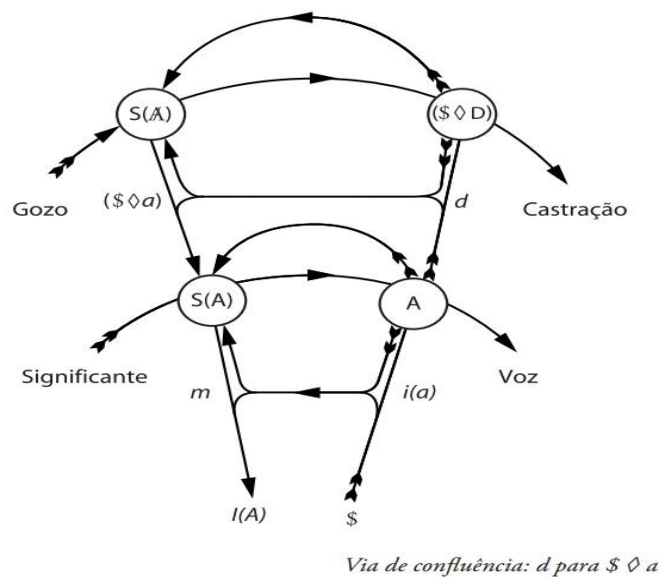


Figura 5- Castração no Outro

Fonte: Lacan, 2016

Falamos anteriormente do objeto original tido como perdido, “*das Ding*”<sup>44</sup>, mas que na verdade nunca se chegou a ter, retomemos agora essa análise juntamente com as implicações que o grafo nos mostra:  $S(\bar{A})$  significante de uma falta no Outro. As relações do bebê com a mãe inicialmente eram permeadas por uma colocação desta última num lugar de onipotência,

<sup>43</sup> O  $a$  (objetos parciais) representa o outro, o objeto em torno do qual gira a dialética do desejo. Esse objeto passa pela identificação imaginária e tem como suporte a fantasia. Esse objeto nunca será o alcance último do desejo, visto que este opera não pelo real, mas na e pela fantasia. Lembremos que o objeto original não existe na realidade, mas como substrato alucinatório. Assim sendo sempre se trata de uma busca de um retorno, o que permite o deslizamento de objeto em objeto (LACAN, 2016, p. 335).

<sup>44</sup> *Das Ding* é o termo utilizado por Freud e retomado por Lacan para descrever a fantasia primordial que rege a dialética do desejo, fantasia de um Outro absoluto, onipotente e não castrado, que conteria a resposta sobre a verdade do sujeito.

essa seria a mãe pré-edípica<sup>45</sup>, com a subversão dessa fase e a captura na ordem simbólica, este Outro absoluto, completo, passa a ser solicitado pelo sujeito, mas o que encontra é apenas um vazio, uma fenda aberta pelo retorno de sua inquisição. Conforme aponta o autor:

É claro que o que se trata de reencontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. [...] O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, das Ding, enquanto Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer. (LACAN, 1998, p. 69).

Portanto, no lugar de mãe, termo utilizado por Freud, Lacan traz *das Ding* (a “Coisa”), o Outro absoluto, objeto primordial de gozo, do qual o sujeito foi proibido, barrado pelo registro simbólico (Lei)<sup>46</sup>, cujo acesso feito através do Nome- do- pai. É essa proibição fundamental que introduziu a falta e conseqüentemente o desejo. A partir de então a satisfação passa a ser apenas parcial e o gozo absoluto impossível, visto que este ocasionaria a própria dissolução do sujeito.

Disso resulta que a fantasia desse Outro não castrado, *das Ding*, passa a funcionar como “motor”, vazio inaugural no qual o desejo circula na busca de objetos substitutos que sejam capazes, ainda que ilusoriamente, de encobrir a ferida narcísica. Segundo Kuss (2015) “há um gozo primordial, absoluto, do qual se abre mão para que se possa ter acesso à linguagem, visto que é condição para que o sujeito fale que algo falte [...] o que fica proibido pela castração é esse gozo sem limites” (p. 67,68).

O que ficou então proibido pela castração, pela entrada no registro simbólico, reaparece enquanto falta, visto que se houvesse gozo sem limites não haveria mais espaço para o desejar. O objeto a, objeto parcial, toma sua função nesse espaço de tentativa de preencher o vazio inaugural deixado pelo gozo perdido. Lacan afirma (2016) “o a é o objeto em torno do qual gira a dialética do desejo [...] o objeto- que é objeto de desejo apenas pelo fato de ser termo da fantasia, toma o lugar, diria eu daquilo que o sujeito está privado simbolicamente” (p. 335).

---

<sup>45</sup> Essa mãe pré- edípica era considerada onipotente, uma mãe fálica, que a tudo podia responder e atender, porém com a descoberta de que essa é faltante, quando a demanda não pode ser atendida tal como solicitada, descobre-se que a mãe também não possui o falo, também é castrada. Uma subversão dessa onipotência faz com que a sensação seja de uma cena anterior com um Outro absoluto, mas que na verdade nunca houve, era de ordem fantasmagórica.

<sup>46</sup> Esta interdição é realizada através do Nome- do Pai que barra o investimento sexual da criança pela figura materna, como não sendo o único objeto de investimento, para então inscrever através do significante da falta (falo) o desejo no Outro. Deverá, portanto, substituir o desejo da mãe pelo Nome- do- Pai.

Se por um lado o desejo não tem um objeto, não incide sobre algo fixo da realidade, é a fantasia que dará o suporte necessário para sustentar a dialética desse sujeito barrado, anulado pela ação do significante, com esse outro (objeto a). Este outro de que falamos é na verdade uma “imagem de outro”, visto que a relação do sujeito com qualquer dado da realidade passa antes por uma apreensão do imaginário. Portanto, poderíamos dizer, que na verdade se trata de uma relação com “fantasmas” de um outro real, pois o real não apresenta acordo com o mundo simbólico, está fora de qualquer apreensão, é puro “*non sense*”, enquanto o imaginário é, ao contrário, carregado de sentido. A fantasia emerge de uma tentativa de dar algum sentido para esse real, por isso precisa passar pelo imaginário, visto que o simbólico por si só não daria conta. Para Jorge (2010) “se o desejo é a falta enquanto tal, a fantasia é o que sustenta esta falta radical ao mesmo tempo em que indica ilusoriamente o que falta. Há falta, diz o desejo. É isso que falta, diz a fantasia” (p. 240).

Contudo, não nos enganemos ao pensar que esta relação com o objeto a, com apoio da fantasia, seja uma solução para o sujeito, relembremos a fórmula proposta por Lacan “\$∆a-sujeito barrado frente ao objeto causa do desejo”, este losango que se faz a meio caminho representa justamente isso, uma barreira, uma relação por si só conflituosa. Vejamos de que conflito se trata e de que forma ele se apresenta ao sujeito.

Para responder a isso precisamos retomar brevemente as considerações já tecidas anteriormente em nosso texto. Primeiramente o sujeito teve de ser anulado pela ação significante, não podendo mais ser, se não nos cortes, nas fissuras de seu discurso, isso se deve ao fato de que o significante “mestre” lhe foi retirado, extraído da cadeia, esse significante é o falo, aquele representante do desejo, logo também de uma falta, já que este desejo é desde cedo interdito. De forma que toda vez que algo do desejo lhe retorna, com a mesma intensidade a censura se faz presente lhe “avisando” da proibição fundamental. Portanto o desejo sobre algo, sobre um objeto qualquer, é tão visado quanto é negado. Conforme Lacan (2016) “a verdade do desejo é por si só uma ofensa à autoridade da lei. Então a saída é censurar a verdade do desejo” (p. 88).

Assim, cada (dês) encontro<sup>47</sup> com um objeto eleito é um grande paradoxo, pois ao mesmo tempo em que este se faz suporte para sustentar esse “Eu”, esse sujeito que “fraqueja em sua certeza de sujeito”, também aponta para o que ele não é ou não tem: o falo (LACAN, 2016, p. 374). Eleger um objeto é como que marcar a todo instante que não se tem, que se

---

<sup>47</sup> (Dês) encontro, escrito dessa maneira para assinalar que de fato não existe um encontro, trata-se desde sempre de um desacerto, um desarranjo.

perdeu, é como se o que foi perdido enviasse “lembranças” e avisasse que este objeto eleito é na verdade um engodo<sup>48</sup>. Conforme Lacan (2016) “o a é esse algo que está submetido à condição de expressar a tensão última do sujeito, aquela que é o resto, que é o resíduo [...] se o objeto fosse simples ele estaria mais frequentemente contente, quando o que é preciso é que se contente com o objeto” (p. 399,439).

A partir do confronto com o objeto como substrato do sujeito e com a falta no nível do Outro, toda relação do sujeito perpassada pela linguagem girará em torno da dialética hamletiana<sup>49</sup> “*to be or not to be*”, “ser ou não ser” completada por Lacan como “ser ou não ser o falo”. Isso pode ser compreendido pelo fato de que tanto o sujeito quanto o Outro se encontram privados do significante do desejo e demandam um do outro um retorno, uma resposta sobre a questão “como desejar quando se está privado daquilo que se tem direito?”.

É nesse sentido que Dor (1991) afirma que toda a dialética humana gira em torno desse sentimento de privação do falo, é diante disso que o sujeito deverá se posicionar e é isso que determinará toda sua relação com os objetos parciais e com o Outro, “falta- a -ter e a falta- a-ser”. Se o sujeito elege um objeto assume sua falta, sua castração, logo assume não ter o falo, colocando-se na posição de “ser” para o outro, se resiste em nomear objetos, na tentativa de anular a castração, permanece no ter, mais especificamente na ilusão do ter. Portanto, ser o falo marcado para o Outro é o mesmo que não tê-lo, e não ser, mas ter é desaparecer, é faltar a ser, pois renegar a castração, a lei, a ação significante é o mesmo que negar a si, já que foi dessa complexa operação que o indivíduo se fez sujeito.

Esse desfecho é apontado por Lacan como um conflito em que o sujeito se coloca ao não elaborar o luto pelo falo perdido. Ao invés de se assumir faltante e castrado, para então poder adentrar no “mundo” dos objetos parciais, não mais como tentativa de completude, mas como objeto causa de desejo, abre mão de uma parte de si mesmo ao se identificar com o falo, ao buscar foracluir a cicatriz inserida pela ordem significante. Neste ponto do conflito, o sujeito permanece no nível do enunciado, ou seja, não tem acesso a essa parte de si (enunciação), que agora lhe estará proibida, “alienada”, permanecerá na eterna demanda, na súplica constante ao

---

<sup>48</sup> Engodo é a palavra utilizada por Lacan que remete a essa relação do sujeito com o objeto, que é algo que de fato atrai o “olhar” do desejo, mas que logo o desfoca, pois assim que se encontra, que se tem, percebe-se que era apenas uma isca, um engano, relançando o desejo na busca de outro. Este outro é outro desejo, sendo este o único objetivo: desejo de um desejo.

<sup>49</sup> No **Seminário 6**, Lacan (2016) apresenta a trama que gira em torno da tragédia Hamlet escrita por William Shakespeare (1599/1601), na qual Hamlet procrastinava em seguir seu destino frente ao desejo do Outro, da mãe nesse caso, não decidindo se segue o seu desejo ou o dela, daí o “ser ou não ser” que pode ser completado, segundo Lacan por Ser ou não ser o falo.

Outro, buscando negar com a mesma intensidade a castração nesse nível para não ter de se haver com a sua.

Assim, a parte superior do grafo apresentado anteriormente, onde no intervalo se encontra o desejo e de onde também retorna o vácuo da pergunta feita ao Outro, “*Che Vuoi?*”, permanece restrita ao sujeito, permanece interdito. Desse nível ele somente recebe os ecos, mas não consegue articular para além do Outro, para além do que a demanda fixou, aonde encontraria seu desejo, já que é exatamente essa parte de si que abandonou ao buscar negar a castração que o instituiu. Segundo Lacan (2016) “trata-se de uma exigência narcísica que ele tem que deixar de lado” (p. 371).

Tem-se, portanto, que o sujeito inicialmente vivencia suas primeiras relações no plano imaginário para então ser capturado no registro simbólico, nesta fase, algo se perde quando precisa passar da necessidade à nomeação, transformando-a em demanda. Já se percebe neste movimento que algo do sujeito precisa passar pelo reconhecimento do Outro, pelos significantes desse Outro. O fato é que nesse plano imaginário o sujeito é “idêntico às imagens biológicas que guiam o seu *behaviour*” e foi exatamente nesse plano que algo foi extraído, retirado, resultando em um sujeito que de fato fora privado (LACAN, 2016, p. 374). Afirma ainda:

O eu, que se constitui em certa relação imaginária com o outro, com minúscula, vê-se em seguida capturado no discurso do Outro, com maiúscula. Com efeito, o apelo feito ao Outro não se limita a visar à satisfação de uma necessidade, ele retorna a si próprio para se instituir no que por vezes chamei de palavra plena (LACAN, 2016, p. 191).

Toda dialética do desejo, portanto, girará em torno dessa constante sensação de alteridade, desse eterno vácuo inserido pela linguagem que trata de demarcar uma fenda entre objeto e satisfação, significante e significado, apontando para a angústia fundamental da existência humana. Diante disso o sujeito busca se posicionar, encontrar novas coordenadas, mas de nenhuma maneira poderá anular a incapacidade dos objetos eleitos em corresponder à pulsão. Embora este conflito pareça não ter solução, ou não apresentar saídas, existem caminhos que tornam este trajeto menos árduo e ele deve ser feito diante deste paradoxo: a “miséria” que te constitui é a que te torna rico, negar-lhe somente faz negar-te.



## 5 CAMINHOS NO UNIVERSO DA FALTA

“Aonde fica a saída? Perguntou Alice ao gato que ria.  
 Depende, respondeu o gato.  
 De quê? replicou Alice;  
 Depende de para onde você quer ir...”  
 (Alice no país das maravilhas- Lewis Carrol)

No **Seminário 7, “A ética da Psicanálise”** (1988), Lacan, aponta para o desejo não apenas enquanto estruturado pela lei, pelo significante, que nos colocam diante da falta, mas também como ligado diretamente à culpa, relacionado a um crime.

A verdade do desejo fala de uma interdição, de uma censura que deve ser mantida no nível da proibição, a custo do próprio sujeito, preço pago com a sua castração. Aqui novamente vemos um paradoxo instalado, pois o que interdita o desejo também o causa, podemos dizer a partir disso que desejo e Lei caminham juntos. Há que se esclarecer que não falamos aqui de uma lei qualquer, mas sim da proibição fundamental, o desejo pela mãe.

A mãe é quem assume a função desse Outro onipotente, *das Ding*, objeto perdido que tem de ser reencontrado, mas que desde sempre foi um Bem proibido. Essa é a Lei primordial por permitir desmascarar a demanda, rechaça-la para o nível do impossível tal como solicitada, para então abrir caminho para o desejo. Isso é o que Lacan chama de caminhos no universo mórbido da falta, é esse encontro com a barra, com a ordem significante, que cada sujeito terá a sua maneira. E de que forma se dará este encontro? Vejamos na imagem abaixo que representa o andar superior do grafo qual a saída apontada por Lacan neste universo da falta.

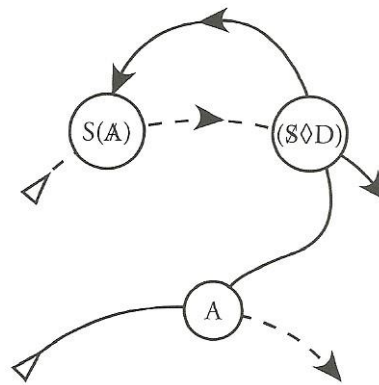


Figura 6- Segunda etapa do Grafo

Fonte: Lacan, 2016

Esta parte do grafo representa qual de fato é o caminho que o sujeito deve percorrer para resgatar novamente sua originalidade, ser para além do que a demanda fixou. Sendo o A o Outro,  $S \diamond D$  o que representa a relação do sujeito com a sua demanda, e  $S(\mathbb{A})$  o significante da falta no Outro.

O traçado que segue do A ao  $S(\mathbb{A})$  forma uma interrogação, ela é a que o sujeito se faz sobre o que é sua vontade, seu querer. O traçado do gancho está em linha cheia, pois essa interrogação é consciente, ele se pergunta o tempo todo sobre o que quer. Mas é somente para além do Outro que essa interrogação retorna, agora alienada, em forma de eco, de vazio, representada pela linha pontilhada, pois é inconsciente. É nesse retorno que o desejo se encontra, porém passa para o nível do imaginário, por isso somente através da intervenção da fantasia o sujeito pode se reencontrar com o seu desejo, a mensagem não lhe vem codificada pelo plano simbólico, não lhe retorna um significado, mas somente uma rede de significantes que deslizam continuamente (LACAN, 2016).

Para Lacan (2016) o sujeito se dirige ao Outro não com sua vontade, mas com “aquela de que ele é, naquele momento, o suporte, o representante, ou seja, a do pai, e também a da ordem, e também a do pudor, da decência” (p. 307). É para além do discurso do Outro que o sujeito pode se resgatar, na mesma cadeia significante que o divide, que o faz barrado, que retornará no traçado pontilhado da qual o sujeito espera um retorno do significado do Outro, mas o que de fato retorna é o significante, que não cessará de solicitar novas inscrições. O que o sujeito deverá buscar nesse gancho, nesse retorno, é a virada da demanda para o desejo.

Ainda no nível da demanda, o sujeito é um pedinte, um suplicante, acredita que o significado retornará do Outro, que alguém lhe dará a resposta, alguém não foi castrado e este será o senhor mestre de seus desejos, dirigirá seu apelo ao Outro, mas permanecerá com o vazio

de suas questões. Para se defrontar com seu desejo tem de se haver também com sua falta, tem de abrir mão de uma parcela de sua exigência narcísica e se assumir faltante.

Lacan retoma o mito da horda no “**Seminário 7**” para nos afirmar que o pai, sinônimo perfeito da lei, sempre esteve morto, não há saída, nenhum retorno sem que passemos por esse confronto: a resposta não virá de ninguém, se buscarmos nele ou em qualquer outro que faça luz sobre o caminho, guiando rumo à felicidade, à realização plena, somente encontraremos a impossibilidade.

Veremos então, que o único gozo permitido, possível, é o fálico, aquele que teve de ceder de um gozo supremo para adentrar no campo simbólico, uma parcela teve de se perder nesse caminho, e de nada adiantará retroceder no trajeto na tentativa de se reencontrar, pois desse retorno só encontraríamos o irrespirável da pulsão de morte, visto que o significado último, só pode ser feito através do retorno ao vazio inaugural. Para Miller (2012) existe uma disjunção impossível de se subverter entre significante e significado, demanda e satisfação, e é dessa diferença entre o que se pede e o que realmente se realiza, que se mantém a busca, o movimento, na tentativa ilusória de uma solução significativa.

Assim, o gozo só é possível na fragmentação, nos contornos do vazio da Coisa, é dela que se cria o preenchimento. O desejo se estrutura como não todo, algo precisou faltar para termos acesso a ele, e este permanecerá na ambivalência, no liame entre proibição e transgressão, mantendo então o último paradoxo que tratemos de apresentar.

Antes de finalizarmos este capítulo façamos uma breve explanação dos principais impasses na concepção lacaniana de desejo que levaram às críticas deliuziana. Temos, nessa concepção uma ligação indissociável com a insatisfação e a negatividade<sup>50</sup>. O desejo permanece arraigado a um vazio inaugural, que embora o constitua enquanto tal, obriga-o a perseguir objetos substitutos na tentativa inútil de circunscrever um furo radical.

De acordo com as últimas elaborações teóricas de Lacan, o objeto “a” se destaca como agente causador de desejo, mas trata-se na verdade, segundo o próprio Lacan o denomina, de um resquício de um original imaginariamente perdido, um fora absoluto que se presentifica justamente marcando a inexistência de um objeto adequado à pulsão. Em decorrência disso, poderíamos afirmar que para Lacan o agente causador de desejo é na verdade a inexistência de um objeto, em outras palavras, o desejo decorre da falta.

---

<sup>50</sup> A negatividade será abordada de maneira mais enfática nos capítulos seguintes devido à importância que esta assume na crítica de Deleuze à teoria de desejo em Lacan. Por ora, basta que tenhamos claro que a definição do desejo por um termo exterior faltante, localiza-o na ordem da transcendência, fazendo com que este não possa ser concebido fora dos contornos da insatisfação.

Uma das observações lógicas, até de senso comum, é de fato supor que necessariamente desejamos algo que não possuímos, ou seja, que ainda não temos posse do objeto de satisfação enquanto desejamos, mas, como veremos, o que Deleuze aponta como um equívoco é supor que essa falta do objeto de desejo seja o agente mobilizador que o põe em funcionamento.

Dessa forma, a discordância entre os teóricos não está em admitir certa estrutura faltante, mas na localização e na forma de conceber essa falta. Ao introduzi-la como motor da estrutura desejante, Lacan a localiza como ponto de partida, como marco zero a partir do qual o desejo passa a circular, oposto a isso é sucumbir a falta como decorrente do desejo, em outras palavras, existe falta porque existe uma maquinaria desejante.

Outro impasse apontado por Deleuze pode ser explicado com o seguinte desdobramento conceitual: para conceber que algo do mundo empírico falta ao desejo, necessariamente temos de admitir a existência, ainda que imaginária, de um plano destacado, completo e perfeito, que contém o termo faltante. Não obstante, temos que considerar que a realidade material é imperfeita e ausente se comparada a esse plano superior. É a partir desses impasses que basearemos a análise do segundo capítulo desse estudo.

Passemos agora ao próximo capítulo onde apresentaremos um panorama geral das críticas de Deleuze à concepção psicanalítica de desejo.

## CAPÍTULO II- DELEUZE E A PSICANÁLISE

“É a falta que remete a uma positividade do desejo e não o desejo a uma negatividade da falta” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 107).

Neste segundo capítulo buscaremos apresentar um panorama geral das críticas de Deleuze à noção psicanalítica de desejo, visando obter uma análise ampla da forma como o filósofo desconstrói a ideia de um desejo, para ele, pautado na negatividade, tendo como base a filosofia transcendente, ou seja, que se sustenta com a ideologia de diferenças entre planos existenciais, para desenvolver a concepção de um desejo produtivo, movido por um excesso em vias de transbordar, de romper com antigas significâncias e promover novos arranjos, novas conexões.

O desejo não é falta, afirmam Deleuze e Guattari, o desejo é excesso, produção, não se pauta na carência, mas no transbordamento, na afirmação da diferença e na positividade do excesso. É, portanto, força constante, emanando seus fluxos e acoplando, conectando, mas também desligando, cortando e rompendo com qualquer repressão, com qualquer estratificação.

Para Deleuze, não é possível conceber qualquer tipo de divisão entre elementos existenciais, sendo o desejo o agenciador de toda realidade num plano habitado por multiplicidades, por isso assevera no Abecedário “desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto”, nesse sentido toda vez que há desejo, há também movimento no real, e este ocorre, portanto, por um impulso interno e não por uma falta inaugural.

O desejo é, portanto, o responsável pela montagem de novos arranjos, de novos processos, novas configurações existenciais, sendo revolucionário por sua infinita capacidade de rearranjo e desconstrução. E é por sua potência revolucionária que, para Deleuze e Guattari, ameaça toda e qualquer estrutura social, por esse motivo, optamos por inserir a análise feita pelos autores da dinâmica e do papel que o capitalismo, junto à psicanálise e outras tantas ideologias, executam sobre o desejo, sobrecodificando seus fluxos e aprisionando suas forças imanentes sobre a própria produção social.

Isso posto, justificamos ainda, que a presença de um exame do social, levando em consideração a teoria de Deleuze, não poderia ser deixada de lado quando se trata da produção

desejante, visto que, para o filósofo entre produção desejante e produção social, há tão somente diferença de regime, mas identidade de natureza.

Diante dessa breve abertura, passemos para a explanação das críticas efetuadas à psicanálise no que concerne a teoria do desejo.

## 1 DELEUZE E AS CRÍTICAS À CONCEPÇÃO PSICANÁLITICA DE DESEJO

Começemos este capítulo situando de que lugar, e em que medida foram operadas as críticas que Deleuze empreendeu à psicanálise<sup>51</sup>, tendo em perspectiva, desde logo, a noção de que elas não se limitam e nem se fundamentam a partir da mesma, mas que de certa maneira a ultrapassam, sem querer aqui recorrer a defesa de um estatuto de superioridade de uma concepção sobre a outra, apenas tendo como objetivo destacar que, embora haja certa ênfase nas construções conceituais psicanalíticas em algumas obras, existe ao mesmo tempo, todo um aparato conceitual que a cruza e a extrapola, não se limitando a ser anti -psicanálise ou anti o que quer que seja.

Não sem propósito uma das obras mais polêmicas de Deleuze em parceria com Guattari, e isso a partir do próprio título **“O anti-Édipo”**, apresenta paralelamente dois eixos centrais: desconstruir a noção de desejo atrelado à falta, tarefa aparentemente, e só aparentemente, “contra- psicanálise”, ao mesmo tempo em que propõe outra concepção de desejo, apontadas sempre pelo subtítulo: “tarefas positivas da esquizoanálise”, que confessam não terem nenhuma pretensão que sejam feitas fora da psicanálise, desde que essa fosse anedipiana, ou seja, que não tivesse em seus pilares de sustentação teórica o epicentro da negatividade, mas com toda certeza não se trata de um extermínio, conforme afirmam os filósofos “(...) acreditamos na possibilidade de uma subversão interna que faça da máquina analítica uma peça indispensável do aparelho revolucionário” (DELEUZE & GUATTARI, 2011a,p. 113).

Essa dupla operação vai de encontro com o que Deleuze e Guattari afirmam no texto **“Em que se pode reconhecer o estruturalismo”** “livro algum contra o que quer que seja jamais tem importância, somente os livros ‘pró’ alguma coisa de novo, e que sabem produzi-lo”

---

<sup>51</sup> A ênfase deste capítulo será nas obras: **O Anti-Édipo** (2011a) e **Mil Platôs** (2011b), já que é nelas que as críticas à psicanálise são realizadas de modo mais preponderante, embora, utilizaremos também diversas outras obras que consideramos conter eixos centrais para compreender não somente as críticas, mas de onde elas partem e como corroboram para a construção de uma filosofia da diferença.

(DELEUZE, 2011a, p. 247). Seria um erro, portanto, identificar as obras de Deleuze, e até mesmo o “**Anti-Édipo**”, como uma máquina de destruição de conceitos ou abordagens teórico-filosóficas, sendo que somente uma leitura rasa poderia ignorar a multiplicidade de conexões que as perpassam.

Cabe, então, nesse momento do texto, questionar porque Deleuze dedica parte de sua obra para operar verdadeiros desdobramentos nos conceitos psicanalíticos que colocam em xeque todo seu pilar de sustentação teórica. A resposta para essa questão aparece muito antes de “**O Anti-Édipo**”, e pode ser observada ao longo de várias obras de Deleuze, afastando-o de tudo que opere divisões ontológicas entre dois planos de existência, sendo a psicanálise a encarnação e a representante de toda, ou de boa parte, de uma tradição filosófica que de Platão a Lacan, insistem em um modelo de pensamento transcendente.

Assim, quando Deleuze elege o complexo de Édipo como alvo central de suas críticas, não está apontando apenas para uma discordância teórica ou desacreditando de sua existência, e sim porque ele é o elo, dentro da teoria psicanalítica, que trata de vincular toda construção subjetiva a um eixo fixo e estruturante, da mesma forma em que desencadeia uma série de desdobramentos conflitantes à filosofia deleuziana. É por isso que não se trata de uma crítica apenas à psicanálise, mas a qualquer categoria de pensamento universalisante e modulador, que vise de alguma forma aprisionar as forças nômades e revolucionárias do desejo.

Deleuze e Guattari não deixam de apontar a genialidade de Freud ao criar o conceito de inconsciente e de sua produção desejante, mas afirmam que o psicanalista o reduziu e abnegou no momento em que o sintetizou a Édipo. Neste trecho, os autores assinalam que este mecanismo não se restringe à psicanálise “há outras forças para edipianizar o inconsciente (...) mas a psicanálise apoia o movimento, inventa o último padre (...) impõe a todas as sínteses do inconsciente um uso transcendente que assegura sua conversão” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 153). É diante desse trecho que podemos apreender o que de fato é inconciliável dentro da psicanálise na visão dos autores: trata-se da definição do desejo enquanto falta e das consequências que tal definição encerra.

Pois bem, poderíamos dizer que uma leitura consolidada da tradição filosófica, que foi de certa forma incorporada pela psicanálise, trata de traçar uma divisão entre dois planos existenciais, de forma que todos os esforços teóricos e empíricos girem em torno de uma “recuperação”, ainda que fantasiosa, deste que é fixado como ontologicamente superior ou original. Deleuze recusa toda concepção ontológica arraigada à ideia de um primeiro momento para o qual tudo tende, bem ou mal, a retornar.

Para eles, a inserção de Édipo como organizador do inconsciente tira suas linhas de fuga<sup>52</sup>, tolhe sua produtividade, sua liberdade. Passa a existir síntese onde antes era fluxo livre, representação e signos onde antes havia unidades de produção “O que colocamos em questão é a edipianização furiosa a que se dedica a psicanálise” (p. 75). O que na verdade Édipo assinala é a impossibilidade de qualquer tipo de fuga, de qualquer outra modalidade de constituição subjetiva que não passe pelos termos edipianos, este por sua vez, articulado à falta e esta à Lei e ao Significante. Conforme Craia (2007):

De modo mais substancial, a falta é o vetor que nos conduz a outro registro, ao plano estritamente ontológico, dado que o mobilizado por ela é aquilo que Deleuze definiu como a negatividade. E para o filósofo francês, a negatividade, segundo ele a pensa, se constitui como ponto central no ocultamento, em nome do fundamento transcendente. (CRAIA, 2007, p. 251).

Para prosseguirmos, é essencial que compreendamos este deslize que a psicanálise provoca quando atribui à Lei a função de estigma essencial na constituição psíquica, que operando enquanto marca fundamental distribui a falta a todo indivíduo falante. E antes disso precisamos delimitar ainda mais nosso vocabulário conceitual para que cheguemos ao âmago da problemática: trata-se da definição do desejo enquanto desejo do que ele não tem, concepção que apoiada numa tradição filosófica, traça toda uma ideologia que David-Ménard (2014, p. 55) resume em três axiomas: “sentirás falta a cada vez que desejares, esperarás apenas descargas, perseguirás o impossível do gozo”.

---

<sup>52</sup> Linhas de fuga é um importante conceito de Deleuze, que envolve, de certa forma, a filosofia prática, no sentido de que fugir é um ato que implica o rompimento com algum padrão estabelecido e paralisante. Para Deleuze, os indivíduos e os grupos são formados por linhas, que podem ser de três tipos: segmentária, de segmentaridade mais flexíveis e as linhas de fuga. Assevera Deleuze que “partir, se evadir, é traçar uma linha. [...] A linha de fuga é uma desterritorialização. Os franceses não sabem bem o que é isso. É claro que eles fogem como todo mundo, mas eles pensam que fugir é sair do mundo, místico ou arte, ou então alguma coisa covarde, porque se escapa dos engajamentos e das responsabilidades. Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano. [...]. Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada”. (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 30). Não temos como objetivo, nesse momento, aprofundar essa temática, basta que saibamos que as linhas determinam o grau de fluidez ou de repressão dos fluxos do desejo, sendo a linha de fuga uma ação criativa e inovadora por ser sem território, não fixada, permitindo a abertura ao devir revolucionário.



## 1.1 CRÍTICAS À NOÇÃO DE DESEJO VINCULADO À FALTA

Iniciamos esse tópico, primeiramente esclarecendo que a noção central de um termo, de um objeto faltante na estrutura do desejo é um dos quesitos que afasta a concepção psicanalítica da de Deleuze, tendo em vista que para o filósofo, a falta não é constitutiva do desejo, ela é criada, fabricada no seio da própria produção, mas como mecanismo de contenção e aprisionamento de seus fluxos.

Diante do exposto, alcançamos o cerne da crítica deleuziana, já que, para ele, “definir o desejo pela ausência do objeto é o mesmo que destacar o elemento ‘faltante’ do plano real e lançá-lo no abismo da transcendência, na medida em que fixa o desejo não a si, mas a um termo externo que lhe escapa e permanece inacessível”. (DELEUZE, GUATTARI, p. 41, 2011a). Dessa forma tem-se uma dupla operação que consiste em atar as forças que lhe são imanentes nas duas pontas, tendo como ponto de partida a marca da Lei e como finalidade a perseguição infundável do que lhe fora, ainda que imaginariamente, outrora tirado. A respeito disso Deleuze e Guattari afirmam “assim que colocamos o desejo ao lado da aquisição, fazemos dele uma concepção idealista que o determina, em primeiro lugar como falta, falta de objeto, falta de objeto real” (2011a, p. 41).

Parece que esta crítica se adentra nas trilhas lacanianas, mais do que as que foram trilhadas por Freud, porém se Lacan permanece atrelado a todo esse horizonte da falta por conta de sua vinculação ao pensamento estruturalista em voga na época, Freud não está livre, na concepção de Deleuze, de toda impregnação da negatividade, que vinculando o desejo a uma tentativa de retorno a uma experiência primária de satisfação, somente encontraria reproduções alucinatórias, aponta Freud que “um impulso psíquico que procurará recatexiar a imagem mnemônica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação de satisfação original. Uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo” (FREUD, 1987, p. 585).

Esta formulação freudiana de desejo somente enfatiza o eixo problemático apontado por Deleuze e Guattari “se o desejo é falta do objeto real, sua própria realidade está numa essência da falta que produz o objeto fantasmático. Concebido assim como produção, mas produção de fantasmas, o desejo foi perfeitamente exposto pela psicanálise” (2011a, p. 42). O que está em jogo nessa questão não é decidir se Freud define ou não o desejo, explicitamente falando, enquanto falta, até porque esta formulação é claramente lacianiana, mas que ao defini-lo como

uma tentativa de retorno, que buscará evocar os signos associados ao traço mnemônico de satisfação, insere necessariamente uma cisão entre o real e o imaginário, entre a realidade extrínseca e o psíquico, e não deixa de apontar, portanto, para um tipo de perda ou incompletude quando afirma que é na realidade psíquica que o desejo se inscreve, já que é nela que o objeto se encontra e não na realidade. O fato é que, embora para Freud o desejo tende à satisfação, esta por sua vez jamais será alcançada na realidade. Assim segundo Deleuze e Guattari:

No mais baixo nível da interpretação, isso significa que o objeto real que falta ao desejo remete, por sua vez, a uma produção natural ou social extrínseca, ao passo que o desejo produz intrinsecamente um imaginário que vem duplicar a realidade, como se houvesse “um objeto sonhado atrás de cada objeto real” ou uma produção mental atrás das produções reais. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 42).

O que torna toda, ou boa parte, da estrutura conceitual psicanalítica distante da filosofia deleuziana, é, de certa forma, causa de todo este percurso<sup>53</sup> que fora até aqui traçado, sendo o pivô de uma sequência de desdobramentos que tendem a ampliar as críticas, mas que na verdade tem início por uma concepção filosófica clássica: o homem separado da natureza, sendo por sua vez, ontologicamente superior<sup>54</sup>. A consequência disso é que necessariamente deve existir algo externo, que não o homem para criá-lo, este ser ou elemento deve ser infinito, dado que se assim não o fosse, o mundo perceria, não haveria continuidade, e ao mesmo tempo deve ser inacessível, dado que ninguém o vê ou mantém contato diretamente.

O fato é que as teorias que se apoiam nesta concepção, não podem evitar um infinito paralogismo, uma diversidade de dualismos do qual não se consegue escapar, assim como obriga as formas de existência a traçar o mesmo plano, a mesma rota, já que tudo tende, cedo ou tarde, a retornar para o elemento originário, do qual foram de certa forma interrompidos.

Completamente distinto é o plano de imanência<sup>55</sup> proposto por Deleuze, que não atribui separações, nem hierarquia ontológica entre homem e mundo, sendo que nenhuma relação é

---

<sup>53</sup> Queremos com isso enfatizar a explanação que fizemos no início deste capítulo sobre a divergência de Deleuze ante as concepções transcendentais, que atribuindo cortes entre planos existenciais, geram uma sequência de desdobramentos conflitantes à teoria do autor, quando na verdade a base da crítica resume-se nesta primeira operação.

<sup>54</sup> Esclarecemos, no entanto, que essa é uma crítica que Deleuze faz a uma tradição filosófica, e que o pensador atribui à psicanálise parte disso, quando afirma ser esta pautada no pensamento representacional e na transcendência. Porém, em termos teóricos, a psicanálise não afirma que o ser seja superior, ontologicamente, a outras formas existenciais.

<sup>55</sup> Este conceito é fundamental para compreendermos as propostas conceituais de Deleuze, assim como situá-las como uma filosofia da diferença, que rompe com a ideia corrente da filosofia clássica quando se afasta de todo

aqui privilegiada, todos os elementos estão no mesmo plano, não havendo espaço para a transcendência e para a sequência de dualismos que esta encerra, afirmam Deleuze e Guattari que “distinta é a coextensividade, a coextensão do homem e da natureza; movimento circular pelo qual o inconsciente, permanecendo sempre sujeito, se produz a si próprio e se reproduz” (2011, p. 147). Isto implica que toda existência, homem e natureza, não são um projeto acabado, mas uma realidade que não cessa de produzir-se, rompendo, dessa forma, com qualquer processo que fixe objetos ideais, princípios, finalidade e conseqüentemente, identidade. Ressalta Craia:

Todo sujeito deve ser caracterizado como um entrecruzamento ou uma dobra, surgido no horizonte de um domínio mais vasto onde se articulam e se produzem as sínteses passivas, bem como “hábitos passivos” que depois poderão vir a compor a forma circunstancial de um sujeito. (CRAIA, 2010, p. 417).

Alguns aspectos fundamentais surgem como consequência da noção de imanência: se toda a natureza, inclusive as partes que a compõe e dela participam, estão em processo ininterrupto de modificação e produção, então não há mais como conceber uma outra realidade, uma instância superior ou ideal que legitimaria, em alguma medida, cortes entre homem-mundo, sujeito-sociedade-, inconsciente- campo sócio histórico, desejo-objeto, assim:

“aquém da distinção homem-natureza, aquém de todas as marcas que tal distinção condiciona (..) não vive mais a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há mais nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 12).

Sendo assim, o inconsciente que fora conceituado pela psicanálise como campo privado, fechado ao núcleo familiar onde ocorrem as diferentes encenações determinadas pela Lei do complexo de Édipo, do Significante, separados do social até a dessexualização e a sublimação da libido na fase latente, perde todo o sentido quando visto sob a ótica do plano da imanência. Neste o inconsciente será visto como coextensivo ao campo social, não mais individual, fechado e limitado pela determinação estruturante de um sujeito, aliás, não há mais espaço para um

---

tipo de divisão entre planos existenciais, e conseqüentemente de toda negatividade e dualismos que esta divisão necessariamente impõe. Por isso retomaremos este conceito no próximo capítulo.

sujeito propriamente dito, tem-se agora um sistema aberto, por onde transcorre livremente fluxos contínuos, intensidades, sempre à procura de novas conexões.

O plano de imanência permite, portanto, prescindir de todo elemento transcendente para conceber um Real em si mesmo, que nunca finda seu processo de modificação e autoprodução.

O complexo de Édipo é concebido como um elemento transcendente na medida em que é colocado enquanto princípio geral que atua na constituição e divisão do sujeito do inconsciente e conseqüentemente do conjunto de divisões que a primeira instaura. Ainda assim, Deleuze não nega que tal complexo de fato se instaure nos indivíduos, porém salienta “não negamos que haja uma sexualidade edipiana, uma heterossexualidade, uma homossexualidade edipiana- e objetos completos, imagens globais e eus específicos. O que negamos é que sejam produções do inconsciente” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 103).

De acordo com esta nova maneira de conceber o inconsciente, teríamos enquanto postulados opostos: representação inconsciente- na visão psicanalítica e produção inconsciente- em Deleuze. De acordo com a visão psicanalítica, o inconsciente e o desejo, enquanto seu agente e herdeiro, permanecem inacessíveis, não sendo abordados diretamente a não ser por suas deformações “assim, organizado em torno do norte que a falta oferece, o ponto nevralgico que deveria ser pensado permanece inacessível, ou, melhor, acessível só por meio de seus sintomas e ‘trapaças semânticas’ ” (CRAIA, 2007, p. 252).

O que isso acarreta é que de nenhuma maneira, na visão de Deleuze, trabalha-se de fato com o inconsciente e com o desejo, mas sim com uma sucessão de representantes, de imagens, de falsificações, portanto. Para Deleuze e Guattari (2011a) a psicanálise falha ao formular a questão sobre o inconsciente, fazendo girar todo um desgaste teórico e empírico quando pergunta “o que isso significa? ”, ao invés de “como isso funciona? ”. Uma mudança drástica de perspectiva é ocasionada quando se altera a questão, ela não começa apenas com a sua formulação, mas antes com a visão de que o inconsciente não quer dizer nada, não significa nada, visto que sua única função é produzir.

Cabe nesse momento um ajuste conceitual que nos permita localizar as repercussões que toda esta conversão teórica exerce sobre o desejo. É justamente pelo fato de a psicanálise apontar para uma divisão de sujeitos (inconsciente- enunciado e enunciação), assim como para uma divisão deste sujeito do campo sócio- histórico, que faz com que conceba um inconsciente que só fora gerado por uma falta, um elemento ontologicamente superior e originário fora, efetivamente, excluído, separado, e agora extraído da cadeia (seja ela significante- enquanto separação entre o simbólico e o Real ou entre psíquico e realidade externa) atua como indicador

da alteridade e “falta- a- ser” que é o sujeito. Assim, o inconsciente psicanalítico é permeado por uma perspectiva negativista, e o desejo que o habita, interdito e reprimido pela Lei, somente pode exercer a função de remeter-lhe constantemente ao crime e à culpa, inseparáveis da falta e da castração. Alegam os filósofos que:

Freud reafirmava que o órgão do ponto de vista do inconsciente só pode ser compreendido a partir de uma falta ou de uma privação primeira e não o inverso. Tem-se aí um paralogismo propriamente analítico (que reencontramos em alto grau na teoria do significante) e que consiste em passar do objeto parcial destacável à posição de um objeto completo (destacado-falo). (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 85).

A objeção central de Deleuze à psicanálise está, sem dúvidas, nesta vinculação do desejo à falta, fruto da edipianização, de um complexo organizador e estruturante do qual só se escapa atravessando “Édipo é como o labirinto: dele não se sai a não ser entrando nele (...) como problema ou como solução, é os dois extremos de um parafuso que estanca toda produção desejante” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 110).

Seja na psicanálise freudiana, que estabelece uma primazia do complexo propriamente dito em que a ênfase está nas imagens, nas figuras parentais, seja na releitura lacaniana, via estruturalismo, cujo destaque passam a ser as funções e não mais as imagens, ainda assim, na visão de Deleuze é a falta e a Lei, ou a Lei da falta, que rege tais abordagens “é um só e mesmo erro, idealismo que forma uma concepção piedosa do inconsciente” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 114). Assim:

Por mais que nos digam: vocês não compreendem nada, Édipo não é papai-mamãe, é o simbólico, a lei, o acesso à cultura, é o efeito do significante, é a finitude do sujeito, é a ‘falta-de-ser’ que é a vida. E se não é Édipo, será a castração e as pretensas pulsões de morte. Os psicanalistas ensinam a resignação infinita, são os últimos padres (...). (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 97).

Diante desta passagem de um dos textos de Deleuze não podemos deixar de questionar o porquê de a psicanálise estar associada à religião? Em que medida um psicanalista se compara a um padre? Pois bem, toda tradição religiosa trata de culpabilizar, de instaurar a culpa, de injetar o pecado naquele que já “nasce pecador”, de forma que somente a renúncia, a subordinação e a eterna miséria do ser é que podem de alguma forma, restaurá-lo, na visão de

Deleuze, a psicanálise age da mesma forma quando vincula o desejo a um crime, “ao pequeno segredo sujo, toda esta psicologia do padre<sup>56</sup>” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 357).

Nessa perspectiva, a própria psicanálise aponta como “saída”, como único recurso, aceitar a castração, não lutar e não buscar mais do que a falta, do que os restos dos objetos parciais, que não apontarão para a multiplicidade, mas somente para a perda de um total, nunca tido, mas desde sempre perdido, assemelhando-se novamente a resignação religiosa, o paradoxo irremediável de a solução ser a falta de solução. É por isso que Lacan, sob esta perspectiva, somente trata de ampliar Édipo, de esmagar, ainda mais do que Freud, a produção desejan-te, de lançá-la numa prisão que somente produz fantasmas. Por isso Deleuze e Guattari afirmam:

Eis por que, quando nos convidam a ultrapassar uma concepção simplista de Édipo, concepção fundada nas imagens parentais, tendo em vista definir funções simbólicas numa estrutura — substituindo-se, assim, o papai-mamãe tradicional por uma função-mãe e uma função-pai — não vemos muito bem o que se ganha com isso, a não ser fundar a universalidade de Édipo para além da variabilidade das imagens, soldar ainda melhor o desejo à lei e à proibição, e levar ao máximo o processo de edipianização do inconsciente. Estes são os dois extremos de Édipo, seu mínimo e seu máximo, conforme o consideremos como tendente a um valor indiferenciado de suas imagens variáveis, ou à potência de diferenciação de suas funções simbólicas. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 114).

## 2 PSICANÁLISE, DESEJO E CAPITALISMO

Para verticalizar, ainda mais, o já exposto sobre os conceitos lacanianos de desejo e as críticas de Deleuze a estas concepções, é fundamental estabelecermos os eixos centrais que contrapõe todo o aparato psicanalítico evidenciado até o momento. Faremos isso apontando toda relação estabelecida entre psicanálise e capitalismo no “**Anti-Édipo**”, o que julgamos fundamental para compreendermos em que medida desejo e social se entrelaçam e de que forma

---

<sup>56</sup> Em **Quatro Proposições sobre a Psicanálise** (1990), Deleuze aponta para a tendência psicanalista de usurpar a fala, interromper os fluxos, “castrar” o exercício livre do desejo. Apesar de ser conhecida como a teoria que abriu espaço para a fala, para a escuta, para a “associação livre”, é como se permitisse somente uma fala, somente um discurso: “tudo bem, agora vamos a Édipo”. Deleuze (1990, p. 88) afirma: “a Psicanálise é inteiramente construída para impedir que as pessoas falem e para lhes retirar todas as condições de uma enunciação verdadeira”. Como um confessor, se associarmos a comparação religiosa, somente seus pecados é que serão ouvidos.

Édipo é na verdade, na concepção do filósofo, um efeito da cultura<sup>57</sup> e não causa de toda desordem desta. Em um trecho da obra o “**Anti-Édipo**” Deleuze e Guattari trazem as seguintes indagações: o registro do desejo passaria pelos termos edipianos? Não seria Édipo uma exigência ou uma consequência da reprodução social, enquanto esta pretende domesticar uma matéria e uma forma genealógicas que lhe escapam por todos os lados? (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 27).

Ora, se para a psicanálise o desejo é um campo privativo do sujeito, que se intercala com o social apenas indiretamente enquanto a pulsão é sublimada, sendo estes ontologicamente distintos e atuando por regimes opostos, de que forma o não social exerce sob o desejo a repressão? Como pode campos de natureza e regimes tão diferentes se entrecruzarem? A estas indagações, podemos vislumbrar possíveis respostas diante do conceito de imanência, dado que para Deleuze não existem distinções hierárquicas ou divisões existenciais entre qualquer tipo de elemento. Sendo assim, a imanência, que se opõe à transcendência, responde de alguma maneira a essas questões:

(...) A imanência não se remete a alguma coisa como unidade superior a todas as coisas nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas; é quando a imanência é imanência apenas a si que se pode falar de um plano de imanência. Assim como o campo transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não se define por um Sujeito, nem por um Objeto capaz de contê-lo (DELEUZE, 2002a).

Pensar o desejo, portanto, no plano de imanência, implica não mais uma separação entre este e o social, atribuindo então, uma fissura na teoria psicanalítica, não apenas em como esta explica a relação (ou, neste caso, a pseudorelação) que existe entre eles, mas também, e principalmente, na concepção da genealogia desejante.

Neste sentido, Édipo ou a versão lacaniana que atribui a este não mais o lugar de um mito organizador, mas de funções simbólicas, são agora concebidos não como inexistentes ou como invenções psicanalíticas, e sim como um tipo de efeito de uma determinada organização social. Ressalta Aline Sanches (2008, p. 11) que o complexo de Édipo passa a ser explicado “como efeito do modo particular da organização capitalista, na medida em que produção social

---

<sup>57</sup> Falamos aqui genericamente de cultura, mas trata-se na verdade, de todo contexto sócio- histórico. A escolha do termo “cultura” foi uma associação da obra freudiana “**Mal estar na civilização**” que atribui toda desordem social a repressão, ao recalque do desejo incestuoso, sendo todo infortúnio expressão do “retorno deste recalque”. Inversamente para Deleuze Édipo é que retorna desse recalque, que na verdade atua sobre a produção desejante, sob os fluxos livres do desejo.

e produção desejante confluem aí para esta zona específica”. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

Édipo é sempre e apenas um conjunto de chegada para um conjunto de partida constituído por uma formação social. Tudo aí se aplica, dado que os agentes e relações da produção social, e os investimentos libidinais que lhes correspondem, são assentados sobre as figuras da reprodução familiar. No conjunto de partida há a formação social, ou melhor, as formações sociais; as raças, as classes, os continentes, os povos, os reinados, as soberanias; Joana D’Arc e o Grande Mongol, Lutero e a Serpente asteca. No conjunto de chegada há somente papai, mamãe e eu. Portanto, *de Édipo como da produção desejante* é preciso dizer: está no fim, não no começo. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 139).

O “familiarismo” que a psicanálise projeta sobre o desejo, possui no capitalismo a função de codificar<sup>58</sup> seus fluxos, função que em formações sociais anteriores eram desempenhadas por outros agentes e outros arranjos, mas de qualquer forma a finalidade é a mesma “codificar os fluxos do desejo. Codificar o desejo- e o medo, a angústia dos fluxos descodificados- é próprio do socius” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 185).

Assim, o desejo não é recalcado por ser desejo incestuoso, nem por ser fundado na Lei e na falta, mas sim porque toda “posição de desejo, por menor que seja, pode pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade (...) ele é perturbador; não há posição de máquina desejante que não leve setores sociais inteiros a explodir” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 158). Segue-se a essa formulação que o desejo, com toda sua potência revolucionária, ameaça a ordem de um sistema social, e nesse sentido a psicanálise exerce um importante papel junto ao capitalismo: direcionar seus fluxos, fazer com que tudo se feche no círculo familiar e que até fenômenos sociais sejam explicados a partir de complexos individuais, dessa forma, para os filósofos, “a formação da soberania capitalista, passa desde então a ter necessidade de uma formação colonial íntima que lhe corresponda, sobre a qual ela se aplique, e sem a qual ela não capturaria as produções do inconsciente” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 237).

Precisamos neste momento esclarecer qual operação que o capitalismo de fato empreende sobre a produção desejante, já que ele já não se contenta e não se sustenta pela simples codificação de fluxos, que eram exercidas em grande escala nas formações anteriores. O capitalismo atua descodificando os fluxos do desejo, libertando-os, fazendo com que estes,

---

<sup>58</sup> O que na verdade ocorre no capitalismo não é a codificação ou a sobrecodificação dos fluxos do desejo, como ocorria, segundo Deleuze, em formações sociais anteriores. O capitalismo atua descodificando, libertando seus fluxos, mas determinando, de forma ainda mais sombria, suas condições.



agora descodificados, escorram sob o corpo do socius, mas apenas para aprisioná-los numa armadilha ainda mais eficaz, ainda mais perversa, atua, dessa forma, através da “ substituição dos códigos pela axiomática” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 204). Afirmam Deleuze e Guattari:

O capitalismo é a única máquina social que se constitui como tal sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda. O capitalismo liberta os fluxos do desejo, mas nas condições sociais que definem o seu limite e a possibilidade da sua própria dissolução; de modo que ele não para de contrariar com todas as suas forças exasperadas o movimento que o impele para esse limite. (DELEUZE, GUATTARI, p. 185, 2011a).

É preciso ressaltar que o capitalismo trabalha sempre ampliando seu próprio limite, que não funciona nos seus termos finais como barreira externa, o limite nessa composição social, é antes, expandido internamente, fazendo com que ele nunca finde essa tarefa “a continuidade do processo capitalista engendra-se neste corte de corte, sempre deslocado” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 306). Tarefa que, segundo Deleuze e Guattari, não coincidentemente, remete à posição da análise interminável, da interpretação que não cessa de deslocar seu significado numa rede de significantes que em si nada significam, e de qualquer forma, de um jeito ou de outro, terminam num fluxo infindável de dinheiro, que de acordo com os filósofos, “são cinicamente justificados”.

Seria um equívoco, porém, imaginar que a formação capitalista atua diretamente sobre o desejo e o reprime de fora, isso implicaria um corte radical entre produção desejante e produção social, quando na verdade são planos coextensivos, imanentes. Embora, haja diferença de regime entre o desejo e o social<sup>59</sup>, estes possuem identidade de natureza e enquanto máquinas estão umas nas outras. Sendo assim, o que reprime o desejo? Qual natureza das forças que o reprimem e que o fazem desejo de desejo, desejo de falta (usando termos lacanianos)? Craia (2007, p. 258) ressalta que “a lógica e a dinâmica do desejo, sua expressão e seus desdobramentos em outros campos fenomênicos não se dão por uma repressão externa,

---

<sup>59</sup> Resgataremos este conceito no próximo capítulo por ser extremamente importante para concebermos o desejo em Deleuze, porém nesse momento é digno de nota o fato de que não existe diferença de natureza entre a produção desejante e a produção social, sendo máquinas que operam acopladas, desarranjadas, embora possuam regimes distintos (molecular e molar).

mas pelas suas próprias potências”. Isso significa que o desejo é que utiliza sua potência para repreender a si próprio, assim, o desejo pode desejar até mesmo ser aprisionado.

Para Deleuze, o capitalismo e o desejo estão diretamente ligados, de forma que não é possível conceber um sem o outro. Isso porque essa formação social necessita de um tipo de investimento libidinal que por si só é uma potência criadora, positiva e libertária, mas quando alienada em meio ao próprio movimento sócio histórico pelo qual se produziu<sup>60</sup> permanece como “escravo” deste sistema, um mero serviçal. É como se o capitalismo usurpasse essa potência para manter-se, e faz isso revertendo todo o poder do desejo contra si próprio.

Mas é preciso, em nome de uma horrível *ananke*, a *ananke* dos fracos e dos deprimidos, a *ananke* neurótica e contagiosa, que o desejo se volte contra si próprio, produza a sua sombra e o seu macaco, e encontre a estranha força artificial de vegetar no vazio, no seio da sua própria falta. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 442).

Retomando alguns pontos, temos que o desejo, tanto na concepção freudiana quanto lacaniana, desenvolve-se apoiado, embora não façam parte do mesmo regime, na necessidade. Enquanto para Freud<sup>61</sup> o desejo é uma instância inconsciente que tende a se satisfazer reativando, ou revivendo alucinatoriamente um traço mnésico de satisfação obtida quando diante de uma tensão fisiológica básica (como fome, por exemplo) que teve seu apaziguamento gravado como traço que permanecerá gravado psiquicamente, para Lacan<sup>62</sup>, embora, desejo e necessidade sejam regimes distintos e não se confundam, aquele somente aparece, na hiância, na fenda que se abre entre necessidade e demanda, de forma que o que surge como necessidade precisa passar pela linguagem para ser identificada e reconhecida pelo outro, mas nunca o que será dito poderá de fato ser significado, já que o significante “chave” (falo) fora extraído da cadeia, encontra-se sempre alhures, e imediatamente passa para o campo da demanda. É nesse “não dito”, nesse interdito, que se encontra o desejo, portanto, de uma forma ou de outra passa pelo registro da necessidade. Afirma Castro:

---

<sup>60</sup> Falamos em “produziu-se” e não em ser produzido, pois social e desejo são uma só e mesma coisa, com diferenças de regime, mas identidade de natureza, de forma que o desejo cria a si próprio, obviamente que intrincado no social, sem o qual este não seria possível.

<sup>61</sup> Para maiores esclarecimentos, o desejo em Freud foi brevemente explanado no primeiro capítulo (página 19).

<sup>62</sup> O desejo em Lacan foi explorado a partir da página 23.

“Segundo Lacan, mesmo as significações mais próximas da necessidade, as significações relativas à inserção mais animal no ambiente enquanto nutritivo e enquanto cativante, as significações primordiais, estão submetidas, em sua sequência e em sua própria instauração, às leis que são aquelas do significante”. (CASTRO, 2011, p. 1416).

É exatamente essa concepção que apoia todo sistema capitalista. É nessa ideologia da falta que este se mantém, visto que o capitalismo se serviu desta característica da constituição humana e somente com ela é capaz de continuar. Ele passa a ser o único capaz de se acoplar, e de certa forma suprir a tendência humana moderna, que baseada numa ideologia de falta, passa a ter e consumir sem nunca se satisfazer. O consumo aqui deve ser relativizado, visto que para Deleuze, neste sistema, o objeto passa a não ter nenhuma importância, é apenas um resto do total “perdido”, o desejo é desejo de um desejo (e ainda do outro, nem de si mesmo), “parece que ela deixa de estar ligada ao gozo, assim como ao excesso de consumo de uma classe, parece que ela faz do próprio luxo um meio de investimento, e assenta todos os fluxos descodificados sobre a produção, num ‘produzir por produzir’ ” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 298).

O capitalismo, nessa complexa trama, torna-se o único objeto de desejo, tendo o capital<sup>63</sup> como agente que extrai mais valia de código por mais valia de fluxo. Todo o sistema opera por uma verdadeira apropriação, por uma constante desterritorialização e reterritorialização, substituindo os códigos por uma axiomática. O desejo passa a não ser mais revolucionário, a não desejar mais que a submissão, aceita a castração imposta, não apenas pela psicanálise (que também não passa de um peão no sistema), mas também pela religião, pela política e pela própria tradição filosófica, que o concebe como um “pobre coitado”, rechaçado ao lugar de um vagante em busca de um todo (ainda que imaginário), que cria não mais que fantasmas familiares e individuais.

É nessa fusão de desejo e necessidade que todo sistema ganha força. Quando o desejo é alienado numa produção ou reprodução alucinatória de um prazer já obtido, de uma necessidade que conheceu satisfação, ou falando de Lacan, num momento “suposto anterior”<sup>64</sup> à inserção da linguagem, da Lei significante, em que houve completude (e que por isso é automaticamente compelido à repetição na tentativa de retorno), é que permanece vinculado ao capitalismo como

<sup>63</sup> Não temos o intuito de aprofundar as derivações da análise política/ econômica explanada por Deleuze no **Anti-Édipo**, embora entendamos ser de uma relevância fundamental, esta análise não participa dos objetivos centrais dessa pesquisa.

<sup>64</sup> “Suposto anterior”, porque para Lacan não existe realidade pré- discursiva, portanto não existe um indivíduo completo anterior à linguagem, dado que para ele o sujeito somente se constitui enquanto tal no discurso. Assim o sujeito fantasia um momento em que havia completude, fantasia um total perdido, mas que na realidade nunca houve.

infinito desejo de consumo. Temos condições de compreender agora em que sentido “a falta é arrumada, organizada, na produção social” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 45). Deleuze e Guattari fazem ainda a seguinte afirmava:

Disso deriva a apresentação do desejo como *apoiado* nas necessidades, mantendo-se a produtividade do desejo sobre o fundo das necessidades e da sua relação de falta com o objeto (teoria do apoio). Em suma, quando se reduz a produção desejante a uma produção de fantasma, contentamo-nos em tirar todas as consequências do princípio idealista que define o desejo como uma falta, e não como produção, produção “industrial”. Clément Rosset diz muito bem: sempre que se insiste numa falta que faltaria ao desejo para definir o seu objeto, “o mundo se vê duplicado por um outro mundo, seja qual for, segundo este itinerário: o objeto falta ao desejo; logo, o mundo não contém todos os objetos, falta-lhe pelo menos um, o do desejo; logo, existe um objeto, alhures, que contém a chave do desejo (um, que falta ao mundo) ”. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 43).

Por mais que a psicanálise, e isso principalmente Lacan, tentou, de alguma forma estabelecer distinções entre necessidade e desejo, não deixou de aliená-lo nos traços da necessidade, apoiado nesta para dar conta de explicar o mecanismo que faz do sujeito um sujeito de desejo. Ora, o desejo permanece, nessa concepção, obrigatoriamente vinculado a uma falta, visto que a necessidade que atua por trás deste teve de ser satisfeita, num momento anterior, por um termo externo (objeto- a mãe que a alimentou, por exemplo), que lhe aplacava ao mesmo tempo em que inscrevia sua ausência posterior.

Seguindo essa linha de raciocínio, temos que: a) o desejo passa necessariamente pela necessidade para ser reconhecido como desejo; b) a necessidade, para ser satisfeita precisou de um objeto externo; c) toda vez que houver desejo, haverá uma tentativa simbólica de reevocar a primeira experiência de satisfação tida quando houve necessidade. O que todos esses desdobramentos nos fazem concluir é que o desejo só pode ser reconhecido quando há falta, quando há necessidade.

Disso deriva que não existe, portanto, uma desvinculação de finalidade<sup>65</sup>, ainda que a finalidade não seja um objeto fixo, já que o objeto que aplacaria de vez o desejo não existe na realidade, mas a finalidade passa a ser apenas o consumo, o desejo de desejar. Já não se vincula com a produção, em produzir real, mas com o ter, com o circular ao infinito repetindo uma

<sup>65</sup> Poderíamos dizer que uma ausência de finalidade é, em última medida, um tipo de finalidade, ainda mais cruel do que se houvesse uma meta fixa. Ao passo que circular ao infinito, pois nenhum objeto é capaz de aplacar o desejo é vinculá-lo, não a produção do real, mas a produção de fantasmas. Parece, a nosso ver, mais um dos paradoxos psicanalíticos: o desejo não tem uma meta, o que o aplaca é circular ao redor do objeto. Não seria essa a meta? A ausência de finalidade, não é ainda um tipo de finalidade?

tentativa de aplacar o que em si é implacável, “o desejo se torna medo abjeto da falta” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 44).

Com isso o que ocorre é que cada sujeito, com sua potência desejante se torna uma peça, uma engrenagem do sistema, que o faz girar por impulsão de fluxos desterritorializados, mas inseridos numa axiomática, numa constante apologia ao vício de “ser” através do “ter”, a dívida finalmente se torna infinita. Neste sistema todo sujeito é um devedor, a dívida é desde então, impagável. “É a aliança que codifica os fluxos do desejo e que, pela dívida, dá ao homem uma memória de palavras” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 245). Interessante traçar um paralelo com o papel do dinheiro na análise, o próprio Freud justificava sua importância para a cura, assim um fluxo de dinheiro filiado à recuperação de um todo, de um sentido sempre a completar-se, mas jamais completo. A análise ou a interpretação não consiste justamente em anular o esquecimento? Em de alguma forma reconstruir os fragmentos dispersos de memória em um todo? “A dívida devém *dívida de existência*, dívida da existência dos próprios sujeitos. Vem o tempo em que o credor nada emprestou ainda, ao passo que o devedor não para de pagar” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 262).

E é neste contexto que a psicanálise devém peça importante no sistema. Toda sua serventia está na contribuição do fechamento do desejo ao núcleo familiar, da instauração do campo privado como lugar privilegiado para transferir toda loucura e todo sintoma social, mesmo Lacan, com a releitura de funções- parentais e não imagos, extração do significante ao invés de Édipo, impossibilidade de “ser” perante a linguagem, ao invés de inveja do pênis, ainda assim, trata-se de fundir o desejo à Lei da falta, e torná-lo, não mais que uma “marionete” do socius. “Acarretam assim menos uma publicação do privado do que uma privatização do público: o mundo inteiro se passa em família, sem que se tenha que deixar sua televisão” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 333). Temos que deixar claro, no entanto, que de forma alguma Deleuze atribui à psicanálise esse papel de forma direta, como se houvesse um corrompimento intencional da mesma, mas que essa desempenha determinada função no sócios capitalista indiretamente, por conta do seu aparato conceitual surgir em consequência da lógica desse sistema.

Para Deleuze e Guattari, não por acaso, a psicanálise exerce o mesmo procedimento sobre o desejo que o capitalismo: não mais codificar ou sobrecodificar os fluxos, não operar por uma repressão externa, mas descodificá-lo, conceder-lhe, por um breve instante a brisa de liberdade, somente para atá-lo dos dois lados, fazer com que não tenha saída, com que deseje sua repressão através da culpa. Deleuze e Parnet (1998, p. 119) no texto “**Psicanálise morta**

**análise**” escrevem: “seria preciso chegar a dizer: seu pai, sua mãe, sua avó, tudo é bom, mesmo o nome do pai, qualquer entrada é boa, a partir do momento que as saídas são múltiplas. Mas a Psicanálise, fez de tudo a não ter mais saídas”.

A falta de saídas que a psicanálise oferece se dá pelo enquadramento de tudo a partir de Édipo, o que Deleuze e Guattari chamam de *double bind*. De uma forma ou de outra, Édipo se torna referência, o que vem antes do complexo é pré-edípico, o que vem após é a latência pós-edípica e o que escapa é resistência a Édipo e se torna, portanto, alvo do indiferenciado.

(...) o primeiro começo é dito “pré-edípico” apenas para já marcar sua pertença a Édipo como eixo de referência, é evidente que já foram simplesmente fechadas as duas extremidades de Édipo e que o além ou o após serão sempre interpretados em função de Édipo, em relação a Édipo, no quadro de Édipo. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 333).

Em todo caso, Édipo e toda variação lacaniana deste, não é de modo algum uma invenção psicanalítica, e no socius capitalista cumpre o papel de promover as territorialidades pelas quais o desejo deve ser apreendido. Isso porque o capitalismo quando desterritorializa os fluxos, precisa reenquadrá-los, aprisioná-los em armadilhas ainda mais artificiais, mais eficazes, precisa criar uma territorialidade na qual o desejo mesmo trate de se aprisionar, o capitalismo é inseparável do movimento de desterritorialização, mas ele esconjura este movimento através de reterritorializações factícias e artificiais (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 399).

Ainda assim, Édipo ou a Lei significante, são antes um investimento libidinal no campo social do que um complexo familiar. Todo investimento da libido atravessa o campo do socius, para somente então adentrar a família que, por sua vez será cortada de todos os lados, por cortes que não são familiares, mas que fazem parte de operações muito maiores e complexas, que tratarão de ser alienadas no leito da culpabilidade transgressiva- incestuosa. A ideologia psicanalítica da origem do sujeito do desejo não passa, segundo Deleuze, de uma manifestação sintomática de um campo social, e sua aparição, enquanto recalado que retorna em chistes, sonhos e fantasias, é na verdade uma falsificação do que de fato fora reprimido. Esclarecem os autores que:

O complexo de Édipo só aparece após a latência; e quando Freud reconhece dois tempos separados por ela, é somente o segundo tempo que merece o nome do

complexo, ao passo que o primeiro só exprime as peças e as engrenagens que funcionam de um ponto de vista totalmente diferente, em uma organização totalmente distinta. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 286).

Não se trata de reduzir o papel que a família desempenha sobre a criança, nem de manifestar desacordo quanto à importância deste, mas de apontar a diferença entre estímulo e organizador. Os pais estão inseridos em todo um contexto social, histórico- político e atuam como estímulos, não como organizadores. De fato, ao longo da vida uma série de questões serão apresentadas diante dos pais, e de toda forma serão geradas não em função destes, mas no complexo das engrenagens desejantes, no quadro todo que compõe a máquina social. Assim, os pais são como que pedaços representantes deste conjunto, mas de modo algum atuam autonomamente sobre o inconsciente do filho, e de nenhuma maneira são capazes de formar uma estrutura completa que dê conta de todos os agentes da coletividade. É nesse sentido que todos “os fantasmas são fantasmas de grupo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 86).

Neste ponto encontramos algo de similar à crítica que Deleuze e Guattari (2011b) aplicam à linguística em “**Mil platôs**”<sup>66</sup>, e não vemos nisso qualquer razão para indagarmos se não estaríamos desviando do curso, já que eles próprios associam sua correspondência, assim como a psicanálise lacaniana teve forte identificação com a área. O fato é que neste texto, os autores criticam a forma como a linguística, principalmente a estrutural de Saussure, atribui à linguagem uma função meramente representativa, infringindo uma dicotomia, uma divisão entre o plano de expressão e o plano de conteúdo, sendo que é “o paralelismo entre os dois planos que vai garantir a preservação das fronteiras da ordem linguística e mantê-la refratária a variabilidade do plano de conteúdo” (TEDESCO, VALVIESSE, 2009, p. 4).

Tem-se aqui uma forte correspondência com a função que a psicanálise desempenha no capitalismo, quando fecha todo conjunto social a um sistema familiar, impondo que a constituição subjetiva se dê dentro deste corte, assim também é a linguística, que opera através da divisão entre o plano Real, habitado pela inconstância e pela variabilidade, e o plano de expressão, que trataria de pôr ordem e permanência, o que não deixa de ser uma tentativa de “fechar a língua em si”, de fazer com que não possua relação com o fora, ou, melhor, que esta relação não passe do plano representativo (DELEUZE, GUATTARI, 2011b).

---

<sup>66</sup> Retomaremos esse ponto da crítica à linguística quando dermos continuidade às perspectivas de Lacan sobre o desejo, ponto em que Deleuze retoma a crítica, já iniciada no **Anti- Édipo** ao significante e ao estruturalismo.

A família deveio privada na formação capitalista justamente para ser a nova terra artificial através da qual se “costura” o desejo a uma transgressão e o impede de ameaçar toda uma potência construída, ironicamente, sobre a absorção dessa mesma produção desejante, que só consome o consumismo. O produto perdeu toda importância, descarta-se logo que o possui, já que é próprio do desejo capitalista ser desejo do que ainda não tem. Mas qual é o papel do desejo, se é que existe um papel, quando revolucionário? Para Deleuze e Guattari:

(...) o desejo só tem “necessidade” de poucas coisas, *não dessas coisas que lhes são deixadas, mas das próprias coisas que lhes são incessantemente tiradas*, e que não constituem uma falta no coração do sujeito, mas, sobretudo a objetividade do homem, o ser objetivo do homem para quem desejar é produzir, produzir na realidade. O real não é impossível; ao contrário, no real tudo é possível, tudo devém possível. Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito; é a organização molar que destitui o desejo do seu ser objetivo. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 45).

### 3 O ETERNO RETORNO DO MESMO: CRÍTICA À NOÇÃO DE PRAZER COMO FINALIDADE DO DESEJO

Neste ponto de nossa análise torna-se imprescindível que compreendamos o papel que a repetição do mesmo desempenha na ideologia do desejo vinculado à falta, à medida que a ideia de um tempo anterior de suposta completude, tende a retornar enquanto ausência e angústia de reparação, alienando o desejo a um projeto impossível. A concepção, portanto, de uma repetição pura do mesmo, pautada no entendimento do tempo como circularidade, tem como correlato a fixação de identidades subjetivadas, do desejo como perda de um objeto original, e de corpos organizados. Para darmos continuidade passaremos a uma breve explanação das críticas de Deleuze a noção de prazer e de tempo que tratam de afastar o desejo de sua produtividade.

A falta é, portanto, toda produzida nesta organização social e sua vinculação a um “princípio do prazer” e a necessidade ocasionam sua fixidez ontológica e alienam o desejo nas armadilhas da transcendência. Na obra de Deleuze (2009) “**Apresentação de Sacher-Masoch**” a crítica centra-se na importância que Freud atribui ao prazer na análise do desejo, trazendo a clínica do masoquismo para exemplificar em que medida este não pode ter como



visada o prazer, sendo, assim como o objeto, termo secundário, que em nenhuma medida dá testemunho de uma origem ou finalidade.

Por mais que a teoria freudiana tenha sido reformulada e após 1920 tenha relocado o princípio do prazer num além, apontando para a ambiguidade fundamental que rege a vida humana, ainda assim executa uma associação direta entre prazer-desprazer e desejo. Foi por ter feito este enlace que Freud constitui toda uma teoria da repetição, que operando num além deste princípio, instaura o tempo numa dinâmica circular que tende a retornar ao ponto de origem. O pseudolaço entre prazer e desejo só contribui para a soldagem da falta, que de qualquer forma tende a um termo exterior ao percurso traçado pela própria pulsão, que não poderá aniquilar a hiância e a ausência, à medida que o objeto não faz outra coisa, se não assinalar a sua inadequação perante o total “perdido”.

David- Ménard salienta que em **“Diferença e Repetição”**, Deleuze, “inscrevendo o desejo numa filosofia do tempo, libera o prazer das imagens de satisfação graças ao conceito de diferença” (2014, p. 57). Dentro desta obra o filósofo francês contrapõe o eterno retorno do mesmo ao que de fato não retorna nessa repetição.

A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso. A diferença não é o fenômeno, mas o número mais próximo do fenômeno. É, portanto, verdade que Deus fez o mundo calculando, mas os seus cálculos nunca estão corretos; e é mesmo esta injustiça no resultado, esta irreduzível desigualdade que forma a condição do mundo. O mundo faz-se enquanto Deus calcula; não haveria mundo se o cálculo fosse correto. O mundo é sempre assimilável a um "resto" e o real no mundo só pode ser pensado em termos de números fracionários ou mesmo incomensuráveis. Todo o fenômeno remete para uma desigualdade que o condiciona. Toda a diversidade e toda a mudança remetem para uma diferença que é a sua razão suficiente. Tudo o que se passa e aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferença de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencial, diferença de intensidade. (DELEUZE, 1988, p. 361).

O tempo é tomado em si mesmo, não estando vinculado, portanto, a um ponto de origem, a movimentos determinados ou a uma finalidade. Está livre das amarras do passado identitário, já que não se refere a nada externo, se existe uma repetição, portanto, ela repete a diferença. Dessa forma, por mais que nesse retorno haja o semelhante, algo não retorna nesse movimento. Estamos adentrando, com isso, no campo do acaso, no plano de recortes e dobras num horizonte múltiplo de acontecimentos possíveis, “se o eterno retorno é um círculo, é a Diferença que está no centro, estando o mesmo apenas na circunferência - centro descentrado a cada instante,

constantemente tortuoso, que gira apenas em torno do desigual” (DELEUZE, 1988, p. 120-121).

Não temos como objetivo, nesse momento, aprofundar a análise sobre essa tese deleuziana, visto que ela será retomada no último capítulo vinculada ao conceito de diferença, optamos em apresentá-la brevemente para que tenhamos claro que a ideologia da repetição do mesmo tem um papel fundamental na forma como se associa todo processo identitário e por sua vez todas as amarras que aprisionam as produções do inconsciente e do desejo. Torna-se fundamental assinalar que toda uma analogia é traçada por Deleuze entre memória<sup>67</sup>, Eros e repetição, também apontado no “**Anti-Édipo**”:

(...) trata-se de dar uma memória ao homem; e o homem, que se constituiu por uma faculdade ativa de esquecimento, por um recalçamento da memória biológica, deve arranjar uma *outra* memória, que seja coletiva, uma memória de palavras e já não de coisas, uma memória de signos e não mais de efeitos. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 192).

Trata-se de injetar novamente a transcendência, enquanto faz do singular, de uma potência múltipla que é o sujeito em constante transformação e por isso aberto a um campo de diversas possibilidades, um sujeito de palavras, de identidade e significâncias, de fantasmas a serem resgatados por uma obsessiva memória de um passado puro que ilusoriamente conteria a chave que “asseguraria o fundamento dos presentes que passam” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 96). Por isso para Deleuze, enquanto a psicanálise afirma que o sujeito deve buscar seus próprios enunciados através da interpretação analítica, fusionando todos os pedaços dispersos de memória num todo para então construir seu Eu, a proposta da esquizoanálise é oposta:

Onde a psicanálise diz: pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO<sup>68</sup>, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida

---

<sup>67</sup> Importante frisar, no entanto, que Deleuze não traçava essa analogia entre memória e repetição como uma crítica à memória pura, a biológica, mas sim nos desvios da memória, que desvirtuada da tarefa de conter em si os fragmentos do passado como acontecimentos, amplia seu uso para creditar origem e finalidade aos fluxos do desejo, que somente poderia então repetir o mesmo.

<sup>68</sup> CsO é a abreviação de Corpo sem órgãos, termo que Deleuze utiliza para nomear um processo de experimentação que visa se desvencilhar de todo processo identitário e estratificante que aprisione as potências do devir. Este conceito será explanado no último capítulo dessa dissertação por se tratar de um elemento crucial para compreendermos o desejo em Deleuze.

ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide. (DELEUZE, GUATTARI, 1996, p. 11).

É então, apenas por uma ilusão que imaginamos conter um passado puro que daria conta de toda transitoriedade própria do devir, dos fluxos contínuos que é o presente. E é dessa ilusão que nasce toda espécie de pensamento transcendente que busca firmar uma origem, um fundamento, uma estrutura, que somente pode aparecer enquanto ausência, já que só pode existir nas distorções do tempo.

Para Deleuze e Guattari (1996) os três estratos que nos atam as estruturas da formação social são o organismo, a significância e a subjetivação. Essas três estratificações articuladas cooperam para construir um socius de sujeitos que não passam de “peças” nas engrenagens do sistema. Ter um organismo é funcionar de modo planejado, harmônico, todos os órgãos como uma orquestra, a significância nos obriga a repetir enunciados políticos, a transmitir a língua que não apenas comunica, mas que ao mesmo tempo fixa palavras de ordem, marcadores de poder, e a subjetivação impõe que “seremos sujeitos e, enquanto tais, fixados às representações transcendentais que organizam o modo dominante de produção de subjetividades” (RODRIGUES, JUNIOR, 2011, p. 286).

Dessa forma, todas essas articulações executam um aprisionamento das forças produtivas do inconsciente, fazendo com que, no lugar de fluxos livres, que nada significam e que apenas produzem, surja uma série de territorialidades factícias que impõe um funcionamento sedentário e submisso. Rodrigues e Junior (2011) ressaltam que:

O pensamento da representação, ao qual Deleuze e Guattari se opõem, não suporta a diferença e busca um princípio de reconhecimento, de “devir semelhante” para todas as coisas. Tudo o que aí não se encaixa cai num plano indiferenciado, uma espécie de “buraco negro” que passa a ser ignorado ou marginalizado em virtude de sua singular potência de fuga diante dos padrões estabelecidos. (RODRIGUES, JUNIOR, 2011, p. 286).

Esses estratos tentam garantir um pseudocontrole sobre a transitoriedade, sobre a diferença, à medida que extraem constantes de um plano que em si é pura variação, multiplicidade, segue o acaso e não o planejamento. Percorremos esse caminho para chegar enfim, no que diz respeito à concepção do tempo pautado na repetição do mesmo: trata-se de encontrar um fundamento, um primeiro instante no qual algo passou a funcionar, o marco zero, a que tudo tende a retornar.

No entanto, se todos os estratos cooperam para a formação de um pensamento transcendente e representacional, o Sujeito que pertence a este plano não seria também uma falsificação? Embora Deleuze não estabeleça qualquer distinção hierárquica que possa contribuir para esse tipo de julgamento (falso-verdadeiro-original), ser um sujeito nesse plano significa ser permeado por significados, identidade, organismo, complexos, estrutura e fantasmas. Conforme afirma David-Ménard:

O CsO é então, o nome próprio de uma teoria da sexualidade que renuncia a unificar os órgãos pelo organismo, e as pulsões pela autonomia de uma psique ou de um sujeito, ainda que divididos como na psicanálise. Se não concedemos mais a unidade ilusória do psiquismo, apreendemos que é a organização política e estatal dos fluxos de desejos que cria as condições dos agenciamentos em que os indivíduos, em certas formações sociais, acreditam poder se autonomizar como sujeitos e unificar as alianças contra natureza próprias ao sexual por meio da filiação e das genealogias. É preciso, portanto, fazer uma teoria do Estado para compreender como certos dispositivos de poder criam a ilusão de um enclave subjetivo. (DAVID- MÉNARD, 2014, p. 118).

Diante de toda essa discussão, poderíamos supor, que quando Lacan<sup>69</sup> posiciona o prazer como secundário nessa análise, formalizando a concepção de que o desejo ao perseguir o impossível do gozo via repetição, abre mão do princípio do prazer, estaria mais próximo de Deleuze do que Freud estivera. Porém, para Deleuze, Lacan trata de atar ainda mais as forças imanentes do desejo quando o condiciona a perseguir para sempre o “impossível”, relançando e fixando, ainda mais que Freud, a transcendência do objeto.

Deleuze afirma em **“Diferença e Repetição”** (1988, p. 140) que:

Em suma, não há termo último; nossos amores não remetem à mãe, pois esta simplesmente ocupa, na série constitutiva de nosso presente, um certo lugar em relação ao objeto virtual, lugar que é necessariamente preenchido por um outro personagem na série que constitui o presente de uma outra subjetividade, levando-se sempre em conta os deslocamentos deste objeto = x. (DELEUZE, 1988, p. 140).

---

<sup>69</sup> Lacan, utilizando o amor cortês como exemplo clássico da sublimação, enfatiza que o gozo está num para além do princípio do prazer. Embora Deleuze critique a concepção de gozo em Lacan, em que medida esta noção não está próxima do desejo enquanto excesso em Deleuze? Já que Deleuze usa o amor cortês como contraponto a noção hedonista do prazer como descarga, apontando para os adiamentos, os rodeios entre o pretendente e a moça cortejada. Também para Lacan o gozo não tem uma finalidade, se não o próprio processo desejanse, sendo o desejo a própria satisfação.

Portanto, se o tempo não repete um passado puro que de alguma forma viria cobrir os “furos” da inconstância que é o presente, não faz sentido colocar como objeto do desejo um “perdido” na estrutura infantil, ainda que remeta ao acesso à linguagem, ou a submissão à lei significante. Assim, também não há como conceber o desejo estruturado pelo passado. Do que então surge o desejo? Para Deleuze o desejo é uma potência que “constitui seu próprio campo de imanência, habitado por multiplicidades” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 55).

É somente por uma ilusão que se submete o desejo a um princípio estrutural formado no passado, já que este constrói seu próprio campo de imanência e está sempre em vias de atualizar-se diante da multiplicidade dos objetos parciais, que não se reduzem à unidade nem à totalidade de um anterior perdido, pois mesmo o passado é uma virtualidade que junto ao presente desenrola o tempo numa série que não repete algo prévio, mas fabrica o Real. (DAVID-MÉNARD, 2007, p. 24).

#### **4 OS LIMITES DA CONCEPÇÃO LACANIANA DE DESEJO: A FALTA, A LEI E O SIGNIFICANTE**

Passemos agora aos limites apontados por Deleuze sobre o conceito de desejo psicanalítico, abordando de forma mais direta a releitura lacaniana destas concepções. Todas as críticas descritas até aqui se aplicam a Lacan, visto que em todas elas o ponto central em confronto com o pensamento do filósofo da diferença aparece também nas releituras lacaniana, algumas vezes mais enraizadas do que em Freud: a negatividade, a transcendência, a lei e a falta.

Em o “**Anti- Édipo**” Deleuze e Guattari resumem os erros concebidos pela psicanálise sobre o desejo:

“(…) denominam-se a falta, a lei e o significante. É um só e mesmo erro, idealismo que formam uma concepção piedosa do inconsciente. E de nada adianta interpretar essas noções nos termos de uma combinatória que faz da falta um lugar vazio e não mais uma privação, que faz da lei uma regra de jogo e não mais uma ordem, que faz do significante um distribuidor e não mais um sentido; nada disso adianta, porque isso não as impede de trazer consigo seu cortejo teológico, a insuficiência de ser, a culpabilidade, a significação”. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 152).

O que os autores enfatizam ao longo da obra é de fato a inclinação psicanalítica a usurpar as forças do inconsciente e do desejo à medida que os engendram a um caráter expressivo, que nada produz a não serem repetições das cenas de um romance familiar/estrutural. Foi via estruturalismo que Lacan, revolucionando vários conceitos freudianos, fixou o inconsciente à linguagem<sup>70</sup>, o que na visão de Deleuze e Guattari, impossibilitou qualquer desenlace ao negativismo, assim como, executou, mais do que antes, a sacralização do objeto transcendente. Assim, de acordo com Birman:

“A transferência do Édipo de sua posição de complexo para a de estrutura ocasionou sua radicalização teórica, pois implicou sua centralidade para a constituição do sujeito, a ponto de alçá-lo numa dimensão quase transcendental”. (BIRMAN, 2000, p.467)

Tanto Freud quanto Lacan são criticados por reduzir o inconsciente a um complexo familiar, desconsiderando, em absoluto, as relações com o fora. Mas foram, sobretudo, as concepções lacanianas de desejo que foram enfatizadas por Deleuze e Guattari, principalmente pelo privilégio que Lacan atribui ao modelo tópico do aparelho psíquico, ao mesmo tempo em que desconsidera as potências pulsionais e o registro econômico. Além de que Lacan utiliza duas vias conceituais extremamente criticadas por Deleuze: o estruturalismo e a linguística.

Para Neri (2003 apud Orlandi 1995) todo arcabouço conceitual que surge em o “**Anti-Édipo**” irrompe como indagação de linhas conceituais que estariam em vias de se esgotar:

1- uma linha de curto alcance, a vertente estruturalista, que, fixando-se no privilégio do simbólico, acaba promovendo o despotismo do significante; 2- uma linha de longo alcance, na própria história do pensamento, para subverter os ancoradouros da representação, da identidade, libertando a diferença de sua clausura reflexiva para pensa-la como diferença pura (...). (NERI, 2003 apud ORLANDI 1995, p. 27).

Nessa perspectiva, a proposta da esquizoanálise foi libertar as forças produtivas do inconsciente, sem remetê-lo a noções de estruturas e complexos, sejam eles simbólicos ou imaginários. O inconsciente maquínico atua no Real, e não obedece a nenhum fundamento ou

---

<sup>70</sup> Devemos ressaltar, no entanto, que na obra **Lógica do sentido** Deleuze se ocupa por pensar a linguagem, mas de um outro lugar, de um outro horizonte. Dito isso, o que se torna inconciliável para o filósofo é certa concepção de linguagem, que opera através da divisão entre o plano Real, habitado pela inconstância e pela variabilidade, e o plano de expressão, que trataria de pôr ordem e permanência.

finalidade, muito menos a um sujeito determinado. Assim a proposição central foi a de “introduzir o desejo no mecanismo e introduzir a produção no desejo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 192).

Por isso, quando Lacan propõe uma releitura do complexo de Édipo, agora enquanto estrutura e não mais complexo, Deleuze e Guattari (2011a) ressaltam:

Eis por que, quando nos convidam a ultrapassar uma concepção simplista de Édipo, concepção fundada nas imagens parentais, tendo em vista definir funções simbólicas numa estrutura — substituindo-se, assim, o papai-mamãe tradicional por um função-mãe e uma função-pai — não vemos muito bem o que se ganha com isso, a não ser fundar a universalidade de Édipo para além da variabilidade das imagens, soldar ainda melhor o desejo à lei e à proibição, e levar ao máximo o processo de edipianização do inconsciente. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p.114).

Foi Lacan, portanto, que operou toda imobilização do desejo ao subverter as potências que lhe são imanentes a uma estrutura universalizante, na qual a falta ocupa lugar central e sempre remete a um objeto transcendente, excluído e destacado da série pela inserção no simbólico. Independente de toda produção que os objetos parciais poderiam conceder, de uma forma ou de outra, essas produções somente remetem a uma tentativa de “recuperar” um total que insiste em se ausentar, ao mesmo tempo em que se anulam as potências produtivas do Real por uma produção simbólica psíquica “passa-se dos objetos parciais destacáveis ao objeto completo destacado, do qual derivam as pessoas globais por atribuição de falta” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 102).

É nesse sentido que todas as críticas formuladas por Deleuze à noção lacaniana de desejo podem ser resumidas em a falta, a lei e o significante, sendo estes um só erro. Quando Lacan atribui à linguagem a função de estruturar o inconsciente, regulado pelo deslize do significado e a primazia do significante, assume necessariamente, um pensamento negativista fundado na ideologia transcendente, pois de todo modo, a própria linguagem que o estrutura é em si mesma, feita de ausência, não sendo capaz de significar o plurívoco do real. Instaura-se um paradoxo em que o que funda o desejo é ainda o que o proíbe e o mantém.

Em todo caso, o desejo permanece alienado à condição de ser produtor de fantasmas, atrelado à falta e condenado a perseguir o impossível do gozo, girando num circuito linguístico que somente lhe remete a uma série de dualismos e o fazem aparecer nos interstícios da necessidade e da demanda. Assim, rechaçado e dividido, o sujeito é dono de um desejo apartado

da realidade, culpado por desejar um total proibido e por isso condenado a viver às sombras dos objetos parciais, que nunca serão suficientes para aplacar a falta originária.

Segundo Deleuze, um estranho raciocínio sustenta essa concepção, que é o de pressupor que se algo é proibido, então deve ser o que era desejado. “Procede-se como se fosse possível concluir diretamente do recalçamento a natureza do recalçado, assim como da proibição a natureza do que é proibido” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 156).

Assim como o complexo de Édipo é apontado como efeito de uma determinada formação social, aparecendo como aplicação de uma axiomática na formação capitalista, a versão lacaniana com as funções simbólicas é visto da mesma maneira, ambas as concepções são apenas efeitos de uma repressão social que insiste em tornar o desejo culpado. Para Deleuze o desejo não nasce da lei, ao contrário, é a lei que nasce do desejo, sendo esta ajeitada no campo social para dar conta de uma potência que lhe escapa por todos os lados.

Assim sendo, as forças imanentes do desejo, coextensivas ao campo social, são capturadas e transformadas em toda espécie de produção, ainda que essa produção atue contra o próprio desejo. Por isso que Deleuze e Guattari destacam:

(...) pode acontecer que a lei proíba algo de perfeitamente fictício na ordem do desejo ou dos “instintos”, para persuadir seus sujeitos de que eles tinham a intenção correspondente a essa ficção. É justamente esta a única maneira que a lei tem de pegar fundo a intenção e de culpabilizar o inconsciente. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 156).

Com a supremacia do campo simbólico, tem-se uma armadilha ainda mais estratégica, da qual não se escapa sem ser novamente capturado por ela. Forma-se um mecanismo que apreende todos os sentidos, esmaga todas as produções em favor de uma eterna significância, afirma Deleuze “donde a fórmula mágica que realça bem a bi-univocização, isto é, o esmagamento do real plurívoco em proveito de uma relação simbólica entre duas articulações: então era *isso* que *isto* queria dizer” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 139).

O papel central do significante é então o de distribuir a falta, de elevá-la ao plano de estrutura, de infiltrar a castração e a Lei onde quer que haja linguagem, onde quer que haja desejo. No texto “**Em que se pode reconhecer o estruturalismo**” Deleuze (2006b) ressalta que pode ser considerado estrutura uma série de termos que não apenas possam ser interpretados pela relação que estabelecem entre si, mas que se efetuam reciprocamente por esta mesma



relação. É assim com as concepções de desejo atrelado à falta, esta intrincada à Lei, a Lei pela castração, a castração pela inserção ao campo simbólico. E por resultado desses encadeamentos, o produto não é outra coisa, se não novamente o que Deleuze reserva o nome de estrutura: um sujeito de enunciado e um sujeito de enunciação, um não podendo existir sem ser referido ao outro, sem estar em relação com o outro.

Em “**Sobre alguns regimes de signos**” Deleuze e Guattari salientam que no regime significante o signo deixa de ter qualquer relação com as coisas que ele designa, apenas mantendo relação efetiva com o signo ao qual remete, sendo o significado não mais devindo deste, mas de uma cadeia. Nesse regime o signo abre espaço para a significância infinita. “Não terminamos nada em um tal regime. É feito pra isso, é o trágico da dívida infinita (...) Podemos mesmo retornar circularmente...os signos não constituem apenas uma rede infinita, a rede dos signos é infinitamente circular” (2011c, p. 65).

O que ocorre com este regime, na concepção dos autores, é que além dos signos serem sempre remetidos a outros signos numa rede infinita e circular, os círculos também são infinitos. Não obstante, se o signo já não designa termos fixos e somente salta de um signo a outro com certa “liberdade”, qualquer significante pode deslizar a qualquer outro, ou seja, qualquer relação pode ser estabelecida a partir de então. Fica fácil constatar que tudo pode ser deslocado, representado em outro lugar, significado de outro modo, num eterno deslize “há uma trapaça fundamental do sistema. Saltar de um círculo a outro, deslocar sempre a cena, representá-la em outra parte” (DELEUZE, GUATTARI, 2011c, p. 67). É dessa maneira que se fixa o recalçamento na cena familiar, que se desloca a cena social e faz com que tudo se passe em família, o delírio passa a ser privado e a loucura individual.

E a interpretação, técnica psicanalítica da cura, age neste sistema ampliando-o, expandindo os círculos, fazendo com que, cada vez mais, um signo passe a ter múltiplas conexões com outros signos e outros círculos, de modo que um conjunto de signos retalhe um pedaço de significado para si “surge um novo aspecto da trapaça, a trapaça do sacerdote: a interpretação estende-se ao infinito, e nada jamais encontra para interpretar que já não seja interpretação” (DELEUZE, GUATTARI, 2011c, p. 67).

Assim, o regime significante executa uma ardilosa operação que faz saltar o significante “mestre” da cadeia de modo que falar já é ser faltante por essência, e fecha o ciclo no deslize de significado (do social ao familiar), na Lei que reaparece por todos os lados, em todos os rostos, independente das imagens. Remete-se sempre o regime produtivo dos objetos parciais a um sistema de unidade- totalidade e com isso, “portanto, a família se introduz na

produção de desejo e vai operar, desde a mais tenra idade, um deslocamento, um recalçamento incrível. Ela é delegada ao recalçamento pela produção social” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 164).

Peixoto Junior (2004, p. 119) afirma que Deleuze e Guattari se desvencilham de toda negatividade ao proporem a coextensividade do desejo ao campo social, ao mesmo tempo em que apontam para uma economia de mercado aliada à construção do desejo enquanto falta, “a negatividade, falta característica do desejo, é instituída por meios ideológicos, a fim de racionalizar uma situação social de hierarquia e dominação”. O oposto disso é uma concepção de desejo produtivo e criador de realidade, que tem a falta apenas em função de uma sucessão fortuita de condições sócio históricas. Desse modo:

A produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojarse, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização de uma produção prévia. É arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (nada além do fantasma). (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 45).

Foi em “**Mil platôs**” (2011 d) que Deleuze e Guattari apresentam os diversos tipos de pensamento. O primeiro deles, talvez o mais comum na atualidade, é o pensamento arborescente<sup>71</sup>, ou árvore/raiz. Funciona sob a necessidade de uma raiz central, essencial para dar conta das raízes secundárias que se desenvolverão em função da primeira.

Este tipo de pensamento gera uma série de dualismos, funcionando sob a lógica binária que trata de dividir os elementos, do Uno<sup>72</sup>, que se transforma em dois e depois em quatro, e

---

<sup>71</sup> A lógica desse tipo de pensamento é sustentada pela negatividade, devido à constante sequência de oposições que se desenvolvem em razão da primeira raiz, tida como fundamento, mas que na realidade não há nada que funde nada, mas o âmbito da fundamentação ainda existe, e mais forte que nunca. A negatividade para Deleuze é uma forma ilusória da representação, que restringe a diferença pela oposição.

<sup>72</sup> É exatamente dessa maneira que a psicanálise concebe o complexo de Édipo. Deleuze e Guattari (2011a, p.476) afirmam sobre isso que “uma tal aplicação supõe, com efeito, um quarto termo móvel, extrapolado, o falo abstrato simbólico, encarregado de efetuar a dobragem ou a correspondência; mas ela opera efetivamente sobre as três pessoas constitutivas do conjunto familiar mínimo, ou sobre seus substitutos— o pai, a mãe e o filho. Não se fica nisso, porque estes três termos tendem a reduzir-se a dois, seja na cena de castração em que o pai mata o filho, seja na cena do incesto em que o filho mata o pai, seja na cena da mãe terrível em que a mãe mata o filho ou o pai. Depois, passa-se de dois para um no narcisismo, que de maneira alguma precede Édipo, mas é seu produto. Eis por que falamos de uma máquina edipiana-narcísica, à saída da qual o eu encontra sua própria

embora continuem interdependentes, sofrem uma suposta desvinculação, gerando “pseudo-multiplicidades”, mas que na realidade continuam sempre a se remeterem ao Uno do qual foram extraídos. Assim, esse tipo de pensamento não consegue, de fato, compreender a multiplicidade, já que todas suas manifestações devem ser remetidas a raiz principal, ao fundamento, e serão explicadas e encaixadas de acordo com esse princípio.

Para Deleuze e Guattari, a psicanálise constrói todo seu arcabouço teórico enraizado na lógica da falta, da castração, fazendo com que toda multiplicidade rizomática, com que toda máquina produtiva, seja constantemente remetida a um total já determinado como perdido, a um elemento central. Diante disso, para os autores, pouco importa que essa falta remeta às imagens parentais ou à lógica significante, o que importa é que ambas possuem uma unidade fundamental: a negatividade, a transcendência e a Lei.

Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais como memórias organizadas. Acontece que os modelos correspondentes são tais que um elemento só recebe suas informações de uma unidade superior e uma atribuição subjetiva de ligações preestabelecidas. (DELEUZE, GUATTARI, 2011 d, p. 36).

Com o sistema significante, Lacan atribui ao inconsciente uma “função- signo”<sup>73</sup>, enraíza a falta na origem deste e faz com que, a partir da linguagem, tudo advindo do inconsciente deva significar algo, mas algo que já se supõe relacionado, enquanto raiz secundária, à principal. Quer dizer, tudo já está interpretado, antes mesmo que seja dito “contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura. Um rizoma pode ser rompido, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas” (DELEUZE, GUATTARI, 2011 d, p. 25).

---

morte, como o termo zero de uma pura abolição, que desde o início assombrava o desejo edipianizado e que agora, no fim, se identifica como Thanatos. 4, 3, 2, 1, 0, Édipo é uma corrida para a morte”.

<sup>73</sup> Em uma nota de rodapé da obra o **Anti- Édipo** Deleuze e Guattari (2011a, p. 43) apontam para a ambiguidade na teoria lacaniana entre o “objeto a” e o Grande Outro “A”. “Parece-nos que a admirável teoria do desejo, em Lacan, conta com dois polos: um em relação ao “objeto pequeno-a” como máquina desejante, que define o desejo em termos de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou de fantasma; e outro em relação ao “grande Outro” como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta”. Com esta nota fica claro que os autores estão se referindo ao contraponto que opera Lacan entre uma produção do desejo sobre o Real, atuando sobre a multiplicidade dos objetos parciais e não se reduzindo a escolha de um, mas ao próprio processo desejante, e uma produção de fantasmas, sob a realidade psíquica e não produzindo se não em virtude da falta. Temos argumentos suficientes para questionar se esse “elogio-crítica” teria sido diferente se tivesse tido como suporte a teoria lacaniana pós- estruturalista, na medida em que o próprio Lacan revê sua obra anos mais tarde, com uma primazia sob o Real e não mais sob o simbólico.

Para Deleuze, o desejo não pode ser remetido a um ponto de partida ou a um elemento gerador, como a Lei, visto que este cria seu próprio campo de imanência, da mesma forma em que não pode ser vinculado à falta, esta é que vem alojar-se no seio da produção. Não existe, portanto, outra realidade a qual o desejo se remeta, se não a realidade social e material. Nesse sentido afirmam Deleuze e Guattari:

O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão. O desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 43).

Depois de termos explicado, de que forma Deleuze compreende a noção lacaniana de desejo, bem como a análise feita pelo filósofo entre este e a estrutura da falta e da linguagem na formação capitalista, optamos por encerrar este capítulo enfatizando a ideia de que o desejo enquanto produção, assim compreendido pelo filósofo, foi concebido a partir de todo empreendimento teórico para a construção de uma filosofia da diferença que, afastando-se de qualquer categorização e aprisionamento das forças presentes na multiplicidade, insere-se num plano de imanência habitado pela positividade do excesso, pela afirmação da diferença.

Dessa forma, após oferecermos um panorama geral sobre as críticas que Deleuze empreendeu as concepções psicanalíticas de desejo, passemos ao próximo capítulo. Traçaremos uma análise detalhada do desejo produtivo, assim como abordaremos conceitos centrais para compreendermos as máquinas desejantes. Enfatizemos, pois, que a intenção central dessa dissertação é menos apontar discordâncias entre as teorias do que executar uma síntese inventiva, valorizar a ligação entre termos heterogêneos ao invés de extinguir a diversidade dos elementos que ela acopla.

### **CAPÍTULO III- O DESEJO COMO EXCESSO EM DELEUZE**

“Para a psicanálise, pode-se dizer que há sempre desejos demais. Para nós, ao contrário, nunca há desejos o bastante” (Deleuze, 2006a, p.2).

“Que a máquina não seja um mecanismo, que o corpo não seja um organismo, é sempre nesse ponto que o desejo agencia” (DELEUZE, PARNET, 1998).

#### **1 INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DA DIFERENÇA: PRINCIPAIS CONCEITOS ENVOLVIDOS NA CONSTRUÇÃO DE UM DESEJO PRODUTIVO**

Confrontar as noções de desejo em Deleuze e Lacan é necessariamente constatar a diferença de um modelo pautado na negatividade da falta, da Lei significativa, das fissuras e cortes existenciais, e outro, norteado pela produtividade e afirmação, possibilitando diferentes leituras do processo de subjetivação. Enquanto a psicanálise fornece os contornos da Lei centrada numa visão edipiana como ponto nevrálgico para o processo de constituição do indivíduo, Deleuze, partindo de uma crítica a este modelo, propõe uma noção de desejo baseado na afirmação da diferença e na positividade do excesso, argumentando que esta potência que originalmente é livre e criadora, somente se torna falta por meios ideológicos que buscam fundamentar as operações de dominação e hierarquia social, dessa forma, Deleuze e Guattari (2011a, p. 143) escrevem que “o objetivo da esquizoanálise é (...) analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja”.

Talvez por isso, uma das surpresas ao ler Deleuze é que raramente o desejo é conceituado de maneira isolada ou toma o ponto central do texto, mesmo em obras que supostamente ele seria crucial. A noção de produção desejante aparece, na maior parte das vezes, indissociável da identificação dos processos repressivos que recalcam sua potência e obrigam-no a se apresentar enquanto falta, ao mesmo tempo em que trazer o desejo à tona, em

Deleuze, é obrigatoriamente transitar pelo campo social e político, assim, afirmam Deleuze e Guattari que “esta vida mecânica, esquizofrênica, exprime mais a ausência e a destruição do desejo do que o próprio desejo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 56). Este, porém, mesmo não sendo conceitualmente explícito página a página, atravessa as obras e norteia toda a construção do pensamento, uma vez que é o “motor”, a energia motriz que permite criar tanto sua libertação quanto os próprios processos que o aprisionam.

O eixo central deste capítulo será, portanto, articular o conceito de desejo em Deleuze enquanto indissociável da noção de produção, sendo possível delinear uma nova forma de pensamento que já não se sustenta pela representação<sup>74</sup> e pela repetição do mesmo, mas numa ontologia da diferença livre da negatividade, isso porque o Eterno Retorno permite que a diferença se afirme no espaço da repetição e liberte o ser dos restritos contornos da lógica dual que o obriga a se constituir dentro de disjunções exclusivas e limitativas. Ao contrário disso, dentro de um campo de imanência, a diferença é o que se manifesta na singular potencialidade do encontro, da relação que se estabelece **entre** os corpos, e que, portanto, não está em um ou em outro sujeito, mas que os atravessa, que os corta e flui para novamente atribuir aos corpos a potência de afetar e ser afetado<sup>75</sup>.

Dito isso, adentramos nos principais elementos conceituais envolvidos na concepção de desejo enquanto produção, que trilham toda uma construção do pensamento de Deleuze e permite total ruptura com qualquer tipo de ideologia transcendente e representacional, falamos dos conceitos de imanência, diferença e univocidade<sup>76</sup>. Conforme Alcantara (2015) em Deleuze a noção de diferença pode ser compreendida como uma “delicada cartografia conceitual que sustenta a possibilidade do acontecimento. Dentro desta circula o conceito de diferença, ligado intimamente ao de univocidade e imanência, onde qualquer campo de transcendência inexistente” (p. 12).

---

<sup>74</sup> É fundamental destacar que boa parte da tradição filosófica se mantinha (ou se mantém) nessa categoria de pensamento, em que uma divisão ontológica entre planos existenciais trata de classificar os seres em categorias analógicas. Esta forma representacional de pensamento traça uma série de dualismos por destacar um plano ou objeto transcendente, supostamente “superior” e perdido, ao mesmo tempo em que nega ou subestima toda forma de existência fora dele. Assim, tem-se uma sequência de definições valorativas que distinguem “mundo das ideias” do “mundo dos sentidos”, “verdadeiro” e “cópia”, não se desvinculando de um pensamento moralista que nega a vida em pró de um “mundo além”.

<sup>75</sup> A construção teórica de Deleuze compreende, portanto, um esforço de crítica ao pensamento designado como representação e a constituição de uma filosofia da diferença, e, para tanto, Deleuze se inscreve na tradição estoica, tendo forte influência de Duns Scot, Hume, Spinoza, Nietzsche e Bergson.

<sup>76</sup> Embora não caiba nesse momento aprofundar a ontologia de Deleuze, por não ser o objeto de estudo dessa dissertação, a explanação, ainda que breve destes conceitos faz-se necessária para que possamos compreender o cerne da crítica às noções psicanalíticas de desejo, assim como a construção e estrutura do pensamento de Deleuze sobre o mesmo.

Partindo da proposta de uma filosofia que se declara como um empirismo transcendental<sup>77</sup>, diferenciando-se por isso da metafísica clássica por considerar o Ser como diferença pura que se expressa ontologicamente numa só voz e num mesmo sentido, poderíamos levantar a questão: como pode a repetição, ao mesmo tempo em que lhe é imposto justificar o mesmo, o idêntico, e, por fim, a identidade, comportar em si a diferença? Para responder a essa questão Deleuze apresenta a noção do “entre”.

Eis que a própria diferença está entre duas repetições: entre a repetição superficial dos elementos exteriores idênticos e instantâneos que ela contrai e a repetição profunda das totalidades internas de um passado sempre variável da qual ela é o nível mais contraído. É assim que a diferença tem duas faces ou que a síntese do tempo já tem dois aspectos: um, *Habitus*, tende para a primeira repetição que ele torna possível; o outro, *Mnemósina*, oferecido a segunda repetição da qual ele resulta. (DELEUZE, 2009, p. 269).

Com esse trecho podemos avançar nossa argumentação constatando que a tese deleuziana do Eterno Retorno comporta como que duas faces, uma voltada para a repetição nua do mesmo, da identidade, e outra para a diferença. Essa oscilação ocorre **entre** uma repetição do idêntico e outra, comportando nesse intervalo uma variação imperceptível, fazendo com que aquilo que retorne não seja absolutamente o mesmo, mas um semelhante, um simulacro. O Real já não comporta, dessa forma, um estatuto que lhe permita classificar seres ou objetos em original e cópia, algo que comportaria, assim, uma essência, um fundamento, mas apenas um Real de simulacros, devindo a cada repetição a cópia da cópia. Porém, poderíamos ainda assumir uma nova indagação que partiria da afirmação dos simulacros: se existe a cópia da cópia, então existe um original, se de certa forma retrocedermos ao primeiro elemento que deveio simulacro?

O que ocorre, no entanto, é que a repetição não percorre uma via linear, mas sim um circuito multidimensional, em que há tantas cópias interagindo com tantas outras que já não é possível estabelecerem qualquer relação com um fundamento, segue, contudo como “raízes não pivotantes com ramificações mais numerosas, lateral e circular e não dicotômica” (DELEUZE, GUATTARI, 2001 d, p. 19). Ressalta Deleuze na obra “**Lógica do Sentido**”:

<sup>77</sup> O transcendental é definido por Deleuze como um campo que se “distingue da experiência na medida em que não remete a um objeto, nem pertence a um sujeito. Define-se por um plano de imanência e a imanência se define por uma vida” (DELEUZE, 2002, p. 10). É, portanto, um campo impessoal, assubjetivo e pré-individual, que não se parece em nada com os demais, e que, no entanto, não se confundem numa massa amorfa indiferenciada por ser diferença pura.

O simulacro implica grandes dimensões, profundidades e distâncias que o observador não pode dominar. E porque não as domina que ele experimenta uma impressão de semelhança. O simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com seu ponto de vista. Em suma, há no simulacro um devir- louco, um devir ilimitado (...) um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual. (DELEUZE, 1974, p. 264).

Já não falamos aqui de um Real que comportaria unicamente a repetição de um estado anterior, em que todo movimento poderia ser classificado de acordo com uma origem, com uma essência original, mas de um campo de imanência habitado por multiplicidades, em que o atual comporta um mundo de virtualidades a ser desvelado, e nele toda perspectiva de criação e potencialidade de produzir, não mais o mesmo, mas um novo, sem contornos pré-estabelecidos e, por isso mesmo, rico em possibilidades. Afirma o filósofo francês que nesse campo de multiplicidades “os círculos se retraem e o virtual<sup>78</sup> se aproxima do atual para se distinguir dele cada vez menos” (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 177). Logo, tudo que se encontra já explícito no atual comporta uma coextensão com um campo de virtualidades<sup>79</sup> que se aproxima e se diferencia cada vez menos daquele, num circuito sempre renovado.

É justamente neste ponto que se articula a potencialidade do desejo em estabelecer sempre novas conexões, sempre renovados circuitos, já que não se limita mais a uma repetição vazia do idêntico, somente assumindo esses contornos em um regime molar de produção que tende a limitar seus fluxos atribuindo ao desejo uma relação com um inatingível transcendente que colmata a falta e o atribui a falsa tarefa de produzir fantasmas de um original perdido. E

---

<sup>78</sup> O atual e o virtual são importantes construções na filosofia deleuziana por encerrarem perspectivas e possibilidades de compreender o acontecimento a partir da multiplicidade de circuitos coexistentes. Assim, poderíamos afirmar que não existe objeto puramente atual, todo atual contém a potência da virtualidade. Afirma Craia (2009, p. 113) “ (...) o virtual é aquilo que está em potência, que ainda não foi atualizado. Assim sendo, o virtual parece necessitar de uma passagem na qual, ao mesmo tempo, se completa e desaparece. Com efeito, quando o virtual (ou potencial) é atualizado, ele deixa, literalmente, de “ser aquilo que era”, para tornar-se outra coisa; sua natureza muda, o ser virtual se perde no surgimento do ser atual. Ora, se isto é assim, a forma informada na força do virtual é transferida ao ser atual e, portanto, a virtualidade constitui-se no núcleo de qualquer atualidade. Deste modo, o virtual entra em um tipo particular de relação com aquilo que dele difere, com aquilo que não é, ainda, informado e formado, em uma espécie de comércio da força e da forma. O fato de que o virtual venha a desaparecer naquilo que ele promove, e ao qual presta sua mais íntima natureza, é mais uma das astúcias da ontologia”. O que este conceito esboça é a instância da afirmação da diferença sem os contornos da representação, já que liberta o ser da analogia entre um primeiro momento, o momento do nada para um outro, em que algo passaria a este ser. Isso acontece pela constante dinamicidade entre o virtual e o atual, a medida em que aquele, é tão real quanto este, sendo a atualização a única distinção entre eles. Nesse sentido Ressalta Craia que “o virtual, isto é, a natureza da própria Diferença já é absolutamente real” (2009, p. 122).

<sup>79</sup> Deleuze (1996, p. 51) ressalta que tanto o atual quanto o virtual compõe, a um só tempo, o plano de imanência “o atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta não tem por sujeito senão o virtual”.



tanto de um lado, quanto de outro, trata-se de agenciamentos de desejo, de produção desejanter, porém em regimes<sup>80</sup> de funcionamento diferente, trata-se de:

Um agenciamento maquínico é direcionado para os estratos que fazem dele, sem dúvida, uma espécie de organismo ou bem uma totalidade significante, ou bem uma determinação atribuível a um sujeito, mas ele não é menos direcionado a um corpo sem órgãos, que não para de desfazer o organismo, de fazer passar e circular partículas assnificantes, intensidades puras, e não de atribuir-se os sujeitos aos quais não deixa senão um nome como rastro de uma intensidade. (DELEUZE, 2011 d, p. 18).

É importante ressaltar, entretanto, que a diferença em Deleuze não se afirma enquanto tal de forma conceitual ou externa, existindo independente de qualquer atributo comparativo, já que para comparar seria necessário identificar os termos, caracterizá-los, distingui-los, e toda essa trama não estaria livre dos sistemas representacionais, assim como de um horizonte pautado em divisões ontológicas, permanecendo vinculada à necessidade de uma imagem de pensamento e, portanto, de um julgamento valorativo entre os termos comparados. É nesse sentido que o pensador (2009) salienta que a diferença “em si mesma” abre um campo de coexistência em que toda forma de vida possa ser expressa em manifestações singulares, assim, as repetições não visam apenas o retorno do idêntico, são antes “repetições que se repetem e é o diferenciante que se diferencia (...) a tarefa da vida é fazer com que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença” (p. 16).

Nesse mesmo sentido Craia (2003) salienta que a diferença não pode ser inscrita no conceito geral, assim como não pode ser reconhecida, uma vez que é sempre relacionada à outra diferença, dessa forma não há espaço, na filosofia deleuziana, para a representação e para a transcendência, sendo a diferença em si o espaço que singulariza o acontecimento e marca toda a potência presente nos agenciamentos maquínicos que possibilitam o fenômeno. Assim ressalta Craia:

O ser não precisa de nada com que se comparar, - ou com que seja comparado-, e muito menos precisa “daquilo que não é ele”, para fundar algo assim como “um movimento ontológico”. Tal movimento não existe, e tampouco existe um salto do ser ao “nada” ou vice-versa, mas sim expressão, como dinâmica interna ao próprio ser. O ser é aquilo que jamais é algo (ente) e que possui, no entanto, uma realidade que subsiste, como ser e sendo, como unívoco e determinado, como Uno e Diferença. Nenhum destes modos preexiste ao outro ou o pressupõe, mas, ao contrário, não

---

<sup>80</sup> Abordaremos adiante os regimes de produção inconsciente quando falarmos das máquinas desejanter.

passam, em última instância, de leituras do mesmo ser unívoco enquanto Diferença (CRAIA, 2002, p. 79).

Uma das teses de Deleuze que, por ora, parece contradizer a primazia da diferença é o da univocidade, nela inexistente distinção valorativa, em termos ontológicos, entre qualquer tipo de existência, sendo todo Ser o mesmo, num só sentido, ao mesmo tempo em que se expressa na singularidade e na diferença “(...) então não há nenhuma entidade que possua maior valor ontológico (...) o princípio do ser unívoco afirma a imanência absoluta do pensamento ao mundo existente, a recusa de toda forma de pensamento transcendente” (GUALANDI, 2003, p. 20). Segundo Alcantara (2015, p. 14) um “ser que é unívoco porque não suporta mais a qualificação ou a hierarquia, mas que funciona por singularidades atravessadas pela diferença”.

Tem-se como consequência da interpretação da tese de Deleuze que “a identidade não é primeira e existe como segundo princípio, como algo que é tornado princípio e que gira em torno do Diferente” (ANTUNES, 2014, p. 37). Com isso, toda uma reversão do pensamento filosófico é operada em larga escala, uma vez que a base para se compreender o Real era (e é de certa forma) balizada em torno de um Sujeito atuante e fixo, que interagia com objetos também definidos e controlados por este, mas que pertenciam a planos ontológicos distintos, e gerados, cada um (sujeito, objeto, natureza, realidade), por sua vez, por um elemento de outra realidade, ou de um plano superior inatingível. Nas palavras de Deleuze:

Seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente dos modos, tal condição só pode ser preenchida à custa de uma reversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc. Que a identidade não é primeira, que ela existe como princípio, mas como segundo princípio, como algo tornado princípio, que ela gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico. Com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. (DELEUZE, 2009, p. 49).

O Eterno Retorno não está, pois, na repetição do mesmo, do idêntico, a única forma identitária possível nesse processo é, segundo Deleuze, o próprio movimento de retorno, sendo apenas este o mesmo, sendo apenas a repetição da diferença a única identidade de uma potência

de incessantes virtualidades, que somente após uma sequência de atualizações assumem a forma distorcida da identidade, mas que em si é pura singularidade, pura potência contida no mundo dos simulacros.

Para Roberto Machado (2010, p. 48) “a glorificação deleuziana dos simulacros (...) consiste em considerá-los não como simples imitações (...), mas como maquinaria, uma maquinaria dionisíaca, uma potência positiva”. É fundamental ressaltar o quanto a identidade, a subjetivação, a analogia do ser, podem diminuir sua potencialidade, sua forma singular de existência, ao aderi-lo a um plano transcendente que já não comporta espaço para a criação, para a força advinda do caos, já que fixa seus contornos numa unidade fixa e improdutiva.

O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é o dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um "efeito" óptico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição. (DELEUZE, 2009, p. 16).

Traçamos um breve percurso dentre alguns conceitos da filosofia de Deleuze para finalmente adentrarmos na concepção de um desejo produtivo, operando num plano de imanência onde as multiplicidades se atualizam e assumem a forma do acontecimento, mas, anterior à atualização, opera a potência do caos num plano indivisível que envolve movimentos infinitos, idas e voltas, onde a única identidade é a própria variação.

O plano de imanência é unívoco, povoado pelos recortes, pelos conceitos, pelos agenciamentos que o desejo encerra. A confusão que instala o pensamento transcendente é o de assumir esse corte no plano (conceitos, formas fixas) com o próprio plano, buscando dar referência aos movimentos infinitos, perdendo em velocidade e instalando a transcendência, fazendo com que os conceitos sejam fusionados ao plano, rompendo sua abertura, fixando-lhe sentido e identidade. Diferente disso, ao se traçar um plano de imanência, busca-se criar os conceitos sem perder esses movimentos infinitos, essas aberturas, lançando-os numa experimentação, num campo de intensidades que abrem espaço para a produção desejante, para novos enunciados. Deleuze e Guattari afirmam:

Os conceitos são superfícies ou volumes absolutos, disformes e fragmentários, enquanto o plano é o absoluto ilimitado, informe, nem superfície nem volume, mas sempre fractal. Os conceitos são agenciamentos concretos como configurações de uma máquina, mas o plano é a máquina abstrata cujos agenciamentos são as peças. Os conceitos são acontecimentos, mas o plano é o horizonte dos acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos puramente conceituais: não o horizonte relativo que funciona como um limite, muda com um observador e engloba estados de coisas observáveis, mas o horizonte absoluto, independente de todo observador, e que torna o acontecimento como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetuará. Os conceitos ladrilham, ocupam ou povoam o plano, pedaço por pedaço, enquanto o próprio plano é o meio indivisível em que os conceitos se distribuem sem romper-lhe a integridade, a continuidade: eles ocupam sem contar (a cifra do conceito não é um número), ou se distribuem sem dividir. (DELEUZE, GUATTARI, 2001, p. 52).

Assim, enquanto Deleuze busca manter o vínculo com o infinito, traçando um plano de imanência e abolindo, portanto, qualquer ideologia transcendente, a psicanálise, assim como a ciência e a linguística visam suprimir o caos, excluir a desordem e a variação, e fixar territórios, conter fluxos, atando o desejo às significações, às identidades e às amarras de um organismo. Para Deleuze e Guattari o caos pode ser definido:

(...) menos por sua desordem que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça. É um vazio que não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência. É uma velocidade infinita de nascimento e de esvanecimento. Ora, a filosofia pergunta como guardar as velocidades infinitas, ganhando ao mesmo tempo consistência, dando uma consistência própria ao virtual. (DELEUZE, GUATTARI, 2001, p. 153).

O plano de imanência é a imagem do pensamento que reivindica o movimento do infinito, traça coordenadas, sentidos, conceitos e enunciados sem, no entanto, abrir mão das linhas de fuga, dos fluxos intensivos, da potência da produção desejante, das desterritorializações, “é como a passagem do finito ao infinito, mas também do território à desterritorialização” (DELEUZE, GUATTARI, 2001, p. 233).

E se o plano é pura variação, não existe espaço para determinações fixas e imutáveis, logo, toda noção de sujeito e objeto, enquanto princípios atuantes e organizadores do Real, são abolidos em nome de intensidades singulares, o ser abre espaço para o devir, para o vir a ser, para a potência presente na diferença, na multiplicidade, afirma Deleuze que “há uma grande diferença entre os virtuais que definem a imanência do campo transcendental e as formas possíveis que se atualizam e os transformam em alguma coisa de transcendental” (DELEUZE, 2002a, p. 16). Acontece que as virtualidades ao serem atualizadas tomam forma, sentido,

significação e inevitavelmente fixam territórios, formam organizações molares, mas ainda assim são inseparáveis da variação, das linhas de fuga moleculares, da desorganização do caos, da multiplicidade do virtual que lhe é coextensivo.

Dito de outro modo, existe demasiada diferença entre os acontecimentos virtuais, as singularidades que habitam o plano de imanência, e as variadas formas que se atualizam, assumindo um estado de coisas, um campo de vivência. Dessa forma, não se pode apreender qualquer definição, qualquer sentido ou qualquer significado do plano sem operar um desvio, uma “parada” do processo de movimento, pois assim que se torna objeto da consciência, que passa a ser acessível a esta, já não se encontra no plano das virtualidades, mas num estado atualizado daquele.

Por isso a imanência, para Antunes (2014, p. 224) pode ser definida como a relação que se “mantém na passagem do virtual ao atual (...) é a coexistência paradoxal da atualização, da diferenciação que só se torna acessível numa consciência enquanto atualização de um virtual”. Assim, também não existe um princípio gerador, nem finalidade no plano de imanência, os contornos de um princípio e um fim, as bordas, cedem lugar para o **entre**, para o meio, para as múltiplas entradas e saídas, para a produção.

Temos agora condições de compreender de que forma os conceitos apresentados se articulam na filosofia da diferença delineando a concepção de um desejo desatrelado da negatividade, da ideologia transcendente que lhe fixa a um plano destacado e inatingível, impondo-lhe uma fissura, uma falta irremediável. A noção de imanência liberta o desejo da função de remeter o sujeito à castração e produzir eternas “réplicas” de um original perdido, deixando assim de ser elemento articulador de uma estrutura psíquica privada para ser o único agente produtivo de um inconsciente imanente, promovendo agenciamentos singulares e conexões infundáveis e imprevisíveis. É nesse sentido que Sanches afirma:

Para sustentar essa concepção Deleuze e Guattari exploram o funcionamento molecular do inconsciente, caracterizado por sua coextensividade com o campo sócio-histórico e pela ausência de hierarquia entre seus elementos. Os elementos do inconsciente passam a ser máquinas, compostas por objetos parciais e fragmentários, independentes e autônomos. (SANCHES, 2008, p. 33).

Deleuze utiliza a noção de um inconsciente imanente para esfumçar as fronteiras que tanto a psicanálise quanto a própria filosofia impunham ao desejo e ao campo social, marcando, dessa forma, uma coextensão de um investimento libidinal que não reconhece um campo

privado da família ou do sujeito, mas somente multidões. Um dos conceitos fundamentais nesse projeto é o de máquinas desejanter que abordaremos a seguir.

## 2 MÁQUINAS DESEJANTES

Iniciamos este tópico com a seguinte afirmação: em Deleuze a ideia central atrelada ao desejo é de funcionamento e de produção<sup>81</sup>, assim como sua coextensividade ao campo social. Se em Lacan a concepção fulcral era a de um inconsciente estruturado pela linguagem e o desejo emergindo a partir do vazio primordial da estrutura, sendo o sujeito o resultado de um bastamento irremediável, fruto de uma impossibilidade, que ao mesmo tempo em que lhe priva de um estado “original” perdido, permite-lhe “criações”<sup>82</sup> infinitas, em Deleuze é o funcionamento e a produção material<sup>83</sup> pelo desejo que assumem importância fundamental, disso emerge a noção de um desejo que nada tem a ver com uma falta, mas sim com um excesso. São as primeiras frases da obra o “**Anti-Édipo**” que ressaltam o funcionamento incessante das máquinas:

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito *o* isso. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora, máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada

---

<sup>81</sup> A análise de Deleuze não busca apenas definir e criar uma nova concepção de desejo, mas reconhecer e denunciar os processos implicados para condiciona-lo a se tornar desejo de falta, desejo culpado, ou seja, se propõe a questionar quais mecanismos trataram de jogar as forças do desejo contra si.

<sup>82</sup> Deleuze questiona essa ideia de que a falta estrutural permite ao desejo criar, já que para ele o desejo na psicanálise passa a ser produtor de fantasmas, uma vez que sua única realidade é a realidade psíquica, sendo o Real apenas o registro que lhe devolve a falta retornando ao simbólico pela ausência do significante excluído da cadeia. Porém reconhece na teoria lacaniana do “objeto a” uma maior afinidade com a produção real.

<sup>83</sup> O termo máquina é quase abandonado por Deleuze depois da obra o **Anti-Édipo** em favor da noção de agenciamento. Embora o sentido tenha sido mantido (produção, conexões infinitas, desligamento), o termo substituto abrange, de forma mais exata o próximo tópico dessa dissertação, que são os regimes de produção molar e molecular, visto que a noção de agenciamento em Deleuze é o conceito que abrange as duas faces dos investimentos desejanter. Agenciamento, segundo Zourabichvili, (2004, p. 9) “pode parecer à primeira vista de uso amplo e indeterminado: remete, segundo o caso, a instituições muito fortemente territorializadas (agenciamento judiciário, conjugal, familiar etc.), a formações íntimas desterritorializantes (devir animal etc.), enfim ao campo de experiência em que se elaboram essas formações (o plano de imanência como ‘agenciamento maquínico das imagens-movimentos’. Dir-se-á, portanto, numa primeira aproximação, que se está em presença de um agenciamento todas as vezes que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente. Na realidade, a disparidade dos casos de agenciamento precisa ser ordenada do ponto de vista da imanência, a partir do qual a existência se mostra indissociável de agenciamentos variáveis e remanejáveis que não cessam de produzi-la”.

a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 11).

Para Deleuze o desejo é sinônimo de máquina, sem nenhuma metáfora, são máquinas de máquinas, produtoras de si e de toda realidade material, são elas que promovem as conexões, os acoplamentos, os cortes, as interrupções e as continuidades, são capazes de emitir fluxos, que serão cortados por outras máquinas desejantes, estas, por sua vez, estarão acopladas a outras, que também emitirão fluxos e serão cortados. Assim, afirmam Deleuze e Guattari sobre as máquinas (2011a, p. 16):

As máquinas desejantes são máquinas binárias, com regra binária ou regime associativo; sempre uma máquina acoplada a outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: “e”, “e depois”... É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo, e uma outra que lhe está conectada, operando um corte, uma extração de fluxo (o seio — a boca). E como a primeira, por sua vez, está conectada a uma outra relativamente à qual se comporta como corte ou extração, a série binária é linear em todas as direções. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 16).

Engana-se, porém, quem imagina haver qualquer relação com uma ideologia mecanicista, já que supor uma analogia a sistemas mecânicos implicaria assumir rigidez e fechamento, produção mecanizada e organizada/programada por um elemento exterior, como um sujeito que comandaria as máquinas, quando na verdade, são as máquinas que regem, elas não são regidas, são elas que produzem toda a realidade, inclusive isso que chamamos “sujeito”, inclusive elas mesmas. Um dos comentadores de Deleuze define as máquinas desejantes:

“por um acoplamento ou um sistema ‘corte- fluxo’ cujos termos, determinados no acoplamento, são “objetos parciais” (num sentido que não é mais o de Melanie Klein, isto é, que não remete mais à integridade anterior de um todo): desse ponto de vista, ela já se compõe de máquinas, ao infinito”. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 35).

As máquinas são compostas, portanto, por objetos parciais fragmentários e fragmentados, peças que trabalham dispersas associadas a uma máquina também dispersa, porém essa fragmentação e dispersão nada tem a ver com uma falta, com um total perdido, ou antes, que a união destes formaria um todo coeso, constitui, antes sua forma de presença na multiplicidade, seu regime associativo desorganizado, esquizofrênico<sup>84</sup>, de conexões nômades

<sup>84</sup> Deleuze utiliza o termo esquizofrenia para se referir a um processo que não supõe uma organização fixa, mas sim emissão de fluxos livres, conexões imprevisíveis e fugidias, pois “quem é o esquizo senão aquele que já não

infinitas. Uma série de “peças” compõe as máquinas desejanter, e o que as caracteriza são sua independência e autonomia, elas não estão, de forma alguma, acopladas a uma máquina e a outros objetos parciais por dependerem destes, ou para formarem um indivíduo acabado por essa união de um inconsciente despedaçado, mas operam em regime associativo sob um plano contemplado por multiplicidade pura, que fazem com que as peças, ora se associem a uma, ora a outras máquinas, num constante movimento, sem nenhuma outra finalidade que não a de conexão e produção. Ressaltam os pensadores Deleuze e Guattari:

O que nos engana é considerarmos toda máquina complicada como um objeto único. Na realidade, trata-se de uma cidade ou uma sociedade em que cada membro é procriado diretamente segundo sua espécie. Vemos uma máquina como um todo, lhe damos um nome e a individualizamos; olhamos para nossos próprios membros e pensamos que sua combinação forma um indivíduo que saiu de um único centro de ação reprodutora. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 376).

Os objetos parciais se acoplam as máquinas sem nenhuma finalidade, não possuem objetivos ou significados, “um objeto parcial é apenas intensidade e potência, pois o inconsciente imanente, tomado em si mesmo não possui intensidades- suas intensidades provêm dos objetos parciais que o povoam” (SANCHES, 2008, p. 35). Eles se acoplam as máquinas e com elas povoam o inconsciente imanente, em suma, eles fazem parte de um dos regimes de produção que Deleuze nomeia de molecular e “valem como peças trabalhadoras dispersas (...) são as funções moleculares do inconsciente” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 429).

Antes de adentrarmos nas concepções de regimes de produção, precisamos estabelecer uma distinção fundamental entre as máquinas, e antes ainda, uma revisão que torne o entendimento inteligível: o inconsciente imanente, que já não pertence a um sujeito, mas que é coextensivo a um campo sócio histórico, possui, como elementos, máquinas, estas, por sua vez, compostas por objetos parciais, pois bem, quando utilizamos a palavra máquinas no plural, não o fazemos por acaso, é que há uma infinidade de máquinas que funcionam em regimes distintos.

Existem, desse modo, máquinas técnicas sociais e máquinas desejanter<sup>85</sup>, sendo que entre elas não há distinção de natureza, apenas de regime de funcionamento, “são, portanto, as mesmas máquinas, mas de modo algum são o mesmo regime, as mesmas relações de grandeza,

---

pode suportar “tudo isto”, o dinheiro, a bolsa, as forças da morte, como dizia Nijinsky — valores, morais, pátrias religiões e certezas privadas?” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 452).

<sup>85</sup> Abordaremos com mais detalhes essa distinção entre o regime de funcionamento das máquinas, porém o que por enquanto deve ficar claro é que, embora entre as máquinas sociais e as máquinas desejanter haja igualdade de natureza, sendo uma só e mesma identidade, elas atuam em regimes distintos (molar e molecular).



os mesmos usos de sínteses” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 379). Da mesma forma, o inconsciente atua de dois modos distintos, sendo um molar e o outro molecular, porém, ambos são produções desejantes e por isso produção social, de modo que se torna absolutamente impossível distinguir o campo social de uma produção de desejo ou desvincular o desejo do campo social.

Verificamos, deste modo, que o conceito de máquina assume fundamental relevância para apreender a noção de desejo em Deleuze. Com a inclusão do termo, tudo é máquina e tudo é produção, e quando falamos de produção estamos nos referindo a produção material, a construção de toda realidade, sendo esta composta pelos movimentos, pelas conexões e pelos agenciamentos e maquinações desejantes. Já não há qualquer distinção entre natural- artificial, homem- natureza, desejo- objeto, mas uma única e mesma produção, que os produz uns nos outros.

Sendo assim, a máquina não serve para representar ou se referir a uma analogia do humano ou da natureza que produz realidade, as máquinas são a própria realidade, não dependendo de nenhum elemento externo para as fazerem funcionar “(...) estes arranjos maquínicos funcionarão por si próprios, dispensando a ação de qualquer elemento transcendente para torná-los animados ou para designar-lhes princípios e finalidades” (SANCHES, 2008, p. 36).

Neste ponto é possível abordar a questão da localização do desejo nessa concepção de produção e máquina. Ora, o desejo está acoplado à máquina de tal forma que não faz nenhum sentido distinguir um do outro, a máquina é o desejo e o desejo é a máquina, assim afirmam Deleuze e Guattari “um liame direto aparece entre a máquina e o desejo, de modo que a máquina passa ao coração do desejo: a máquina é desejante e o desejo é maquinado” (2011a, p. 377).

Se associarmos nesse momento as noções de univocidade e imanência, podemos compreender os contornos que esses conceitos assumem para delinear uma concepção de um desejo que opera na realidade, que atua no Real, e que rompe diretamente com as fronteiras que separa os seres da natureza e o desejo da produção. Com o conceito de máquinas desejantes, homem e natureza deixam de pertencer a planos distintos, já que fazem parte agora da mesma produção molecular, de um mesmo agenciamento.

Seguido a isso, temos que as máquinas desejantes não são reguladas ou controladas por sujeitos, elas são antes assubjetivas ou pré- individuais, o sujeito que imaginamos tradicionalmente dotado de uma essência e identidade mais ou menos fixa, que tem a prerrogativa de controlar o ambiente, já não possui a mesma concepção aqui. Para esclarecer

esse trecho cito Craia (2007) quando afirma que uma consequência lógica se estabelece quando o desejo deixa de ser um articulador central de uma estrutura psíquica para ser produtor de toda realidade, inclusive dele mesmo, e essa consequência é a de que não existe um sujeito pronto, já que ele também é produzido pelas maquinações desejantes e uma vez que esses agenciamentos estão em perpétuo movimento, não existe, portanto, uma identidade fixa, uma subjetividade, mas um devir, um constante vir a ser, uma singularidade que “já não se trata de uma individuação, mas de uma singularização, vida de pura imanência (...) um homem que já não tem nome, embora ele não se confunda com nenhum outro” (DELEUZE, 2002a, p. 14).

É que quando afirmamos que as máquinas atuam sob dois regimes de funcionamento, estamos, necessariamente, referindo-nos a um processo de via dupla, processos inseparáveis, que tanto agem por aglomerações, estratificações, significâncias e subjetivações, quanto fazem fugir, correr e atravessar o limiar de toda organização social. Referimo-nos a um funcionamento molar e outro molecular, um gregário e outro nômade, um submisso e outro revolucionário. Voltaremos a esses regimes adiante, por enquanto quisemos deixar claro que existe um regime que fixa identidades e significados, mas existe também, e ao mesmo tempo, um regime que ignora pessoas, nomes e objetos. Sobre isso Deleuze e Guattari (2011a, p. 429) destacam que embora exista “diferença entre as máquinas desejantes e todas as figuras de máquinas molares (...) umas estavam nas outras e não existiam sem elas, mas tínhamos de marcar a diferença de regime e de escala entre as duas espécies”.

Assim, se as máquinas não possuem sujeitos e obviamente não são elas mesmas sujeitos, poderíamos ter as seguintes indagações: quem ou o que as controla? O que ou quem as cria? Essas questões são facilmente abolidas quando temos em mente que tudo é máquina e tudo é produção, as máquinas funcionam desarranjadas, são regidas pelo acaso das conexões infinitas entre elementos heterogêneos e são produzidas por outras máquinas, que também foram outrora produzidas, não havendo, desta forma, um marco zero no qual algo passou a funcionar, mas um constante processo de produção ao infinito.

Se podemos falar de um sujeito, já não é da forma tradicional como o concebemos, mas unicamente como o resto do processo de produção das máquinas. Já afirmamos anteriormente que tudo são máquinas, e que essas máquinas operam sob dois regimes distintos. O fato é que sob esses mesmos regimes as máquinas atuam em três momentos do processo: produção, consumo e registro, sendo o indivíduo a figura que emerge na fase de registro, como um resíduo da produção, mas que inevitavelmente renascerá em cada novo estado. Deleuze e Guattari (2011a) alegam que:

O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas na borda, sem identidade fixa, sempre descentrado, *concluído* dos estados pelos quais passa (...) nasce de cada estado da série, renasce sempre do estado seguinte que o determina num momento, consumindo todos esses estados que o fazem nascer e renascer (o estado vivido é primeiro em relação ao sujeito que o vive). (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 35).

Ao invés de um sujeito, temos, portanto, uma singularidade pré- individual, um corpo que é pura potência de afetar e ser afetado pelas múltiplas conexões operadas pelo desejo, pelos infinitos encontros e acontecimentos que o fazem não um indivíduo atuante e fixo, mas um perpétuo vetor de possibilidades, “a vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que desprende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e exterior (...) trata-se de uma hecceidade” (DELEUZE, 2002a, p. 12). Segundo Antunes (2014, p. 273) “só se pode compreender o sujeito se não nos limitarmos a somar os momentos, os restos dos seus consumos de si mesmo. É necessário compreender o sujeito num plano talvez metafísico, um plano de imanência que permite não a sua unidade (...), mas o seu devir”.

Assim descentrado, produzido pelas máquinas num constante devir, o sujeito busca encontrar uma referência, mas para isso coloca-se no centro e não consegue se dar conta do imenso círculo do qual faz parte. Das conexões e do perpétuo movimento das máquinas desejantes, pode-se dizer que não renascem sempre “novos sujeitos”, mas centenas e milhares de indivíduos “outros de si mesmo”, tantos quantos forem os ciclos de produção, e nisso “algo se destaca do produzir passando ao produto e dando um resto ao sujeito nômade e vagabundo. O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 43).

Da mesma forma, a máquina não possui objetos específicos que regeriam seu funcionamento, visando um alvo ou um fim determinado, já que isso implicaria uma ideologia negativista por determinar um termo exterior ao próprio funcionamento que não ele mesmo e que pressuporia uma hiância, uma falta. As máquinas funcionam sem alvo ou objeto e quando delas se extraem um produto, um objeto fruto da produção, ele é ao mesmo tempo produto e produtor, já implicado num novo processo de produção, portanto “não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 14).

Pois bem, para prosseguirmos a análise do desejo maquínico, faz-se necessário que exploremos os regimes distintos através dos quais as máquinas sociais e desejantes operam na

produção de realidade. Falamos antes que as máquinas, segundo Deleuze, não possuem distinção de natureza, ou seja, são uma só e mesma máquina, o campo social é, portanto, fruto de produções desejantes em condições determinadas pelo regime sob o qual as máquinas estão operando, mesmo que a distinção ou a separação não seja assim tão clara entre os funcionamentos. A qualquer momento uma sequência de desejo pode romper o liame, “saltar o muro”, embaralhar os códigos, desarticular as estratificações e promover arranjos nômades e singulares, por isso ele se torna tão ameaçador, “nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia sejam comprometidas” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 158). Vejamos então as principais características de cada regime.

### **3 OS DIFERENTES REGIMES DE PRODUÇÃO: MOLAR E MOLECULAR**

Quando dissemos que existem máquinas sociais e máquinas desejantes deve ficar claro que essa pseudosseparação não resulta numa nova organização transcendente, como se houvesse distinções ontológicas hierárquicas entre um campo sócio histórico e um desejante, assim como também não encerra uma dualidade em que uma série de desejos privados e “menores” comporia um contexto social. Deleuze e Guattari afirmam serem as mesmas máquinas em regimes de funcionamento distinto.

Cabe agora a constatação de que para Deleuze é impossível desvencilhar o desejo do social, assim também da política e, portanto, de um sistema econômico que a rege. A política é produção de uma máquina social engendrada pelas máquinas desejantes, é agenciamento coletivo de desejo, conforme o filósofo da diferença “a política é uma experimentação ativa, porque não se sabe de antemão o que vai acontecer com uma linha. Fazer a linha passar (...), mas justamente pode-se fazê-la passar *em qualquer lugar*” (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 112). Portanto nenhuma análise sobre o desejo pode ser feita sem, ao mesmo tempo, questionar os mecanismos sociais imbricados na regulação de seus fluxos.

Em o “**Anti- Édipo**”, a ênfase dos autores está, dessa forma, tanto em apreender a concepção de um desejo produtivo, livre das amarras da negatividade, quanto em questionar os mecanismos que o fizeram desejar sua própria repressão e se tornar falta, quando na verdade só

existe transbordamento e excesso. Ao mesmo tempo toda uma análise política e sócio histórica permeia a obra, fazendo com que os autores não escondam a finalidade que é a de:

(...) ultrapassar o estéril paralelismo entre Marx e Freud em que nos debatemos: descobrindo a maneira pela qual a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da própria infraestrutura. Pois *eles fazem parte dela, estão presentes nela de todas as maneiras*, criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper essa repressão. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 90).

Ultrapassar o paralelismo entre Freud e Marx significa não fixar uma análise ora focada num campo social, nas suas estruturas econômicas e políticas, nos seus mecanismos de dominação e subordinação de classes, nos seus processos revolucionários, ora analisar um campo libidinal de investimento familiar, como se a libido e o social fossem campos separados. Para Deleuze e Guattari o que a libido investe é o campo social, e estes somente aparecem como desvinculados a partir de mecanismos de repressão e recalçamento.

Se para Freud a libido era essencialmente uma energia de investimento familiar, que somente atuaria sobre o social a partir de uma dessexualização e ainda sob a projeção das imagos parentais, para os filósofos, ao contrário, o que a libido investe naturalmente é o social e o que nomeiam de esquizoanálise é o contraponto à psicanálise por se propor a mostrar “a existência de um investimento libidinal inconsciente da produção social histórica, distinto dos investimentos conscientes que coexistem com ele” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 135).

Assim, o inconsciente e seus aspectos econômicos são de fundamental importância nessa análise “e a economia será considerada tanto em um sentido pulsional quanto político” (SANCHES, 2008, p. 45). Essa fusão entre o social e a libido visa eliminar a separação entre o indivíduo e o social, ou entre a produção desejante e a produção social (econômica/ política). A única distinção faz-se entre os regimes de produção molecular e molar, sendo estes os responsáveis por determinar o funcionamento das máquinas e o grau de fluidez ou repressão dos seus fluxos. Encontra-se um inconsciente imanente, que nada representa, não tem um significado e que, portanto, não quer dizer nada, não sendo expressivo<sup>86</sup> e sim produtivo, um inconsciente que faz máquinas “que são as do desejo, e das quais a esquizoanálise descobre o

---

<sup>86</sup> Deve ficar claro que quando afirmamos que o inconsciente para Deleuze não é expressivo e sim produtivo, estamos nos referindo a tese lacaniana do inconsciente estruturado pela linguagem, aquele carregado de significância, que só produz pela falta original. Para Deleuze a expressão também pode ser parte da produção desejante, mas que ao invés de organiza-la faz parte de seus arranjos.

uso e o funcionamento na imanência da relação delas com as máquinas sociais. O inconsciente nada diz, ele máquina” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 239).

O desejo, nessa perspectiva, percorre e é ao mesmo tempo percorrido pelo social, de forma que chegam a ter a mesma natureza, mas operando sobre diferentes regimes de funcionamento. Assim, as máquinas, quando sob o regime de funcionamento molecular, somente conhecem intensidades e fluxos, é uma energia livre e produtiva, cuja única finalidade é efetuar conexões ao acaso, prolongando as séries, mas também cortando, desligando, para que novas e diferentes conexões sejam possibilitadas. Porém, quando unificadas em um plano estrutural, as máquinas desejantes se encontram submetidas aos grandes conjuntos, a significados, a planos específicos, a caminhos já fundados, e os seus fluxos somente atuam sob essas condições determinadas, falamos do regime molar.

Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. *Há tão somente o desejo e o social, e nada mais.* (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 46).

As máquinas desejantes pertencem ao regime de produção molecular, neste não existe distinção entre formação e funcionamento, produção e consumo, sendo uma só e mesma operação. Devido às sínteses que o desejo encerra, tudo é produção. Somente neste regime que o funcionalismo acontece junto à formação, ou seja, as próprias ligações que as máquinas desejantes executam são já, a um só tempo, produção, formação e funcionamento. Se pudermos fazer uma analogia com a biologia molecular (comparação feita por Deleuze Guattari em o **Anti- Édipo**) diríamos que neste regime os fenômenos microscópicos é que possuem um sentido, sendo as ligações plurívocas e imprevisíveis, as sínteses disjuntas inclusivas, assim, os termos heterogêneos são associados e acoplados sem deixarem de ser diferentes, parciais e independentes, aqui pouco importa os fenômenos que serão formados em grande escala, o que importa são apenas as inusitadas e infinitas conexões.

Já as máquinas técnicas sociais pertencem ao regime molar, nele os fenômenos macroscópicos tomam forma, os significados, as estruturas, as subjetivações. Aqui não há identidade entre formação e funcionamento<sup>87</sup>, as ligações são preestabelecidas, os fluxos

---

<sup>87</sup> Deleuze e Guattari utilizam a esse respeito, um exemplo esclarecedor entre formação e funcionamento das máquinas técnicas e sociais. Um relógio, dizem os filósofos, enquanto máquina técnica, é formado para “medir o tempo uniforme” e enquanto máquina social funciona “para reproduzir as horas canônicas e assegurar a ordem

codificados em nome de uma organização, de uma estratificação. Funcionam, dessa forma, subordinadas aos fenômenos de massa e podem ser reconhecidas pelo gregarismo, pela infinita capacidade de aglomeração, pelos grandes conjuntos uniformes.

O desejo, nesse regime, tem seus fluxos controlados, sua produção submetida a funcionar nas engrenagens do social e somente ser reconhecida enquanto falta nesse espaço. É nesse regime de funcionamento que as máquinas se tornam fator de anti produção, justamente por assumirem ligações fixas e cristalizadas, enrijecendo as conexões e obrigando-as a passar sempre pelos mesmos caminhos, a funcionarem por finalidades rígidas e preestabelecidas. Por isso que Deleuze e Guattari destacam não ser o “desejo que exprime uma falta molar no sujeito; é a organização molar que destitui o desejo do seu objetivo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 44). Afirmam ainda:

Quando em seguida, ou melhor, por outro lado, as máquinas se encontram unificadas no plano estrutural das técnicas e das instituições que lhes dão uma existência visível como uma armadura de aço, quando os próprios seres vivos se encontram também estruturados pelas unidades estatísticas das suas pessoas, das suas espécies, variedades e meios, — quando uma máquina aparece como um objeto único, e um ser vivo como um único sujeito, — quando as conexões devêm globais e específicas, quando as disjunções devêm exclusivas e as conjunções devêm bi-unívocas, — o desejo não tem necessidade alguma de se projetar nessas formas tornadas opacas. Estas são imediatamente as manifestações molares, as determinações estatísticas do desejo e das *suas próprias* máquinas. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 379).

Uma série de considerações deve ser feita a partir desse trecho, a primeira delas é que as máquinas desejanter e as máquinas sociais são uma mesma máquina, em condições determinadas de funcionamento, rompendo com qualquer dualismo que uma divisão poderia encerrar. O que ocorre é que nas ligações do desejo ele tende a unificar, a criar conexões, acoplamentos, que em regime molecular tendem a ser nômades e revolucionários, mas quando assume a outra vertente, o regime molar transforma as conexões e os fins gregários, formando os grandes conjuntos, as organizações, os sujeitos, os corpos sociais, o organismo.

A segunda consideração é a de que a diferença entre as máquinas não está no tamanho, como se as máquinas desejanter (menores e individuais) fossem preenchendo as máquinas

---

na cidade”. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 187). Assim formação e funcionamento, neste regime são distintos, e uma máquina técnica, que na sua formação tinha uma finalidade específica, enquanto máquina social assume um funcionamento distinto. Podemos utilizar outro exemplo: o computador com sistema intranet em uma empresa, enquanto máquina técnica, pode ter sido formado para acesso restrito a membros e facilidade de trabalho, enquanto máquina social pode marcar o horário de acesso, demarcando um controle sobre horário e pontualidade dos funcionários.

sociais (maiores e coletivas), ora, tal interpretação não teria nenhuma distinção da visão psicanalítica de desejo, a distinção segundo Deleuze e Guattari (2011a, p. 528) está no regime que distribui uma funcionalidade e finalidade específica, dessa forma “a distinção dos dois regimes (...) não se reduz à distinção da coletividade e do indivíduo, mas a dois tipos de organização de massa, em que o indivíduo e o coletivo não entram na mesma relação”.

E a última e imprescindível consideração é a de que máquinas desejantes e as máquinas sociais não são antagônicas ou separadas por pertencerem a regimes distintos, apesar de num primeiro momento dar essa impressão por funcionarem de modo tão distinto, ainda assim existe uma identidade de natureza entre elas que não permite tal interpretação. Ocorre que não há produção desejante fora da produção social, assim também não pode haver o social fora dos agenciamentos coletivos de desejo.

Não há máquinas desejantes que existam fora das máquinas sociais que elas formam em grande escala; e também não há máquinas sociais sem as desejantes que as povoam em pequena escala. Assim, não há cadeia molecular que não intercepte e nem reproduza blocos inteiros de código ou de axiomática molares, nem blocos que não contenham ou não encerrem fragmentos de cadeia molecular. Uma sequência de desejo acha-se prolongada por uma série social, ou então uma máquina social tem peças de máquinas desejantes em suas engrenagens. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 451).

Um fato interessante pode ser extraído dessa tese: existem formas estruturais, pessoas específicas com identidades fixas, organismo e significados, corpos sociais e tudo mais quanto pudermos identificar, nomear e distinguir, e estas também são produções do inconsciente, mas instaurado mediante um regime totalmente distinto<sup>88</sup>. Assim como também existem as linhas de fuga, desterritorializações, produções nômades e invenções criativas que rompem o liame dos significados, que enlouquecem os códigos, desfazem as formas, as estruturas e aglomerações. São, de fato, regimes distintos, mas não existem desvinculados um do outro. Por

---

<sup>88</sup> Podemos utilizar como exemplo o elétron, proposto como uma partícula- onda tendo a variação entre se apresentar como partícula com corpo e massa, ou seja, forma visível estruturada, ou como uma onda, não visível e sendo da ordem da intensidade, a depender do fenômeno apresentado. Assim também ocorre no processo de migração e seleção neuronal. A formação do sistema nervoso central ocorre pela migração de centenas de movimentos microscópicos que seguem ao acaso seus lugares na rede neural, nesta fase inexistente qualquer organização, todas as ligações são feitas aleatoriamente, são imprevisíveis. Porém, uma vez montadas, ocorre o processo de seleção neuronal, em que células inteiras serão eliminadas ou selecionadas partir do grau de organização e utilidade que conferem ao organismo. Nesse sentido afirmam Deleuze e Guattari (2011a, p. 377) “uma vez montados, obedecerão às leis da termodinâmica, mas que, em sua montagem, não dependem dessas leis, visto que a sua cadeia de montagem começa num domínio em que, por definição, ainda não há leis estatísticas”.



isso que tomado em um regime de funcionamento molecular, o inconsciente imanente desconhece a castração, desconhece qualquer falta, qualquer corte subjetivo que não seja os milhares de cortes que longe de estancarem o processo, aumentam sua fluidez, sua potência de conexão, pois “extrair, desligar, ‘restar’, tudo isto é produzir, é efetuar as operações reais do desejo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 61).

Assim, desejo e social estão interligados na construção de toda realidade material, numa produção constante que ultrapassa qualquer concepção de um inconsciente subjetivo possuído por um sujeito estruturado. Seria um equívoco, no entanto, concluir que o desejo seja antissocial, ou que seus investimentos sejam menos coletivos do que os das máquinas sociais, tanto em um regime quanto no outro, os investimentos são diretamente sobre o campo social, são sempre enunciados coletivos, pois conforme afirma Sanches:

O inconsciente é imanente a tudo (...) não há um macro- inconsciente da sociedade e um micro- inconsciente do indivíduo; há dois regimes de produção que são os dois lados de uma mesma moeda. Por isso o campo social compreende formas e organizações, indivíduos e subjetividades, modos de ser (...) sendo imediatamente percorrido pelo desejo, que o atravessa e o revira, promovendo mutações, fissuras, rachaduras. (SANCHES, 2008, p. 57).

Uma série de deslocamentos são efetuados pelas máquinas durante o processo de produção, de forma que ora a produção desejante impera subordinando a si os grandes conjuntos molares e arrastando consigo todas as organizações, ora um agenciamento maquínico é direcionado aos estratos e submete as máquinas desejantes a funcionar dentro das suas engrenagens, formando assim os fenômenos de massa, as totalidades por vir, o organismo, as pessoas globais e os “eus” específicos. É nesse movimento que surgem as falsificações do inconsciente, obrigando-o a ser reconhecido apenas pela negatividade e pela falta que esta encerra todas as vezes que a dispersão e a parcialidade dos fluxos são interpretadas<sup>89</sup> como um corpo despedaçado, um total perdido.

Ora se trata do movimento pelo qual a produção desejante não para de transpor o limite, de se desterritorializar, de fazer fugir seus fluxos, de passar o limiar da representação; ora, ao contrário, se trata do movimento pelo qual o próprio limite é

---

<sup>89</sup> É com certa ressalva que inserimos no texto a palavra “interpretada (s)” já que o inconsciente imanente nada tem a ser interpretado, assim como nada quer dizer, ele apenas produz e máquina.

deslocado e passa então para o interior da representação que opera as reterritorializações artificiais do desejo. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 414).

Devemos nos atentar para algumas interpretações equivocadas acerca dos regimes de produção inconsciente. De forma alguma o regime molecular deve ser entendido dentro de categorias classificatórias ou morais, como se fosse “melhor” ou “superior” em detrimento do molar. Eis que os mesmos elementos presentes nos fluxos, nos agenciamentos, podem se estruturar segundo um ou outro regime, sendo importante ressaltar que um não existe sem o outro, “é que a produção desejante tem, sem dúvida, necessidade de ser induzida a partir da representação (elementos molares), de ser descoberta ao longo de suas linhas de fuga” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 416).

É que algo da ordem molecular (desejo/fluxos), não pode passar, escorrer, sem estar **entre** as estruturas molares, no meio das estratificações. Todo e qualquer movimento que se faz no mundo, toda espécie de revolução, mas também de obediência, comportam em si, ao mesmo tempo, linhas segmentares ou rígidas e linhas de fuga, pedaços e fragmentos de arborescência, mas também de mapas e rizomas. Podemos dizer que o inconsciente possui uma dupla face, uma vestida e outra nua, uma composta por linhas e segmentos e a outra por fluxos, uma da ordem dos corpos sociais, da família, dos signos significantes, a outra dos devires, das virtualidades, dos signos assignificantes, do mundo infinitesimal.

Enquanto resto da produção desejante, somos também molar e molecular, a um só tempo, presos às formações sociais de massa por um lado, aos estratos, às significações, e, por outro, atravessados pela potência<sup>90</sup> dos fluxos do desejo. Assim, mesmo os processos nômades e revolucionários contêm nós de arborescência, linhas e segmentos prontos a se fixarem, e isso ocorre porque toda fuga precisa em algum momento se fixar “não existe o puro nômade, há sempre e desde já um acampamento no qual se trata de estocar, por pouco que seja, de inscrever e de repartir, de se casar e de se alimentar” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 198).

Deleuze utiliza o delírio como exemplo da produção de um inconsciente que maquina massas<sup>91</sup>, que mistura e embaralha códigos e traz em si todos os nomes da história, não

---

<sup>90</sup> Salientamos que a coextensividade entre o molar e o molecular são composições das máquinas desejantes, por isso composições de fluxos, assim, não há como conceber qualquer negatividade nessa concepção.

<sup>91</sup> Por isso Guattari afirma que tal inconsciente não poderia ser representativo, não poderia ter qualquer significado, ele somente produz, ele somente maquina “está povoado não somente de imagem e de palavras, mas também de todas as espécies de maquinismos que o conduzem a produzir e reproduzir estas imagens e estas palavras” (GUATTARI, 1988, p. 10).

comportando mais lugar para um sujeito, mas para intensidades. Pois bem, ainda o delírio abarca elementos de ambos os regimes, arrasta consigo as pessoas privadas, territorialidades fascizantes, mas convoca ao mesmo tempo alguns fragmentos molares, um tanto de significância, um resquício de organicidade. O delírio dá testemunho de uma produção que se organiza não pela falta, mas por um excesso, por um transbordar, por uma ruptura numa forma demasiada rígida, por um grito que irrompe à superfície oca de alguém que já não pode mais suportar seu próprio organismo, seu próprio “eu”, assim o esquizofrênico é a figura de alguém que se cansou de toda organização molar, mas que não soube traçar uma linha de fuga<sup>92</sup> “do esquizo ao revolucionário há somente toda a diferença que existe entre aquele que foge e aquele que sabe fazer fugir aquilo de que foge” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 452).

É por isso que traçar uma linha de fuga em um ponto, já é armar em outro uma nova terra, e é nesse sentido que molar e molecular não podem ser vistos como regimes independentes, ao contrário disso, são modos distintos de funcionar de uma mesma máquina. Assim, se pudermos retomar a relação com a psicanálise, diríamos que Deleuze não a acusa de criar Édipo, ou de inventar a falta, mas de ser a que propaga o esmagamento das forças produtivas das máquinas desejanças ao se fixar nas reterritorializações, nas molaridades, “é que a psicanálise fixa-se nos representantes imaginários e estruturais de reterritorialização, ao passo que a esquizoanálise segue os índices maquínicos de desterritorialização” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 419).

Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito (...) os grupos e os sujeitos contêm microfascismos sempre à espera de cristalização. (DELEUZE, GUATTARI, 2011 d, p. 26).

Em suma, não existe passagem de fluxos de desejo se não houver as molaridades por onde aquele escorre, e mesmo se houver, tratar-se-á de uma fuga<sup>93</sup> do indivíduo, que foge ao

---

<sup>92</sup> Falaremos mais sobre isso adiante, por ora basta que fique claro que tanto o regime de produção molar quanto o molecular não existem em “estado puro”, se é que se pode usar este termo, ambos contêm a outra face, pronta a explodir as estruturas ou fixar novas.

<sup>93</sup> É por esse motivo que, para Deleuze, o fundamental, dentro de um contexto político, não são as revoluções, mas o devir revolucionário. Já que a revolução é uma molaridade, uma forma, um atual. Enquanto o devir revolucionário contém a potência do virtual, e trata-se, portanto, dos fenômenos moleculares. Nesse sentido, Deleuze afirma a respeito da revolução “Que as revoluções acabem mal...Acho muita graça! [...]. Quando os Novos Filósofos descobriram que as revoluções acabam mal...Descobriram isso com Stalin! Mas quem pode

invés de fazer fugir. Assim, inevitavelmente, toda desterritorialização será acompanhada de uma nova terra, de uma reterritorialidade “as quais sempre voltam a formar praias de representação (...) só se pode avaliar a força e a obstinação de uma desterritorialização através dos tipos de reterritorialização que a representam; uma é o avesso da outra” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 418). A questão que se impõe é que nova territorialidade é essa? Que espaço ela deixa ao desejo?<sup>94</sup>

Após a apresentação dos regimes de produção temos condições de aprofundar as concepções do desejo enquanto elemento molecular e agente produtivo do inconsciente imanente, sendo o responsável por estabelecer as ligações, as conexões e os cortes que fundam toda realidade material. Antes disso, porém, passemos ao estudo do “Corpo sem Órgãos”, por o localizarmos na filosofia de Deleuze como ferramenta essencial à construção de uma máquina de guerra capaz de despotencializar as estratificações que aprisionam as forças imanentes do desejo às amarras do poder.

#### 4 CORPO SEM ÓRGÃOS: A PRODUÇÃO DO CORPO INTENSIVO

Para adentrarmos no estudo sobre o Corpo sem Órgãos (CsO)<sup>95</sup>, optamos por trazer a conceituação formal do que seria um órgão, para tanto parafraseamos o dicionário no qual o órgão é definido como uma parte do corpo que preenche uma função (...) uma peça elementar destinada a cumprir determinada tarefa e que serve de instrumento ou de meio para uma finalidade específica. Poderíamos continuar essa análise ressaltando que, ainda de acordo com o dicionário, órgão também é uma instituição governamental que tem o encargo de aplicar uma legislação, ou uma pessoa ou um conjunto de pessoas que exprime diretamente a vontade de uma coletividade (ÓRGÃO, 2018).

---

acreditar que uma revolução possa ser bem-sucedida? (...) mesmo que as revoluções tenham fracassado, isso não impediu que as pessoas devessem revolucionárias. Duas coisas absolutamente diferentes são misturadas. Há situações nas quais a única saída para o homem é o devir revolucionário (...) quando nos dizem: ‘Viu como deu errado?’, não estamos falando da mesma coisa” (DELEUZE, p. 50, 2005)

<sup>94</sup> É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam ser a psicanálise uma perversão. Uma vez que classificam a perversão como uma reterritorialização artificial dos fluxos do desejo. “A psicanálise reterritorializa sobre o divã, na representação de Édipo e da castração. A esquizoanálise, ao contrário, deve destacar os fluxos desterritorializados do desejo nos elementos moleculares da produção desejante” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 414).

<sup>95</sup> Utilizaremos a sigla (CsO) proposta por Deleuze e Guattari no decorrer do texto.

Em posse dessa definição, temos que o corpo, enquanto formado pelos órgãos, é tido como uma estrutura que cumpre determinada função, dito em outras palavras, o corpo é uma peça organizada, estruturada, tendo os seus contornos pré-definidos em nome de uma produção utilitária. Assim, o corpo, mas também os órgãos que o compõe, que em si são vetores de afetos e intensidades, se transformam em um organismo, inserido num espaço social para realizar determinadas finalidades. No próprio trecho citado no parágrafo anterior, vimos que o órgão pode ser também o termo utilizado para se referir a um conjunto de pessoas que expressam a vontade de uma coletividade. De todo modo, os órgãos são vistos como componentes de uma “máquina”<sup>96</sup> que compostos com outras, fazem girar a engrenagem de um sistema social, e que toda a expressão, de qualquer peça, seja, em última análise, a vontade da peça maior que é composta por elas.

A seguinte citação, retirada do manifesto feito por Artaud em **Para acabar com o julgamento de Deus**, introduz um novo modo de ver o corpo, e é, ao mesmo tempo, e em plena intensidade, um grito pelo fim desse estatuto utilitário que lhe atribuíram, uma autêntica reivindicação pelo corpo pleno, pelo corpo não capturado pelas estratificações.

O homem é enfermo porque é mal construído. Temos que nos decidir a desnudá-lo para raspar esse animalúculo que o corrói mortalmente. Deus e juntamente com deus os seus órgãos. Se quiserem, podem meter-me numa camisa de força, mas não existe coisa mais inútil que um órgão. Quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos, então o terão libertado dos seus automatismos e devolvido sua verdadeira liberdade. Então poderão ensiná-lo a dançar às avessas como no delírio dos bailes populares e esse avesso será seu verdadeiro lugar. (ARTAUD, 1983, p. 153).

A partir desse manifesto, Artaud nos apresenta a voz de órgãos que se cansaram da organicidade, do império estabelecido frente ao juízo de Deus. Contra todo julgamento, toda forma fixa e paralisante, o corpo sem órgãos se apresenta como um processo de encontro com o fora. Assim, quando Deleuze e Guattari falam sobre o corpo sem órgãos, estão se referindo a Artaud e ao seu manifesto.

Acabar com o juízo de Deus significa desatar os nós que aglomeram os órgãos a um organismo, no qual tudo é regulado, definido e organizado em prol de um determinado fim. Se

---

<sup>96</sup> Escolhemos grafar a palavra máquina entre aspas porque o sentido que ela assume, neste caso, não é o mesmo atribuído por Deleuze, ou melhor dizendo, é desde que se entenda que o desejo se encontra no regime de produção molar, ou seja, inserido nos grandes conjuntos, nas aglomerações, nas massas, nos significados, nas conexões demasiadas estruturadas. Ainda assim, trata-se de desejo, mas aprisionado, contido, sendo os seus fluxos postos a serviço de uma engrenagem que o sobrecodifica.

questionarmos o porquê de Deus estar alocado nessa dinâmica repressora, é devido ao fato de que uma divisão imposta pela ideologia transcendente trata de afastar a natureza de seu processo auto criativo, para então atribuir a um ser superior o poder de criação, e, dessa forma, sucumbir aquela à onipotência deste ser.

Por isso que um plano definido a partir da criação de Deus, é um plano regulado pela ordem, pelas constantes, pelas verdades absolutas, e os seres que fazem parte desse plano, só podem ser definidos a partir dessa vertente moralizante. O julgamento de Deus, consiste então, em atribuir à existência parâmetros fixos, inatingíveis, mas constantemente buscados, já que a imperfeição acomete a humanidade a partir do pecado original e a partir dele o ser tem uma dívida eterna, uma dívida impagável. Fala-se no texto de Deus como instância de poder e controle, mas na verdade, trata-se de toda instituição que de alguma forma governe ou controle as potências criadoras do desejo, de tudo aquilo que impõe ao ser um corpo dócil e domesticado.

Dessa forma, para que se tenha um corpo domesticado, é essencial que as instituições de poder deem ao homem uma consciência, uma memória que possa acoplar os diversos signos de controle, criados a partir de uma história de crime e culpa. É assim que a dívida se torna infinita e autoriza a criação de instituições que irão cobrá-la. O que de fato propicia essa operação é uma significação e um sujeito que as possui, herda-as a partir de um sentido compartilhado e uma subjetividade construída. Falamos no capítulo anterior<sup>97</sup> sobre os estratos que nos atam às estruturas da formação social e nos fazem funcionar como peças em suas engrenagens. São eles o organismo, a significância e a subjetivação.

Assim, o corpo sem órgãos é instrumento de batalha, não contra os órgãos, mas contra o organismo. Segundo Deleuze e Guattari o corpo não suporta as conexões rígidas, as formas que lhe foram impostas pelas aglomerações e “sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização ou organização nenhuma” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 20). É que o desejo opera por agenciamentos, por conexões de fluxos, por ligações, e as formas dessas ligações acabam por assumir, no seio da produção, estruturas rígidas, significados regulares, pessoas específicas, tornando o corpo organizado, fixo e determinado. O CsO se opõe às máquinas desejantes como fator de anti- produção, já que não possuindo órgãos, não se sujeita a uma organização, não admite aderências, apenas deslize e desarticulações, nas palavras de Deleuze e Guattari “às máquinas órgãos, o corpo sem órgãos opõe sua superfície deslizante, opaca e tensa. Aos fluxos ligados, conectados e recortados, opõe seu fluido amorfo e indiferenciado” (2011a, p. 21). É fundamental esclarecermos, no entanto, que mesmo se opondo

---

<sup>97</sup> Para maiores esclarecimentos, página 83 (segundo capítulo).

ao funcionamento das máquinas, o CsO acaba por impulsionar a produção, funcionando como motor imóvel.

Através dessa ferramenta filosófica, intenciona-se desarticular o corpo da concepção tradicional, que lhe impõe um modo de funcionamento direcionado, e o define como substrato limitado aos seus próprios contornos e organicidade. Cada órgão, de acordo com essa definição, é uma peça que se submete ao funcionamento da unidade, e cada unidade (corpo), se remete, por sua vez, a um composto maior (social).

Há que se esclarecer, no entanto, que o CsO não é um conceito, visto que isso implicaria um modo de pensamento que pudesse ser aprisionado, fixado, significado, dito de outro modo, implicaria representação. Conforme Deleuze e Guattari ressaltam o CsO é “antes uma prática, ou um conjunto de práticas” (2008, p. 9), uma experimentação, um modo de existência livre de qualquer tipo de organização, é o que propicia uma linha de fuga nos regimes molares, é a desconstrução do Eu, do organismo e do significante.

Lembremo-nos, porém, que não há regime molecular que funcione fora das estruturas molares, ou seja, não há posição de desejo revolucionário, nômade, que opere fora das formações sedentárias e sociais. Por isso que os filósofos enfatizam a necessidade de prudência nas desconstruções, e afirmam que o CsO é um limite imanente, a ele nunca se chega, ele é um processo, um devir, uma virtualidade, não implica destruição, implica, antes, desconstrução.

Enquanto processo de desconstrução, o CsO permite abertura aos fluxos, experimentação e intensidades que não são acessadas num corpo organizado, visto que neste, os fluxos são estrategicamente direcionados, sobrecodificados. Os caminhos, os agenciamentos, as experimentações, são, portanto, uma repetição de experiências já tidas, experiências demasiadamente controladas. O CsO se oferece como movimento, prática de si, anunciando a infinita abertura, a infinidade de “relações do corpo com as forças que o afetam, e nos oferece novos modos de subjetivação” (RESENDE, 2008, p. 74).

Assim, criar para si um CsO é traçar linhas de fuga, romper com as estratificações, desarticulando-as cuidadosamente, substituindo a interpretação pela experimentação, o sedentarismo pela partida nômade. Porém todo esse conjunto de práticas requer a justa medida, uma dosagem que permita transitar entre as molaridades e as fugas moleculares, as significâncias fixas e as intensidades fugidias, pois tão perigoso quanto as estratificações são as fugas sem paradas, as desconstruções sem novas reconstruções, assim afirmam Deleuze e Guattari “o pior não é permanecer estratificado- organizado, significado, sujeitado- mas precipitar os estratos numa queda suicida” (2008, p. 24).

As propostas são, portanto, de desfazer o organismo, dessubjetivar o sujeito e embaralhar os códigos, abrindo o corpo para agenciamentos, conexões múltiplas e infinitas, passando a ser o lugar onde o desejo opera sem depender de uma representação simbólica ou imaginária, lugar em que só existe a potência de afetar e ser afetado no encontro com outros corpos, formando máquinas que não significam, máquinas produtoras de si e do próprio real.

Assim, através da questão de Espinosa sobre “O que pode um corpo? ”, levantada com o sentido de que desconhecemos a potência do mesmo quando atrelamos a este determinado contorno fixo e o submetemos ao comando da razão, da mesma forma para Deleuze não existe prioridade ontológica entre ideia e corpo, sendo estes imanentes (KASPER, 2009). Nesse sentido, o corpo é visto como conjunto de forças, “capaz de operar a inversão dos signos e ir além do simbólico” (RESENDE, 2008, p. 72), corpo que existe não em função de seus limites endógenos, mas na sua infinita capacidade de afetar e ser afetado. Com essa prioridade intensiva e não extensiva, o corpo pode tanto quanto sua potência de encontro e produção, e contém toda a virtualidade, todo o acaso em vias de atualizar-se e romper com o mesmo.

Com essa perspectiva, portanto, o CsO é um corpo não fixado em seus limites fisiológicos, um corpo aberto à experimentação, desarticulado de qualquer estrato, é um programa que necessita de composições, estas feitas numa esfera onde, de acordo com Deleuze, “não há mais formas, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima. Aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas dinâmicas afetivas (...)” (2002b, p. 133).

O CsO irrompe, dessa forma, da capacidade de abertura para novas conexões, para novos agenciamentos, em um corpo que não é possuidor de um sujeito nem do desejo, mas que é atravessado pelos limiares afetivos quando no encontro com outros tantos corpos, outras tantas substâncias. É diante da experimentação que se cria formas singulares de existência, de tempo e de subjetivação, formas em que o corpo pode ser desorganizado em nome de uma potência inovadora e criativa que não conhece limites, apenas intensidades.

E é nesse sentido que o CsO se torna motor imóvel do desejo, tendo em vista que desligando as conexões rígidas e automatizadas, desatando as estruturas e formas, desconstruindo os agenciamentos antes aglomerados pelo próprio desejo, o CsO potencializa a capacidade criativa e inovadora contida no virtual, abrindo espaço para o devir nômade e revolucionário. Diante do exposto, passemos a análise do desejo produtivo, este propiciado pela



produção de um corpo intensivo, aberto às infinitas possibilidades de conexões e agenciamentos.

## 5 O DESEJO PRODUTIVO

Borges (2013, p. 93) afirma que a partir da obra o “**Anti-Édipo**” o desejo para Deleuze passa a ser compreendido como quase sinônimo de pulsão, “visto como agenciamentos”<sup>98</sup> ou arranjos relacionados a um processo de interação entre as máquinas desejantes”. O desejo passa ao coração das máquinas e assume a função de ser agente de impulsão, ou o motor que fará com que essas funcionem ininterruptamente. Podemos pensar o desejo deleuziano como energia de atração e repulsão, fonte de vida anímica produtora de sentido, capaz de agenciamentos infinitos, de múltiplas conexões, sempre nômades e mutáveis.

Diante de um inconsciente imanente, campo de energia inesgotável e desconhecida, o desejo aparece como o único agente produtivo, através do qual toda realidade é agenciada, maquinada e produzida. É o desejo, portanto, o responsável por criar os agenciamentos coletivos, as fugas, as rupturas e os desligamentos, mas também as suas próprias armadilhas, seus próprios mecanismos de repressão. Foi esta concepção de desejo que fez com que Deleuze rompesse definitivamente com as teses psicanalíticas, sendo as citações relacionadas à psicanálise escassas nas obras posteriores ao “**Anti-Édipo**”, ao mesmo tempo em que propõe, em parceria com Guattari, uma Psiquiatria Materialista.

A Psiquiatria Materialista ou esquizoanálise pode ser compreendida como concepção que insere o desejo como produtor do real, atuando sobre o real, não mais um elemento de articulação psíquica agindo sobre a produção de realidade desta, sendo antes o “conjunto de sínteses passivas que maquina os objetos parciais, os fluxos e os corpos e que funcionam como unidades de produção” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 418). Os objetivos da esquizoanálise são, portanto, os de inserir “tanto a produção no desejo como o desejo na produção” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 64).

---

<sup>98</sup> Após o **Anti-Édipo** Deleuze não utiliza mais a palavra desejo ou máquinas desejantes, substituindo o termo por agenciamento ou máquinas abstratas. Por máquinas abstratas podemos compreender como sinônimo de desejo, mas para uma maior explanação, tem-se que todo processo de produção inconsciente é regido por dois polos de investimento, sendo estes opostos, porém pertencendo as mesmas máquinas (identidade de natureza entre máquinas desejantes e máquinas técnicas sociais). Um desses polos investe em agenciamentos de estratos (formações molares), enquanto o outro faz fugir as estratificações, promove irregularidades e rupturas, sendo nomeado de máquina abstrata (desejo) (ZOURABICHVILI, 2004).

O desejo que buscamos definir é o de um agente que atua como potência de conexão, acoplando os objetos parciais sem unificá-los e sem uma finalidade extrínseca que não a da própria conexão, a da própria produção, pois tal como as máquinas desejanter, o desejo, uma vez que está integrado à máquina, não possui um sujeito possuidor, pois ele está antes de qualquer subjetividade, antes de se estruturarem as formas, os significados, os interesses ou finalidades, e é no próprio movimento em que funciona que existe realização.

Isso é insistir mais uma vez na *exterioridade* (e não na exteriorização) inerente ao desejo: todo desejo procede de um encontro (...) o desejo não espera o encontro como a ocasião para seu exercício, mas nele se agencia e se constrói (...) não é a representação de um objeto ausente ou faltante, mas uma atividade de produção, uma experimentação incessante, uma montagem experimental. A célebre proposição, "o desejo é a máquina". (ZOURABICHVILI, 2004, p. 36).

Portanto, assim como não possui um sujeito, também não possui um objeto específico, através do qual poderia alcançar satisfação, pois de acordo com Craia “o desejo é sua própria realização, e sua própria expressão, ele não carece de nada (...) não tende para algo que não é ele, que lhe é externo para mobilizar-se” (2007, p. 265). O desejo é então deslocado do lugar de um mero produtor de fantasmas, para ser executor em um plano existencial<sup>99</sup>, aquele que dá forma, contornos e sentido a todas as coisas existentes.

Optamos por retomar as noções de desejo nesse ponto para esclarecer, após percorrer certo trajeto que nos permite aprofundar o conceito, de que forma produção e desejo se articulam e como desejo e máquina são acoplados para agenciar uma maquinaria desejante, uma máquina “infernai”. Sobre isso Craia (2007, p. 263) afirma que o desejo é sempre máquina por ser “sempre um evento relacionado a uma multiplicidade, um sistema de circulação, uma operação do tipo *atravessamento originário*” (grifos do autor). Mas, o que isso significa, ou antes, o que isso implica exatamente?

O conceito de desejo enquanto máquina esclarece que a natureza deste não é a de atuar como energia que impulsiona o indivíduo a um objeto determinado, sendo o ato de desejar algo que não acontece de forma isolada, lembremos que ele máquina objetos parciais, por isso são

---

<sup>99</sup> Temos de esclarecer que um fluxo desejante não deve ser entendido como energia espiritual ou mágica que animaria e criaria a realidade, mas enquanto potência criadora, potência desejante do existente.

sempre pedaços do mundo inteiro que desejamos. Não se deseja o Uno, uma unidade, deseje-se a partir de agenciamentos coletivos, deseje-se sempre um conjunto<sup>100</sup>.

É claro que neste conjunto conterão pedaços, fragmentos de objetos, coisas e seres, mas serão apenas fatores estímulos, objetos parciais, dos quais se extraem afetos, singularidades que entrarão em composição com outros corpos, outros seres, numa montagem infinita, num agenciamento maquínico que por fim abrirá um território, um campo de fixação de sentido, pronto a se esvaír, pronto a se fazer fugir, se desterritorializar, buscar novos agenciamentos e conexões. Podemos afirmar que o desejo nada tem a ver com a falta, ele é um processo, que não pertence a um sujeito determinado, não tem início dentro de um corpo, ele vem de fora, ele atravessa os corpos, “viaja” de afeto em afeto, destacando, desligando, conectando as singularidades extraídas dos seres e coisas e compondo planos, “o desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 16).

Esse compor planos é o movimento através do qual o horizonte, ou o próprio “tecido” de composição em que atua o desejo é criado, agenciado, composto durante o movimento, assim, o desejo não age no existente, ele cria o existir no instante em que age. Isso implica um constante acoplamento, um incessante produzir. É por isso que Deleuze e Guattari (2011a, p. 43) definem o desejo como máquina, assim como o objeto do desejo é também máquina conectada, sendo este agenciamento uma multiplicidade, uma ligação infinita entre elementos heterogêneos e parciais, que não deixam de serem independentes e diferentes por estarem agenciados. É de acordo com essa lógica que Craia ressalta não haver distância entre desejo e vida:

---

<sup>100</sup> Sobre isso Deleuze comenta em uma entrevista com Claire Parnet “(...) queríamos dizer uma coisa bem simples. Tínhamos uma grande ambição, a saber, que até esse livro (**O Anti-Édipo**), quando se faz um livro é porque se pretende dizer algo novo. Achávamos que as pessoas antes de nós não tinham entendido bem o que era o desejo, ou seja, fazíamos nossa tarefa de filósofo, pretendíamos propor um novo conceito de desejo. As pessoas, quando não fazem filosofia, não devem crer que é um conceito muito abstrato, ao contrário, ele remete a coisas bem simples, concretas. Veremos isso. Não há conceito filosófico que não remeta a determinações não filosóficas, é simples, é bem concreto. Queríamos dizer a coisa mais simples do mundo: que até agora vocês falaram abstratamente do desejo, pois extraem um objeto que é, supostamente, objeto de seu desejo. Então podem dizer: desejo uma mulher, desejo partir, viajar, desejo isso e aquilo. E nós dizíamos algo realmente simples: vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre um conjunto. Não é complicado. Nossa questão era: qual é a natureza das relações entre elementos para que haja desejo, para que eles se tornem desejáveis? Quero dizer, não desejo uma mulher, tenho vergonha de dizer uma coisa dessas. Proust disse, e é bonito em Proust: não desejo uma mulher, desejo também uma paisagem envolta nessa mulher, paisagem que posso não conhecer, que pressinto e enquanto não tiver desenrolado a paisagem que a envolve, não ficarei contente, ou seja, meu desejo não terminará, ficará insatisfeito”.

Deleuze em entrevista a Claire Parnet, 2005, sobre sua obra e parceria com F. Guattari. In <http://anammk.wordpress.com/o-que-e-desejodeleuze/>.

Num sentido não exato, podemos afirmar que não há distância entre vida e desejo, o desejo anima o existente, real e simbólico, enquanto ele mesmo é um dos modos de ser do próprio campo existente. Falamos de máquina desejante porque o desejo sempre é uma multiplicidade, uma circulação, enfim, uma produção não dependente de qualquer unidade. (CRAIA, 2007, p. 265).

O desejo corresponde à pulsão<sup>101</sup> de criar, de conectar e expandir, processo cíclico sem objeto pré-definido, que funciona como corrente de energia incessante, e por si só é movimento, libertação, produtor de si e de todo real. Dizer que o desejo é libertador, significa que acoplar e conectar faz parte dos seus agenciamentos, no entanto, desligar, romper, cortar também o faz. Isso implica que há desejo onde quer que haja algo a fluir, a correr, a ligar, mas também a desligar e restar “(...) funciona como uma máquina de cortar presunto: os cortes operam extrações sobre o fluxo associativo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 54). Não há, portanto, posição de desejo que não rompa com velhos códigos, com estruturas de dominação, que não arraste todo e qualquer regime de significante único e o faça “saltar o muro”. Mas afinal, o que quer o desejo? Para obtermos tal resposta analisemos o seguinte trecho.

Não há sujeito do desejo, tampouco de objeto. Não há sujeito de enunciação. Apenas os fluxos são a objetividade do próprio desejo. O desejo é o sistema dos signos asignificantes com os quais se produz fluxos de inconsciente em um campo social. Não há eclosão alguma de desejo, em qualquer lugar que seja, pequena família ou escola de bairro, que não questione as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário porque quer sempre mais conexões e agenciamentos. Mas a psicanálise corta e achata todas as conexões, todos os agenciamentos, ela odeia o desejo, odeia a política. (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 64).

Com isso podemos afirmar que o desejo quer apenas conexões e agenciamentos, ele não quer a revolução, ele é revolucionário, ele não se volta para pessoas ou coisas, “mas meios inteiros que ele percorre, vibrações e fluxos de qualquer natureza que ele esposa, introduzindo cortes, capturas, desejo sempre nômade e migrante” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 386).

Enquanto potência revolucionária o desejo é ameaçador a qualquer estrutura social, uma vez que ele engendra em seus acoplamentos e cortes, extrações de elementos molares, códigos, formas e significados, o que inevitavelmente causa desestruturação, enquanto elemento molecular, atravessa meios inteiros, desfaz unidades. Todo corpo social envolve, em suas

---

<sup>101</sup> Quando falamos em pulsão neste parágrafo estamos nos referindo não à pulsão descrita pela psicanálise, mas ao impulso de criação, ao movimento impelido pelos fluxos de desejo rumo à produtividade.

estruturas de formação, unidades, elementos molares que lhe dão coesão e consistência, que se unificam e se cristalizam, limitando a produção desejante. Deleuze e Guattari enfatizam a potência revolucionária do desejo:

(...) se invocamos o desejo como instância revolucionária, é porque acreditamos que a sociedade capitalista pode suportar muitas manifestações de interesse, mas nenhuma manifestação de desejo, que seria suficiente para explodir suas estruturas de base, mesmo no nível da escola maternal. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p.503).

Para que seja possível então, manter sua formação e estrutura, as máquinas técnicas sociais atuarão restringindo a potência do desejo através dos mecanismos de repressão e recalçamento<sup>102</sup>, operando desvios, codificações, redução dos códigos em um regime de significante único (capital) e fixando sua potência no medo abjeto da falta.

Dentro dessa lógica, o conceito de sujeito clássico é uma unidade molar. Esse conceito de identidade que conhecemos através de toda uma tradição de pensamento trata-se, na verdade, de uma estratificação, de um investimento inconsciente do tipo reacionário ou gregário, que trata de paralisar, estatizar a singularidade e a potência presente no acaso em nome de um sujeito pronto<sup>103</sup> e acabado.

A ética imanente, rompendo com essa estratificação, apresenta o desejo livre de toda pessoalidade, de toda identidade individual, à medida que “postulará que o critério para a ação emerge da própria estrutura das pulsões que estão ligadas às sínteses passivas e ativas que, por sua vez, remetem a um fundo pré-individual ou virtual, um inconsciente que não é do sujeito” (BORGES, 2013, p. 93). O indivíduo, nesta lógica, será produzido, estará no círculo de produção sempre nômade, sempre reiniciado e por isso um constante vir a ser, nunca uma identidade fixa, mas uma singularidade pré-individual, um artigo indefinido.

As organizações de formas, as formações de sujeitos (o outro plano) tornam o desejo "impotente": elas o submetem à lei, elas introduzem nele a falta. Se você amarra alguém, e se você lhe diz "exprima-se, camarada", tudo o que ele poderá dizer é, no máximo, que não quer ficar amarrado. É esta, provavelmente, a única espontaneidade do desejo: não querer ser oprimido, explorado, subjugado, sujeitado. Mas nunca se

<sup>102</sup> Esses mecanismos foram explanados no segundo capítulo dessa dissertação.

<sup>103</sup> O que sugerimos com o termo “pronto” é uma identidade fixa, mas de forma alguma completa e unificada, pois faz parte das amarras molares propor um plano transcendente e gerador de dualidades indissolúveis para que a falta engendre todo e qualquer “pequeno consumidor” (e isso no capitalismo).

fez um desejo com não querer. Não querer ser subjugado é uma proposição nula. (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 78).

O desejo será, portanto, ferramenta essencial para pensar essa “coisa” que levemente chamamos de sujeito, mas que na realidade contém toda potência presente nas infinitas conexões, nas virtualidades, na inorganização, no caos<sup>104</sup>. Para Antunes (2014, p. 315) “a singularidade e o desejo criam-se num plano de imanência, num agenciamento determinado, num plano que não existe previamente, mas que deve ele próprio ser construído”.

Podemos dizer, portanto, que tanto o “sujeito” quanto o desejo, criam-se em um plano que não preexiste na realidade, mas que deve ser traçado, que deve ser agenciado, não queremos dizer com isso que o indivíduo irá dirigir o desejo, será certamente, dirigido por ele, mas segundo coordenadas das máquinas, segundo posições desejanças, e assim cada um deve traçar seu plano de imanência, deve criar seus próprios territórios e planos de fuga.

*Só há desejo agenciado ou maquinado. Você não pode apreender ou conceber um desejo fora de um agenciamento determinado, sobre um plano que não preexiste, mas que deve, ele próprio, ser construído. Que cada um, grupo ou indivíduo, construa o plano de imanência onde ele leva sua vida e seu empreendimento. (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 77).*

Tem-se desejo toda vez que há algo a fluir, a correr, toda vez que há conexões, mas também cortes e extrações. O desejo é maquínico, atua sob multiplicidades, acoplando, conectando, restando e desligando, o desejo é agenciado. É feito de diferentes linhas, que traçarão suas coordenadas num plano de imanência, as linhas, conforme afirma Deleuze, também não preexistem, elas são traçadas, mas como tais, nunca existem de forma isoladas, elas são emaranhadas umas às outras, imanentes umas às outras, assim como o desejo se produz imbricado nas maquinarias (técnicas, sociais), as linhas formarão um plano de composição que marcarão posições de desejo. Nunca se sabe o que certas linhas comporão, elas seguem por caminhos imprevisíveis, pois são sempre emaranhadas, combinadas, constituindo um agenciamento, pois bem, o desejo é feito dessas linhas (segmentares, flexíveis ou linhas de

---

<sup>104</sup> Falamos algumas vezes no caos, sem necessariamente conceituar o que esse termo significa em Deleuze. Bem, o caos se define menos pela sua desorganização do que pela velocidade, pela rapidez em que toda forma de organização se dissipa, se desfaz. Ele é um vazio que não é um nada, mas um virtual. Nele contém todas as partículas possíveis que se atualizarão para serem novamente dissipadas, esvaídas. O caos é velocidade infinita.

fuga) e junto com elas comporá um conjunto em um plano de imanência. Por isso Deleuze afirma no “**Abecedário**” que desejar é construir um agenciamento.

Pode parecer, num primeiro momento, que os agenciamentos do desejo são dotados de complexidade, e, portanto, distantes e difíceis de serem reconhecidos, porém para Deleuze desejar é algo simples e não requer significados nem interpretação, uma vez que não é dotado de sentido, mas de intensidades, conjugação de fluxos, experimentação.

Sabem como é simples, um desejo? Dormir é um desejo. Passear é um desejo. Escutar música, ou então fazer música, ou então escrever, são desejos. Uma primavera, um inverno são desejos. Também a velhice é um desejo. Até mesmo a morte. O desejo nunca deve ser interpretado, é ele que experimenta. (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 108).

E ainda podemos completar dizendo que o desejo, para Deleuze, é uma força constante de afirmação, a emitir fluxos, promovendo cortes e arranjos, novas organizações e também desorganizações, sendo o Real seu único sujeito, seu único produto. Dessa forma, querer algo, buscar novos caminhos, traçar novas rotas ou permanecer nas mesmas, são construções desejantes, são produções antes de ser singela atração a objetos externos isolados que se unificariam produzindo um comportamento operante ou uma busca de preenchimento de um vazio inaugural. Desejar é construir, traçar coordenadas existenciais, experimentar, afetar e ser afetado, é ser arrastado de dentro, é deslocar-se no real. Agora, por quais caminhos o desejo seguirá, ou quais serão suas produções, são respostas que não se pode obter, visto que o desejo é movimento, por isso definir sua finalidade, traçar sua rota, mapear seu trajeto é o mesmo que estancá-lo, “o desejo, nesse sentido, não é falta, mas processo, aprendizagem vagabunda; ele sofre apenas por ser interrompido, e não pelo fato de o "objeto" se esquivar cada vez mais” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 36).

Parece-nos que após esse percurso é lícito concluir que o projeto de Deleuze em relação ao desejo foi o de libertação, de desconstrução da forma que este assumiu, e o mais importante, que o desejo, justamente por ser movimento incessante, pode vir a ser aprisionado num desses movimentos pelas suas próprias forças e se tornar falta, se tornar perseguidor de fantasmas, mas de forma alguma essa falsificação de sua natureza dá testemunho de sua genealogia, de sua potência imanente.

Por isso talvez, alguns comentadores de Deleuze veem neste projeto uma ética, contra toda moral, contra toda ideologia transcendente que insiste em alocar o desejo ao lado da Lei,

da culpa, do crime e transformá-lo num farrapo, num eterno perseguidor de sombras. Isso posto, direcionamo-nos para a conclusão, onde traçaremos a análise das aproximações e distanciamentos das concepções de desejo. Destacaremos de antemão que tanto Deleuze quanto Lacan, a nosso ver, defendem uma ética do desejo, obviamente que o lugar de onde falam é radicalmente distinto, o que conseqüentemente faz com que as noções se distanciem em vários momentos.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### DA FALTA AO EXCESSO- AS IMPLICAÇÕES DAS NOÇÕES DE DESEJO EM LACAN E DELEUZE

Iniciaremos esse tópico com uma afirmação lógica, mas necessária. A psicanálise e a filosofia, apesar de manterem uma relação de diálogo fértil e pertinente, não conjugam os mesmos objetos, se assim podemos chamar o fator nevrálgico que separa as disciplinas: uma se ocupa de uma prática de cura, apesar de implicar uma teoria do pensamento que a sustenta, e a outra, segundo o próprio Deleuze a define, visa criar conceitos e traças planos que propiciem construir a imagem de um ser humano livre, o papel do psicanalista é, portanto, o de um agente de saúde, enquanto o do filósofo é o de um problematizador. O lugar dos teóricos não é o mesmo, tampouco a noção de negativo assume o mesmo sentido. Apesar disso, a psicanálise adentra um campo ontológico quando busca as coordenadas genealógicas do desejo, arraigando- o à lei e à falta<sup>105</sup>, e é nesse ponto que deteremos nossa análise.

Ao iniciarmos essa pesquisa tínhamos como objeto de análise certas aproximações das concepções de desejo, que foi, de certa forma, desconstruída, mas que vale a pena ressaltar. A primeira delas: Lacan, apesar de conceber o desejo enquanto fundado na falta como condição ontológica, sendo esse um dos pontos que separam suas teses das de Deleuze, não deixa de apontar um duplo aspecto da mesma, que é o da abertura que permite sempre novos arranjos, o da repetição que promove sim o retorno do destrutivo, do sofrimento, mas também permite reinvenção de coordenadas existenciais.

Assim, o desejo em Lacan é processo, nunca fechamento ou conclusão, e isso pode ser identificado como uma aproximação com as noções de Deleuze, para quem o desejo quando elege um objeto, toma uma forma, assume um significado, é já o processo interrompido, o desejo já fluiu para outras conexões. Porém não nos precipitaremos em afirmar que são posições

---

<sup>105</sup> Sobre isso, se há algo que podemos afirmar sem equívoco é que a psicanálise percorre trilhas que as obrigam a lidar com o negativo, com o trágico, ou com as paixões tristes, se pudermos traçar um paralelo com o objeto da análise, que parte sempre de algo que não está dando certo. Não prolongaremos essa discussão por não ser a eficácia da clínica psicanalítica que Deleuze crítica, mas a construção de um pensamento negativista sobre o desejo, sobre a vida.

idênticas, pois o ponto crucial que torna a distanciar as teses está no plano em que o desejo atua: para Deleuze o desejo age no real, para Lacan, embora seus arranjos esbarrem o real (objetos parciais), este não conhece outra realidade que não a psíquica. Para esclarecermos esse ponto utilizaremos alguns trechos do “**Anti- Édipo**”:

Com efeito, se o desejo é falta do objeto real, sua própria realidade está numa “essência da falta” que produz o objeto fantasmático. Concebido assim como produção, mas produção de fantasmas, o desejo foi perfeitamente exposto pela psicanálise. No nível mais baixo da interpretação, isso significa que o objeto real que falta ao desejo remete, por sua vez, a uma produção natural ou social extrínseca, ao passo que o desejo produz intrinsecamente um imaginário que vem duplicar a realidade, como se houvesse “um objeto sonhado atrás de cada objeto real” ou uma produção mental atrás das produções reais. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 42).

Como explicar esta ambivalência tão complexa da psicanálise? Devemos distinguir várias coisas. Em primeiro lugar, a representação simbólica apreende bem a essência do desejo, mas referindo-o a grandes *objetidades* como a elementos particulares que lhe fixam objetos, fins e fontes. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 397).

Temos com isso que obviamente há uma aproximação entre as noções, mas que é apenas aparente, e que trata de ser desconstruída quando enfatizamos o plano em que o desejo opera para cada teórico. Deleuze reconhece que com Lacan e a inserção do plano simbólico enquanto estruturante do sujeito, a psicanálise apreende a essência do desejo, que é de fato o deslize, o processo, a continuidade, pouco importando o objeto externo (objeto a)<sup>106</sup> alvo ou finalidade. Aliás, se pudermos afirmar em Lacan uma finalidade para o desejo, seria apenas sua falta de finalidade, sua ausência meta. Ocorre, porém que toda vez que a produtividade material tem em sua raiz ligação com um objeto completo extraído, (ainda que imaginário, ainda que essa falta seja de um significante ausente e não tenha existido de fato no real) ela aparece apenas como secundária, duplicada, uma vez que é na e pela realidade psíquica que a produção material ganha contornos, mas não remetendo se não a uma ausência.

Com efeito, o desejo na leitura lacaniana, está sempre vinculado a um projeto de recuperação impossível, e a realidade, a produção material extrínseca, não faz mais do que apontar para essa negatividade de base, sendo todo objeto presente um signo que trata de traçar analogias incessantes com um total perdido.

---

<sup>106</sup> O próprio Lacan nomeia o “objeto a” como resto, toda vez que é alcançado relança um novo movimento, uma nova busca, novas conexões.

Outro ponto importante é que para Deleuze o desejo não é de um indivíduo, ele é potência, energia livre e nômade, ele é pré-individual, atravessa os indivíduos, transformando-os a cada acoplamento, a cada nova conexão. Para Lacan o desejo é o que funda o sujeito, podemos dizer que pertence a este, ainda que esse “pertencer” seja um termo inexato. Em suma, para Lacan, se não houver falta, não há desejo, e se não houver desejo não há como conceber qualquer individuação.

Outra aproximação poderia estar no ponto em que tanto para Lacan quanto para Deleuze, o inconsciente é pré-ontológico, ou seja, está antes de qualquer discurso, de qualquer sujeito, de qualquer forma acabada. Porém, o ponto de diferenciação aqui está no fato de que enquanto para o filósofo o inconsciente é imanente, sendo um campo de fluxos livres e, portanto, coextensivo ao campo social (por isso, assim como o desejo não é privado, não se estrutura na linguagem e não funda o sujeito do enunciado/enunciação) para Lacan é a lacuna do inconsciente que funda o desejo e o sujeito.

Em uma nota de rodapé Deleuze e Guattari afirmam a potência da teoria do objeto a em Lacan que, para os autores remete a produtividade. Examinemos por um instante do que se trata:

Parece-nos que a admirável teoria do desejo, em Lacan, conta com dois polos: um em relação ao “objeto pequeno-*a*” como máquina desejante, que define o desejo em termos de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou de fantasma; e outro em relação ao “grande Outro” como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta. (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 43).

Podemos verificar que a noção de produtividade do desejo não está totalmente ausente na psicanálise lacaniana de acordo com a visão dos filósofos, o que os autores apontam como uma reintrodução da falta é essa produção estar sempre condicionada a uma ausência ontológica. Cabe então, apontarmos que não coincidentemente, a nosso ver, Deleuze utiliza a ideia de objetos parciais para construir uma concepção de desejo produtivo.

Pois bem, para Lacan os objetos parciais (objeto *a*) nada mais são do que resquícios, restos ou pedaços de um total ausente, afirmando ainda, que nada mais fazem do que contentar um sujeito e não o deixar de fato contente. Para Deleuze, os objetos parciais são fragmentários e fragmentados não por serem partes de um todo, resíduos de um completo anterior ou por vir, mas por ser emissão de singularidades pré-individuais, por ser este seu modo de presença na multiplicidade, em que não cabe totalidade, mas dispersão, não supõe estagnação, mas

continuidade de fluxos. Assim, nada há de mais fecundo e produtivo, para Deleuze, do que os objetos parciais, por sua infinita capacidade de conexão, cortes, acoplamentos e rupturas.

Enquanto em Deleuze o desejo é produtor de realidade e vincula-se, não a um objeto, mas a meios inteiros que ele percorre, agenciando, criando e produzindo, em Lacan o desejo, embora também não se vincule a um determinado objeto, permanece arraigado com um que fora imaginariamente perdido. Conforme afirma Junior (2004, p. 115) “o desejo em sua versão lacaniana mantém algo da busca transcendente pela presença”. Deleuze parte da ideia de que, embora Lacan tenha alocado em sua teoria do desejo uma noção de produtividade, ao vinculá-la ontologicamente à falta do objeto real, abre uma separação abissal entre desejo e realidade.

A lógica lacaniana de desejo assume a falta como impulsora de toda produção, ao mesmo tempo em que a engendra num significante único (falo) alienado e extraído da cadeia, pois bem, o fato é que, para Deleuze, essa noção funciona nas engrenagens de um sistema social e político que se alimenta dessa ideologia. É nesse ponto que o filósofo acusa a psicanálise de não libertar o desejo dessa armadilha, considerando de antemão, que essa fosse a genealogia desejanter, quando na verdade trata-se de uma axiomática capitalista. Por isso, de acordo com o pensador, a psicanálise oscila entre dois polos: apreende a essência de um inconsciente produtivo, de certa forma reconhece a produtividade do desejo, mas relança-os na semiologia do capital, transforma a produção e o excesso em consumo e falta.

Porém, mesmo que legítimas, as críticas e análises de Deleuze falham na constatação de que a psicanálise não fala do mesmo lugar que a filosofia e não tem como objetivo a busca de sentido ou o levantamento de questões, mas visa aplicar uma prática de cura, e obviamente que para isso constrói uma teoria do pensamento, ainda assim os lugares dos teóricos são díspares.

Buscamos evidenciar nessa dissertação que longe de um projeto de destruição, a proposta de Deleuze foi de resgate. Foi primeiramente de dentro da psicanálise, com análises complexas e minuciosas de termos e conceitos psicanalíticos, que o filósofo desconstrói e devolve-os de maneira nômade e revolucionária. Antes, portanto, de trabalhar seus conceitos “contra” a psicanálise foi preciso trabalhar com e na psicanálise.

Não buscamos, no entanto, atenuar os pontos de discordância ou forçar uma aproximação entre os teóricos, mas evidenciar uma ambiguidade que talvez seja clara: a oscilação nas obras de Deleuze entre desconstrução de termos e conceitos psicanalíticos, ao mesmo tempo em que retomada e afirmação da potência de outros, e tudo isso ocorre simultaneamente.

Não vemos nisso qualquer motivo para negligenciar a importância das críticas ou valorizá-las menos em favor das concordâncias, vemos antes um modo de operar do filósofo e que foi, de certa forma, conservado ao longo dessa pesquisa, um trabalho de *bricolage*<sup>107</sup>, de recorte, de acoplamento, de síntese disjuntiva, e acima de tudo, de desejo.

Em todo caso, nota-se tanto em Deleuze quanto em Lacan um projeto em comum: um tratado de ética. Lacan contra a pastoral analítica<sup>108</sup> e a ética do não ceder de seu desejo, Deleuze com a ética de uma vida não fascista. Ambos mantêm uma postura crítica contra toda moral<sup>109</sup>.

Outro fato importante que deve ser ressaltado é que durante esse estudo podemos identificar que as críticas empreendidas por Deleuze ao desejo lacaniano estavam pautadas no período definido por Miller (2016) como paradigma do gozo impossível. Período em que as teorias de Lacan se organizavam em torno do estruturalismo e enfatizavam a primazia do simbólico na organização do desejo e do sujeito.

Existe, porém toda uma mudança de perspectiva no ensino lacaniano a partir do **Seminário 17**, em que uma ênfase no real assinala uma parcela de gozo que não se estrutura toda pela linguagem. De modo geral, haveria no **Seminário 7** um certo privilégio do registro simbólico que permitiu a Lacan conceber o inconsciente como estruturado pela linguagem e, portanto, em torno de uma falta fundamental. Posteriormente, a partir do **seminário 17**, mas mais precisamente com o **seminário 20**, o gozo aparece como não- todo organizado pela linguagem, apontando para uma dimensão que se sustentaria no real do próprio corpo e que não se daria à comunicação com o outro.

Assim, as seguintes questões se fazem importantes: ora, se para Deleuze o desejo é inseparável de sua satisfação, em Lacan, o gozo é o que permite um distanciamento do prazer como finalidade. Temos que do **Seminário 7** (1991) ao **Seminário 20** (1985) uma modificação radical no ensino de Lacan nos permite identificar a primeira perspectiva, ainda com o privilégio de uma organização simbólica, cuja ultrapassagem culminaria no gozo impossível de *Das Ding*, que deveria ser contornado para que uma ética de economia do gozo permitisse o acesso a chancelas de satisfação com o gozo permitido, o fálico. Ainda nessa perspectiva todas

<sup>107</sup> Termo francês utilizado no **Anti- Édipo** para designar um trabalho de junção, de acoplamento de objetos, coisas usadas para novos usos.

<sup>108</sup> Essa proposta foi levantada por Lacan no **Seminário 7**, dedicado a ética psicanalítica. Nesse seminário Lacan crítica o que nomeou de pastoral analítica, certo movimento por parte de alguns psicanalistas de “prometer” ao paciente ou de pregar teoricamente um bem supremo, uma felicidade com a chegada da maturidade na fase genital. Fase em que, a felicidade, o bem, seriam alcançados. Lacan propõe a ética do não ceder do seu desejo contra toda moral analítica.

<sup>109</sup> Apesar disso, Deleuze não deixa de apontar a psicanálise, e isso incluindo Lacan, de serem novos padres, por vincular o desejo a um crime, a Lei.

as críticas de Deleuze se aplicam e tratam de distanciar a hipótese de uma possível resposta, porém com a segunda concepção trazida por Lacan o enfoque está no gozo do corpo, como não-todo organizado pelo simbólico.

Nossa hipótese é que com a primazia do Real nessa fase de Lacan, e com o corpo sendo privilegiado como campo de atravessamento de afetos não organizados pelo significante é possível elaborar uma posição frente às críticas e que talvez haja, nesse caso, uma maior aproximação entre as teses. Em todo caso, nossa pesquisa se ateve ao estudo do período em que Lacan enfatizava a emergência do simbólico na constituição do desejo, sustentando, portanto, o ponto central da crítica de Deleuze. Não obstante resta ainda essa hipótese a ser investigada.

Finalizamos afirmando que a hipótese inicial dessa dissertação era de uma aproximação com certos pontos da noção lacaniana de desejo. De fato, foi possível observar certas concordâncias, mas de forma alguma as concepções se equivalem ou eximem as críticas e os distanciamentos. O ponto crucial que trata de evidenciar o distanciamento das teses permanece irreduzível e inegável: a transcendência, e todas as consequências que esta encerra.

## REFERÊNCIAS

- ALCANTARA, Sarah Bernadette de Carvalho. **O que pode um corpo?** Espinosa e Deleuze, a produção rizomática do desejo. 2015. 89f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015.
- ALMEIDA, Rogério Miranda. **Eros e Tântatos:** a vida, a morte e o desejo. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- ANTUNES, Miguel Ângelo Olival de Sande Lemos Correia. **O desejo maquínico em Gilles Deleuze.** 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, 2014.
- ARTAUD, Antonin. **Para acabar com o juízo de Deus.** In: WILLER, C. Escritos de Antonin Artaud. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- BORGES, Charles Irapuan Ferreira. **Deleuze, ética e imanência.** 1 ed. Porto Alegre: PUCRS, 2013.
- BIRMAN, Joel. **Estilo e modernidade em psicanálise.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Os signos e seus excessos:** a clínica em Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2000.
- BRAUER, Jussara Falek. **O Outro em Lacan:** consequências clínicas. São Paulo: Instituto de Psicologia - USP, 1994. p. 309.
- BRITTON, Ronald. **A situação edípica e a posição depressiva.** In: SPILLIUS, E.B. (editor). Conferências Clínicas sobre Klein e Bion. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 48-59.
- BROUSSE, Marie Hélène – **Los cuatro discursos y el Otro de la modernidad.** Santiago de Cali: Letra, 2000.
- CARROL, Lewis. **Alice no País das Maravilhas.** Porto Alegre: L&PM, 2010.
- CASTRO, Julio Cesar Lemes de. **A Palavra é a Morte da Coisa:** Simbólico, Gozo e Pulsão de Morte. Revista Mal estar e subjetividade, Fortaleza, Vol. XI, Nº 4, p. 1405 – 1428, dez.2011.
- CRAIA, Eladio Constantino Pablo. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze.** 1. ed. Cascavel: Editora e Gráfica universitária Edunioeste, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Deleuze e a psicanálise:** da polêmica ao problema. In: PEREZ, D.O. (org.). Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura. São Paulo: Escuta, 2007, p.249-269.
- \_\_\_\_\_. **Do sujeito determinado à vida ilimitada.** In: BATTISTI, César Augusto (org.). Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas. Ijuí: Ed. Unijuí; Cascavel: Edunioeste, 2010.

\_\_\_\_\_. **Gilles Deleuze e a questão da técnica.** 2003, 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas, Campinas, SP, 2003.

\_\_\_\_\_. **O virtual:** destino da ontologia de Gilles Deleuze. Aurora: Curitiba, v. 21, n. 28, p. 107-123, jan. /jun. 2009.

DAVID-MÉNARD, Monique. **Deleuze e a psicanálise.** 1.ed. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

\_\_\_\_\_. **Repetir e inventar segundo Deleuze e segundo Freud.** In: Dossiê filosofia e psicanálise, Revista Discurso, São Carlos, n. 36, p. 19-34, 2007.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta:** e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade. Trad. Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche a e filosofia.** Trad. Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. **Pensamento Nômade.** In: Nietzsche hoje? São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Foucault.** Lisboa: Vega, 1987.

\_\_\_\_\_. **O atual e o virtual.** In: Éric Alliez. Deleuze Filosofia Virtual. Trad. Heloísa B.S. Rocha. São Paulo: Ed.34, 1996.

\_\_\_\_\_. **Espinosa e a Filosofia Prática.** São Paulo: Escuta, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Lógica dos sentidos.** Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição.** Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. São Paulo: Graal, 2009.

\_\_\_\_\_. **Em que se pode reconhecer o estruturalismo?** In: A ilha deserta. São Paulo: Iluminuras, 2006b.

\_\_\_\_\_. **A imanência:** uma vida. Educação e Realidade, Porto Alegre, vol. 27, n.2, p. 10-18, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Quatro proposições sobre a Psicanálise.** São Paulo: Hucitec, 1990.

\_\_\_\_\_. **Sacher-Masoch:** o frio e o cruel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. **O abecedário de Gilles Deleuze.** 2005. Disponível em: <<http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-o-abecedario.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2017.



DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

\_\_\_\_\_. **Psicanálise, morta análise**. In: Diálogos. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. 2. ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011a.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 1. ed. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2008, v. 3.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 1. ed. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2011d, vol. 1.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 1. ed. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2011b, vol. 2.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Sobre alguns regimes de signos**. In: Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. 1. ed. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2011c, vol. 2.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. 1. ed. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, vol. 3.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **O que é a Filosofia?** 3.ed. Trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed.34, 2001.

DOR, Joel. **Introdução à leitura de Lacan**. Porto Alegre: Artes médicas, 2003.

\_\_\_\_\_. **Estruturas e clínica psicanalítica**. Taurus: Rio de Janeiro, 1991.

FERREIRA, Nádia Paulo. P. **Jacques Lacan: apropriação e subversão da linguística**. *Ágora*, Rio de Janeiro, n.5, n. 1, jan. jun. 2002.

\_\_\_\_\_. **A teoria do amor**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FILHO, Raul Albino Pacheco. **O sujeito e a lei: uma contribuição ao diálogo entre Direito e Psicanálise**. *Psicologia Revista*, São Paulo, v. 23, n.1, p. 109-127. 2014.

FOUCAULT, Michel. **Anti- Édipo: introdução a uma vida não fascista**. *Cadernos de Subjetividade, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 197-200, 1993.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade: a vontade de saber**. Graal: São Paulo, 1988.

FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud. **Projeto para uma psicologia científica**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1900). **A Interpretação dos Sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1987, v. 4.

\_\_\_\_\_. (1927/31). **Mal estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1912-14). **Totem e tabu**. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

\_\_\_\_\_. (1939). **Moisés e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GUALANDI, Alberto. **Deleuze**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

GUATTARI, Félix. **O inconsciente maquínico: ensaios de esquizoanálise**. Trad. Constança M. César e Lucy M. César. Campinas: Papyrus, 1988.

GREEN, André. **O desligamento: psicanálise, antropologia e literatura**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 57-115.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

JUNIOR, Carlos Augusto Peixoto. **A Lei do Desejo e o Desejo Produtivo: transgressão da ordem ou afirmação da diferença?** Physis: Revista De Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 109-127, 2004.

KASPER, Kátia Maria. **Experimentar, devir, contagiar: o que pode um corpo?** Pro-Posições, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 199-213, 2009.

KUSS, Ana Suy Sesarino. **Amor, desejo e Psicanálise**. Curitiba: Juruá, 2015.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro; revisão técnica, Antonio Quinet e Angelina Harari, preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1955/1956). **O seminário, livro 3: as psicoses**. Trad. Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. (1956/1957). **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Trad. Dulce Duque Estrada; revisão, Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. (1958/1959). **O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Trad. Cláudia Belinder; versão final, Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

\_\_\_\_\_. (1959/1960). **O seminário, livro 7: a ética da Psicanálise**. Trad. Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. (1962/1963). **O seminário, livro 10: a angústia**. Trad. Vera Ribeiro; versão final, Angelina Harari; preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. (1982) **O seminário, livro 20: mais ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. (1957/1958) **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 17** – O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 16** – de um outro ao Outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 2**: o eu na teoria da Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LANNES, Carlos. **Dor de existir**: o objeto perdido para sempre. Caderno de Psicanálise, Rio de Janeiro, v. 34, n. 26, p. 13-24. jan. jun. 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MEZAN, Renato. **Freud**: a trama dos conceitos. São Paulo: Perspectiva, 1982.

MILLER, Jacques Alain. **Matemas I**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. **Os seis paradigmas do gozo**. Opção Lacaniana (online). Disponível em: <[http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero\\_7/Os\\_seis\\_paradigmas\\_do\\_gozo.pdf](http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2016.

\_\_\_\_\_. **A obra clara**: Lacan, a ciência e a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MONZANI, Luiz Roberto. **Discurso filosófico e discurso psicanalítico**: balanço e perspectivas. In: Filosofia da psicanálise, São Paulo, Brasiliense, 1991.

\_\_\_\_\_. **Totem e tabu**: uma revisão. Revista Aurora, Curitiba, v. 23, n. 33, p. 243-255, jul. dez. 2011.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. **Édipo em Freud**: o movimento de uma teoria. Maringá: Psicologia em estudo, 2004.

NERI, Regina. **Anti-Édipo/ Psicanálise**: um debate atual. Revista Ágora, Rio de Janeiro: v. v.1, n. 1, 2003.

OLIVEIRA, Joyce Bacelar. **O inconsciente lacaniano**. Psicanálise & Barroco em revista, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 109-120, jul. 2012.

OLIVEIRA, Rita de Cássia. **Considerações sobre o niilismo em Nietzsche**. Revista Pesquisa em Foco: Educação e Filosofia, Maranhão, v. 01, n. 1, p. 56-65, 2008.

ÓRGÃO. In: Dicionário online de português, 20 jun. 2018. Disponível em <<https://www.dicio.com.br/orgao/>>. Acesso em 20 de jun. 2018.

QUINET, Antônio. **A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os Outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

RESENDE, Catarina. **A escrita de um corpo sem órgãos**. Revista de Psicologia Fractal, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-76, 2008.

RODRIGUES, Juliana. M.; JÚNIOR, Carlos. A. P. **Para desarticular os estratos dominantes do organismo**, da significância e da subjetivação. Revista Psicologia Argumento, Curitiba, v. 29, n. 66, 2011.

ROZA, Luiz Alfredo Garcia. **Freud e o inconsciente**. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SAFATLE, Vladimir. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Unesp, 2006.

SAINT-EXUPÉRY, A. **O pequeno príncipe**. São Paulo: Geração Editoria, 2015.

SANCHES, Aline. **Máquinas, corpo sem órgãos e pulsões: um diálogo entre o Anti- Édipo de Deleuze e Guattari e a metapsicologia freudiana**. 2008. 120f. Dissertação (Mestrado em filosofia) - Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2008.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

TEDESCO, Silvia. H.; VALVIÉSSE, Karla. S. P. **Linguagem e criação: considerações a partir da pragmática e da filosofia de Bergson**. Arquivo Obras psicologia [online], vol.61, n.2, p. 1-12, 2009. Disponível em:  
<[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672009000200002](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672009000200002)>  
Acesso em: 15 jul. 2017.

ZENONI, Alfredo. **Versões do Pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai**. Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 15-26, jun. 2007.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. De André Telles. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 2004.