

O virtual e o real como esgar da linguagem: entre Deleuze e Lacan

José Isaías Venera

... não é a quase-causa deleuzeana o
equivalente exato do objet petit a de Lacan,
esta entidade espectral, imaterial, pura, que
serve como o objeto-causa de desejo?

Slavoj Žižek (2004, p. 23)

Introdução

Os conceitos de Virtual, do filósofo Gilles Deleuze, e de Real, do psicanalista Jacques Lacan, ocupam centralidade neste trabalho¹, que tem como desafio estabelecer algumas articulações para dar conta do irrepresentável, do que escapa à simbolização e, ao mesmo tempo, que deixa suas marcas, como um esgar da linguagem.

Em *Mais, ainda* (LACAN, 1985, p. 81), o Real é definido, pelo autor, como “o que não cessa de não se escrever”. Dupla negação que marca mais ainda a falta como ontologia do movimento e faz a linguagem funcionar em um excedente – uma mais-valia em um corpo que, paradoxalmente, não pode ser simbolizado. Em *Diferença e repetição*, Deleuze (1998, p. 335) precisa seu conceito: “O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual”. Na sequência da mesma citação, o filósofo acrescenta que o “[...] virtual deve ser mesmo definido como uma estrita parte do objeto real – como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e aí mergulhasse como numa dimensão objetiva” (DELEUZE, 1998, p. 335-336).

¹ A pesquisa integra os estudos desenvolvidos no doutorado sob a orientação do Dr. Maurício Eugênio Maliska.

Com Guattari, Deleuze faz crítica à psicanálise formulada no *O anti-Édipo*, na qual encontramos, em uma nota de rodapé, o que elucida a proposta dessa articulação:

[...] 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, 2010, p. 43).

Ora, é a partir de certa produção da diferença cunhada pelos conceitos de Real e de Virtual que se faz a aposta de que há mais diálogo entre Deleuze e Lacan do que qualquer van filosofia poderia duvidar. Certo de que Žižek em diversos textos vem apontando nesta direção, como na epígrafe que abre este trabalho, mas, sobretudo, no seu livro *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências* (ŽIZEK, 2008).

O ponto de desdobramento desta reflexão é o diálogo de Platão no *Crátilo*, texto que inaugura a filosofia da linguagem e pelo qual, sobretudo, Deleuze estabelece sua inversão do platonismo. O que fica em aberto é a articulação deste movimento que exalta a diferença para pensar o campo da pesquisa e da educação. Mas não há dúvida de que o caminho passa por uma educação menor, como aponta Sílvio Gallo (2008) em seu livro *Deleuze e a educação*. Menor aqui no sentido de devir, que sempre se opõe – ou seria melhor, se difere – a uma Ideia. As linhas de fuga traçadas por Kafka, como perceberam Deleuze e Guattari (1977), opõem-se à língua dominante. Traçar uma nova imagem sem modelo, o simulacro, não seria fugir dos dispositivos dominantes de captura do sujeito?

O Real e o Virtual como conceitos que nos mobilizam em torno de questões que escapam aos dispositivos, ao enquadramento de um modelo que busca subordinar as imagens - por isso, a potência dos simulacros.

Linguagem e signo

Crátilo é o primeiro diálogo em que Platão debate sobre o problema da convencionalidade do signo. Mesmo que a discussão sobre as concepções naturalista e convencionalista da linguagem seja refutada por Platão, por não

contribuírem ao conhecimento, o entendimento é de que os nomes (verdadeiros) carregariam na sua representação algo da natureza das coisas referidas. A investigação a partir da divisão entre natureza e convencionalidade e a busca de Platão pelo conhecimento influenciará a tradição filosófica, praticamente até a chamada “virada linguística”, com destaque para Wittgenstein.

A linguagem tem origem na natureza das coisas ou é resultado de leis, convenções ou costumes humanos? A questão central talvez seja: “[...] a linguagem (no caso, as palavras) pode contribuir para o conhecimento da realidade?” (MARCONDES, 2009, p. 14). Haveria um elo natural entre linguagem (inteligível) e realidade (sensível)?

Platão parece defender a linguagem ideal, que não substituiria a essência das coisas, mas que “[...] os constituintes sonoros fossem capazes de imitar aspectos da coisa real, como se cada letra ou sílaba correspondesse a uma propriedade ou qualidade dela” (SAES, 2013, p. 15). Nessa abordagem, o conhecimento conduz à verdade que, por sua vez, está para além da linguagem. Quando Platão compara nomes a pinturas, o objetivo não seria acentuar essa impossibilidade de plenitude da linguagem, já que a verdade está para além dela? Uma imagem, por mais que seja uma boa cópia, jamais será perfeita. O argumento é simples:

Ora essa não é a espécie de correção aplicável à qualidade ou a imagens em geral; pelo contrário, uma imagem não poderia continuar sendo uma imagem se por algum meio reproduzisse todas as qualidades do que imita. Vê se estou certo. Haveria duas coisas – Crátilo e a imagem de Crátilo – se algum deus não se limitasse a imitar tua cor e forma, como fazem os pintores, mas também produzisse todas as partes internas como as tuas, reproduzisse a mesma flexibilidade e calor, nelas introduzisse movimento, alma e inteligência, tais como existem em ti e, em síntese, pusesse ao teu lado uma duplicata de todas as tuas qualidades? Haveria nesse caso Crátilo e uma imagem de Crátilo, ou dois Crátilos? (PLATÃO, 2010, p. 123).

Essa impossibilidade da linguagem perfeita faz com que a convencionalidade ganhe terreno. Mas não seria ao mesmo tempo este também o lugar do simulacro, da dessemelhança em relação ao modelo? A função dos nomes para Platão remeteria à sua própria essência, à sua própria natureza de cópia. No diálogo platônico, Sócrates responde a Crátilo:

[...] os nomes jamais podem ser semelhantes a qualquer coisa a não ser que os elementos dos quais os nomes são compostos preexistam e apresentem alguma semelhança com as coisas imitadas pelos nomes. (PLATÃO, 2010, p. 126).

Neste ponto, o de ressaltar a dessemelhança, da impossibilidade da própria linguagem de reproduzir inteiramente um modelo, é que fez germinar, desde Nietzsche, o projeto de afirmação da diferença. Ora, “se os nomes apresentam alguma semelhança com a coisa imitada”, eles (os nomes) não se constituiriam, sobretudo, na diferença, levando-nos a formular uma ontologia da cópia naquilo justamente que difere e não naquilo que se assemelha? O projeto da inversão do platonismo dá-se mesmo quando Sócrates, no diálogo, aceita que, em certo grau, a *mimese* ceda lugar ao convencionalismo, mas que este último não pode prescindir da referência ao objeto nomeado. O caminho, no debate pós-estruturalista, não seria a radicalidade desse movimento, de que a linguagem inventa o objeto? Assim, a linguagem não representaria um objeto, ou fenômeno, mas ela apresenta, faz ver sem o qual não existiria, ou seja, não veríamos.

O simulacro como potência do ponto de vista diferencial

A divisão platônica entre original e cópia, modelo e simulacro, conduz a uma filosofia da representação. O que é “revisão do platonismo”? Deleuze dirá, a partir de Nietzsche, “a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências” (DELEUZE, 1998, p. 259). Vasconcellos, ao trabalhar esta passagem para discutir a ontologia do ser, comenta:

[...] *é preciso derrotar a filosofia da representação!*, pois é essa filosofia da representação que, personificada pelo platonismo, subordina a diferença às potências do Uno, às relações do Análogo, às similitudes do Semelhante e à identidade do Mesmo, por intermédio de seu método da divisão. (VASCONCELLOS, 2005, p. 139-140, grifos nossos).

O pequeno texto *Platão e o Simulacro*, apêndice do livro *Lógica do Sentido* (DELEUZE, 1998), publicado em 1969, pode ser lido como um movimento dessa fase inicial de Deleuze², cujo desafio é libertar o pensamento da subordinação do

² O debate a partir de Nietzsche aparece já no início das primeiras obras de Deleuze. Em 1962, foi publicado *Nietzsche e a filosofia*; em 1965, *Nietzsche*; em 1969, um conjunto de textos foram

outro, da semelhança, da cópia, da representação. Só pode haver pensamento na diferença.

Inspirado em Nietzsche, Deleuze opera o conceito platônico de simulacro em uma outra ordem, invertendo as cópias fantasmas de Platão ao fazer “subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias” (DELEUZE, 1998, p. 267). Na divisão platônica, os simulacros são digressões, erros, cópias ruins da *mimese*.

Para Deleuze, o projeto de Platão só aparece “quando nos reportamos ao método da divisão” (DELEUZE, 1998, p. 261), o que escapa à lógica dialética, operando por rivalidade, entre ideia e imagem, original e cópia. Nessa operação, o autor destaca as boas cópias e as más cópias.

As cópias são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os simulacros são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essencial. (DELEUZE, 1998, p. 262).

As cópias boas mantêm uma relação com o modelo, enquanto nas cópias simulacros há uma diferença irreduzível. Em outras palavras, as cópias boas funcionam como representantes enquanto os simulacros são “perversões” que desvirtuam o lugar da semelhança. Por isso, Deleuze (1998, p. 262) completa seu pensamento ao dizer que “Platão divide em dois o domínio das *imagens-ídolos*: de um lado, as *cópias-ícones*, de outro os *simulacros-fantasmas*”. Nessa operação, o platonismo consiste no triunfo das boas cópias – que são as bem fundadas, que estabelecem uma semelhança com o mundo das ideias – sobre os simulacros “submersos na dessemelhança”.

Deleuze prossegue para reforçar o entendimento de que o simulacro não se resume a uma “cópia da cópia”, como se a diferença fosse de grau de distorção em relação a um modelo ideal, mas, ao contrário, a diferença é de natureza.

Se dizem do simulacro que é uma cópia de cópia, um ícone infinitamente degradado, uma semelhança infinitamente afrouxada, passamos à margem do essencial: a diferença de

natureza entre simulacro e cópia, o aspecto pelo qual formam as duas metades de uma divisão. A cópia é uma imagem dotada de semelhança, o simulacro, uma imagem sem semelhança. (DELEUZE, 1998, p. 263).

Estabelecida a divisão, na qual não há semelhanças nas partes, Deleuze remete a um exemplo do pensamento cristão inspirado no platonismo para mostrar tal operação: “Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança embora conservasse a imagem” (DELEUZE, 1998, p. 263). O que Deleuze faz é mostrar como o Platonismo serviu para sedimentar a moral cristã. É como apresenta Naffah Neto (1989, p. 78): “[...] as ideias de Verdade, de Bem e de Belo recobrem-se, gerando ao mesmo tempo, uma metafísica, uma moral e uma estética pautadas no bom modelo”.

A diferença de natureza que aponta Deleuze no platonismo remete a uma operação intrínseca à cópia e ao simulacro, enquanto o primeiro assemelha-se a ideia, o segundo é pura diferença – é um devir-outro. O mundo implicado em um modelo inscreve-se em um devir maior que o subordina, feito de identidades fixas, que são selecionadas e reguladas pelas Ideias. É nesse sentido que só há pensamento, para Platão, no simulacro, que se inscreve em um devir menor, pelas linhas de fuga. Ao enfatizar a diferença de natureza na teoria de Platão, Deleuze mostra que a diferença inconciliável entre as duas desenvolve um problema na filosofia platônica; a diferença não conciliável ao modelo, que faz com que as “más cópias” escapem ao regime proposto por Platão da semelhança, formulado aos “simulacros-fantasmagóricos”.

Deleuze segue o projeto nietzschiano e vai além de Platão – ou mesmo faz um filho monstruoso, como ele mesmo gosta de expressar –, para afirmar que, se o simulacro possui um modelo, é o modelo do outro produzido na interiorização da dessemelhança.

Silva (2002, p. 66), ao formular 14 afirmações da filosofia deleuziana, diz que “só é semelhante aquilo que difere”. É neste ponto que Deleuze inverte a relação da cópia como semelhança à identidade, afirmando, justamente, a semelhança como expressão da potência do virtual, no sentido de que ela acentua a diferença, caso contrário não sustentaria sua condição de cópia. Em outra afirmação de Silva

(2002, p. 66), a “diferença não é uma relação entre o um e o outro. Ela é simplesmente um devir-outro”. A cópia como afirmação da diferença subverte o lugar da falha apontado por Platão que, justamente, relaciona o um (a Ideia) com o outro que só poderia expressar uma verdade (como os verdadeiros nomes) desde que representasse traços de sua essência. Invertendo o movimento, poderíamos dizer se há uma ontologia da semelhança (ou seja, o que caracterizaria seu ser) - é justamente a diferença com aquilo pelo qual se pode fazer certa associação.

Enquanto as “cópias boas” podem ser chamadas de imitação espiritual que são reguladas em função das “relações e proporções da essência”, o simulacro “inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com o ponto de vista” (DELEUZE, 1998, p. 264), constituindo outra natureza já que não há nenhuma dessemelhança em relação a uma essência.

Nessa obsessão platônica da cópia em relação à essência vai fundar, segundo Deleuze (1998, p. 264), “[...] todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento”.

A esse fundamento, Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, questiona o mito da caverna de Platão ao problematizar o próprio fundamento do filósofo no parágrafo 289:

Sim, duvidará, que um filósofo possa ter opiniões próprias e finais e suspeitará que atrás de sua caverna se esconde uma outra caverna ainda mais funda – um mundo mais vasto, mais estranho, mais rico que uma superfície, uma profundidade atrás de cada fundo, sob cada ‘fundamento’. (NIETZSCHE, 2001, p. 220, grifo do autor).

Tanto em Deleuze quanto em Nietzsche,

[...] trata-se de promover o desabamento, a ruína do modelo da identidade, do mesmo; trata-se de rachar e de fender tal solo para nele escavar abismos sob abismos, o que faria qualquer ‘fundo’ ou ‘fundamento’ recuar indefinidamente e ínvia bisar-se como tal (FERRAZ, 2001, p. 164, grifos da autora).

Para Deleuze (1998, p. 268), Nietzsche “[...] engole todo fundamento, assegura um universal desabamento [...], mas como acontecimento positivo e alegre”. Por fim, a inversão do platonismo consiste a “[...] coerência da representação, o eterno retorno substitui outra coisa, sua própria cao-errância” (DELEUZE, 1998, p. 270). É nesse ponto que 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” (DELEUZE, 1998, p. 264).

Crátilo de Lacan

Jacques Lacan (1985), no Seminário 20, *Mais, Ainda*, destaca que, na linguística, o campo da fala não é algo espontâneo. Um discurso o estrutura, “[...] que é o discurso científico. Ela [a linguística] introduz na fala uma dissociação graças à qual se funda a distinção do significante e do significado” (LACAN, 1985, p. 42). Essa dissociação entre o que se ouve e o que significa só pode fazer sentido no campo do discurso.

Esse desconforto de não haver espontaneidade na linguagem levou, segundo Lacan, Platão a uma atitude desesperada. “Crátilo do chamado Platão, é feito no esforço de mostrar que bem deve haver uma relação nisso, e que o significante quer dizer, em si mesmo, alguma coisa” (LACAN, 1985, p. 42). Curioso: “é feito no esforço”. Temos aí um diálogo feito por Platão que busca enquadrar um problema formulado por ele na sua teoria geral, ou seja, no seu modelo.

Para Lacan, a atitude de Platão ressalta, ao contrário do proposto, que o significante não tem nenhuma relação com o significado, mas é nessa ausência de um método para averiguar os nomes que, justamente, faz movimentar sua teoria, como se ela fosse impulsionada por um campo impossível de ser solucionado, mas que, ao mesmo tempo, faz furos na sua teoria. A convencionalidade só passou a ser um problema a ser enfrentado por Platão porque há algo nesse fenômeno que não se enquadra totalmente no seu modelo ideal.

Da relação de Platão com a busca pela verdade nos nomes, inserindo o debate no seu sistema (teoria da Ideia), Lacan passa para a teoria da arbitrariedade de Saussure, entendendo como um deslizamento do discurso, do filosófico para o

científico. O que interessa Lacan na relação entre significante e significado é o liame, mas não é propriamente a ligação entre as duas instâncias do signo linguístico. “O liame – não podemos fazer outra coisa senão passar imediatamente a isto – é um liame entre aqueles que falam” (LACAN, 1985, p. 43). É nesse sentido que o sujeito em Lacan só pode existir no deslizamento da cadeia significante; ele como efeito de sentido no liame, no espaço intervalar entre significantes. O filósofo francês Alain Badiou, ao abordar a leitura de Lacan sobre o *Crátilo* de Platão, nesse esforço para garantir a significação do significante, diz que “[...] na verdade, o enunciado central desse diálogo aparece quando Sócrates declara que nós, nós os filósofos, partimos das coisas e não das palavras” (BADIOU, 2003, p. 22).

Badiou estabelecerá nessa busca filosófica para além dos enunciados um dos pontos de convergência com Lacan, mas pela via da semelhança como afirmação da diferença. “Lacan vê aí o ponto central do que está em jogo na relação do Sujeito à Coisa, *das Ding*” (BADIOU, 2003, p. 23). Em outras palavras, há algo do Real que faz furo no simbólico, que não se deixa simbolizar.

Mas é nesse mesmo ponto que há algo do Real que produz vertigem no sujeito, que Badiou também insere Lacan como um dos grandes antifilósofos.

A operação filosófica, aos olhos de Lacan, consiste em afirmar que há um sentido da verdade. Mas por que a filosofia afirma que há um sentido da verdade? Porque seu objetivo, o consolo que sob o nome de ‘sabedoria’ ela nos propõe, é poder declarar que há uma verdade do real. (BADIOU, 2013, p. 66, grifo do autor).

Ora, não é o mesmo que dizer que a busca pela verdade – no caso de *Crátilo*, é a busca pelo método para identificar um nome –, é decorrente de uma causalidade³ que faz o sujeito buscar palavras para responder a uma questão que, desde o início, não tem resposta ideal? Assim, a busca pela verdade seria mobilizada pelo acaso-causa; algo externo à linguagem que se integra ao campo simbólico. É quando o acaso é integrado à ordem simbólica, como coisa que faz furo (por se irrepresentável), que desencadeia um problema a ser solucionado. Assim, a afirmação de Lacan de que “há uma verdade do Real” pode ser entendida como

³ Sobre a relação da causalidade com o real, ver: MALISKA, Maurício. A impossibilidade é real. In: _____. **Entre linguística e psicanálise: O real como causalidade da língua em Saussure**. Curitiba: Juruá, 2003.

uma criação a partir dos buracos causados no simbólico pelo Real, produzindo sentido (consolo) sobre esses buracos deixados.

A operação de Lacan é contrária à de Platão. Para o filósofo ateniense, o esforço é de mostrar que há uma relação natural entre o nome e a coisa, o que implica em entender que o significante carrega algo em si; que o significante refere-se naturalmente a algo. É o mesmo que dizer que o significante tem traços de uma verdade fora de si. Aí estaria, para Lacan, a grande contribuição da linguística moderna, quando Saussure constata que a relação do significante com o significado é pura arbitrariedade. Mas não para por aí. Lacan (1998) inverte a primazia dada por Saussure ao significado, colocando a divisão de ponta-cabeça, passando o significante para o lado de cima da barra (que na linguística tem a função de indicar a arbitrariedade das duas faces do signo, mas na psicanálise lacaniana refere-se à barra da repressão).

No *Seminário 11*, Lacan elabora a célebre fórmula: “[...] um significante é o que representa um sujeito para um outro significante” (LACAN, 1997, p. 197). O sujeito como resultando desse espaço intervalar entre um significante e outro significante, onde instaura o sentido. Princípio pelo qual não poderia haver sentido imanente ao significante, como se houvesse algo em si que o indicasse à coisa, como defendido por Platão no *Crátilo*.

A causalidade do Real e a potência do virtual

Na conferência em Belo Horizonte proferida em 1999, Badiou, ao defender a antifilosofia de Lacan, traz uma citação de Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos*, que servirá para este trabalho como ponto de convergência entre o psicanalista e o filósofo, ambos franceses, contrariando o curso dos estudos que ressaltam uma incompatibilidade teórica entre eles. Badiou (1999, p. 56) então diz: “Este texto liga a abolição da verdade à afirmação dionisíaca na qual o ato se resolve”. Em seguida, cita Nietzsche:

O mundo-verdade foi por nós abolido. Qual mundo nos restou? O mundo das aparências. Mas com o mundo-verdade foi igualmente por nós abolido o mundo das aparências. Meio-dia, o momento em

que a sombra é mais curta [...]. (NIETZSCHE apud BADIOU, 1999, p. 56).

Badiou parte justamente da citação nietzschiana de que meio-dia é o ponto em que o sol ainda não projeta sua sombra nos objetos para contrapor-se ao pensamento hegeliano, de que o filósofo vem “após”, na caída da noite. Esse deslocamento como mais uma marca desse campo que ele busca demarcar em vários de seus textos, como mais um traço da antifilosofia. Para Badiou (1999, p. 56), “[...] meio-dia é o nome do acontecimento real, da báscula da vida”. Não seria o acontecimento real aquilo que foge à simbolização?

Em outro texto, ele dirá: “A antifilosofia é sempre como um surgimento, porque sua certeza é da ordem do ato; e de um ato podemos ter certeza, porque ele tem efeitos. O filósofo traduz sentido, o antifilósofo produz efeitos” (BADIOU, 1997, p. 3). Assim, o acontecimento real ao qual Badiou fala pode ser entendido como aquilo que produz uma causalidade no sujeito, e este como efeito entre significantes, ou seja, há uma causa-efeito que funciona como báscula da vida, que apoia a vida.

Voltemos a proposta inicial. O mundo-verdade foi abolido. Mas o mundo das aparências também. Chegamos a implosão do corte epistemológico estabelecido por Platão, entre inteligível e sensível, essência e aparência. Sem a essência e a aparência o que fica é o ato e seus efeitos. O que interessa a Lacan é o ato analítico. Isso traz implicações na análise. “O objetivo na análise é criar um saber sobre a parte não sabida da verdade” (BADIOU, 1997, p. 3).

Badiou leva-nos a articular Lacan para além do sujeito do suposto saber, no sentido de que o sujeito quando está em análise supõe que o analista tem o saber para a cura de suas dores psíquicas. Destituir o analista deste lugar do suposto saber dependeria de um ato que é da ordem do Real, de um não saber.

Chegamos ao axioma principal de Lacan, de que o Real “não cessa de não se escrever”. A dupla negação pode ser lida também como o Real sendo aquilo que sempre retorna (em Deleuze, a repetição é a afirmação da diferença) sem ser simbolizado, mas ao mesmo tempo age como causalidade da linguagem, ao buscar cobrir, pelos sentidos (sujeito), os buracos deixados no simbólico.

Não teríamos aí uma convergência entre o Virtual e o Real? Na *Lógica do sentido*, Deleuze (1988, p. 34) diz: “Então não se perguntará qual o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido”. Ao elaborar um amálgama dos dois axiomas teríamos: “O virtual não cessa de não se escrever enquanto acontecimento”. O acontecimento, nessa articulação de Deleuze com Lacan, não ocuparia o lugar dos buracos deixados no simbólico pelo Real, aquilo que foge à simbolização, à representação, ao modelo, às cópias boas, e o que advém só poderia ser da ordem do simulacro, já que o modelo, estruturado no simbólico, foi desarticulado?

Deleuze (1988, p. 34) segue: “O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, mantém uma relação essencial com a linguagem, mas a linguagem é o que se diz das coisas”. Há aqui uma ligação com a leitura do filósofo sobre o *Crátilo* de Platão. Lembremos: “[...] 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” (DELEUZE, 1998, p. 264). O acontecimento não estaria na ordem do simulacro? Não seria uma diferença se efetuado em um estado de coisas? Para Deleuze:

Em todo acontecimento, há de fato o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que é designado quando se diz: pronto, chegou a hora; e o futuro e o passado do acontecimento só são julgados em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. (DELEUZE, 1998, p. 264).

É nesse momento presente da efetuação de um “exprimível” em um estado de coisas ou em uma linguagem que caracteriza, para Zourabichvili (2004, p. 6), o “duplo diferente das significações; de outro, das coisas”. Temos aí a noção clássica de Deleuze de que o Virtual contrapõe-se ao atual. O Virtual como potência não pode ser reduzido a um atual. É como se ele se excedesse a qualquer estado de coisa. Assim, no acontecimento, o que escapa à representação, à linguagem como cópia, à simbolização, pertence ao virtual ao passo que ele é o que faz funcionar a linguagem.

É nesse sentido que se pode estabelecer uma convergência por caminhos opostos com Lacan, na medida em que o Real é aquilo que não se deixa simbolizar,

ao mesmo tempo que é a causação da linguagem que busca cobrir os buracos (falta) deixados. Seja pelo excesso do Virtual, ou pela falta marcada do Real, há sempre algo que força para o caminho de transgredir (simulacro) um modelo; por isso o simulacro é o devir menor, a diferença para Deleuze; diferença marcada pela falta em Lacan.

“O observador faz parte do próprio simulacro”

Levemos ao extremo. Se o observador faz parte do próprio simulacro, ele não se constituiria nesse limiar, ou seja, nesse excesso que faz Deleuze afirmar que as cópias fantasmas são de outra natureza, destituindo-a por completo de qualquer semelhança com uma essência universal *a priori*?

Uma imagem que circulou no *Facebook* durante os protestos de junho de 2013 serve para ilustrar a aparência como simulacro na inversão deleuziana. A imagem reproduz traços de uma conhecida pintura com um novo significante inserido (o que não deixa de ser uma nova aparência) - a pintura de quatro moedas de cinco centavos em um realismo que impressiona, mas, logo abaixo, vê-se a afirmação (em francês): “Isto não é vinte centavos”. A bricolagem feita a partir do quadro *La trahison des images* (1928/1929), de René Magritte, não é nem uma cópia da pintura (que por sua vez coloca em xeque a noção de representação da linguagem) e nem uma cópia da realidade referida, a dos protestos liderados pelo Movimento Passe Livre (MPL), cuja bandeira foi reduzida ao significante de R\$ 0,20 na tarifa de ônibus.

Essa imagem cria um problema ao cerne do diálogo platônico. Na observação de Žižek, ao recorrer ao antiplatonismo para analisar o filme *Um corpo que cai*, de Hitchcock, o filósofo diz:

Quando Platão descarta a arte como sendo ‘cópia de uma cópia’, quando ele introduz três níveis ontológicos (o das ideias, o de suas cópias materiais e o das cópias dessas cópias), o que se perde é o fato de a Ideia poder surgir apenas na distância que separa nossa realidade matéria ordinária (o segundo nível) dessa cópia. Quando copiamos um objeto material, *o que* de fato copiamos, aquilo a que nossa cópia se refere, não é nunca o próprio objeto particular mas sua Ideia. (ŽIZEK, 2008, p. 224, grifos do autor).

O que Žižek traz à tona é, talvez, o que constituía o próprio fantasma para Platão, por isso tão presente em sua teoria, a de que a arte não compete, pela semelhança, com os objetos materiais, como se fosse possível uma cópia direta (o que não deixa de ser uma cópia da cópia, já que a primeira assemelharia às Ideias). Contudo, ao contrário, “compete com a própria Ideia supra-sensível” (ŽIŽEK, 2008, p. 224), que é, na verdade, o ponto observado por Lacan no *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

Sob esse significante econômico, subjetividades em diversas capitais e cidades traçavam uma nova cartografia, uma multiplicidade de sentidos (o que poderíamos também relacionar com o sujeito em Lacan que emerge do deslizamento dos sentidos na cadeira de significante, constituindo-se neste espaço intervalar) mobilizando desejos. Aqui, deparamo-nos novamente no ponto crucial da diferença entre Deleuze e Lacan: a do excesso e da falta.

Independente desse ponto de divergência entre o filósofo e o psicanalista, no qual desencadeou toda uma literatura profícua, dizer que o observador faz parte do simulacro não seria algo parecido com a noção de que o sujeito se constitui espaço intervalar na cadeira de significantes, sem destacar a face semelhante do significado com o que é da ordem da arbitrariedade social, mas sim da diferença como se ela fosse expressão de algo que nunca cessa de não se escrever.

Da pintura de Magritte, que questiona a função da linguagem como representação, a imagem “Isto não é vinte centavos”, colocando em xeque a forma como, sobretudo, a grande mídia reduz os protestos sobre o direito ao transporte urbano à cifra de R\$ 0,20, não seria, neste último, o movimento de reterritorialização, de organização hierárquica dos sentidos para o *status quo* social?

Seja na pintura de Magritte, sem nenhum original para afirmar que “Isto não é um cachimbo”, ou na imagem que afirma que a leitura que predomina sobre os protestos não é o protesto, há apenas um jogo de cópias que não versam sobre a semelhança de uma identidade, de um original, mas sim de uma “Ideia supra-sensível” (ŽIŽEK, 2008, p. 224). Isto é o mesmo que dizer que o observador integra o simulacro, já que não é semelhança a outro que caracteriza a cópia, mas sim a

Ideia supra-sensível, mobilizada por uma potência que não cessa de se escrever ou que não se reduz a um atual (a própria aparência).

O que dizer dos protestos que se sucederam do primeiro movimento, que tomaram o país de norte a sul sem bandeiras de luta definidas, sem liderança e organizados a partir das redes sociais na Internet? Não seria a primeira leitura formulada sobre o acontecimento dos protestos sobre o transporte urbano levado a sua expressão mais radical, ou seja, em um movimento rizomático? Da bricolagem à dispersão dos temas protestados, não estaríamos diante da multiplicidade, que, em Deleuze, seria a potência da diferença? Aqui, Silva (2002, p. 66) novamente ajuda-nos: “A multiplicidade não tem nada a ver com a variedade ou a diversidade. A multiplicidade é a capacidade que a diferença tem de (se) multiplicar”. Ora, seja na imagem despreziosa que circulou nas redes sociais ou na variedade de temas que se sucederam nos protestos – como em torno da saúde, educação, PET 37 etc. –, a semelhança deve ser entendida como afirmação da diferença.

O que está em questão não é da ordem de modelo – como se a imagem selecionada sobre os R\$ 0,20 assemelhasse-se à pintura surrealista, ou que a sucessão de temas assemelhasse-se a uma realidade sensível (em tom de denúncia pública tendo um modelo como contraponto) –, mas sim, e o que é bem diferente, que a disputa, o confronto, o que advêm com o que se coloca em xeque, não é assemelhar a um modelo ideal, mas sim a demarcação de novas linhas de subjetivação.

Zizek parece mesmo tocar em um ponto central: de que os simulacros competem com o Ideal supra-sensível, ou seja, apontam para construções de um devir-outro. Em uma linguagem deleuziana, o devir-outro não deixa de ser um movimento de desterritorialização no mapa subjetivo, ao passo que a reterritorialização constitui seu desdobramento, como o par virtual-atual.

Considerações

Em Deleuze (2006) e Lacan (1998), a diferença como potência está presente, seja na teoria do sujeito formada a partir do sentido intervalar, constituído no deslizamento da cadeia de significantes; ou na afirmação do simulacro, sem original para se identificar. Ora, o Real como aquilo “que não cessa de não se escrever” não poderia ser associado como os simulacros que não se submetem à ação do mundo das Ideias?

Em Lacan, o Real é também o que retorna sempre ao mesmo lugar, por isso é a categoria do impossível, o que nos leva a articulá-lo com a potência da diferença. O que retorna não é o mesmo, mas sim a pura diferença. Por isso, o erro, a falha, àquilo que escapa ao idêntico, ao modelo dominante, passa a ser a afirmação da diferença.

Referências

BADIOU, Alain. **Conferência de Alain Badiou no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. Lacan e Platão: o matema é uma ideia? In: SAFATLE, Vladimir. **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. Lacan – a antifilosofia e o Real como Ato. In: **Letra Freudiana**. Escola, psicanálise e transmissão. Colóquio Psicanálise e Filosofia. Sujeito e Linguagem. Ano XVI, n. 22. Rio de Janeiro: Revinter, 1997.

_____. Fórmulas de “O aturdido”. In: BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. **Não há relação sexual**: duas lições sobre ‘O aturdido’ de Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 61-83.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____; _____. **O anti-édipo**. São Paulo: 34, 2010.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. A potência do simulacro: Deleuze, Nietzsche e Kafka. In: LINS, Daniel. **Nietzsche e Deleuze**. Pensamento nômade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

GALLO, Sílvio. **Deleuze & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O seminário, livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **O seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MARCONDES, Danilo. **Texto básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MALISKA, Mauricio. **Entre linguística & psicanálise**: o real como causalidade da língua em Saussure. Curitiba: Juruá, 2003.

NAFFAH NETO, Alfredo. **Paixões e questões de uma terapeuta**. São Paulo: Ágora, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O crepúsculo dos ídolos**: ou, a filosofia a golpes de martelo. São Paulo: Hemus, 2001.

PLATÃO. **Diálogos IV**. São Paulo: Edipro, 2010.

SAES, Sílvio Faustino de Assis. **A linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: impertinências. **Educação & Sociedade**. Campinas, vol. 23, n. 79, p. 65-66, 2002.

VASCONCELLOS, Jorge. A ontologia do devir de Gilles Deleuze. **Kalagatos**. Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza, v. 2, n. 4, p. 137-167, 2005.

ZIZEK, Slavoj. **Órgãos sem corpos**: Deleuze e consequências. Rio de Janeiro: Cia. Freud, 2008.

_____. Le devenir-lacanien de Deleuze. In: IANNINI, Guilherme Massara Rocha et al. (Orgs.). **O tempo, o objeto e o avesso**: ensaios de filosofia e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.