

A questão do desejo em Hegel e em Lacan

The question of desire in Hegel and Lacan

Fábio Robson BÚFALO
(PUC do Paraná)

Resumo

Estas reflexões têm como objetivo principal mostrar como a questão do desejo se acha desenvolvida em dois pensadores que, à primeira vista, nada têm em comum entre si: Hegel e Lacan. Um é filósofo, alemão, que viveu entre os séculos XVIII e XIX e pertenceu à chamada filosofia idealista. O outro é psicanalista, francês, que viveu no século XX e se situa na corrente teórica inaugurada por Freud. No entanto, ambos os pensadores convergem nas intuições que elaboraram sobre o desejo, no sentido em que, tanto em Hegel como em Lacan, o que está em jogo é o *reconhecimento* do desejo por *outro* desejo. Eis a razão pelo qual este texto se desenvolve, do ponto de vista formal, em quatro partes principais: uma breve introdução; 1. O desejo: tentativas de definição; 2. A dialética de dominação e escravidão; 3. Lacan: o desejo e a linguagem. Nesta última parte, é dada ênfase à questão do *real*, isto é, àquilo que, em todos os filósofos, escapa à significação como tal.

Palavras-chave: desejo, Hegel, Lacan.

Abstract

These reflections aim at showing how the question of desire is developed by two thinkers who, at first sight, are not related to each other: Hegel and Lacan. The first is a German philosopher who lived between the 18th and 19th century, and that belongs to the so-called idealistic philosophy. The latter is a French psychoanalyst who lived within the 20th century, and that is situated in the theoretical current founded by Freud. Nonetheless, both thinkers converge in the insights they elaborated about desire, so that the main issue that stands out, both in Hegel and Lacan, is the acknowledgement of desire by another desire. This is the reason why this text is divided, from the formal point of view, in four major parts: a brief introduction; 1. Desire: attempts at a definition; 2. Dialectic of dominion and servitude; 3. Lacan: desire and language. In this last part, emphasis is placed on the question of the real, that is, on that by which all the philosophers try, in vain, to reach the signification as such.

Key-words: desire, Hegel, Lacan.

Introdução

Estas reflexões têm como objetivo principal estudar a questão do desejo em Hegel e as análises

que desta mesma questão faz J. Lacan. Não se trata de um estudo exaustivo desta problemática, e isto por duas razões: primeiramente porque, sendo o desejo fundamentalmente, essencialmente, inesgotável, toda

tentativa para delimitá-lo estaria, desde o início, fadada ao mais completo fracasso; em segundo lugar, mesmo supondo que isso fosse possível, tal empresa ultrapassaria os limites, ou o propósito, deste breve estudo. Com relação a Hegel em particular, eu me proponho focalizar a minha análise sobre o Capítulo IV, seção A da *Fenomenologia do espírito*, intitulada: *Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão*. Já no que diz respeito a Lacan, farei algumas referências mais diretas ao *Seminário: Livro 1: Os escritos técnicos de Freud* e ao *Seminário: Livro V: As formações do inconsciente*. Mas volto mais uma vez a lembrar que está longe da minha intenção querer exaurir – mormente quando se pensa nos limites deste trabalho – uma temática tão intrincada, tão sinuosa e ambígua como é aquela do desejo.

Convém antes de tudo acentuar que a questão do desejo representa na *Fenomenologia do espírito* de Hegel um papel de capital importância. Pois é pela sua própria ambigüidade – no sentido em que uma consciência está absorta noutra consciência e quer por ela ser reconhecida – que esta mesma consciência produz, ou seja, cria cultura, transforma o mundo e, simultaneamente, se transforma a si mesma. Daí podemos compreender a importância que Jacques Lacan atribuiu a este capítulo, pois, para o analista francês, a teoria analítica está essencialmente centrada na questão do desejo. Aliás, ao iniciar as suas análises sobre o desejo em Hegel, *Seminário: Livro 1*, Lacan, dirigindo-se a Jean Hyppolite, afirma: “Não vejo por que eu não começaria por lembrar o tema hegeliano fundamental – o desejo do homem é o desejo do outro”.¹ Ora, à questão do desejo está radicalmente vinculada aquela outra da linguagem e dos três registros que a exprimem: o imaginário, o simbólico e o real.

A partir destas considerações, as minhas reflexões se dividirão, do ponto de vista formal, em três partes principais. Na primeira parte, eu enumerarei algumas definições que se tentaram fazer ao longo da história do pensamento. A segunda parte se ocupará do desejo propriamente em Hegel, ao passo que a terceira desdobrará esta mesma questão na perspectiva de Lacan. Isto não significa que se trata de uma análise do desejo em Hegel e outra em Lacan. Trata-se, antes, de uma mesma problemática sobre a qual se debruçaram estes dois pensadores. Eis a razão pela qual esta temática não pode ser pensada de maneira isolada, pois ela está íntima e intrinsecamente ligada à filosofia e à psicanálise. Mas como ela se acha desenvolvida em Hegel e, mais particularmente, na dialética de dominação e escravidão? Antes, porém, de entrar na sua análise, vejamos em que consiste a noção de desejo de maneira geral.

O desejo: tentativas de definição

Na verdade, o desejo não pode ser definido, por isso eu escrevi “tentativas” no plural, como que para indicar um resultado frustrante de todos esses ensaios. De fato, como se interroga Roland Sublon: “Como apreender um sentimento que, por definição, se opõe ao conhecimento?”² Todavia, segundo N. Abbagnano, encontram-se na tradição filosófica dois significados básicos do desejo: primeiramente, ele pode ser sinônimo de apetite ou de princípio que impele um ser vivo à ação. É assim, por exemplo, que o entende Aristóteles quando, ao situá-lo juntamente com o sentido e o intelecto, ele considera o apetite como sendo uma das partes diretivas da alma. Na *Ética a Nicômaco*, ele afirma, com efeito: “O que no pensamento é afirmação e negação, no apetite é perseguir e evitar.”³ Num sentido mais restrito, o

¹ J. LACAN, *Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975, p. 169.

² Citado por R. M. de ALMEIDA, in *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, pp. 114-115.

³ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. Harvard: Harvard University Press, 1945, VI, 2, 1. 1139a.

desejo pode significar o apetite sensível, correspondendo assim ao grego *epithymia* e ao latim *cupiditas*. Neste último significado, ele é, para o Estagirita: “O apetite do que é agradável”.⁴ Por sua vez, Descartes define o desejo como “a agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a querer no futuro as coisas que a elas se afiguram convenientes”.⁵ Próxima desta definição, mas ainda mais próxima daquela que fará a psicanálise, sobretudo na perspectiva lacaniana, é a concepção de Espinosa, segundo a qual o desejo é a nostalgia ligada à falta daquilo que uma vez nós amamos.⁶ Mais surpreendente ainda é ver Tomás de Aquino concluir – ao perguntar-se se a tristeza ou a dor é contrária ao gozo – que a própria dor é deletável por acidente, pois, segundo o Aquinata, esta implica “a recordação de uma coisa amada que dela nos faz sentir o amor mediante a dor da sua falta.”⁷

Como se pode deduzir tanto da concepção de Espinosa quanto da de Tomás de Aquino o desejo, na sua tensão fundamental, aponta sobretudo para uma falta e para o gozo que desta mesma falta emana. Não é por acaso que Lacan dedicou a maior parte do Seminário intitulado, *A transferência, ao Banquete de Platão*, onde o que está em jogo, principalmente no discurso de Diotima, é uma ausência, uma falta radical ou, mais exatamente, aquilo que viria completar o ser que, enquanto sujeito, só se poderia definir, paradoxalmente, na sua própria insaciabilidade. Mas já no interlúdio entre Sócrates e Agatão, existia a tentativa, por parte de Sócrates, de tornar claro que o desejo só existe lá onde há uma falta, uma lacuna, um vazio, pois é somente neste sentido que se poderia falar do amor. Ora, não deixa Sócrates pressupor que Eros ama e deseja não aquilo que possui, mas

exatamente aquilo que não possui? Eis a razão pela qual o filósofo não poderia senão concluir desta maneira: “Só há desejo quando experienciamos a falta de algo e, inversamente, não há desejo lá onde não há nenhuma falta.”⁸

Mas porque o desejo – sublinhe-se de novo – aponta para uma falta fundamental, ele indica, por isso mesmo, que esta falta jamais cessa de se preencher, ou seja, de se satisfazer, de se completar, de se saciar e se consumir. É neste sentido que as intuições de Schopenhauer coincidem de maneira eminente com aquelas que acabamos de ver em Espinosa, em Tomás de Aquino e em Platão. Com efeito, também para Schopenhauer, o desejo nasce de uma ausência, uma ausência que nunca chega a ser satisfeita, a ser preenchida, a ser completada, ou a ser apaziguada. E mesmo quando ele está a ponto de se realizar, outros tantos desejos se impõem, necessitando, portanto, de serem eles também satisfeitos, completados, arrematados. Eis por que o filósofo, a exemplo de Platão, não podia também senão concluir desta maneira: uma satisfação final é meramente aparente, pois uma vez satisfeito um desejo, dez novos desejos surgem exigindo imperiosamente suas respectivas satisfações. Donde a ênfase com que ele afirma em *O mundo como vontade e como representação*: “Todo querer nasce de uma necessidade, portanto, de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são”.⁹

Chegados, pois, a este ponto, forçoso nos é agora analisar as concepções que sobre o desejo desenvolveram Hegel e Lacan. Começemos então pelo autor da *Fenomenologia do Espírito*.

⁴ In N. ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, art.: Desejo.

⁵ In *ibidem*.

⁶ Cf. B. SPINOZA, *Ethics*. Indianápolis: Hackett 1992, Part III, Proposition 36.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *La Somma Teologica*. Bologna: Studio Domenicano, 1984, I-II, q. 35. a. 3.

⁸ PLATON, *Le banquet*. Paris: GF-Flammarion, 1992, 200a.

⁹ A. SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005, Livro terceiro, § 38.

A dialética de dominação e escravidão

A tríade dialética de Hegel, demonstrada magnificamente na *Fenomenologia do Espírito*, capítulo IV, seção A: *Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão*, contém o fundamento do conceito de consciência no sistema hegeliano e a base da noção de desejo que sustenta, por assim dizer, toda a sua filosofia. Mas já no *Prefácio* desta obra, Hegel explicita toda a grandeza de seu pensamento, expondo sistematicamente seus conceitos. A consciência é o sujeito que está a conhecer a si mesmo e a tudo aquilo que o circunda: ele sabe o tempo, o aqui e o agora; ele sabe também os materiais, uma casa e uma árvore. É exatamente por se saber conhecedor de si e das outras coisas, ele deduz a existência de consciências fora de si. Portanto, já no *Prefácio* da *Fenomenologia* se desenrola a noção de consciência e, juntamente com ela, suas relações com as outras consciências.

Entretanto, é no capítulo IV que esta consciência — que se sabe conhecedora de si de outras consciências — irá ganhar uma nova, ampliada e aprofundada interpretação. E é também neste capítulo que Hegel irá desenvolver a noção de desejo, que se dá fundamentalmente na diferença entre as demais consciências. Mas ao se falar de diferença, deve-se necessariamente falar de ausência, de hiância e lacuna, que constituem propriamente o sujeito, que é o sujeito da falta.

Pode-se, pois, dizer que a consciência-de-si é a percepção de si mesmo a partir do ser do mundo sensível, mas que se dá essencialmente como retorno da consciência do outro. É um *outro* como *outro de si*, outro desta consciência-de-si, que tem no outro e no mundo as suas relações, e que somente neles pode obter sua experiência. Nas coisas e no mundo

fenomênico, esta consciência-de-si se separa em momentos distintos e suprassumidos e, nela mesma, ou seja, em sua própria consciência, ou em si mesma, ela recebe também, em momentos distintos, as respostas de suas relações. É deste modo que, em si, ela contém, ou pensa que contém, a verdade. A verdade estaria, portanto, na consciência-de-si. Ora, é com esta verdade e com estas relações com o outro e consigo mesma, que a consciência-de-si se manifesta como desejo. É o que Hegel deixa claro no parágrafo 167 da *Fenomenologia*, ao declarar:

Para a consciência-de-si portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. (...) Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém, essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.¹⁰

Consequentemente, o primeiro momento — que é esta consciência-de-si simplesmente conhecedora de si e dos outros seres que a rodeiam — se distingue do próximo momento, que é a consciência-para-si. Neste segundo momento, ela se torna consciência-para-si quando, além de conhecer os outros, ela sabe que esses outros são também consciências-de-si, que passaram a fazer parte deste exato momento, no qual, como consciências que se confrontam, tornam-se, por isso mesmo, consciências-para-si. De modo que todas elas juntas se relacionam, agora, como consciências-para-si. Este segundo momento é fortemente caracterizado pela negatividade, por isso ele merece uma peculiar atenção no sistema hegeliano. Em outras palavras, é pela negação que o sujeito vai suprassumir-

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes. 2005, p. 136.

se, ou seja, vai elevar-se enquanto consciência, conservando todavia, dentro de si mesmo, a etapa anterior. A ambigüidade aqui consiste, portanto, em que é somente pela negação que esta consciência pode chegar à etapa seguinte, visto que a negação está em todas as etapas e em todos os momentos do pensamento hegeliano. A consciência-de-si se torna consciência-para-si principalmente por ter maturidade e experiência ou, em outros termos, por ser capaz de negar esta realidade mesma pela qual ela se *mediatiza*. Assim, ao se relacionar com outra consciência-de-si — que se sabe também consciência-de-si — ambas se tornam consciências-para-si. É, pois, no confronto e na negatividade da mediação que as consciências-de-si se desdobram, se suprassumem e, conseqüentemente, se vêem ou se reconhecem como consciências-para-si.

Como se faz notar na *Fenomenologia*, pouco antes da famosa dialética da dominação e da escravidão, Hegel deixa explicitamente pressupor que a consciência-de-si só alcança sua satisfação numa outra consciência-de-si. Daí também a necessidade em que ele se vê de enumerar os três momentos nos quais a consciência-de-si alcançaria a sua realização máxima. Eis, pois, chegado o terceiro e último momento — último não no sentido cronológico — que se revela como um momento privilegiado, justamente porque se manifesta como aquele momento verdadeiramente formador da consciência-de-si. Mas em que sentido? No sentido em que ele é independente ou duplamente refletido: refletido sobre os objetos que o circundam e refletido sobre si mesmo enquanto sujeito que, agora, reconhece o diferente, ou se reconhece no diferente. Escutemos, pois, Hegel:

c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente.¹¹

¹¹ *Ibidem*, p.125.

Assim, neste terceiro momento, a consciência, que sabe dentro de si um outro, se divide em dois extremos. Ela é, de um lado, consciência conhecedora, ou seja, aquela que sabe que conhece o outro, um outro que passa a ser um em-si essencial e objetal. Por outro lado, ela sabe que depende do conhecer, ou do reconhecer, desta outra consciência. Então, uma vez estabelecida a relação de diferença, isto é, independência e dependência da consciência — e por causa desta diferença mesmo — o objeto fora da consciência será sempre, ou se revelará sempre, como desejo. Pois, ressalte-se mais uma vez, estas consciências diferentes uma da outra — a independente e a dependente — buscam, no seio desta mesma diferença, o objeto de suas respectivas faltas. Mas onde irão buscá-lo? Fora de si mesmas. No entanto, é aqui que se dá uma reviravolta paradoxal. A consciência dependente, ou seja, a consciência do escravo cria ou recria, através de seu trabalho, o mundo da cultura e assim ele se transforma, sem sabê-lo, em motor da história. Por outro lado, a consciência independente, que dispõe de maneira absoluta do trabalho, e não somente do trabalho, mas também da pessoa do escravo, torna-se escravo do escravo, na medida em que é absorvido, captado, pela imagem de sua extrema oposição.

Assim, a dialética do senhor e do escravo se manifesta eminentemente como uma relação de *independência* dessas duas consciências. Uma procura impor-se sobre a outra através de sua potência e de sua grandeza. Todavia, ao fazê-lo, ela busca o reconhecimento desta mesma consciência que, no entanto, ela domina. Já a consciência escrava quer ser igualmente reconhecida, mas não lhe resta outra saída — que é uma saída de vida ou de morte — senão a transformação que ela opera, pelo seu trabalho e o seu esforço, sobre o mundo da cultura e da criação em geral. É, portanto, na diferença, na distância e,

sobretudo, na tensão que corre entre essas duas consciências, que surge o desejo. Desejo de reconhecimento de uma consciência pela outra.

Ora, este desejo de reconhecimento implica numa constante luta, uma luta de vida ou de morte que a consciência escrava decide travar para ser reconhecida pelo seu dominador. Porém, quanto maior for o produto ou o fruto do trabalho escravo, tanto maior se mostrarão a diferença, a distância e a tensão entre estas duas consciências. Nessa luta, o escravo prefere ceder e escolher a vida em vez da morte. Mas eis de novo a ambigüidade dessa relação: agora, depois de um esforço contínuo de reconhecimento, o produto do trabalho da consciência escrava passa finalmente a ser reconhecido pelo senhor e o escravo torna-se, paradoxal-mente, senhor-do-senhor. Inversamente, o senhor, por nada produzir, ou por nada criar pelo labor fatigante de suas mãos, torna-se escravo-do-escravo. Esta inversão vem acentuar ainda mais, acirrando-a, a relação de desejo de reconhecimento que se erige entre as consciências do senhor e do escravo. Pois só existe desejo lá onde existe diferença, distância, resistência e tensão.

A esta altura, não nos resta senão perguntar: em que sentido se pode falar também do desejo como reconhecimento do outro nas análises que Jacques Lacan desenvolveu através da prática e da teoria analíticas?

Lacan: o desejo e a linguagem

Com efeito, todos sabem que Lacan fez do desejo e da linguagem o foco e o centro de seu ensinamento e de sua prática analítica. “O inconsciente se estrutura como linguagem”, é o leitmotiv que ele não cessa de repetir ao longo de sua obra. E aqui nós já tocamos na diferença essencial que o separa de

Hegel. Enquanto o autor da *Fenomenologia* desenvolve a questão do desejo a partir da relação dual que se estabelece entre o senhor e o escravo – na qual predomina o desejo de reconhecimento de uma consciência pela outra enquanto ambas são captadas pelas respectivas imagens – o pensador dos *Escritos* irá colocar ênfase numa relação triangular que se exprime pelos registros do imaginário, do simbólico e do real, com predominância da palavra. É a palavra do Outro que se me escapa continuamente, mas que se revela, ao mesmo tempo, como lugar ou espaço do meu reconhecimento. É bem verdade que em Hegel também, além do imaginário, entra em cena o registro do simbólico. E, embora ele não o chame por este nome, o simbólico aparece no momento mesmo em que o escravo, prestes a deixar-se submergir e destruir-se pela imagem dominadora do senhor, opta pela criação do mundo da cultura. É, pois, nesta viravolta – em que se afigura uma decisão de vida ou de morte – que se faz notar a importância da linguagem, ou seja, da significação, ou da simbolização, que transforma, recria e constrói um mundo de valores. No entanto, o que marca a originalidade de Lacan, como de resto aquela de Freud, é ter acentuado o papel do inconsciente na dinâmica do desejo e ter deixado o paciente ou, mais precisamente, o inconsciente falar. Pois o inconsciente fala. O corpo fala. O sujeito é aquele que fala. Mas a partir de quê? A partir de uma falta, de uma lacuna, de uma ignorância ou de uma clivagem essencial e inerente ao próprio sujeito. “Eis o grande erro de sempre – enfatiza Lacan no *Seminário: Livro 1* – imaginar que os seres pensam aquilo que dizem”.¹²

Esta é a razão pela qual Lacan tentou interpretar ou, mais exatamente, tentou deixar o paciente interpretar-se seguindo os caminhos sinuosos da linguagem que, enquanto efeitos de significantes, faz ressaltar os registros do imaginário, do simbólico e do real. Mas o que querem dizer estes três registros?

¹² J. LACAN, *Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 192.

a) O **imaginário** é aquilo que qualifica o campo indiferenciado das imagens ou dos signos que exprimem, no plano do discurso, e de maneira indireta, a relação que se cria entre dois sujeitos – Hegel diria: entre duas consciências. Deste modo, o que constitui o imaginário são os mecanismos de projeção – no sentido em que o sujeito projeta seu desejo numa imagem ou num signo – e de identificação. A identificação se dá quando o sujeito se vê, ou se encontra, nesta imagem ou neste signo. Por isso Lacan afirma que na origem, isto é, antes da linguagem, o desejo só existe no plano da relação imaginária, que é aquele da fase do espelho. Neste estágio, o desejo é projetado ou alienado no outro, e a tensão que tal fase provoca é desprovida de saída. “Isto quer dizer, conclui Lacan, que ela não tem outra saída – no-lo ensina Hegel – senão a destruição do outro”.¹³ Mas, neste momento, entra em cena a função do simbólico.

b) O **simbólico** é a ordem da linguagem – no sentido mais amplo do termo (gestos, palavras, discurso, desenho, dança, etc.) – pela qual o desejo se desenrola e acede à relação com outrem. É que o sujeito está, ou melhor, vive, no mundo do símbolo, ou dos outros que falam. Sem a mediação do reconhecimento do desejo pela linguagem, diz Lacan, toda função humana estaria fadada a esgotar-se num querer indefinido de destruição do outro como tal.¹⁴ Mas o que significa o real?

c) O **real** se apresenta como uma noção limite de um dado bruto que se oferece à interpretação da linguagem. É o que Lacan denomina também pelo termo de **letra**, que é o suporte material pelo qual a simbolização não cessa de se fazer.¹⁵ O **real** é – como afirma Rogério Miranda de Almeida – aquilo que se

interpõe como resistência e, ao mesmo tempo, como passagem na simbolização do discurso.¹⁶ Lacan o diz expressamente: “O real, ou aquilo que é percebido como tal, é o que resiste absolutamente à simbolização”.¹⁷ Mas a sua ambigüidade – insiste Miranda de Almeida – está justamente nisto: é pela resistência que a simbolização avança ou, mais exatamente, não cessa de avançar.

Lacan faz ainda uma distinção entre o *Outro*, com maiúscula, e o *outro*, com minúscula. O primeiro diz respeito à ordem da linguagem, ou da cultura, de que o *Nome-do-Pai*, isto é, o Pai enquanto garantia da lei e da promessa e, portanto, enquanto mentiroso e enganador, se revela como o significante. O *Outro* pode também querer dizer o lugar da alteridade e do reconhecimento de si.¹⁸ Já o *outro*, ou os *outros*, com minúscula, são os objetos através dos quais se desenrola a deriva interminável do desejo. Eles se referem, portanto, ao pedido, à *demande*, ou àquilo que viria satisfazer o gozo que, no entanto, permanece incompleto.

Uma pergunta, contudo, se impõe. Se Freud e Lacan diferem de Hegel no sentido em que ambos acentuaram o papel do inconsciente na dinâmica do desejo, em que medida, por sua vez, difere Lacan do inventor da psicanálise?

De fato, a definição mais elaborada que nos fornece Freud do desejo se encontra na sua teoria do sonho e ela está vinculada, de maneira essencial, à experiência da satisfação. Mas em que sentido? Para Freud: “A imagem mnésica de uma certa percepção permanece associada ao vestígio mnésico da excitação resultante de uma necessidade. Ao reaparecer esta necessidade, produzir-se-á, graças à ligação que fora

¹³ Ibidem, p. 193.

¹⁴ Cf. ibidem.

¹⁵ Sobre esses registros, ver J.-P. RESWEBER, *La philosophie du langage (Que sais-je?, n. 1765)*. Paris: P.U.F., 1995, pp. 124-126.

¹⁶ Cf. R. M. de ALMEIDA, *Nietzsche: a escrita do sofrimento e o pathos da distância*, in *Filósofos e terapeutas: Em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007, p. 126.

¹⁷ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud*. op. cit., p. 80.

¹⁸ Cf. J.-P. RESWEBER, op. cit., p. 124. Ver também o que eu desenvolvi acima, seção 2, sobre a consciência-de-si e a consciência-para-si em Hegel.

estabelecida, uma moção psíquica que procurará reinvestir a imagem mnésica desta percepção e evocar a própria percepção, isto é, re-estabelecer a situação da primeira satisfação: tal moção, nós a designamos pelo nome de desejo, e o reaparecimento da percepção é a realização do desejo”.¹⁹ Convém sobretudo notar que Freud não identifica a necessidade com o desejo, pois a necessidade, oriunda de uma tensão interna, encontra satisfação numa ação específica proporcionada por um objeto também específico, adequado ou determinado: o alimento quando se tem fome, a água quando se tem sede, o sono quando se quer dormir, etc. Já o desejo é inseparável dos “vestígios mnésicos” e, por isso mesmo, ele encontra sua satisfação somente na reprodução alucinatória das percepções que, agora, tornaram-se signos desta satisfação.

Ora, a novidade que vem introduzir Lacan, ao colocar o desejo no centro de sua teoria analítica, consiste em fazer uma distinção nítida e inequívoca entre, de um lado, a necessidade (*besoin*) e, de outro, o pedido (*demande*). A necessidade, como em Freud, visa um objeto preciso, adequado, determinado, e com este objeto ela se satisfaz. Já o pedido pressupõe uma formulação verbalizada e que é endereçada a alguém. Certo é que o pedido também se refere a um objeto, mas este objeto é para ele parcial, secundário, ou mesmo supérfluo. Pois o pedido verbalizado, articulado, é, em última análise, um *pedido de amor*. Neste caso, não estamos mais no plano biológico ou instintual, mas no plano do simbólico ou do pulsional, que não se satisfaz com nenhum objeto, dado que as pulsões são também parciais e, portanto, insaciáveis na sua deriva nunca estancável.

O desejo nasce portanto — como tão bem o resumiram J. Laplanche e J.-B. Pontalis, a partir do

Seminário: Livro V: As formações do inconsciente — de uma defasagem, ou de uma clivagem, entre a necessidade e o pedido. Ele não se reduz à necessidade, porque, na sua essência, não se relaciona com nenhum objeto determinado, adequado e independente do sujeito. A sua relação deve ser, pois, situada ao nível do *fantasma*. Por outro lado, o desejo é também irredutível ao pedido, na medida em que ele procura impor-se absolutamente, sem levar em conta nem a linguagem nem o inconsciente do outro. O que finalmente exige o desejo é ser reconhecido totalmente, absolutamente, pelo outro.²⁰

Rogério Miranda de Almeida — no seu *Nietzsche e Freud: Eterno retorno e compulsão à repetição* — relembra que Lacan se serviu das metáforas do caminho e das muralhas para exprimir o paradoxo do desejo, ou da economia do *inútil*, que não encontra satisfação senão na sua própria insaciabilidade. Citando Lacan — “o caminho do sujeito passa por entre duas muralhas do impossível” — Miranda de Almeida observa que aqui se trata de um impossível, ou de um *real*, que se interpõe como obstáculo ao princípio de prazer e, ao mesmo tempo, como acesso a uma outra fonte de prazer, ou a um *além do princípio de prazer*, que inclui no seu seio tanto prazer quanto desprazer, tanto alegria quanto tristeza, tanto gozo quanto angústia. Mas a que tipo de gozo e de angústia ele está se referindo? É a “angústia e o gozo da finitude, da perda, do limite, da resistência e, também, da espera, do reencontro e da iminência de uma nova perda”.²¹ É nisto que consiste o paradoxo do desejo, da angústia e do gozo que lhe estão ligados. Este paradoxo aparece e reaparece nas análises de Hegel, de Freud e Lacan. Mas não somente em Hegel, em Freud e em Lacan: em Sócrates também, em Platão também, em Aristóteles também, em Tomás de Aquino também, em Descartes também, em

¹⁹ S. FREUD, *The Interpretation of Dreams*. New York: Avon Books, 1965, pp. 604-605.

²⁰ Cf. J. LAPLANCHE e J.-B. PONTALIS. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, art. Desejo. Quanto às análises do próprio Lacan sobre esta questão, ver *Le Séminaire, Livre V: Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil, 1998, pp. 303-317 e 387-403.

²¹ R. M. de ALMEIDA, *Nietzsche e Freud: Eterno retorno e compulsão à repetição*, São Paulo: Loyola, 2005, p. 169.

Espinosa também. Em Schopenhauer também. Pois o que está em jogo nestes filósofos, e em outros aos quais eu não me referi diretamente, é em última análise, e a despeito de todas as diferenças de perspectiva e de acento, a tentativa de simbolizar aquilo que, por natureza, escapa a todo discurso, a toda palavra e a todo significante. É, como eu falei mais acima, o desejo na sua interminável e inestancável deriva...

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, R. M. de. Nietzsche: a escrita do sofrimento e o pathos da distância, in *Filósofos e terapeutas: Em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007.
- _____. *Eros e Tânatos*. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Nietzsche e Freud*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*. Harvard: Harvard University Press, 1945
- FREUD, S. *The Interpretation of Dreams*. New York: Avon Books, 1965
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- LACAN, J. *Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *O Seminário: Livro I: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- _____. *O Seminário: Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *O Seminário: Livro V: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. *O Seminário: Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PLATON, *Le banquet*. Paris: GF-Flammarion, 1992.
- RESWEBER, J. P. *La philosophie du langage (Que sais-je?, n. 1765)*. Paris: P.U.F., 1995.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.
- SPINOZA, B. *Ethics*. Indianápolis: Hackett 1992.
- TOMÁS DE AQUINO, *La Somma Teologica*. Bologna: Studio Domenicano, 1984.

