

Título Sobre o pensar (d)o desejo. Sobre Laura Santos: *Pensar o Desejo: Freud, Girard e Deleuze*. Universidade do Minho, Instituto de Educação e Psicologia. Centro de Estudos em Educação e Psicologia, Braga, 1997

Autor Rui Magalhães

Keywords Desejo Freud Girard Deleuze

Origem Publicado originalmente em *Ciberkiosk*, nº 2, Junho de 1998

Referência [http://sweet.ua.pt/~f660/docs/Laura\\_Desejo.pdf](http://sweet.ua.pt/~f660/docs/Laura_Desejo.pdf)

©Rui Magalhães – Uso livre, indicando a fonte

### *Desejo, desejos*

Os temas têm um significado. Não podemos abordar o modo como um tema é tratado sem tentar compreender a *ratio essendi* desse tema num determinado contexto material e histórico. Por razões de justiça para com o sujeito que sobre ele trabalhou e para com a própria matéria de pensamento. Se esquecermos isto, corremos o risco de substancializar o que é já um modo derivado, uma metafísica subsidiária ou adjacente, transformando-a numa metafísica fundamental.

Ao longo da tradição filosófica são muitos os exemplos deste mecanismo de esquecimento e nelas encontramos um dos sinais da fraqueza do nosso próprio modo de pensar. Na realidade, temos uma acentuada tendência – quase patológica – a aceitar os temas como realidades substanciais, esquecendo sistematicamente as definições de que eles fazem parte. Naturalmente que esta observação não pode ser ela mesma substancializada nem sequer transcendentalizada. Ela é o apelo a uma dinâmica material que a si mesma deve ser aplicada, sem concessões de nenhuma espécie. Não pode, portanto, cristalizar-se numa outra forma de crítica, mas apenas exercer-se como precaução, como prevenção da ilusão dos absolutos.

É que não se tratam temas, mas definições. No horizonte de qualquer tema está uma definição que é preciso não esquecer, nem tão pouco, quem nos enuncia essa definição (encontrámo-nos, aqui, com o tema central de Girard, embora colocado num plano eventualmente mais amplo). Naturalmente que essa definição é a de um mundo de que o(s) tema(s) é um horizonte e, ao mesmo tempo, um lugar particular. Isso significa que a nossa atenção deve centrar-se no carácter múltiplo dos mundos, das suas respectivas metafísicas e das relações que mantêm com o poder enunciador. Tal é, quanto a nós, o carácter simultaneamente trágico e quase ridículo de todo o pensamento, sobretudo, do filosófico.

O desejo é um tema filosófico simultaneamente recente e muito antigo. Esta simultaneidade é significativa, sobretudo, pelo sentido essencialmente oposto como a questão do desejo se constitui como tema ou objecto teórico ou, para sermos mais rigorosos, como passa de uma preocupação eminentemente prática respeitante à salvação da alma ou à felicidade terrena, a uma *aparência* de

matéria propriamente teórica. Esta transformação é extremamente importante se quisermos compreender o significado e o peso que a questão do desejo assume no pensamento contemporâneo, abrindo, inclusivamente, perspectivas para a compreensão do modo de efectivação deste pensamento, das suas preocupações e natureza.

Se para as teorias antigas o desejo é algo de essencialmente nefasto na medida em que nasce do carnal e o sublinha, a tal ponto que é pensado, inclusivamente, como oposto do amor (cf., p. ex., Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*), a modernidade e, na sua sequência, a contemporaneidade, tende a considerar o desejo de uma forma essencialmente ambígua. Por um lado, assume-o como uma afecção privilegiada enquanto se liga à dimensão de projectividade, de criação, a um impulso vital, em suma; por outro lado, não deixa de sublinhar uma certa dimensão de negatividade que nasce na ideia de que o desejo é a expressão de uma falta essencial. Esta ambiguidade resulta da tentativa moderna de conciliar (chegando ao ponto de confundir) os planos ontológico e social-histórico.

Lembremo-nos, no entanto, que mesmo no quadro do pensamento antigo existe um caso em que o desejo é pensado como essencialmente positivo: é o caso da mística, em que a ligação directa a Deus é experimentada como desejo e/ou prazer.

Isto permite-nos pensar que a verdadeira questão do desejo não é da ordem do sujeito, mas do objecto, sendo esse objecto que determina, ultimamente, o *modo* do sujeito que, enquanto tal, não é nunca posto em questão por nenhuma manifestação do desejo.

O livro de Laura Santos não explora as diferenças entre o modo antigo e o modo moderno de pensar o desejo; uma tal questão é expressamente excluída desde a Introdução (p. 18), instalando-se a análise, decididamente, no espaço da modernidade, com base no argumento – em princípio, legítimo – de que é com a introdução da psicanálise que o desejo parece encontrar um lugar teoricamente específico em que a dimensão teórica e a dimensão prática se reconhecem como mutuamente implicadas e como geradoras do que é propriamente entendido como desejo. Neste sentido, a posição de Freud constituiria o ponto de viragem de uma concepção prática que não levava a análise além do plano da moralidade para uma concepção que, tendo sempre como objectivo o plano prático e mesmo terapêutico, não se perde (aparentemente) numa moralidade de conteúdos e formas pré-determinados, mas constitui um quadro teórico onde o desejo se torna um elemento chave da compreensão do humano, mesmo em domínios em que parece não estar directamente comprometido.

Esta viragem recolhe, por outro lado, o essencial do contributo especificamente moderno, sobretudo ao integrar o desejo no quadro do que poderíamos chamar o projecto de conquista da liberdade do homem. É esta proximidade entre a análise do desejo e a conquista da liberdade que faz com que em Freud, o desejo apareça, como sublinha Laura Santos, integrado numa “reflexão em que é o

próprio desejo que passa a ter um papel essencial, ou muito próximo disso” (p. 18).

Contudo, é talvez, precisamente, esta proximidade – ainda que por caminhos mais ou menos ínvios – que determina o carácter essencialmente patológico do desejo tal como é analisado por Freud (questão igualmente sublinhada pela autora – cf. p. 327).

É que, no fundo, a ideia moderna de liberdade é precisamente isso, uma ideia. E todas as ideias, enquanto ideias, são a formalização de uma imagem (veja-se a incontornável análise de Nietzsche no *Livro do Filósofo*). Compreende-se, assim, que Freud não tenha conseguido formular o desejo a não ser sob a forma de derivação de uma pulsão fundamental, e que não tenha, igualmente, conseguido tematizar o desejo sem ser a partir da dimensão patológica.

Mas, ao mesmo tempo, este facto deve manter-nos alerta para a verdadeira natureza do desejo em Freud e no pensamento posterior. Mais concretamente para a questão de saber até que ponto este carácter patológico não exprime a manutenção ◦ pelo menos relativa ◦ da natureza essencialmente não teórica do desejo.

Na realidade, no quadro de pensamento derivado da modernidade, o desejo torna-se o modo físico, isto é: real (em termos modernos), de tentar entender a alma e o seu projecto quando a alma se tornou um conceito arcaico. Freud reconhecerá, apenas, sujeitos patológicos, determinados regressivamente pela experiência primordial, quer onto quer filogenética. A experiência freudiana do desejo é (quase) sempre uma experiência de negatividade; daí a vulgarização da ideia de desejo como falta e a subsequente exigência de que, por um ou outro meio, o sujeito encontre a sua plenitude, a sua continuidade de alguma forma perdida. O desejo torna-se então, simultaneamente, a expressão da incompletude do sujeito, uma forma de negatividade e o meio para ultrapassar essa incompletude e essa negatividade. Mas neste sentido, a teoria freudiana não está muito longe de algumas doutrinas tradicionais que pensam o homem sob a égide da incompletude ou, pelo menos, da precariedade. A consciência desta precariedade não é outra coisa do que uma afirmação – pela negativa – do lugar primordial e absoluto do sujeito, sublinhando, de uma forma certamente indirecta mas não menos segura, a substancialização do eu.

O desejo é assim o que, simultaneamente, tira o eu de si mesmo em direcção a uma exterioridade, e o reforça, surgindo como uma categoria de ligação por excelência, de ligação do que é metafisicamente determinado como desligado.

É o carácter negativo e patológico do desejo freudiano que leva a autora a interrogar outras perspectivas, nomeadamente a de René Girard. Todavia, vai encontrar em Girard algumas das limitações que havia reconhecido na concepção freudiana.

A crítica de Laura Santos visa a teoria de Girard no seu núcleo; é a consideração de que todo o desejo é de natureza mimética que a autora põe em dúvida. Reconhecendo a legitimidade da hipótese do carácter triangular do desejo, pensa, todavia, que a sua redução ao mimetismo não é aceitável, consistindo na absolutização de uma forma específica, por mais comum que seja nas sociedades ocidentais.

Laura Santos lembra, a este propósito, o texto girardiano, sobretudo *Mensonge romantique et vérité romanesque*, onde o autor coloca a hipótese de um outro desejo. Sem estarmos a entrar em detalhes, incompatíveis com a presente análise, cumprirá apenas dizer que Laura Santos considera como limitadas as possibilidades de este outro desejo se constituir como verdadeira saída para o pensamento de Girard, não só porque, segundo Girard, este outro desejo ocorre particularmente em sociedades tradicionais dotadas de um sistema hierárquico forte e de uma não colocação em questão dos interditos religiosos, mas também porque a verdadeira mediação é, em Girard, constituída pela figura de Cristo, o que acaba por ser tido, pelo menos indirectamente, como elemento da desconfiança girardiana em relação à razão (sublinhada por Laura Santos na p. 182 do seu livro).

O problema de Laura Santos é, assim, no quadro do pensamento girardiano, como ultrapassar a violência? É, a seu ver, a impossibilidade desta ultrapassagem, rejeitada a única hipótese admitida por Girard (o recurso à figura de Cristo), que inviabiliza o projecto de Girard enquanto assente numa base nitidamente falsa: a redução do desejo ao mimetismo.

Seria, assim, necessário, se quiséssemos aceitar as intuições centrais de Girard, não apenas reconhecer a possibilidade de um outro desejo resultante de uma mediação externa verdadeiramente real, mas, sobretudo, reconhecer os limites de uma teoria mimética do desejo.

#### *A história de uma longa patologia*

Para além de uma série de argumentos específicos que são apresentados nas páginas 194 e seguintes (e que me parecem ser de carácter essencialmente histórico ou actuando a um nível que é já o de um certo tipo de consequências ou de argumentações segundas de Girard), o grande argumento de Laura Santos contra a teoria de Girard (tal como contra a de Freud) é a de que se trata da teoria de um desejo essencialmente negativo patológico. Mas se esta ideia é particularmente importante, será, igualmente, necessário, reconhecer a diferença do plano em que, num e noutro autor, um tal carácter eventualmente patológico se insere.

Na realidade, seria mesmo necessário perguntar se não conterà o desejo sempre uma dimensão patológica. Não uma patologia da ordem do individual, mas do metafísico, centrada precisamente na

ambiguidade da desligação, do isolamento do indivíduo e do sublinhar *do indivíduo* enquanto desligado. Não será isto uma patologia metafísica ou uma metafísica patológica?

Não será a história da separação ontológica a narrativa de uma patologia? E não será sempre essa patologia que está na base, simultaneamente, da substancialização do eu e da onnipresença do tema do desejo, seja sob que forma for?

Isto pode levar-nos, talvez, a rever a ideia de que a teorização do desejo teria surgido com Freud. Seríamos, então, levados a pensar um outro modelo de “teorização”, provavelmente menos ligada ao modo *directo* como o tema é abordado e mais ligado às relações *indirectas* que ele mantém com outros que lhe são metafisicamente próximos. Tornar-se-ia, dessa maneira, mais visível o lugar real que a questão do desejo ocupa no nosso pensamento e, simultaneamente, até que ponto a posição freudiana é menos a invenção teórica do desejo do que a necessidade de explicar uma origem energética para factos que não pode ou não quer compreender no quadro do necessário questionamento de uma metafísica do eu, invisível, mas permanentemente actuante.

As teorias do desejo supõem sempre o desligado como facto originário. É por este motivo que o grande problema destas teorias será sempre o de conceber o desejo positiva ou negativamente.

Por outro lado, a questão do desejo não pode ser encarada em si, como um impulso ou uma pulsão, nem, alternativamente, como um princípio (quase) metafísico. Será preciso pensá-la como a condição de ligação de um indivíduo àquilo que o coloca numa *posição* e que, conseqüentemente, o constitui, com todas as limitações de um tal tipo de constituição.

Cada teoria do desejo constitui um conceito de desejo de acordo com o seu próprio desejo, com a sua imagem da ligação.

O que o homem sempre procura é a não separação, a pertença, porque a metafísica e o mundo lhe dizem que ele está separado, que é isolado, e, ao mesmo tempo, que é substancial e, no fundo, apesar de todos os fundamentos e teleologias, solitariamente autológico. Conseqüentemente, sublinhará formas de ligação como consequência do desejo, constituirá ideologias da ligação, do progresso da Humanidade, teorias do desejo que parecem sublinhar uma dimensão criadora. Ou seja, em resumo, um conjunto de imagens (inclusivamente imagens teóricas) que afirmam a *possibilidade* da ligação. Estas imagens *indicam* ligações possíveis, mas, por isso mesmo, limitadas, imaginárias, ideológicas, servindo para, simultaneamente, apagar as ligações reais, e conferir um hiper-valor a ligações aparentes. Assim se mantém a metafísica e o modelo de indivíduo que dela depende. Multiplicam-se os *outros*, os outros possíveis, os outros desejáveis, os outros como mito (ainda que este outro possa configurar-se como objecto cf. p. 194 do livro de Laura Santos). O outro constitui-se, então, como *grande Outro*. De tal forma que o outro verdadeiro, o outro significativo e privilegiado, o outro que o eu espera desde o princípio do mundo, não chegará nunca porque o seu

lugar está repleto de mitos. A própria *separação* se apagou e no seu lugar está o mito do desejo ou do prazer. O nosso olhar será sempre um efeito, nunca uma origem. O desejo torna-se, assim, desconforto, intranquilidade, isolamento, sob a forma dos seus opostos miríficos. Torna-se o absoluto oposto de tudo aquilo que parece afirmar constante e insistentemente: o contrário do estímulo, a sua paralização real. Somos empolgados por ideias, independentemente do seu valor extra-ideal. As ideias passam a ter um valor *em si*, esquecida a sua origem. É isto o verdadeiro idealismo. E por mais paradoxal que possa parecer, o desejo é a verdadeira origem do idealismo e a sua mais verdadeira consequência. Compreende-se, assim, que por “idealismo” se entenda sempre duas coisas: um modo ontológico e um modo humano.

É, relativamente fácil, admitir, com a autora, o carácter patológico do desejo freudiano. Aliás, a própria natureza (pelo menos inicialmente) terapêutica da psicanálise, nos facilita esse reconhecimento. E neste aspecto, a crítica deleuziana do Édipo é absolutamente paradigmática. Mas, diferentemente do caso de Freud, a teoria de Girard é directa e imediatamente metafísica. É por isso que se torna necessária alguma precaução ao considerar que se trata de uma teoria do desejo patológico. O centro da questão não é, aqui, o próprio desejo, mas um quadro metafísico e antropológico onde o desejo emerge como elemento de constituição do eu real.

#### *Uma demanda (que só pode ser) metafísica*

O desejo é o primeiro momento do encontro com o outro e paradoxalmente quando o eu ainda não conhece o tu, quando o vê como imagem de si e, sobretudo, quando não existe o nós, esse instante, em absoluto privilegiado, que demorará ainda muito tempo a acontecer e que, talvez, não aconteça nunca. É aí, nessa precariedade temporal, que vive o único privilégio efectivo do desejo.

Um pensar não mítico do desejo não pode ser esboçado sem uma reanálise do metafísico e do modo como este metafísico é indutor de imagens: de si, do outro, da relação, dos objectos e dos valores. Se no limite de uma teoria do desejo existe, inevitavelmente (ainda que implicitamente) uma axiologia, na sua base tem de existir uma ética do encontro que se oponha a uma mitologia da conquista.

Parece-me ser, fundamentalmente isto que falta à teoria de Deleuze, apresentada por Laura Santos como a via para a possível ultrapassagem dos limites das abordagens de Freud e Girard.

Na realidade, por muito importante que seja a teoria freudiana, o certo é que, em meu entender, tudo se passa, neste livro como na realidade, na alternativa entre a posição de Girard e a posição de Deleuze, ou aquilo que cada uma delas representa.

Na Conclusão, Laura Santos acentua a oposição entre imanência e transcendência, nomeadamente na análise comparativa que efectua das concepções de Girard e Deleuze (p. 336). Se esta oposição resume muitos dos impasses que foram sendo sublinhados ao longo da obra, não parece, todavia, que a posição deleuziana resolva o essencial da questão. Pelo menos se entendermos esse essencial como a possibilidade de reconhecimento da natureza do plano de imanência e das suas relações possíveis, virtuais ou in-possíveis com a transcendência.

A ideia de uma construção do desejo, de uma vigilância permanente sobre o risco do patológico, sobre o risco fascista do desejo, a ideia de um esforço constante, de uma permanente ascese é uma posição talvez excessivamente epistemológica e quase positivista. Neste sentido, o núcleo duro da posição girardiana parece-me constituir uma posição substancialmente mais realista do que uma outra que parta de uma imanência ainda que indique a necessidade de uma vigilância.

A tematização moderna do desejo está, por outro lado, indissolivelmente ligada à emergência do novo como valor que começa a delinear-se a partir do renascimento e que se aprofundou e desenvolveu na modernidade. Neste sentido, teorias como a de Deleuze – que sublinham um energético puro – são a última e mais radical consequência da modernidade: uma modernidade que se libertou da representação mas não da metafísica que gerava a necessidade das representações.

O problema da teoria de Deleuze (e Guattari) é o de ser, no seu núcleo duro, uma doutrina metafísica em que o desejo surge como motor do sistema, como condicionador incondicionado, ou seja, como ascensão do desejo ao plano de princípio ontológico. A opção pela imanência pura torna o desejo um simples nome, anula qualquer especificidade que se possa vir a reconhecer-lhe. Dizer que sempre que algo flui, aí está o desejo leva à pergunta: como distinguir, então, o desejo da fluência? É o fluir um atributo do desejo? É o desejo um modo o modo essencial do fluir? Certamente que se trata de interrogações que Deleuze acharia exteriores ao seu pensamento. Mas respeitar um autor não significa forçosamente aceitar os condicionalismos que ele impõe à leitura da sua obra. Se quisermos, por outro lado, levar esse respeito até às últimas consequências, perguntaríamos, então, para quê introduzir a questão do desejo e não ficar apenas pelo fluir. E teríamos, nesse caso, uma categoria algo equivalente a uma interpretação formal da *vida*. Se o desejo surge com o papel de introduzir um carácter concreto nesse formal, então é necessário não passar em branco as consequências resultantes do modo como essa concretização é efectuada. E Deleuze esquece, neste quadro, o essencial das suas preocupações com a “imagem do pensamento” que havia teorizado em *Différence et répétition*.

*O pensar do desejo*

Depois de retomar, resumidamente, os argumentos principais da sua análise dos três autores, Laura Santos pergunta-se: que fazer com estes modelos? Serão incomensuráveis? São, certamente, questões essenciais, mas parece-me que, antes delas, deveria perguntar-se se Freud, Girard e Deleuze falam da mesma coisa quando usam o termo “desejo”. Creio que estamos no cerne da obra. Seria preciso perguntar não apenas qual a função que a noção de desejo desempenha na economia semiótica e estratégica dos seus respectivos sistemas, questão a que o trabalho de Laura Santos responde por inteiro, mas, se quisermos partir da ideia (razoavelmente discutível) de que quando Freud, Platão, Girard ou Deleuze falam de *desejo* falam da mesma coisa, teremos de reconhecer um plano transcendental constituído por uma espécie de “natureza metafísica”; é o conjunto de modos de funcionamento desse transcendental que se torna imperioso interrogar. Sem uma tal análise não é possível colocar, com rigor, o problema da incomensurabilidade, ao mesmo tempo que a questão de saber o que fazer com estes modelos tende a assumir um carácter aporético.

Isto não constitui, no entanto, um verdadeiro problema para Laura Santos. Não por ignorar este tipo de questões, mas porque isso não faz parte do que parecem ser os seus objectivos centrais. *Pensar o Desejo* parece responder a um critério essencialmente pragmático: o da análise de um impulso essencial e o da aplicabilidade da compreensão desse impulso à vida humana, às relações entre os indivíduos, nomeadamente, à relação pedagógica. E neste sentido, a opção pela posição deleuziana é uma consequência, provavelmente inevitável e uma opção inteiramente justificada, dir-se-ia, em termos quase éticos, pelo carácter criador e prospectivo do modo deleuziano de pensar o desejo. Se deixarmos de lado a interrogação da metafísica deleuziana e o problema conceptual da justificabilidade da concepção desse princípio dinâmico em termos de desejo, então estaremos, sem dúvida, de posse de um extraordinário instrumento de intervenção dinâmica no espaço da relação inter-individual.

Em conclusão deverá dizer-se que, independentemente de, em vários pontos, nos afastarmos das teses defendidas, este livro de Laura Santos constitui um trabalho extremamente significativo quer pela coragem de enfrentar um tema a muitos títulos difícil e, sobretudo de o abordar no contexto universitário, quer pelo rigor da análise de três autores decisivos para a compreensão do tema em questão, muito particularmente se pensarmos nas diferenças entre eles. Trata-se, pois, de uma obra de importância capital no panorama da actual investigação universitária, rico pelas perspectivas que abre, pelas sugestões que provoca, pelo espaço em aberto que cumpre ao leitor preencher com a sua leitura atenta e cooperante. Porque se do desejo se trata, o certo é que este livro não é alheio, na sua escrita e no espaço de que se rodeia, ao próprio desejo. A experiência do desejo é, no essencial, individual; se ele foi experimentado ao longo desta investigação como o sublinha a autora, cada leitura deste livro só será *real* se se constituir, também ela, como uma experiência do desejo. Assim o leitor o compreenda.

Nota:

De Laura Santos poderá ler-se, com igual proveito, o interessante estudo *Educação e Cultura em Nietzsche*, Instituto de Educação, Universidade do Minho, Braga, 1993