

BRUNO ALMEIDA GUIMARÃES

A ÉTICA DESDE LACAN:

**implicações filosóficas da crítica
ao sujeito autoconsciente**

A ÉTICA DESDE LACAN



Reitor

Marcone Jamilson Freitas Souza

Vice-Reitora

Célia Maria Fernandes Nunes

Diretor

Prof. Frederico de Mello Brandão Tavares

Coordenação Editorial

Daniel Ribeiro Pires

Assessor da Editora

Alvimar Ambrósio

Diretoria

Francisco José Daher Júnior (Coord. de Comunicação Institucional)

Frederico de Mello Brandão Tavares (PROPP)

Ida Berenice Heuser do Prado (PROEX)

José Rubens Lima Jardimino (Presidente do Conselho Editorial)

Marcílio Sousa da Rocha Freitas (PROGRAD)

Conselho Editorial

Profa. Dra. Debora Cristina Lopez

Profa. Dra. Elisângela Martins Leal

Prof. Dr. José Luiz Vila Real Gonçalves

Prof. Dr. José Rubens Lima Jardimino

Prof. Dr. Paulo de Tarso Amorim Castro

Prof. Dr. Servio Pontes Ribeiro

A ÉTICA DESDE LACAN

Bruno Almeida Guimarães

Ouro Preto
2015



À minha querida Nancy

Agradecimentos

Ao acolhimento do Prof. José Henrique Santos por ter, desde o início, acreditado na pertinência filosófica de minha pesquisa e por ter orientado meu mestrado e doutorado na UFMG. Ao Prof. Célio Garcia pelo incentivo de longa data e instigante orientação em vários momentos desta pesquisa. Ao Prof. Lacoue-Labarthe (in memoriam) pelo acolhimento como orientando em Strasbourg e pelas inestimáveis contribuições à pesquisa sobre a filosofia do trágico no período em que participei do Programa de Doutorado com Estágio no Exterior. À Prof^a Virgínia Figueiredo por ter me recomendado ao Prof. Lacoue-Labarthe, pelas estimulantes aulas sobre o trágico e pelas leituras conjuntas de Heidegger. Ao Prof. Vladimir Safatle pela amizade e pelo desapego com os quais sempre disponibilizou seus textos, a bibliografia sobre Lacan e pelas sugestões. Ao Prof. Sérgio Laia pelas sugestões/ideias norteadoras no momento em que esta pesquisa ainda era incipiente. Ao Prof. Jéferson Machado Pinto por ter me apresentado a leitura de Lacan e pelas inúmeras sugestões e referências. Aos professores Gilson Ianinni, Guaracy Araújo e Júlio Flávio Fernandes pela amizade e interlocução. À Juliana Araújo pela disponibilidade e pela revisão cuidadosa. Agradeço, finalmente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES/MEC, que financiou meu doutorado, viabilizando o início desta pesquisa.

Par l'événement Freud, ce qui est mis au jour, c'est que le point-clé, le centre de l'éthique n'est rien d'autre que ce que j'ai appuyé alors du terme dernier de ces trois références, catégories d'où j'ai fait partir mon discours entier, à savoir le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel ; comme vous le savez c'est dans le Réel que je désignai le point pivot de ce qu'il en est de l'éthique de la psychanalyse. Je suppose, bien sûr, que ce Réel est soumis à la très sévère interposition, si je puis m'exprimer ainsi, du fonctionnement conjoint du Symbolique et de l'Imaginaire, et que c'est pour autant que le Réel, si l'on peut dire, n'est pas facile d'accès qu'il est pour nous la référence autour de quoi doit tourner la révision du problème de l'éthique.

Lacan, Séminaire XVI, D'un Autre à L'autre, 26 février 1969.

Sumário

Prefácio	13
Apresentação	23
Capítulo 1 – A pulsão de morte como limite ético, o real, o gozo e a instância moral	31
1.1 As aporias do prazer.....	35
1.2 A apresentação do real.....	47
1.3 Os paradoxos do gozo na instância moral.....	51
Capítulo 2 – Outros modos de apresentação do real: a coisa freudiana e seus impasses	63
2.1 <i>Das Ding</i> , o irrepresentável da Coisa originária do desejo.....	65
2.2 De Aristóteles a Kant com Sade: a reversão da moralidade em perversão....	68
2.3 A sublimação como experiência positiva da Coisa.....	83
2.4 A <i>kátharsis</i> e a beleza trágica.....	108
2.5 A <i>Áte</i> do herói trágico.....	110
2.6 As duas mortes, o <i>himeros enargès</i> e o brilho de Antígona.....	115
2.7 O trágico é a solução adequada?.....	120
Capítulo 3 – Uma ética para o tempo da morte de Deus?	125
3.1 A ética de Lacan: uma estratégia heideggeriana?.....	127
3.2 Uma mudança de estratégia teórica.....	138
3.3 Deus é inconsciente.....	150
Capítulo 4 – Sobre o estatuto ético do inconsciente: o tropeço, o engajamento, o engano e o saber fazer com o impasse	163
4.1 O acontecimento Freud.....	165
4.2 A novidade do século XX: engajamento e depuração.....	169
4.3 Um novo olhar sobre a questão da utilidade.....	172
4.4 O último Lacan: pragmatismo ou materialismo do real?.....	181
Conclusão	185
Referências	191

Prefácio a quatro mãos

Vamos falar de psicanálise e filosofia. É necessário admitir que se tal aproximação é possível, não será em termos de subsunção de uma pela outra. Ainda, assim, a autonomia discursiva da psicanálise permanece relativa e o debate com as outras discursividades (filosofia, política, matemática, ciência etc.) vem a ser essencial. Só a partir daí poderia ela dar conta do ato a que ela corresponde. O percurso que acompanhamos neste livro põe em questão a própria ética do ato psicanalítico ao apresentar os impasses de sua teorização, bem como de sua validação discursiva, desde seus primórdios. Mas, em vez de validação, vamos considerar “os impasses”, pois falar de impasse não é o mesmo que buscar validação. Trata-se antes de reconhecer um desafio para a psicanálise e ousar pensar o desafio, levá-lo adiante.

Jonathan Lear, em trabalho publicado em 1998, lembrou que Freud chegou a definir a psicanálise como profissão impossível. A “profissionalização”, complementou, realmente impõe a codificação de padrões standardizados. Já a psicologia que, literalmente, em grego, “procura compreender a própria lógica da alma”¹, compartilharia com a filosofia, sobretudo com a ética socrática, uma qualidade de inacabamento, ou abertura, marcada pela impossibilidade de objetivar-se em uma postura profissional que dá respostas prontas aos problemas. As duas disciplinas compartilhariam aquelas mesmas questões fundamentais colocadas por Sócrates: “afinal, como se deve viver?”; “como cuidar de si mesmo?” É nesse primeiro sentido que a psicanálise seria também uma disciplina do inacabamento, pois viver aberto às questões fundamentais é não aceitar respostas prontas.

Voltando ao desafio e à ousadia de se pensar uma ética da psicanálise, um impasse se estabeleceu em torno da questão do “desejo puro”. Quando do anúncio de sua exploração do domínio da ética, no *Seminário VII*, Lacan critica o idealismo em favor de um aprofundamento da noção de real. Mas sabemos que ele mesmo parece ter sido seduzido pelo objeto absoluto da Coisa freudiana (*das Ding*), aproximando o final de análise à perspectiva trágica da purificação catártica do imaginário e à destituição subjetiva presente no gesto suicida transgressivo de Antígona contra a ordem simbólica. Entretanto, a perspectiva libertária que se encontrava ali também implicava alguma forma de idealização, colocando em dúvida se ela, efetivamente, jamais produziria a destituição do sintoma. Enquanto isso, o recurso à teoria das ficções de Jeremy Bentham parecia

¹ Tradução livre do subtítulo do livro de Lear. *Open minded: working out the logic of the soul*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

anunciar uma visada menos trágica e menos purista. Resta saber se efetivamente encontraríamos ali uma teoria do *semblante* como fundamento da utilidade.

Em todo caso, o percurso realizado até aquele momento convidava os psicanalistas a manterem uma maior frequência da filosofia de Heidegger. Lacan já havia traduzido e publicado em 1956 o texto “*Logos*” de Heidegger na revista *La Psychanalyse*. No Seminário da ética da psicanálise, realizado durante os anos de 1959-60, Lacan procurava em Heidegger modos alternativos de apresentação do real. A ação da instância moral, agindo contra o princípio do prazer, mostrava como o real se apresentava na prática analítica estruturada pelo simbólico, através de um excedente insuspeitado de gozo. Do mesmo modo, os comentários de Heidegger sobre a questão do nada em “*Que é metafísica?*” indicavam o mesmo tipo de negligência. Heidegger constatou que interessava à ciência o ente e nada mais. Em outras palavras, ele observou que a ciência nada quer saber a respeito do “nada” que ela eliminou do seu cenário. No entanto, continuamos a nos deparar com o nada, nem que seja pela maneira como ele nos é dado na experiência cotidiana. O nada se revela na angústia, porém não como ente, nem tampouco como objeto. Voltando a prática analítica, restaria saber em que medida esse nada em Heidegger se aproximaria do “objeto *a*”. Mesmo porque tal questão reconstituiria o traçado do encaminhamento do próprio pensamento de Lacan que, pouco a pouco, deixava de lado o horizonte absoluto da Coisa freudiana e rumava em direção aos fragmentos suportados pelo “objeto *a*”. Uma questão capital tanto para a psicanálise quanto para a filosofia seria saber se ambos, “objeto *a*” e “nada”, se defrontariam na época nano-eletrônica-computacional com o esquecimento do ente agora reduzido a “estilhaços” que se volatizam a cada dia, a cada mensagem do celular.

Um outro caminho

Contudo, Lacan dá um passo adiante e abre a psicanálise em direção a um ultrapassamento da metafísica em ato, salvando Heidegger do contrassenso heideggeriano que fracassa em ultrapassar a metafísica com seu “passo atrás” (*Schritt zurück*). Vale lembrar que o ato analítico é a topologia do “aberto”, ele se dá, de fato, na abertura (*Lichtung*) do ser, mas talvez a psicanálise já se encontrasse diante de uma volta (*Kehre*) sem volta.

Badiou participou de Colóquio sobre a obra de Jean-Luc Nancy em janeiro de 2002, e seus comentários, seguidos de respostas do próprio Nancy, poderão nos orientar nessa nossa etapa em que se trata de elaborar a destinação da psicanálise, tendo a finitude como sentido. Consideramos a versão trazida por Nancy na

formulação da questão que nos interessa como a mais elaborada, a menos comprometida com encaminhamentos que nos levariam a posições conservadoras (da religiosidade, sob qualquer pretexto; de posições vizinhas do niilismo contemporâneo que inclui “o culto dos jovens” (*jeunisme*), acompanhado ou não de busca de sensações a todo custo, inclusive a anestesia; de posições que predizem o fim da filosofia, da história, ou outros finais anunciados; de posições vindas do próprio niilismo político contemporâneo que nos faz aceitar a tese de uma política tida como a única possível, a do morno consenso parlamentarista sob capa de democracia e da globalização enfim como forma de organização política entre os povos.

Nancy, segundo o próprio Badiou, teria encadeado as seguintes teses: “i) a finitude é a existência; ii) a finitude é o sentido do ser; iii) a finitude é o pensamento; iv) o sentido da finitude é a verdade; v) a existência como liberdade nos remete ainda à existência; vi) a finitude não finda, não sendo ela o infinito”. Das teses elencadas, Badiou concluiria: “finitude como significante mestre acaba sendo mestre do pensamento para Nancy”. Em seguida, alerta: “a finitude é facilmente desistência ou abandono da ideia de emancipação em benefício do sentido”.

O ato psicanalítico

Vamos examinar mais uma vez a questão da impossibilidade. Ao comentar Freud no Seminário do *avesso da psicanálise*, Lacan disse que a psicanálise é uma profissão impossível porque “o ato analítico é impossível”, mas a impossibilidade é alguma coisa, pois ela não se confunde com a impotência.

Em recente publicação conjunta, Alain Badiou e Barbara Cassin falam de política, feminilidade, filosofia e confrontam diferentes interpretações do *L'Étourdit* de Lacan. Cassin critica a posição política do homem presa à tradição da revolução comunista, herdeira de uma perspectiva filosófica ontológica e sistemática desde Platão. Ela defende a feminilidade crítica e o pragmatismo linguareiro, inspirada pelos sofistas, e chama a atenção para a necessidade das revoluções locais, provisórias, através de constantes “transfigurações languageiras”. Ao comentar o *L'Étourdit*, Cassin lembra que *Lalangue* faz oposição “à fixação do Um” e que a psicanálise, em geral, e Lacan, em particular, operariam sobre os equívocos do significante. Badiou, por sua vez, lembra que o ato analítico é justamente o que abre um espaço entre a oposição extrema entre sentido e não-sentido. Para ele, a proposição central do *L'Étourdit* seria: a ausência de sentido não é *non-sens*, pois que é sentido *ab-sexe* (fórmula que condensaria a afirmação lacaniana da não-existência da relação sexual).

Badiou está de acordo com Cassin sobre a importância da equivocidade do

significante, mas diz que Lacan vai além do equívoco. As fórmulas que aparecem no *L'Étourdit* fariam objeção ao ponto de vista de Cassin, pois uma fórmula apresentaria uma proposição de univocidade tão absoluta que sua universalidade literal seria imediata. Badiou lembra que boa parte do *L'Étourdit* foi consagrada à questão do matema e ao problema da transmissão integral. É somente através da formalização que o sentido, tocado pelo real, faria advir o verdadeiro como ausência (*ab-sexe*). Portanto, trata-se de uma operação. O real não se conhece, mas se demonstra, ele não passa por uma operação cognitiva, mas, como Kant o havia antecipado, por uma operação prática.

Lacan demonstrou como em todos os atos fundamentais da psicanálise, seja o ato de entrada em análise, o que faz com que um psicanalista passe à psicanalista, ou mesmo o ato do próprio nascimento da psicanálise (a invenção de Freud), há uma certa antecipação sem a qual a análise das condições situacionais nunca se fecha, impedindo assim a efetivação do ato. Portanto, o ato e, consequentemente, o passe só são verificáveis *a posteriori* (*après coup*) no saber transmissível. E é exatamente isso que Badiou pensa estar em jogo no *L'Étourdit* de Lacan, pois ele atacou a questão do matema para mostrar como, na cura, passa-se da impotência imaginária à impossibilidade real.

Vale lembrar ainda a participação de Badiou em outro debate, ocorrido em fevereiro de 2001 em Essen, na Alemanha, e organizado por Žižek, em que se tratava de resgatar o gesto de Lenin. Nesse momento, Alain Badiou e Sylvain Lazarus acentuaram não o fim da história, mas o fim do historicismo, pois insistiram justamente em mostrar que não se pode compreender um gesto como o de Lenin dentro de uma cadeia de eventos previsíveis. A revolução já não seria reconhecida por uma análise do determinismo histórico, mas sim através de um comprometimento com uma verdade local.

Temos também nos debruçado sobre o aspecto revolucionário, porém não transgressivo, em uma palavra, profanador, dos “novos usos” de Agamben. As coisas podem adquirir um novo uso. Uma ação que ignora os rituais e as representações mentais homogeneizadas pode desativar o dispositivo, promovendo um uso particular das coisas. Mesmo a dimensão do gozo, ao invés de ser extinta, é deslocada. A inventividade promove um novo uso distante daquele para o qual foi ordenado. O jogo infantil observado por Freud nos fornece uma ideia do que pode ser esta iniciativa, a princípio, sem nenhuma premeditação ou planejamento.

Por outra via, se queremos continuar a discutir a destinação da psicanálise, indispensável se faz também a referência ao livro recentemente publicado que registra as entrevistas de Jean-Claude Milner, *Clartés de tout: De Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*.

Em entrevista a Juan Pablo Lucchelli, Milner reconstrói seu percurso pela obra de Lacan para relatar que, inicialmente, seu interesse incidia sobre a descoberta da linguística como uma forma de ciência galileana e sobre a intenção de Lacan de demonstrar que, justamente por haver algo de impensado na ciência galileana, é que a psicanálise, em sua relação com a linguística, pôde aí se ancorar.

Em *A obra clara*, Jean-Claude Milner demonstrou como a referência ao advento da ciência moderna que acompanhou Galileu e sua física matematizada era fundamental para se falar do sujeito cartesiano como um correlato filosófico essencial e, conseqüentemente, do sujeito do inconsciente como um correlato anti-nômico, já que a ciência tenta suturá-lo, buscando garantir a eliminação do que é contingente no seu universo de precisão.

Ao ser questionado sobre o que escreveu em *Le périple structural* sobre os limites desse projeto galileano de Lacan, Milner se lança mais uma vez na exploração das margens entre os domínios da natureza e da cultura. Em uma etapa em que a psicanálise parecia solidarizar-se como um movimento de conjunto que reunia pensamento e ciência, o paradigma da linguística estrutural prometia justamente a integração de objetos que dizem respeito à cultura ao domínio da ciência galileana, lançando mão de uma metodologia própria a *physis*, sem fazer com que tais objetos, contudo, fossem naturalizados. Entretanto, seu entrevistador observa que, ao falar de ciências afins e da linguística, o comentário de Lacan não se referia às ciências afins com a psicanálise, mas às ciências afins com a estrutura. Por outro lado, a propósito da relação com o impensado, Lacan evocava a ideia de Freud na *Traumdeutung* quando ele afirmava que “o inconsciente não julga, nem calcula, ele se limita a transformar”, e que, em última instância, somente essa “transformação” poderia fazer com que o inconsciente fosse pensado como uma linguagem.

Milner assinala que o erro dos grandes estruturalistas foi terem entendido o caráter matemático em sentido estreito por não se aperceberam de que aquilo que está em jogo na estrutura consistia em literalizar sem matematizar. Ele relata que, da *Obra clara* para cá, deu-se conta de que o ensino de Lacan era galileano demais, pois a ciência de seu tempo era dominada pela física. Entretanto, para se entender o que se passa hoje, seria necessário ir em direção à genética e a biologia, já que a ciência do momento é literalizada, mas não é matematizada. Esse galileísmo em genética sustenta apenas uma colocação em analogia entre os genes e uma sequência de letras. A rigor, os geneticistas não seriam propriamente galileanos, mas talvez um novo galileanismo esteja se constituindo: um galileanismo do vivo. Para Milner, se levamos isso a sério, isso obrigaria o discurso lacanianiano a se mover.

Esse caminho, apesar de não estar seguro, parece ter sido entrevisto pelo próprio Jacques-Alain Miller ao editar os *Outros escritos* com um comentário na contracapa sobre a promessa de “novas núpcias do significante e do vivo”, a partir da decifragem do genoma.

A perspectiva “além-do-pai”

Nas intervenções de Badiou e Milner, vemos algumas consequências teórico-político-institucionais da psicanálise. Finitude *versus* infinitude, acabamento *versus* inacabamento e “novas núpcias do significante e do vivo”. Que mais o campo de estudos da psicanálise nos leva hoje a reconhecer? É verdade que a perspectiva dita “além-do-pai” parece incorporar a contingência, fazendo valer a inventividade. Mas estaria ela realmente à altura de nosso tempo? O final desse livro se detém sobre essa questão ao abordar o questionamento crítico que Žizek inaugura em relação à reconstrução que Jacques Alain Miller faz sobre “os seis paradigmas do gozo” no ensino de Lacan.

Nos anos 50, Lacan partira de uma elaboração mais estruturalista e o gozo era compreendido como uma totalização imaginária que deveria ser substituída pelo simbólico, através da intervenção analítica. Em certo momento, o gozo adquire uma dimensão histórica e, com o último paradigma, entramos finalmente na era da economia libidinal da sociedade pós-revolucionária do consumo. Estamos falando da sociedade do “*não-rapport*”, em que as formas de coesão social se desintegram (desintegração do Outro?) e em que o gozo idiota do indivíduo é socializado apenas através das invenções pragmáticas da co-habitação sexual negociada.

Entretanto, Žizek nos ensina a duvidar de que realmente vivemos em uma sociedade mais livre pelo simples fato de já não reconhecermos a exigência de uma ordem repressiva no discurso hegemônico. Afinal, teria Milner sucumbido à tentação de alcançar a nova era pós-patriarcal, ao nos fazer acreditar que a ordem simbólica deixou de ser um conceito operativo, através de uma aceitação resignada da negociação social pragmática de nosso gozo liberal? O problema é que, ao nos entregarmos rapidamente à chamada “inexistência do Outro”, já não reconhecemos a exigência superegoica de gozo presente nessa mesma sociedade pragmática que exige a satisfação irrestrita através do consumo, juntamente com a obsolescência cada vez mais rápida de objetos libidinais descartáveis. Lembremos ainda que Lacan se posicionou de modo diferente em relação ao Nome-do-pai, ao afirmar, no Seminário: *O sinthoma*, que “é possível dispensá-lo (ultrapassá-lo) com a condição de *dele se servir*”.

O trabalho recente com a Clínica do social, com o jovem em conflito com a

lei, tem nos ensinado a reorientar nossas estratégias de intervenção em direção ao real. De nada adianta mantermos a confiança na lei e em um suposto saber infalível que seria capaz de resolver todos os problemas concretos a partir de soluções *a priori*. A homogeneização imposta de cima para baixo pelas instituições tende a ignorar tudo de real em relação ao jovem infrator.

Em um primeiro momento, nos seminários e nas supervisões com profissionais que trabalham com a reinserção social, assessorando os juizes, vara de família, vara da criança e juventude, o interesse era pensar os problemas a partir dos operadores do simbólico. Mas em determinado momento, acompanhando a mudança de perspectiva da clínica do próprio Lacan, passamos a orientar nossos trabalhos para o real, e mesmo para o real da realidade brasileira. Em vez do simbólico lugar da lei, a atenção ao real dos jovens, incluindo sua violência, mostrou-se mais fecunda. Observando o que se passa com eles, fomos capazes de reconhecer como dão prova de grande criatividade para viver, como são capazes de apreender e realizar coisas que trazem a sua marca, mesmo na falta de condições ideais para fazê-lo.

O trabalho com o jovem infrator, ou melhor, em conflito com a lei, põe em ação a ideia de “alçamento como elevação”, ou seja, a saída de uma posição mais subordinada para outra mais favorável. A exemplo disso, temos o relato de um trabalho realizado “à margem”, fora dos limites da cidade, com jovens que são levados ao curral. Nesse ambiente, não se vê a interferência direta do reeducador ou do setor administrativo, o saber do vaqueiro independe de modelos e propostas pedagógicas. A comunicação é frequentemente não verbal e o manejo do gado acontece naturalmente. O jovem em conflito com a lei já não se submete à Lei que o exclui e que determina o que é transgressão. Ele tem que “*se virar*”, mas apenas com aquilo que é regido pela lei da natureza. Observamos que uma nova versão da Lei, do simbólico, isenta de referência à Soberania pode surgir daí.

Como sabemos, o sintoma, desde o nascimento da psicanálise, furava o saber médico oficial. Esta parece ser realmente a característica mais persistente do sintoma em qualquer tempo: o sintoma fura o saber. É por isso que observamos em publicação recentemente que “interpretar o sintoma é pouco, nem sempre ou raras vezes resolve”. Em vez de liberar alguém do sintoma, uma nova perspectiva seria a de “liberar o sintoma”. Essa ideia talvez se aproxime mais da perspectiva indicada por Milner sobre o que se passa hoje com o novo galileísmo da literalização genética. Assim como lá, não se trata de matematizar, nem de calcular o que é da ordem do vivo, aqui, não se trata de compreender, nem de interpretar. Se a literalização em psicanálise já não pretende produzir cálculos, mas quer apenas “colocar em

analogia o vivo e uma sequência de letras”, talvez seja possível falar da produção em ato de um saber, ou mesmo de um *savoir y faire*, de um “*saber fazer com*”, que, em vez de agarrar conceitualmente seu objeto, opera com a própria cifragem do inconsciente, não para decifrá-lo, mas para transformá-lo ou para liberar a pulsão para outro tipo de configuração.

Levando mais adiante essa alternativa, diremos que a ação do psicanalista consiste não em revolucionar o sujeito, não em liberá-lo do sintoma, mas em liberar o efeito revolucionário que há no sintoma, desencadear o efeito revolucionário subentendido no sintoma. Do mesmo modo que a literalização em genética, que não calcula, o ato analítico poderia ser uma espécie de reprodução de uma sequência de letras capaz de produzir algum tipo de transformação sobre o vivo. Destacamos aqui a ideia de um “*savoir y faire*” que, como sugere Lacan, significa também saber “*se virar*” (*se débrouiller*), e que é outra coisa que “*saber o que fazer*”. Trata-se de um saber que só se revela no momento em que deixamos de ter a pretensão de dominá-lo.

Finalizamos com mais uma referência de Milner. Na última entrevista publicada em *Clartés de tout*, ao tecer algumas considerações sobre a política, Milner retoma a tese sobre a mudança de paradigma na passagem da ciência grega para a ciência moderna. Ele observa que há uma relação entre a revolução e o universo infinito moderno. Segundo ele, a política é originária do mundo fechado e do todo limitado, mas ela se implantou também no universo do todo ilimitado. A revolução teria sido uma das maiores tentativas de dar suporte ao ilimitado no mundo moderno, no entanto, a escolha do liberalismo anglo-saxão optou em implantar o ilimitado através da forma mercadoria. Dinheiro e produto financeiro teriam sido as escolhas dessas últimas décadas. Contudo, o infinito da ciência moderna – por oposição ao mundo fechado – não seria propriamente matemático, como queria Koyré, pois os próprios matemáticos, de Galileu a Newton, teriam confessado não ter uma noção clara do infinito. A noção de infinito só teria adquirido seu estatuto matemático com Cantor no século XIX, mas ele mesmo, por sua vez, parecia se importar mais com o infinito não-matemático.

Essa referência ao infinito não-matemático interessará a reconstrução de Lacan da questão do todo e de suas chicanas (ou trapaças). Sabemos que ele se debruçou sobre a descoberta dos números transfinitos de Cantor justamente para se perguntar se aquilo que foi descoberto “já estava lá” ou não, ou ainda, se já estava lá, “quem o sabia?” O mesmo vale para a descoberta do inconsciente. Em 1967, Lacan se pergunta: “que é o inconsciente?”, para logo em seguida acrescentar: “a coisa ainda não foi compreendida.” De fato, do Outro, é preciso dizer que pouco

sabemos. Difícil dizer se inexistente, se existe ou o quanto exatamente é operativo. Mas, sendo a psicanálise uma prática que demanda um ato impossível, ou seja, que exige algo que não pode ser previamente reconhecido dentro dos sistemas de referências de que já dispomos, a opção por uma escolha teórica não deve impedi-la de “*se virar*”.

**Célio Garcia (psicanalista e professor emérito de Filosofia da UFMG)
e Bruno Guimarães (professor de Filosofia da UFOP)**

Introdução

A proposta de pensar o que é a razão desde Freud nos prepara para uma avaliação crítica da razão. O famoso comentário de Freud sobre as suas limitações no “Futuro de uma ilusão”, por exemplo, deixa bem claro qual é a sua posição sobre a questão. Afinal, o nosso deus *logos* pode não ser tão poderoso como gostaríamos e, certamente, não será capaz de realizar tanto quanto seus predecessores prometeram, mas é o que temos.¹ Contudo, esse tipo de crítica sobre as limitações da razão não chega a surpreender o leitor de filosofia acostumado como está à agenda filosófica moderna inaugurada por Kant com a *Crítica da razão pura*.

Lacan falou várias vezes sobre psicanálise aos estudantes de filosofia e, em certa ocasião, usou a expressão “a razão desde Freud” no título de um escrito produzido por ele, logo após uma conferência na Sorbonne para o grupo de filosofia da Federação dos Estudantes de Letras, em 1957. Entretanto, o uso dessa expressão por Lacan não designava apenas os limites da razão, pois ele se propunha também a trazer novos elementos, como a linguística estrutural, para repensar a razão “depois” de Freud.²

A expressão que aparece no título do livro “A ética desde Lacan” é uma paráfrase desse escrito de 1957 e pretende nomear uma investigação a respeito das contribuições que resultaram do impacto crítico da teorização psicanalítica sobre o debate ético, sobretudo a partir da intervenção de Lacan. Nas páginas que se seguem, demonstraremos o modo como Lacan abordou inicialmente a descoberta de Freud, o que o levou a colocar a questão do real no centro de suas preocupações, e como se propôs a realizar toda uma revisão para o problema da ética em torno dessa questão. Apesar de tomarmos o *Seminário VII: a ética da psicanálise*, realizado em 1959–1960, como o ponto de partida dessa discussão, nossa investigação não se restringirá à sua análise, avançando também sobre o restante da obra de Lacan e encontrando paralelos em outros projetos filosóficos contemporâneos, seja para procurar respostas para questões que são deixadas em aberto no *Seminário VII*, seja para suplementar algumas novas propostas que são somente esboçadas na parte final do ensino de Lacan. A justificativa para esse procedimento é a seguinte: apesar de Lacan não ter se dedicado a formalizar nenhuma outra ética após o *Seminário VII*, alguns temas apresentados ali são posteriormente rejeitados ou mesmo

¹ Cf. FREUD. O futuro de uma ilusão. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXI. p. 69. Todos os textos de Freud citados neste livro são dessa mesma Edição standard, que, a partir de agora, passamos a indicar apenas de modo abreviado, seguido do volume e da paginação em que a referência se encontra.

² Cf. LACAN. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*, p. 496 – 533.

deslocados para outras questões. Ainda assim, outras fórmulas permanecem fecundas sem modificações. Portanto, como observa Balmès, também não podemos nos entregar à miragem evolucionista de achar que o Lacan da maturidade torna sem valor o Lacan da fase anterior.³ Para ler Lacan, é preciso avaliar seu percurso e isso supõe uma discussão das aporias, dos movimentos e gestos teóricos que estabelecem as reviravoltas, os deslocamentos e as inversões de perspectiva de seu pensamento. Nesse sentido, devemos observar ainda que a própria metodologia utilizada por Lacan reproduz esses movimentos.

Desde o início de seu ensino, Lacan havia sugerido que os princípios da descoberta freudiana não seriam outros que aqueles da “dialética da consciência de si, tal como ela se realiza de Sócrates a Hegel, a partir da suposição irônica de que tudo o que é racional é real, para se precipitar no juízo científico de que tudo o que é real é racional”⁴. Nessa passagem do “*Discurso de Roma*”, Lacan não diz por que atribui uma suposição irônica à afirmação de que tudo que é racional é real e nem esclarece exatamente o porquê da utilização da famosa proposição da Filosofia do direito de Hegel⁵, mas apenas acrescenta que esse processo verificador do real racional só atingiria autenticamente o sujeito ao descentrá-lo da consciência de si.⁶ Entretanto, uma outra passagem de um texto escrito alguns anos mais tarde lançava alguma luz sobre essa afirmação. Em “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, ao falar do que parece incompreensível na fantasia do neurótico, Lacan critica o “pateta” que considera isso irracional “por não haver sequer percebido que a descoberta de Freud se homologa ao começar tomando por certo, o que derruba imediatamente nosso exegeta, que o real é racional (...)”⁷. Como podemos perceber, Lacan se apropria da proposição de Hegel para defender a tese de que o sintoma neurótico, por exemplo, é algo real, no sentido de ser efetivo (*wirklich*), e não pode ser simplesmente posto à parte como algo irracional. Nessa mesma perspectiva, o reparo em relação à tese do racional ser também real poderia ser entendido como uma desconfiança em relação à expectativa ilusória de que toda elaboração racional da experiência vivida em análise poderia, de fato, ter consequências efetivas em relação a esse real pulsional. Resta saber como conciliar a afirmação do real racional com o descentramento da consciência de si.

Sabemos que o próprio Freud teria atribuído à sua descoberta uma revolução comparável àquela que ocorreu com a descoberta de Copérnico, ao comentar

³ Do mesmo modo, complementa Balmès, que o Platão das Leis não torna caduco aquele da *República*. Cf. BALMÈS. *Ce que Lacan dit de l'être*, p. 6.

⁴ LACAN. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*, p. 293.

⁵ Cf. HEGEL. *Princípios de la filosofía del derecho*: o derecho natural y ciência política, p. 23.

⁶ Cf. LACAN. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*, p. 293.

⁷ LACAN. A direção do tratamento (1968). In: *Escritos*, p. 643 – 644.

os golpes que as ciências teriam desferido no amor próprio da humanidade. Segundo Freud, o golpe psicanalítico atingiria o próprio sujeito autoconsciente, pois girava em torno de duas descobertas fundamentais: i) a vida pulsional da sexualidade não se pode domar plenamente; e ii) os processos anímicos são em si mesmos inconscientes.⁸ Foi com base nessas mesmas descobertas que Lacan propôs a reforma epistemológica que chamou de subversão do sujeito. Muito próximo da intenção original de Freud, Lacan apenas recorre às ciências disponíveis em sua época para compor a demonstração e acrescenta um vocabulário próprio. Aquilo que em Freud aparece como pulsão e inconsciente aparecerá em Lacan também como o real do gozo e o Outro.

No que diz respeito à discussão ética, essa revolução, ou proposta de subversão, tem consequências ainda mais radicais. Afinal, como pensar uma ética sem consciência de si? Será que a proposição do real racional também seria aplicável a esta pesquisa? O problema é que, ao enfrentar pela primeira vez esse desafio de pensar uma ética, a partir da descoberta de Freud, no *Seminário VII*, Lacan critica o idealismo ético e diz que a orientação de seu trabalho de investigação, diferentemente do que seria a exploração ética no domínio do ideal, estava condicionada a um aprofundamento da noção de real.⁹ A princípio, poderíamos pensar que uma simples reforma no método dialético, como aquela operada pelo marxismo, seria suficiente para resolver a questão. Nesse caso, poderíamos nos lembrar do comentário de Althusser comparando a teoria freudiana à de Marx como um perfeito exemplo de pensamento materialista e dialético, e estender ao pensamento de Lacan aquilo que é atribuído a Freud. Althusser propõe que “a tese mínima que define o materialismo é a existência da realidade fora do pensamento e da consciência”¹⁰. Segundo ele, Freud seria materialista exatamente por ter recusado o primado da consciência, não só no que diz respeito ao conhecimento, mas também no que diz respeito à própria consciência, já que ela não detém o controle sobre si mesma.¹¹

É verdade que a filiação do marxismo ao método dialético já pressupunha uma revisão da relação entre a realidade e o pensamento, em que o acento recaía justamente sobre o lado da realidade. Mas, ainda que se possa dizer que uma transferência da dialética da consciência para a materialidade interesse a Lacan, não poderíamos simplesmente reduzir a noção de real à realidade sem problematizá-la. Lacan, na verdade, jamais usa uma metodologia já pronta. Como sugere Milner, o discurso lacaniano se delineia a partir dos relevos exteriores que “con-

⁸ Cf. FREUD. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: Edição standard. v. XVII, p.178.

⁹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 21.

¹⁰ ALTHUSSER. *L'affaire Tbilissi*. In: *Écrits sur la psychanalyse*, p. 224.

¹¹ *Ibidem*. p. 224.

frontou, contornou e erodiu, não sem deles receber uma forma e não sem lhes conferir uma”¹². É por isso, por exemplo, que Lacan se apropria de uma proposição fundamental do hegelianismo, conferindo a ela uma significação que jamais teria sido cogitada por Hegel, sem se comprometer com seu sistema filosófico. Milner chama esta técnica de “materialismo discursivo” e afirma que uma de suas principais características seria a falta de exaustividade. Essa técnica se contentaria com a exterioridade de seu ponto de vista, desde que algumas propriedades e proposições sejam encontradas.¹³ Portanto, se quiséssemos trabalhar com a afirmação de um Lacan materialista, ainda teríamos que esclarecer quais são as peculiaridades desse materialismo à Lacan. A proposição mínima de Althusser, por exemplo, não seria suficiente sem o acréscimo de uma discussão sobre o estatuto problemático do real, tal como aquela desenvolvida por Lacan no final de seu ensino sobre a *existência* de um real impossível.

Numa palestra apresentada em 1975, por ocasião da Abertura do Departamento de Psicanálise na Universidade de Vincennes, Lacan fala sobre o modo como o psicanalista poderia ser ajudado por algumas ciências ensinadas “à moda universitária” e diz que a lógica poderia ser uma delas. Na verdade, nesse momento seu interesse repousa mais sobre a lógica matemática, mas ele não deixa de fazer referência a Hegel e à oposição entre o racional e o irracional. Lacan critica o fato de a distinção que normalmente fazemos entre o real e o irreal ter sido influenciada pela perspectiva do pensamento consciente, sem levar em conta aquilo que a linguagem poderia nos ajudar a reconhecer como sendo algo efetivo. Aliás, segundo ele, isso deixaria em suspenso a identificação da razão com o *logos*, apesar de clássica. Hegel, entretanto, identificava a lógica ao real. Finalmente, ele diz que está disposto a recomendá-la “sob a condição de que se acentue ser ela uma ciência do real por permitir o acesso à modalidade do impossível”¹⁴. Essa referência é fundamental para nossa investigação, pois mostraremos que é a partir desse real impossível que Lacan consegue produzir efetivamente uma revisão da ética.

Dito isso, podemos voltar à questão do procedimento metodológico que tornará possível abordar esse real de Lacan e lembrar, mais uma vez, o comentário de Althusser sobre as figuras surpreendentes da dialética fornecidas por Freud, tais como a condensação e a sobredeterminação e a tese limite de que o inconsciente não conhece a contradição.¹⁵ Observaremos, mais adiante, que é esse tipo de lógi-

¹² MILNER. *A obra clara*: Lacan, a ciência, a filosofia, p. 9.

¹³ Milner sugere ainda que a grandeza de todos os materialismos autênticos residiria no fato de não serem eles totalizantes. A incompletude seria uma marca das grandes obras do materialismo, a exemplo de *O capital*. Cf. MILNER. *A obra clara*: Lacan, a ciência, a filosofia, p. 9 – 10.

¹⁴ Cf. LACAN. Talvez em Vincennes... In: *Outros Escritos*, p. 317.

¹⁵ ALTHUSSER. *L'affaire Tbilissi*. In: *Écrits sur la psychanalyse*, p. 224 – 225.

ca da aparente contradição, do paradoxo, ou, ao menos, de uma certa coexistência de uma contrariedade fundamental, que nos permitirá avançar no texto de Lacan. Essa lógica nos levará, em um primeiro momento, a reconhecer os paradoxos do gozo e os impasses da exigência insaciável do superego do homem moral. Ao final, indicaremos que ela também se aplicará à própria reflexão de Lacan, demonstrando que um pequeno deslocamento de perspectiva tornará possível reconhecer que “o obstáculo já é a solução”, a propósito do real do gozo, criando saídas para os impasses colocados pelas proposições éticas apresentadas pelo *Seminário VII*. Entretanto, até chegarmos a esse ponto, seguiremos um percurso mais longo para mostrar quais foram exatamente esses impasses e que reviravoltas, deslocamentos e inversões dialéticas o pensamento de Lacan teve que realizar para encontrar as soluções para eles.

No primeiro capítulo, mostraremos como Lacan exhibe, desde muito cedo, uma preocupação com o tema da realidade e argumentaremos que foi isso que o levou a retomar a demonstração freudiana da precariedade do princípio da realidade, quando se propôs a enfrentar a questão da ética no *Seminário VII*. Apresentaremos ainda a recuperação de alguns momentos importantes da teorização freudiana para tentar mostrar que função o termo realidade desempenhou no pensamento de Freud, como a introdução do conceito de pulsão de morte modificou o modo como Freud pensava inicialmente a oposição entre o princípio do prazer e o princípio de realidade e, finalmente, como essa reviravolta teórica foi colocada em pauta na discussão ética promovida por Lacan. Em seguida, veremos como Lacan convoca o utilitarismo de Bentham e sua teoria das ficções para uma reavaliação do significado do real e abordaremos sua demonstração da exigência paradoxal de gozo da instância moral. A redefinição proposta por Lacan para a categoria de real, pensada como aquilo que não se submete ao tratamento simbólico, sustentará a tese fundamental de seu *Seminário VII*, segundo a qual a instância moral seria aquilo por meio do qual o real se apresenta na prática analítica estruturada pelo simbólico. O fato de o mandamento moral se afirmar contra o prazer, como também o faria a pulsão de morte, será o ponto de partida para Lacan comentar os paradoxos do gozo e a morbidez do ordenamento moral incondicional do superego.

Uma vez demonstrado o significado desse imperativo incondicional de gozo, acompanharemos, no segundo capítulo, a tentativa de Lacan de encontrar outros modos de apresentação do real diferentes daquele determinado pelo comando superegoico. Entretanto, mostraremos que todas as alternativas pensadas por Lacan, no contexto do *Seminário VII*, reafirmavam o horizonte absoluto da Coisa freudiana. Lacan mostrará, nesse momento, que o caráter inacessível de *das Ding* se reflete na

constituição de uma ética freudiana como um campo regulador da satisfação pulsional sempre a ser evitado pelo princípio do prazer. Esse mesmo campo situado além do prazer nos levará a demonstrar o ponto em que se aproximam as orientações práticas de Kant e Sade. Em seguida, avaliaremos outras experiências do real conhecidas pela estética; primeiramente, aquela tornada possível pela sublimação, definida como a “elevação de um objeto à dignidade de Coisa”, e, depois, pela *Kátharsis* purificadora da beleza trágica de Antígona. Finalmente, mostraremos que Lacan nos apresenta uma exemplaridade problemática para a ética da psicanálise, pela aproximação entre o “desejo puro”, encarnado pela personagem Antígona, e o desejo que se deveria esperar do final de uma análise. Essa aproximação nos levará a assinalar os impasses da proposta depurativa do *Seminário VII* e a indicar que outra direção a investigação de Lacan tomaria a partir desse momento.

No terceiro capítulo, avaliaremos a recepção filosófica da ética trágica, apresentada no *Seminário VII*, e discutiremos a proximidade entre a estratégia conceitual de Lacan e alguns aspectos da filosofia de Heidegger. A partir daí, discutiremos a proposta de Lacoue-Labarthe de pensar a psicanálise como uma ética para o tempo da morte de Deus. Entretanto, com base na elaboração teórica de Lacan posterior ao *Seminário VII*, mostraremos que o interesse pela confrontação de Freud com a morte do Deus-Pai do monoteísmo judaico-cristão será uma coordenada bem mais importante para o desenvolvimento da psicanálise que a empreitada ontológica da destruição (*Destruktion*) da metafísica. Observando como o mito freudiano do assassinato primevo era ainda uma forma de proteger a figura do pai, Lacan rejeitará a perspectiva libertária do filosofema da morte de Deus e afirmará que a verdadeira fórmula do ateísmo psicanalítico é que “Deus é inconsciente”, como o recalçamento em pessoa. Demonstraremos, então, que o afastamento em relação ao programa antimetafísico de Heidegger fica cada vez mais claro com as constantes referências à religião cristã que levariam Lacan a reavaliar a função simbólica do pai e a abandonar definitivamente o projeto romântico de uma nova mitologia.

Finalmente, no quarto e último capítulo, apresentaremos uma proposição positiva do que poderia ser entendido como as condições finais de uma ética de inspiração lacaniana. A partir de uma aproximação entre essa proposta e outros projetos filosóficos contemporâneos no plano prático, pretendemos demonstrar a importância e a atualidade da teoria lacaniana para o debate ético. Partiremos de uma discussão sobre o estatuto ético do inconsciente para mostrar que a psicanálise surgiu do encontro com um real problemático. Apresentaremos o modo como Lacan avalia o ato de nascimento da psicanálise e indicaremos o peso que ele atribui à decisão e ao engajamento de Freud na criação dessa nova disciplina.

Demonstraremos que a psicanálise pode ser entendida como *um savoir y faire*, um “saber fazer com”, não conceitual, capaz de lidar com um gozo situado *além do princípio do prazer*. Mostraremos, então, que a própria impossibilidade de apreender conceitualmente o objeto com o qual lida faz com que a psicanálise seja obrigada a reeditar um posicionamento engajado diante de cada novo desafio. Nesse sentido, o maior desafio colocado para a psicanálise desde Lacan teria sido encontrar um modo de se reafirmar sem precisar se manter presa a uma busca idealizada do desejo purificado das condições ilusórias. Entretanto, orientados pelo comentário de Badiou sobre o que representou a paixão depurativa do século XX, mostraremos que a psicanálise não foi a única disciplina a enfrentar esse impasse. Seus comentários sobre a paixão do real no século nos ajudarão a reconhecer que existem outras experiências possíveis do real que não estão sujeitas à violência depurativa. Veremos então que Lacan também refletiu sobre isso e concluiu que a melhor maneira de lidar com o real é fazer um certo uso do gozo que não implique nem assumir a posição masoquista de submissão total ao comando do Outro, nem reivindicar o gozo perverso da transgressão. A partir daí, demonstraremos que a proposta política do pensamento de Agamben parece ter chegado à mesma conclusão. Argumentaremos que Agamben também quer pensar, por meio de sua teoria das profanações, uma ação política que não seja nem conformista nem transgressiva e demonstra ser possível fazer um certo uso dos dispositivos ideológicos para desativá-los e transformá-los em meios para um novo tipo de gozo. Para concluir, nos perguntaremos se essa perspectiva final dos usos nos coloca diante de uma proposta pragmatista para a ética. Entretanto, mostraremos que uma aceitação pura e simples da chamada “realidade” nos coloca diante de uma postura conformista ideologicamente criticável e que o uso “profanador”, somado à manutenção de uma certa desconfiança materialista em relação ao real e aos objetos de nosso gozo consumista, pode nos preparar melhor para enfrentar o sistema impessoal de opressão de nossa condição atual.

Capítulo 1

A pulsão de morte como limite ético, o real, o gozo e a instância moral

O psicanalista francês Jacques Lacan tornou-se conhecido no âmbito da filosofia, entre os anos 1950 e 1960, ao propor seu projeto teórico da subversão do sujeito. Tratava-se, inicialmente, de um “retorno a Freud”, mas também de uma passagem pelo estruturalismo francês, num momento em que a crença em uma ordem estrutural de determinação anônima colocava em xeque a interpretação usual dos fenômenos históricos e anunciava a morte do sujeito. Contudo, apesar de seu nome figurar ao lado de Lévi-Strauss, Althusser, Foucault e Barthes, como um dos principais representantes do movimento estruturalista, Lacan não se encaixava inteiramente na nova tendência.¹⁶ O interesse pela linguística possibilitou o anúncio de uma teoria do inconsciente estruturado como uma linguagem, mas, apesar do sucesso promissor que representava a nova disciplina, destacando-se entre as demais teorias do espírito como a “ciência-piloto” das ciências humanas, Lacan não postulou o caráter científico da psicanálise. Em lugar disso, refletiu sobre que aspecto teria uma ciência que incluísse a psicanálise.¹⁷ Descolando a questão do estatuto de cientificidade, mostrou que a psicanálise não seria possível sem a

¹⁶ Cf., por exemplo, a passagem “O risco estruturalista” do comentário de OGILVIE. *Lacan: a formação do conceito de sujeito*, p. 44 – 46.

¹⁷ Cf. *O Resumo do seminário XI* em LACAN. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. In: *Outros escritos*, p. 195.

emergência da ciência moderna e seu correlato filosófico, o sujeito cartesiano.¹⁸ Assim, fazia-se necessário formular uma nova teoria do sujeito do inconsciente.¹⁹ Porém o verdadeiro objetivo de toda sua elaboração em torno da questão do sujeito era fazer uso do instrumento crítico filosófico para revitalizar e restabelecer o campo psicanalítico, sendo que, muitas vezes, tal operação tinha como consequência a diferenciação do estatuto de seu próprio discurso daquele da filosofia.²⁰

De início, tal estratégia pressupunha o rompimento de uma antiga subordinação da psicanálise aos modos de justificação e verdades filosóficas já constituídas. Em Freud, preponderava a prudência de um certo jargão cientificista com vista à inclusão da psicanálise, conquistando para ela o estatuto de ciência regional submissa a outras jurisdições teóricas. Já a intervenção de Lacan consistiria, antes, em romper com a autoridade constituída, a fim de fazer com que a própria psicanálise interviesse no campo teórico para propor um novo traçado de toda a configuração do saber, e mesmo da delimitação epistemológica.

O ponto de partida era retificar a cara da psicanálise, que conhecera no exílio, as formas decadentes da psicologia adaptativa e do reforço do ego sob a égide do pragmatismo anglo-saxão. Esse empreendimento exigia um movimento de reconstituição da identidade própria e um retorno às origens, o assim chamado “retorno a Freud”, mas também o recurso a outras ciências que não a psicologia e a biologia. A constituição do discurso psicanalítico, elaborado por Lacan, exibiu um sistema inteiro de empréstimos, desde a linguística, passando pela etnologia estrutural, até chegar à renovação de um discurso epistemológico capaz de avaliar a legitimidade da psicanálise sem deixar de questionar a própria epistemologia. Se, a princípio, o interesse era arrancar a psicanálise de tudo o que poderia enfraquecê-la e privá-la de seu corte, observou-se que denunciar a função política adaptativa da psicanálise à americana exigia ainda uma luta teórica contra as formas “filosóficas do subjetivismo atuante na psicologia clássica”²¹.

A preocupação do jovem psiquiatra com o estatuto dos fenômenos psicológicos gerou um questionamento bastante precoce da chamada “realidade”. Em

¹⁸ Cf. LACAN. *O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 49.

¹⁹ Para um comentário esclarecedor sobre o modo como Lacan desloca o problema da “cientificidade” da psicanálise em favor da afirmação de sua “sincronicidade” com a ciência moderna e, consequentemente, com seu correlato filosófico, o sujeito moderno, ver MILNER. A obra clara – Lacan: a ciência, a filosofia, p. 120 *et seq.*

²⁰ É o que nos mostra, por exemplo, o comentário de Lacoue-Labarthe sobre a estratégia discursiva de Lacan frente à filosofia e às ciências. Contudo, como bem lembrou o autor, apesar de o objetivo ser, de fato, o estabelecimento de certas distinções importantes, o procedimento não deixará de marcar semelhanças com propósitos filosóficos, à medida que arrancar a psicanálise de “uma certa ortopedia”, “não deixa de estar relacionada, até em sua vontade crítica, com a intenção, talvez a mais fundamental, pelo menos após Sócrates, de toda a filosofia”. LACOUÉ-LABARTHE e NANCY. O título da letra, p.18 – 19.

²¹ LACOUÉ-LABARTHE e NANCY. *O título da letra*, p.19.

“Para-além do princípio de realidade”, de 1936, Lacan já alertava para o fato de que a determinação do que poderia ser considerado real, além de não ser nada trivial, teria várias consequências práticas. Ele observou que, até o final do século XIX, a chamada psicologia científica, ligada à concepção associacionista do psiquismo, agrupava, sob a categoria secundária de epifenômenos, o relato sobre sonhos, crenças e delírios. Pensava-se que tais fenômenos deveriam ser explicáveis por algum determinismo estranho à “aparência” e, portanto, precisavam ser reconduzidos às suas verdadeiras causas “orgânicas”. Sendo assim, o dado real do fenômeno psíquico era desprezado para que as “aparências enganosas” fossem reduzidas a um suporte biológico. Antes de Freud, nenhuma realidade era atribuída aos fenômenos psíquicos, pois a única realidade verdadeira era aquela derivada de mecanismos tangíveis às ciências físicas, que, segundo Lacan, estavam presas aos postulados débeis de uma filosofia empirista e aos quais se juntavam motivações utilitaristas.²²

Além de demonstrar que a constituição subjetiva não correspondia a uma mera função de adaptação à chamada “realidade” e de questionar o critério de positividade da chamada psicologia científica do século XIX, o texto de 1936 teria outras consequências no ensino de Lacan. A realidade colocada em questão haveria de se tornar um tema caro ao psicanalista, bem como a discussão sobre os alcances e limites do chamado “princípio de realidade”. Como mais tarde nos advertiria o próprio Lacan, ao apresentar [Seus] Antecedentes para a publicação de seus *Escritos*, em 1966, o título “Para-além do princípio de realidade” seria uma paráfrase, como se pode supor, do famoso escrito da “viragem” da segunda tópica de Freud: *Além do princípio do prazer*, de 1920, e sua atitude de reconhecimento não se esquivaria da tarefa de apresentar uma reelaboração da teoria psicanalítica à altura daquela efetuada pelo escrito freudiano.²³

Colocando a realidade em questão, desde suas primeiras excursões pelos campos da filosofia, Lacan avançaria para além das discussões estritamente epistemológicas, ou mesmo ontológicas, não recuando diante do enfrentamento de nenhum outro campo dos saberes filosóficos já constituídos. Foi assim que Lacan chegou às consequências éticas da descoberta freudiana do inconsciente.

Nos anos de 1959–1960, Lacan se propõe a realizar seu famoso Seminário anual no Hospital de Sainte-Anne, abordando o tema da *ética da psicanálise*. O objetivo, como ele mesmo formulara, era “saber quais as consequências éticas gerais

²² Cf. LACAN. Para-além do “Princípio de realidade” (1936). In: *Escritos*.

²³ Tarefa que mais tarde Lacan batizou com o nome de “o avesso da psicanálise”, ou, ainda, “a retomada pelo avesso do projeto freudiano”. Cf. De nossos antecedentes (1966). In: *Escritos*, p.71 –72.

que a relação com o inconsciente, tal como foi aberto por Freud, comporta²⁴. Seu programa da subversão do conceito filosófico de sujeito havia sido delineado, nos anos anteriores de seu ensino, e já era hora de enfrentar o desafio de se pensar uma ética diante de um sujeito destituído de sua consciência e governado por um desejo indestrutível. O empreendimento não podia evitar consequências filosóficas importantes, afinal, a formulação de uma ética compatível com a teorização freudiana confrontava a determinação da vontade consciente da filosofia com o aspecto indestrutível do desejo inconsciente e com sua alienação no universo simbólico da linguagem.

Assim, em decorrência da descoberta de Freud, Lacan nos leva a reconhecer a necessidade de repensar uma série de questões filosóficas como, por exemplo, o problema do que vem a ser o real, a questão da responsabilidade, a determinação da ação, o comando pulsional e, finalmente, o que significaria falar de um desejo não redutível ao controle da consciência. Ao acompanharmos as questões apresentadas pelo *Seminário VII: a ética da psicanálise*, perceberemos, orientados pelos comentários de Lacan, que algumas preocupações originalmente apresentadas por Freud acabam transpondo o campo estritamente psicanalítico em direção às questões éticas reconhecidas pela tradição filosófica.

Dentre as questões apontadas por Lacan, aquela que se destaca, logo no início de seu Seminário como a mais decisiva para a teoria psicanalítica, diz respeito a saber que destino dar ao problema freudiano da pulsão de morte. A questão já havia causado *frisson* entre os próprios freudianos quando da apresentação da segunda tópica de Freud. O radicalismo do procedimento freudiano, demonstrado na própria atitude de reformular toda sua teorização a partir da noção de pulsão de morte, resultaria, dentre outras consequências, no abandono da expectativa, presente na primeira teorização, de proceder a uma tradução completa do inconsciente para torná-lo consciente.²⁵

Lacan argumenta que determinar o que fazer com isso que parece imune ao tratamento simbólico e escapa à formalização do saber, sendo, portanto, irredutível à referida tradução, equivaleria a descobrir como lidar com o real da experiência psicanalítica.

Entretanto, como veremos, não será mais fácil para Lacan do que foi para Freud lidar com o que está "*além do princípio do prazer*". Ao acompanharmos os des-

²⁴ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 350.

²⁵ O próprio Freud conclui que aquilo que havia anteriormente formulado como o objetivo de uma análise, a saber, "que o inconsciente deve tornar-se consciente", não era completamente atingível. Além de reconhecer que o fato de o paciente não ser capaz de recordar a totalidade do que se achava nele reprimido, Freud ainda suspeita que aquilo de que não podia se recordar poderia ser exatamente o essencial. Cf. FREUD. Além do princípio do prazer. In: *Edição standard*. v. XVIII. p. 31.

dobramentos dessa questão, estaremos atentos ao modo como Lacan lança mão da própria filosofia para reestruturar o campo psicanalítico e seremos levados a reconhecer a importância dessa sua intervenção também para o debate filosófico.

A pergunta que, inicialmente, deve guiar nossa investigação sobre as consequências éticas do pensamento de Lacan é a seguinte: em que sentido o *Seminário VII: a ética da psicanálise* representa um avanço para a elaboração de uma ética compatível com as teorias de Freud a respeito do inconsciente e da pulsão?

1.1 As aporias do prazer

Como observamos anteriormente, saber que destino dar à pulsão de morte é um cuidado que parece essencial a Lacan para lidar com a questão da ética da psicanálise. A tarefa pressupõe o entendimento de como funciona, de modo geral, o mecanismo da satisfação das pulsões na descrição freudiana do aspecto econômico do aparelho psíquico, e, em termos mais específicos, de como saber reconhecer a função da pulsão de morte na nova conjuntura econômica formulada pelo *Além do princípio do prazer*. Não devemos nos enganar quanto ao interesse estritamente local dessa questão. É verdade que, a princípio, a questão se apresentava, do ponto de vista psicanalítico, como um problema de demarcação, à medida que a posição adotada em relação à novidade da pulsão de morte permitiria a Lacan traçar uma linha divisória entre o que se poderia considerar propriamente freudiano e aquilo que se tornou um desvio típico dos pós-freudianos.²⁶ Estaria aí o ponto de discordância que dividiu os herdeiros de Freud, afastando o pai da psicanálise daqueles que se recusaram a aceitar a “virada” da segunda tópica. Mas as consequências do posicionamento quanto à questão, como veremos, acabam por trazer também consequências filosóficas determinantes, pois, como sugere o próprio Lacan, para alguns, aceitar a existência da pulsão de morte significaria acreditar na ação de um princípio que é antinômico em relação a todo o pensamento.²⁷

Lacan aborda a questão da pulsão de morte logo na primeira seção do *Seminário VII*. Freud teria apresentado essa noção para caracterizar a ação no aparelho psíquico de um mecanismo que funciona para *além do princípio do prazer*, mas Lacan lembra que a lei moral se afirma igualmente contra o prazer e, assim, pretende infiltrar a descoberta freudiana na reflexão ética. O objetivo fundamental de Lacan, tal como ele mesmo o anuncia, seria o de demonstrar a tese de que a lei moral, o mandamento moral ou mesmo a presença da instância moral, é aquilo

²⁶ No mesmo ano em que ainda ministrava seu Seminário da ética, Lacan afirmaria diante de uma plateia de filósofos, por ocasião do Congresso de Royaumont (1960), que “eludir o instinto de morte de sua doutrina [da doutrina de Freud] é desconhecer-la em caráter absoluto”. LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*, p. 817.

²⁷ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 31.

por meio do qual se apresenta o real na prática analítica estruturada pelo simbólico.²⁸ Mas de que real estaria Lacan falando afinal? E, ainda, será que a chamada “viragem” consequente da publicação do *Além do princípio do prazer* representaria de fato a descoberta freudiana de um novo princípio regulador da ação humana?²⁹

O real em questão não seria imediatamente acessível, alerta Lacan. Mas as coordenadas que nos levariam a entrever o seu sentido atravessariam todo o pensamento de Freud, partindo de uma oposição primeira entre princípio do prazer e princípio de realidade, para chegar, por meio de uma série de vacilações, já no final de sua formulação doutrinal, a apresentar-se diante da fase opaca de algo *além do princípio do prazer*, ou da chamada pulsão de morte.³⁰

Ao percorrermos o caminho sugerido por Lacan, reconstituiremos alguns momentos importantes da teorização freudiana para tentar responder às seguintes perguntas: 1) em que sentido a descoberta de um tipo de satisfação governada pela pulsão de morte é uma novidade em relação ao dualismo pulsional, sobretudo, em relação ao que havia sido formulado como sendo a oposição entre o princípio de realidade e o princípio do prazer?; 2) no contexto dessa discussão, que função o termo realidade desempenhou no pensamento de Freud?; e, finalmente, relacionando as duas primeiras, 3) como a nova maneira de pensar as pulsões somada à percepção do caráter problemático do que aparece sob o termo de realidade afetariam a discussão ética? Uma vez realizado todo esse percurso, seremos capazes de compreender o significado da tese fundamental de Lacan, segundo a qual a presença da instância moral é aquilo por meio do qual se apresenta o real na prática analítica. Acompanhemos, então, cada passo da orientação sugerida.

Partamos de uma explicação preliminar sobre o significado metapsicológico da chamada “virada” consequente da publicação do *Além do princípio do prazer*, em 1920. Ao ser confrontado com fenômenos clínicos que pareciam contradizer o “princípio do prazer”, Freud foi levado a formular a hipótese de uma “pulsão de morte”. De imediato, a introdução desse conceito resultaria numa nova maneira de caracterizar o dualismo pulsional, pois o aparelho psíquico haveria de passar a ser

²⁸ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 31.

²⁹ Lacan se pergunta: “O que é o instinto de morte?” Daí, apresenta uma hipótese na forma de outra pergunta: “O que é essa espécie de lei para além de toda lei, que só pode estabelecer-se a partir de uma estrutura final, de um ponto de fuga de toda realidade possível de atingir?” LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 31. Cumpre ressaltar, entretanto, que uma verdadeira resposta a tal questão levaria Lacan a um grande excuro, ao longo desse seminário, pelo qual aproximaria a pulsão de morte do conceito freudiano de Coisa (*das Ding*), para, finalmente, sintetizar as duas possibilidades contrárias da satisfação da pulsão como sexual e mortífera com a formulação do conceito de gozo. Conceito esse que aparece, ao menos no *Seminário VII*, com a marca da inacessibilidade (Cf, p.ex., LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 256).

³⁰ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 31.

pensado, em seu aspecto dinâmico, como o resultado do jogo entre dois grandes grupos de forças pulsionais, representadas, de um lado, pelas chamadas “pulsões de vida” (ou Eros), que caracterizam as forças assimilatórias, construtivas e adesivas, de uma maneira geral, e, de outro, agindo em sentido oposto às primeiras, pelas chamadas pulsões de morte (*Thánatos*), ou pulsões destrutivas e dissimilatórias.

A nova teorização em torno das pulsões acabaria impondo uma reformulação geral da teoria do aparelho psíquico, não só em seu aspecto dinâmico e econômico mas também em seu aspecto tópico. A primeira tópica designava, sobretudo, os lugares e instâncias psíquicas, dividindo o aparelho psíquico em inconsciente, pré-consciente, consciente. Como dissemos, a reformulação teórica incide, a princípio, no aspecto econômico, à medida que o “*além do princípio do prazer*” diz respeito a uma nova forma de satisfazer a pulsão em que a caracterização do princípio de prazer – em seu esforço de evitar o acúmulo excessivo de excitação, ou mesmo de mantê-la, tanto quanto possível, constante – é insuficiente para explicar o que ocorre quando esse princípio é sobrepujado por uma tendência à descarga total. Entretanto, o aspecto econômico teria consequências muito importantes no aspecto tópico ligado ao processo secundário e ao pensamento, já que, a cada investimento energético, há um processo representacional correspondente situado em um dos dois sistemas.

Na primeira formulação, o processo secundário é apresentado como um processo tardio desenvolvido pela mente que coincidiria com a regulação do princípio de realidade e com o adiamento da satisfação das pulsões. Em decorrência desse aparecimento tardio, Freud acredita que, no “âmago de nosso ser”, existem processos primários que permanecem inacessíveis à compreensão e à inibição da consciência. O pensar, tal como o reconhecemos, seria consequência dessa via secundária da atividade psíquica que tenta se libertar cada vez mais da regulação exclusiva do processo primário, ligado ao princípio do prazer, e procura desviar a excitação original para encontrar vias indiretas capazes de alterar o mundo externo e promover a percepção real do objeto de satisfação, por meio do movimento voluntário e investimentos promovidos pela consciência.

Na primeira tópica, o ego é a instância mais apurada e coerente do aparelho psíquico. Ele é responsável pelos processos mentais que controlam as abordagens do mundo externo e, estando ligado à consciência, é capaz de proceder à descarga adequada das excitações. Mas a descoberta posterior de que o próprio ego seria, em parte, inconsciente trouxe dificuldades para a caracterização da primeira tópica. Somente quando são introduzidas as instâncias do “Id” e do “Superego”, encontramos a verdadeira solução para os problemas e uma nova configuração tópica do

aparelho, caracterizando a “segunda tópica” propriamente dita.³¹

Para aprofundarmos um pouco mais nosso conhecimento dessas reformulações, compreendendo o que justifica as novas hipóteses e, sobretudo, para avaliarmos a verdadeira importância de cada passo da elaboração em direção à virada final, devemos seguir o fio do desenvolvimento histórico da teorização freudiana. Assim, teremos, ainda, a oportunidade de acompanhar, um pouco mais de perto, o surgimento das dificuldades e aporias tal como de fato Freud as encontrou ao longo de seu percurso.

Desde a primeira teoria da libido de Freud, apresentada nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), já aparece a ideia de contrapor as pulsões sexuais a outros tipos de pulsões para explicar a vida anímica. O primeiro dualismo pulsional tenta dar conta do antagonismo presente entre a satisfação das pulsões sexuais e aquilo que mais tarde Freud chamaria de pulsões de autoconservação. As primeiras, as pulsões sexuais, garantiriam a preservação da espécie, enquanto as últimas garantiriam a preservação do indivíduo. Mas qual seria a tendência preponderante da vida mental?, se pergunta Freud. Já nesse momento, ele haveria de constatar, com curiosidade, que o aspecto erótico era capaz de opor-se às exigências de autoconservação.

O conceito de princípio de prazer já encontra nessa formulação um papel fundamental na regulação do aspecto econômico do aparelho psíquico. Por meio desse princípio, Freud explica que a energia pulsional provinda do inconsciente provoca um *deficit* a ser reparado que aparece na forma de tensão no interior do aparelho. O aumento de excitação livre gera um desprazer imediato, de modo que, o prazer só pode ser restabelecido com a diminuição da tensão. Na realidade, o princípio do prazer decorre do princípio de constância que é uma tendência inerente ao aparelho psíquico para manter tão baixa quanto possível ou, ao menos, constante, a excitação. De acordo com essa teoria, o próprio interesse sexual poderia ser traduzido por uma excitação que produz um aumento de tensão interna, sendo a eventual obtenção do prazer o resultado da descarga, ou do alívio da mesma tensão.

A tendência do aparelho psíquico em reduzir sua tensão interna pelo escoamento da energia pulsional encontraria uma limitação colocada pelas exigências de autoconservação. O princípio do prazer, pensado como a busca da redução continuada das tensões pulsionais, seria perturbado pelas pulsões de autoconservação, agindo no sentido de evitar um possível escoamento completo. Entretanto, as pulsões de autoconservação não deveriam ser entendidas como um mecanis-

³¹ Freud nos apresenta um resumo de toda a dificuldade da primeira formulação tópica com suas devidas soluções no final dos Capítulos I e II de *O ego e o id*, p. 27 et seq.

mo que pretenda se opor exatamente ao prazer, mas, antes, como um mecanismo de sobrevivência, já que, em última análise, um certo nível de tensão seria essencial para garantir a vida. Na verdade, os dois tipos de pulsões seriam inicialmente regidos pelo princípio de prazer em seu esforço para diminuir a tensão interna. Contudo, a necessidade de garantir a vida e de produzir modos mais adequados de diminuir a tensão determinaria uma modificação posterior do próprio princípio do prazer, que Freud viria a chamar de princípio de realidade. Assim, o verdadeiro nome dessa barreira à satisfação, capaz de garantir a sobrevivência, seria princípio de realidade. Esse segundo princípio seria, então, uma evolução do próprio princípio do prazer que agiria de modo a adiar a satisfação imediata do prazer para que o aparelho psíquico encontre maneiras mais efetivas de garantir seus objetivos. Lacan sugere que o tomemos por uma espécie de princípio de correção, à medida que o princípio do prazer, originalmente descrito, tenderia ao erro e ao caminho mais curto da reprodução alucinatória do objeto de satisfação. A principal função do princípio de realidade seria, portanto, a de retificar, contornar possíveis catástrofes do abandono do aparelho de prazer a si mesmo.³²

De um lado, teríamos a pulsão sexual, que é regulada pelo princípio do prazer, e, de outro, a tendência não erótica do princípio de realidade, contrapondo-se aos excessos da libido e garantindo a manutenção da vida. No que diz respeito ao aspecto tópico correspondente a cada uma dessas tendências, teríamos, de um lado, o processo primário, governado pelo princípio do prazer, e que caracteriza o sistema inconsciente, e, de outro, o processo secundário, governado pelo princípio de realidade, caracterizando o sistema pré-consciente – consciente. A partir dessa correspondência, poderíamos descrever os dois processos mentais em termos puramente econômicos.

No processo primário, ocorre descarga imediata e, no secundário, adiamento e desvio. Enquanto o princípio do prazer dirige o aparelho pelo caminho mais curto da alucinação, pela busca da identidade de percepção ligada à satisfação das necessidades vitais, o processo secundário, capaz de promover o adiamento, ou o desvio, visa à promoção de uma identidade de pensamento.³³ Assim, o processo secundário entra em cena para inibir o livre curso dos processos primários. Com o processo secundário, entramos no nível das representações que Lacan chama de “discurso refletido, articulável, acessível”.³⁴ Sua principal função é libertar os

³² Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 40 – 41.

³³ Desde o *Projeto*, Freud já sustentava que é a diferença entre a percepção e a memória que produz a atividade secundária do pensamento. Em outras palavras, a frustração causada pela não coincidência entre a percepção alcançada e aquela percepção originária desejada seria a “justificativa biológica de todo o pensamento”. FREUD. *Projeto para uma psicologia científica*. In: Edição standard. v. I. p. 484.

³⁴ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 61.

processos psíquicos da regulação exclusiva do princípio do prazer, que promove um escoamento livre da energia por entre as representações inconscientes. Nele, o pensamento deve interessar-se pelos caminhos de ligação entre as representações e, ajudado pela experiência, encontrar modos efetivos de buscar a satisfação da necessidade, sem deixar-se levar pelo caminho mais curto da alucinação.³⁵

Essa primeira versão do dualismo pulsional, entretanto, receberia uma reformulação, ainda no âmbito da primeira tópica, com a publicação do texto de 1914, *Sobre o narcisismo*: uma introdução. O ego deixaria de ser pensado apenas como uma estrutura coerente responsável por aquela abordagem adequada do mundo externo capaz de garantir a satisfação para se tornar ele próprio objeto dos investimentos libidinais.

A observação do delírio de grandeza de um paciente psicótico levou Freud a perceber que o ego também poderia ser objeto de um intenso amor. Ele chamou de narcisismo esse processo pelo qual os investimentos libidinais do sujeito são direcionados para o próprio ego, em lugar de serem dirigidos aos objetos do mundo externo. Mas a descoberta de que o ego poderia ser objeto de satisfação da pulsão sexual comprometia a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade sob a influência das pulsões de autoconservação do ego. Com efeito, o próprio estado de alheamento do psicótico em relação à realidade socialmente compartilhada seria um indício de que a autoconservação não era uma garantia contra os “enganos” do princípio do prazer. Sendo assim, Freud era obrigado a admitir que as pulsões do ego não cumpriam exclusivamente a função de autopreservação, o que o levou a estabelecer um novo dualismo pulsional entre a libido do ego e a libido do objeto.

Vale um parêntese para refletir sobre algumas consequências desse texto para a nossa discussão bem como para as futuras conclusões teóricas de Freud. Note-se, em primeiro lugar, que o texto sobre o narcisismo demonstra que “a realidade é precária”, como Lacan insiste em frisar. Mas ele também nos prepara para a última tópica, à medida que abre terreno para a apresentação de um mecanismo que funciona para *além do princípio do prazer*, partindo de um retorno massivo da pulsão sobre o próprio ponto de origem. Não é por acaso que Lacan sugere que esse texto seja não apenas a introdução do narcisismo, mas a introdução à segunda tópica propriamente dita.³⁶ Para compreender tal sugestão, bastaria lembrar um artigo contemporâneo ao texto *Sobre o narcisismo*, a saber, *Luto e melancolia*

³⁵ Apresentamos aqui extratos do conteúdo exposto no *Projeto* para uma *psicologia científica* e na Seção: (E) Os processos primário e secundário – Recalcamento, do Capítulo VII da *Interpretação dos sonhos* (1900) de Freud, a partir do tratamento dos conceitos freudianos em questão, apresentados por Lacan na *Ética da psicanálise*.

³⁶ Cf. LACAN. *O Seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 121.

(1917), em que Freud descreve o mecanismo da retração da libido sobre o próprio ego, que acompanha a perda do objeto amado, para que reconhecêssemos – a exemplo do modo como o melancólico se vale da autodepreciação para se vingar do objeto que o desapontou – a presença inegável de uma força agressiva e sádica agindo contra o próprio ego.³⁷

Contudo, nem todas as consequências sobre o masoquismo do ego haviam sido extraídas até então. Vejamos agora como isso acontece em *Além do princípio do prazer*, para entendermos, finalmente, o que representa a reviravolta definitiva da teoria freudiana das pulsões.

Em “Além do princípio do prazer”, de 1929, Freud parte da observação diária de seu trabalho clínico para encontrar, nos sonhos de neurose traumática, casos que parecem contradizer o princípio do prazer. Pacientes que haviam sofrido traumas de guerra ou graves concussões mecânicas, como desastres ferroviários com risco de vida, eram constantemente reenviados, em seus sonhos, às situações dos acidentes, apesar de as cenas reevocadas serem geradoras de grande desprazer.

Freud propõe uma diferenciação entre a definição psicanalítica de trauma indireto e a definição médica do trauma como um dano direto à estrutura molecular do sistema nervoso. A explicação freudiana enfatiza os efeitos e as consequências em termos reativos que são produzidos pelo assalto de uma ocorrência inesperada vindo do exterior. O trauma, pensado como uma reação, mobiliza o aparelho e empobrece o funcionamento dos outros sistemas psíquicos; o aparelho irá convocar energia de todos os lados para vincular os estímulos externos em detrimento do funcionamento de outros sistemas psíquicos. É nesse sentido que podemos falar de uma reação do aparelho.

A princípio, o fenômeno traumático, pensado como uma reação do aparelho psíquico a um evento exterior, deveria poder ser explicado em termos econômicos com os mesmos recursos usados para descrever a regulação do prazer e desprazer. Entretanto, Freud percebe que o afluxo intenso de excitações gerado nesses casos é excessivo para o aparelho psíquico, sendo o indivíduo incapaz de responder adequadamente. Ele suspeita que, diante da incapacidade de o aparelho assimilar o encontro acidental, um outro mecanismo entraria em ação, a chamada compulsão à repetição.

³⁷ Cf. FREUD. Luto e melancolia. In: Edição standard. v. XIV. p. 275 – 292. Com relação a essa questão, podemos confirmar o que Lacan sustentava a propósito do modo como a atitude alusiva em relação à pulsão de morte evidenciaria um desconhecimento da doutrina de Freud como um todo. Afinal, com esse artigo metapsicológico de 1917, Freud já nos apresenta, ainda no âmbito da primeira tópica, uma agressividade em relação ao eu que só poderia ser satisfatoriamente explicada, alguns anos mais tarde, com a introdução do conceito de pulsão de morte, em 1920. Cf. FREUD. Luto e melancolia. In: Edição standard. v. XIV. p. 275 – 292.

Como explicar o fato de um indivíduo que se viu impotente diante de sua incapacidade de lidar com uma situação reviver essa mesma experiência desagradável várias vezes por meio dos sonhos? Que mecanismo econômico então estaria por trás da presença dessa repetição? Freud suspeita então que, nesses casos, a função de sonhar estaria afastada dos propósitos do princípio do prazer e da realização do desejo. Assim, passa a refletir sobre as misteriosas tendências masoquistas do ego. O problema seria determinar que impulso poderia estar por trás da compulsão à repetição. Como, afinal, a repetição se relacionaria com o princípio do prazer e como poderia promover a satisfação pulsional?

A princípio, Freud procura respostas tentando explicar o funcionamento do aparelho mental de outros casos em que também se observa a repetição de uma experiência aflitiva, a exemplo do que ocorre com certas brincadeiras de crianças. Descreve, então, a observação da brincadeira de uma criança de dezoito meses com o carretel que reencena por meio de seus atos o desaparecimento e a volta de sua mãe. A brincadeira consistia em fazer aparecer e desaparecer um carretel amarrado a um barbante, jogando-o para longe para depois puxá-lo, ao mesmo tempo em que acompanhava esse gesto com vocalizações que reproduziam, aproximadamente, as palavras alemãs *"fort"* (longe) e *"da"* (aqui).³⁸ Posteriormente, Freud observou, também, uma variante desse jogo, em que a criança encenava o desaparecimento de si própria, agachando-se diante do espelho para fazer desaparecer sua imagem. Ele conclui que a criança, na verdade, reproduzia ativamente o que lhe acontecia quando sua mãe se ausentava por longas horas. Como tinha que deixar a mãe, compensava-se encenando o próprio desaparecimento. O jogo poderia consistir numa forma de vingança.

Ao reevocar as idas e vindas de sua mãe com o jogo, ocupando-se ela mesma do lançar para fora o carretel e depois trazê-lo de volta, a criança seria capaz de

³⁸ Christiane Lacôte apresenta um comentário curioso sobre o jogo fort-da no verbete sobre o conceito lacaniano de gozo do Dicionário de psicanálise, demonstrando que já poderíamos ler no relato de Freud do jogo aquilo que, mais tarde, o último Lacan concluiria sobre a imbricação (ou conjunção) entre linguagem e gozo. O jogo, na verdade, longe de dominar a tensão, faria-a ressurgir incessantemente ligando-a à linguagem e à repetição. Afinal, é nessa repetição, no ritmo dessa oposição de fonemas, que se dá a alternância de prazer e dor. Assim, o corte da linguagem engendraria o tecido desse gozo e não se prestaria exatamente a um instrumento de descrição da perda e do reencontro do objeto desejado. Em outras palavras, o tecido do gozo já é, desde sempre, o mesmo da linguagem. Cf. CHEMAMA (Org.). Dicionário de psicanálise, p. 91 – 92. Veremos que o último Lacan se esforça para pensar a relação do significante com o gozo, uma vez que, inicialmente, este último havia sido pensado como estando fora da simbolização. Ao final, Lacan concluiria que o gozo repetitivo diz respeito ao modo como a libido freudiana se articula à estrutura da linguagem. A antinomia entre significante e gozo é desfeita à medida que Lacan se dá conta de que ambos se inscrevem simultaneamente no aparelho psíquico. Há entre eles uma relação originária. O significante já está desde sempre a produzir um gozo, o gozo da repetição, porém essa repetição não visa necessariamente à produção de sentido. Portanto, a finalidade do significante seria, desde o início, a produção de gozo, e não a produção de sentido.

ab-reagir à situação desprazerosa do afastamento do objeto amado, “tornando-se, por assim dizer, senhora da situação”³⁹. Em outras palavras, a criança seria capaz de transformar a experiência passiva em jogo ativo. Logo, o mecanismo metapsicológico por trás dessa operação ainda poderia ser explicado como uma espécie de desvio do próprio princípio do prazer.

Apesar do aparente avanço conquistado com a explicação do jogo infantil, Freud demonstra insatisfação com a solução encontrada. A repetição dos sonhos traumáticos apresentava uma peculiaridade que parecia rejeitar a solução de um suposto redirecionamento do princípio do prazer. De passagem, Freud evoca, de modo não explícito, a *Poética* de Aristóteles, ao falar sobre a função da imitação na tragédia e sua capacidade de gerar grande prazer nos expectadores pela representação de experiências penosas. Porém, Freud suspeita que não se possa extrair de tais exemplos tanta utilidade quanto se esperava.

O mecanismo econômico em questão na neurose traumática deveria distinguir-se dos exemplos anteriores. Tanto no caso do jogo como no da representação teatral, poder-se-ia sustentar ainda algum tipo de reapropriação positiva da experiência desagradável por meio de simbolização.⁴⁰ Entretanto, Freud não está tão certo de que o mesmo ocorra nos sonhos traumáticos; ele percebe, antes, que a repetição se apresenta mesmo sem se prestar a uma elaboração de sentido que ulteriormente possa ser interpretada como reconfortante, a despeito do intenso desprazer momentâneo que produz. Quem sofre de neurose traumática talvez esteja mais interessado em não pensar em seu acidente, mas a cena traumática insiste em se repetir. Além disso, a perturbação causada pelo traumatismo abole as condições necessárias à regulação do princípio do prazer e a compulsão à repetição pode ameaçar a integridade do indivíduo. A princípio, Freud pensa poder também explicar os sonhos traumáticos como a tentativa de dominar retrospectivamente o intenso estímulo pelo desenvolvimento da angústia, cuja omissão teria provocado o susto no indivíduo despreparado para o perigo, ocasionando assim a neurose traumática em primeiro lugar. O problema é que a repetição é inútil. Além de ser em si penosa, cada tentativa de dominar o estímulo pode gerar uma nova experiência traumática. À medida que o estímulo não é dominado e o círculo vicioso da experiência traumática persiste a ponto de ameaçar o indivíduo, há de se suspeitar que a repetição talvez esteja ligada a um tipo de satisfação da pulsão que executa

³⁹ FREUD. Além do princípio do prazer. In: Edição standard. v. XVIII. p. 28.

⁴⁰ Cf. FREUD. Além do princípio do prazer. In: Edição standard. v. XVIII. p.29. O que fica caracterizado nesta passagem é a recusa de Freud de atribuir à neurose traumática o mesmo mecanismo de ab-reação. Freud já se detivera sobre o problema do teatro no artigo Tipos psicopáticos no palco, de 1905/1906. No contexto da primeira tópica, a explicação para a ab-reação estava assentada na sua compreensão do fenômeno catártico explicado por Aristóteles na *Poética*.

uma tarefa diferente e mais primitiva do que o princípio do prazer.

Nesse ponto, Freud faz uma revisão crítica dos vinte e cinco anos de sua experiência clínica e demonstra como a repetição influenciou as mudanças no procedimento analítico. Antes, o objetivo da técnica analítica era descobrir o material inconsciente e comunicá-lo ao paciente. Pensou-se que psicanálise seria uma espécie de arte interpretativa. Apesar do recalçamento, Freud tentava confirmar suas construções teóricas revelando-as ao paciente, mas esbarrava nas resistências do paciente. A princípio, Freud acreditou que a transferência, com seu poder sugestivo, poderia ser usada em favor do processo analítico para induzir os pacientes a abandonar tais resistências. Contudo, mais tarde, concluiu-se que isso não solucionava o problema. O objetivo de tornar o inconsciente consciente não era completamente atingível. Além de não ser capaz de recordar tudo, aquilo que o paciente não conseguia recordar poderia ser o essencial. Freud percebe então que aquilo que não pode ser rememorado retorna de outra forma. Notou que os pacientes que não eram capazes de adquirir nenhum sentimento de convicção com suas construções eram obrigados a repetir o material reprimido como se fosse uma experiência contemporânea, apesar de o analista preferir que eles fossem capazes de recordá-lo como algo pertencente ao passado. Em outras palavras, seus pacientes colocavam em cena, ou em ato, sem que o percebessem, todo tipo de experiência desagradável. Em alguns casos, fenômenos de sofrimento psíquico ligados a perdas, fracassos e insatisfações amorosas, regidos como que por uma inércia constante, eram repetidos compulsivamente, tomando a aparência de “destino maligno”. Nas assim chamadas “neuroses de fracasso”, as únicas simbolizações que acompanhavam o sintoma eram queixas do tipo “não consigo realizar nada!”.

Evidentemente, as perdas deixam cicatrizes narcísicas que contribuem com o aprofundamento do sentimento de inferioridade dos neuróticos, mas Freud acredita que o chamado destino é, na maior parte das vezes, arranjado pelas próprias pessoas e determinado por influências infantis primitivas. Segundo ele, pacientes repetem na transferência frustrações antigas e imaginam sentir-se desprezados novamente. Mais uma vez, coisas que absolutamente não produziram prazer no passado são revividas, reencenadas na transferência e atualizadas insistentemente.

A conclusão de que a repetição atua também na neurose comum tornava ainda mais urgente a necessidade de explicá-la para saber como lidar com ela. Entretanto, não se havia chegado até então a uma hipótese conclusiva sobre o motivo econômico capaz de explicar a repetição. Se ela não é comandada pela pulsão sexual nem pela pulsão de autoconservação, que outro impulso poderia determiná-la? Finalmente, seria justificado supor a existência de uma tendência

mais primitiva e mais elementar que a do princípio do prazer?

Antes de apresentar sua nova hipótese, Freud alerta o leitor que pretende se autorizar a seguir o fio de seu raciocínio pela especulação. Propõe, então, que a investigação o teria levado à trilha de um atributo universal dos instintos, e talvez da vida orgânica em geral. Sua conclusão é a de que

um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica.”⁴¹

A solução postulada atribuía à pulsão uma propriedade conservadora capaz de explicar tanto o princípio do prazer quanto uma tendência ainda mais primitiva que atua no sentido de promover a repetição. Contudo, Freud encontra dificuldade para sustentar sua hipótese. Ao atribuir uma natureza conservadora à substância viva, Freud se confronta com a opinião popular de que o impulso da vida sempre se dirige ao progresso e à evolução. Buscando maior adesão à tese, Freud destaca alguns casos em que essa tendência se faria notar no reino animal. A migração de certos peixes para depositar a progênie em águas específicas e o voo migratório das aves, por exemplo, pareciam confirmá-la. Apelando até mesmo para a embriologia, Freud atenta para o modo como um animal vivo é obrigado, no curso de sua evolução, a recapitular as estruturas de todas as formas das quais se originou, em vez de avançar rapidamente, pela via mais curta, até sua forma final. Contudo, ainda que esses exemplos fossem suficientemente convincentes, restaria a dificuldade de explicar como se dá a coexistência dessa tendência conservadora da pulsão com as outras forças vitais responsáveis pelo desenvolvimento do organismo.

A solução seria compreender que até mesmo os fenômenos de desenvolvimento seriam como o resultado de um sistema complexo de reações às perturbações externas que seriam capazes de promover alterações e desvios em relação ao projeto original do organismo.

Nesse momento, Freud corrobora um argumento que lhe havia sido apresentado por seu colaborador, Sandor Ferenczi, segundo o qual a tendência a um maior desenvolvimento, à adaptação, torna-se ativa apenas como resultado de estímulos externos.⁴² Daí, Freud conclui que “a entidade viva elementar, desde seu início, não teria desejo de mudar; se as condições permanecessem as mesmas, não faria mais do que constantemente repetir o mesmo curso de vida”⁴³. A entidade

⁴¹ FREUD. Além do princípio do prazer. In: Edição standard. v. XVIII. p. 53 – 54.

⁴² Cf. FREUD. Além do princípio do prazer. In: Edição standard. v. XVIII. p. 59, nota 3.

⁴³ *Ibidem*. p.55.

viva, numa ou noutra ocasião, pelos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento a conduz. Finalmente, Freud lembra que tudo que vive morre por razões internas. O desenvolvimento é um desvio, algo que perturba o projeto original. Em última análise, a tendência universal dos instintos da qual nos fala procuraria levar o organismo à morte pelos seus próprios meios. Disso, conclui: “O objetivo de toda vida é a morte e, olhando para trás, as coisas inanimadas existiam antes das vivas”⁴⁴.

Poderíamos supor que a própria vida teria sido criada numa matéria inanimada em reação a uma força qualquer. “A tensão que então surgiu no que até aí fora uma substância inanimada, se esforçou por neutralizar-se e, dessa maneira, surgiu o primeiro instinto: o instinto a retornar ao estado inanimado”⁴⁵. Em outras palavras, a tendência primordial da pulsão seria a de um retorno às origens, que, no caso, coincidiria com essa tendência a restaurar um estado de repouso absoluto.

Restaria, ainda, explicar como as pulsões de autoconservação poderiam ser integradas à nova teorização. A hipótese freudiana é a de que, nesse caso, a pulsão pretenderia garantir ao organismo seu próprio caminho para a morte. Lançando mão novamente de exemplos extraídos da biologia, Freud lembra o caso dos organismos unicelulares para os quais a pressão externa, que provoca uma ampliação crescente no sentido do desenvolvimento, não chegou a se impor, tendo conseguido manter-se em seu nível mais humilde. Já no caso de outros organismos mais complexos, ocorre uma subdivisão: algumas células germinais retêm a estrutura original da matéria viva, mas se separam dela, para que as outras possam levar a cabo sua tendência em direção à morte. Com essa separação, as células germinais dão início a um novo desenvolvimento pelas trocas sexuais e reprodução de novos seres. Elas trabalham contra a morte da substância viva e têm êxito em conseguir certa “imortalidade potencial”, ainda que isso possa significar nada mais que um alongamento da estrada para a morte. Entretanto, mesmo essa função potencial da célula germinal só é acionada ao fundir-se com outra célula similar a si mesma e, contudo, diferente dela.

Por fim, Freud pôde concluir que a vida do organismo movimentava-se num ritmo vacilante. Certo grupo de instintos (as pulsões de morte) se precipita como que para atingir o objetivo final da vida tão rapidamente quanto possível, mas, quando determinada etapa no avanço é alcançada, o outro grupo (pulsões de vida) atira-se para trás até certo ponto, a fim de efetuar uma nova saída e prolongar assim a jornada.

Procurando elementos que pudessem comprovar ou refutar sua hipótese

⁴⁴ *Ibidem*. p.56.

⁴⁵ *Ibidem*. p.56.

de que todas as substâncias vivas estariam fadadas a morrer por causas internas, Freud encontra na teoria morfológica da substância viva de Weismann (1882) uma suposta confirmação dessa tendência natural. Segundo Weismann, uma parte da substância viva, o soma, está destinada à morte natural; contudo, há uma outra, representada pelas células germinais, que se relaciona com a perpetuação da espécie e possui certa imortalidade. Na verdade, Freud toma de empréstimo essas noções importadas da biologia, mas quer explicar o caráter dinâmico das forças que agem no psiquismo. Nesse sentido, cumpre ressaltar que o interesse de Freud pela biologia é apenas heurístico. O que convém a Freud é apenas uma analogia do soma e as células germinais com a distinção que ele mesmo vem propor entre as pulsões de vida e pulsões de morte. As primeiras seriam assimilatórias, construtivas e adesivas, as últimas, dissimilatórias e destrutivas. As pulsões de vida querem preservar a vida e impulsionam no sentido da união com outros indivíduos a introduzir novas diferenças vitais, enquanto, por outro lado, as pulsões de morte levam a uma abolição natural das tensões, isto é, levam à morte por causas internas.

1.2 A apresentação do real

Após a presente exposição sobre o modo como a hipótese da pulsão de morte introduz limitações no princípio do prazer e, conseqüentemente, no princípio de realidade, podemos voltar ao nosso objetivo inicial de avaliar as conseqüências éticas da descoberta freudiana. Lacan nos fornece as indicações de que os parâmetros para se progredir nesse domínio se articulariam “por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real” e que, para se conceber isso, seria preciso ainda “ver o que ocorreu no intervalo entre Aristóteles e Freud”⁴⁶.

Sem se interessar exatamente pelo desenvolvimento histórico, Lacan reconhece aí um corte, um evento com implicações revolucionárias. Mas, antes de situá-lo, seria oportuno extrair desses dois pontos extremos uma comparação. Ao definir o “princípio de realidade” freudiano como um aparelho de retificação responsável por uma atividade de retorno e retenção, Lacan se pergunta se a aposta num princípio retificador não seria próximo daquilo que se lê na *Ética a Nicômaco*⁴⁷. Afinal, não é difícil de reconhecer em Aristóteles uma indicação, semelhante àquela que definirá o princípio de realidade em Freud, de que um prazer postergado, mesmo que cause uma dor momentânea, pode permitir o acesso a um bem maior e mais duradouro. Para Aristóteles a questão seria, propriamente, saber reconhecer entre as escolhas aquela capaz de levar ao verdadeiro bem. O problema é jus-

⁴⁶ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 21.

⁴⁷ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 41.

tamente que, em Freud, esse princípio retificador, o princípio de realidade, falha diante de algo que não é acessível aos processos do pensamento.

Se, desde a primeira tópica freudiana, o princípio de realidade e os dispositivos representacionais do pensamento coerente (processo secundário) apresentavam uma atuação modesta no sentido de diminuir o sofrimento, percebemos a dificuldade agravante, revelada pela segunda tópica, em relação à realidade precária e à incapacidade do aparelho psíquico de lidar com esse resto não simbolizável que aparece como compulsão à repetição a serviço da pulsão de morte.

Mas, voltando agora ao que teria ocorrido no intervalo entre Aristóteles e Freud, Lacan destaca o declínio da “função do mestre” e a conversão, ou reversão utilitarista, do início do século XIX, que pressupõe não só o corte da revolução científica, com sua recusa da imutabilidade das “ideias eternas”, mas também a rejeição, por princípio, da figura do antigo sábio supostamente capaz de conhecer o bem – ou, ao menos, a rejeição do conhecimento de um bem que não seja prosaico e referido a um cálculo estritamente instrumental.⁴⁸

Assim, percebemos por que Lacan se preocupa em salientar, desde o princípio, que o verdadeiro desafio seria seguir, com Freud, toda uma exploração da ética incidindo não sobre o domínio do ideal, mas, ao contrário, sobre um aprofundamento da noção de real.⁴⁹ Nesse ponto, segundo Lacan, encontraríamos um traço bastante distintivo do projeto de Freud também em relação aos idealistas da tradição filosófica, pois, se os idealistas não contestam exatamente a chamada realidade, acabam por domá-la, já que encontram em nós mesmos uma medida para ela. A posição de Freud, por outro lado, não seria tão reconfortante, pois, ao perceber como é precário o acesso à “realidade”, compreendeu por que seus mandamentos são tão tirânicos.⁵⁰

Mas será que podemos supor que Lacan pretende extrair disso a conclusão de que a ética da psicanálise deveria se fundar numa tirania da “realidade”? Afinal, Lacan estaria convencido de que essa tirania fosse suficiente para justificar um ataque à ética do idealismo alemão, desprezando as considerações consequentes sobre a fragilidade de uma ética fundada num fato empírico existente?

Penso não ser esse o caso. Ao contrário, além de encontrarmos no *Seminário VII* a sugestão de que é exatamente a ausência de ontologia na obra de Freud que exige a construção de uma ética freudiana, Lacan afirmaria, alguns anos mais tarde, no seu *Seminário XI*: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, que “o estatuto do inconsciente é ético, e não ôntico”⁵¹.

⁴⁸ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 21.

⁴⁹ *Ibidem.* p.21.

⁵⁰ Cf. *Ibidem.* p. 43.

⁵¹ LACAN. *O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 37.

Mas de que real estaria Lacan falando, então?

É nesse ponto, e não propriamente na defesa do bem empírico capaz de servir ao maior número de pessoas, que a referência ao utilitarismo faz sentido para a psicanálise. Com Jeremy Bentham aprenderíamos a situar o real, por oposição ao *fictitious*, no centro da discussão ética.

A recuperação de Bentham por Lacan é um bom exemplo da maneira como Lacan freqüentemente faz uso de instrumentos filosóficos para restabelecer o campo psicanalítico, tendo essa prática também consequências na renovação de questões filosóficas aparentemente estabelecidas. Nesse caso, especificamente, veremos que há toda uma problemática ontológica a ser reavaliada a partir de uma recuperação proveitosa da “Teoria das ficções” de Jeremy Bentham.

Lacan lembra que em Bentham o *fictitious* está longe de ser o ilusório ou enganador. O termo não poderia ser propriamente traduzido por fictício, a menos que entendêssemos que “toda verdade tem uma estrutura de ficção”⁵².

Bentham teria chegado à noção de ficção analisando, sobretudo, algumas entidades necessárias ao discurso jurídico, que, no entanto, não possuem nenhuma realidade substancial. Direitos e deveres são pressuposições necessárias, apesar de serem entidades ficcionais.⁵³ O conhecimento da lei, por exemplo, é uma ficção sem a qual o Direito não funciona. Outras noções igualmente importantes como a de “contrato social” e a de “pessoa jurídica” apresentam um estatuto ontológico não menos problemático.

Bentham analisou como são criadas as ficções e estabeleceu uma distinção entre os tipos de entidades ficcionais anteriormente apontadas e outras entidades fabulosas, como, por exemplo, anjos e demônios.⁵⁴ As noções jurídicas, apesar de serem ficcionais, não têm nada de imaginário. Um “contrato” me obriga a efetuar um certo número de atos concretos e me vincula a um outro numa relação de responsabilidades. As ficções são inerentes ao discurso. Segundo Bentham, é “à linguagem, então – e somente à linguagem – que as entidades ficcionais devem sua existência; sua impossível, ainda que indispensável, existência”⁵⁵.

Desse modo, apesar da pretensão empirista inicialmente apresentada de analisar as entidades ditas existentes de modo a reconduzi-las à percepção de um “corpo real” testemunhada pelos sentidos⁵⁶, Bentham esbarrou numa dificuldade

⁵² LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 22.

⁵³ Cf. BENTHAM. *Théorie des Fictions*, p. 258 et seq.

⁵⁴ Cf. BENTHAM. *Théorie des Fictions*, p. 58. Remetemos ainda o leitor ao comentário de Žižek que sugere que Bentham, com essa distinção, teria produzido *avant la lettre* a distinção lacaniana entre simbólico e imaginário. Cf. ŽIZEK. *Subversions du sujet*, p. 93.

⁵⁵ No original: “To language, then – to language alone – it is, that *fictitious* entities owe their existence; their impossible, yet indispensable, existence.” BENTHAM. *Théorie des Fictions*, p. 54.

⁵⁶ Cf. BENTHAM. *Théorie des Fictions*, p. 38.

da própria linguagem. As entidades ficcionais não podem ser simplesmente descartadas para que se possa permanecer apenas com o suposto fato real. Apesar de serem criadas e nomeadas pelo espírito humano, as entidades ficcionais são capazes de produzir uma série de efeitos na realidade, incluindo o prazer e a dor.⁵⁷ Portanto, o fato de terem sido criadas pela linguagem não diminui sua importância. É impossível falar sem fazer uso de entidades ficcionais e, olhando mais a fundo, a questão não se restringe somente às noções jurídicas, pois diz respeito também a uma propensão inerente à linguagem de substancializar propriedades e processos ligados às coisas que originalmente não têm nenhum *status* real. É o caso, por exemplo, de chamar de “fluxo d’água” a observação da água no leito de um rio. As entidades ficcionais seriam, portanto, “essa sorte de objetos que, em toda linguagem, por razões de discurso, devem ser ditas existentes”⁵⁸.

Para Lacan, as descobertas de Bentham impunham uma nova postura no modo de se encarar a realidade. Bentham tinha chegado a isso por uma via indireta. Ele pretendia isolar a verdade de nossa apreensão empírica, mas descobriu que aquilo que chamamos de realidade é algo simbolicamente constituído. Sem o discurso, a realidade perde consistência. No limite, no momento em que subtrai dela todas as ficções, a própria realidade perde sua consistência discursiva. É por isso que o *fictitious* não poderia ser traduzido por fictício, a menos que entendêssemos que “toda a verdade tem estrutura de ficção”. Tal conclusão levaria Lacan a situar toda a experiência freudiana num movimento de balança entre ficção e real.

O real nesse contexto não seria exatamente o que se pode perceber com a ajuda dos sentidos, mas aquilo que é impossível de simbolizar, ou o que não se submete à “virtualização”. Ele coincidiria com o ponto irreduzível à tradução completa do inconsciente para torná-lo consciente de que falava Freud em 1920, ao introduzir o conceito de pulsão de morte como algo “Além do princípio do prazer”.⁵⁹

Por outro lado, “em Freud, a característica do prazer, como dimensão do que encadeia o homem, encontra-se totalmente no lado do fictício. O fictício, efetivamente, não é, por essência, o que é enganador, mas, propriamente falando, o que chamamos de simbólico”⁶⁰.

Isso nos leva de volta ao objetivo fundamental do *Seminário VII*, que é de-

⁵⁷ Cf. BENTHAM. *Théorie des Fictions*, p. 100.

⁵⁸ No original: “those sorts of objects which in every language must, for the purpose of discourse, be spoken of as existing”. BENTHAM. *Théorie des Fictions*, p. 56.

⁵⁹ Freud relata como, após vinte e cinco anos de prática, ele haveria de se deparar com este limite que não pode ser reintegrado ao campo do sentido. Segundo ele, “o objetivo que [antes] fora estabelecido – que o inconsciente deve tornar-se consciente – não era completamente atingível”, pois “o paciente não pode recordar a totalidade do que nele se acha reprimido, e o que não lhe é possível recordar, pode ser exatamente a parte essencial”. Cf. FREUD. *Além do princípio do prazer*. In: Edição standard. v. XVIII. p. 31.

⁶⁰ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 22.

monstrar “que a lei moral, o mandamento moral, ou mesmo a presença da instância moral é aquilo por meio do qual o real se apresenta na prática analítica estruturada pelo simbólico”⁶¹. Vimos que a pulsão de morte se afirma contra o prazer, o que aproxima seu modo de atuação àquele da lei moral. Observamos também, a propósito da pulsão de morte, que esse mecanismo que funciona *além do princípio do prazer* não chega a ser simbolizado. Resta saber se podemos isolar a ação desse mecanismo na produção de resultados morais. Assim, a demonstração definitiva da tese de Lacan e de seus embasamentos supõe que a situemos no contexto dos paradoxos da consciência moral, revelados por Freud, a partir da virada da segunda tópica.

1.3 Os paradoxos do gozo na instância moral

Os textos freudianos posteriores à reformulação teórica do *Além do princípio do prazer*, em especial, *O ego e o id* (1923), *O problema econômico do masoquismo* (1924) e o *Mal-estar na civilização* (1929), revelaram a crueldade paradoxal da consciência moral, que se manifesta de maneira tanto mais exigente quanto menos é ofendida. O reconhecimento de uma satisfação compensatória por trás da suposta renúncia de satisfação levaria Freud a estabelecer uma inversão na determinação da verdadeira fonte do poder coercitivo da instância moral.

No *Mal-estar na civilização*, por exemplo, Freud se pergunta de que modo a civilização consegue barrar a pulsão desagregadora e agressiva revelada pela segunda tópica. O processo civilizatório seria ordenado por *Eros*, mas estaria sempre ameaçado pela pulsão de morte, que representa uma agressividade inata, ou uma hostilidade de um contra todos e de todos contra um.

Freud supõe que a resposta estaria na instalação do sentimento de culpa. A civilização exige renúncias, fazendo com que a agressividade seja recalcada. Assim, a pulsão agressiva é internalizada e “volta para o lugar de onde veio”⁶². Uma parte do ego passa a se encarregar dessa agressividade, dando origem ao superego. Desde sua instauração, o superego passa a dirigir toda a agressividade recalcada contra o próprio ego na forma de sentimento de culpa ou de necessidade de punição.

Mas por que tudo isso acontece? A princípio, segundo Freud, pelo medo de perdermos o amor dos outros, sobretudo, o amor dos nossos pais e de nossos educadores. A solução é a de internalizar a autoridade dessas figuras parentais. Daí a ideia do superego como substituto ou herdeiro do complexo de Édipo.⁶³

Entretanto, Freud observa que a instância moral do superego não exerce exatamente um policiamento cuidadoso e “paternal” de nossas ações. Ao contrário,

⁶¹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 31.

⁶² *Ibidem*. p. 146.

⁶³ Cf. FREUD. *O problema econômico do masoquismo*. In: Edição standard. v. XIX. p. 209.

o superego aumenta a agressividade contra o ego a cada agressão renunciada.⁶⁴

Partindo do pressuposto de que não há, para nosso aparelho psíquico, uma distinção entre satisfazer um desejo proibido e desejar, Freud propõe que, ao menor sinal do desejo, o processo repressivo é acionado. Sendo assim, um círculo vicioso faz com que as tentações sejam aumentadas pelas frustrações constantes. Quanto mais frustradas são nossas tentativas de realização de desejos, mais tentados ficamos e, conseqüentemente, mais punição devemos sofrer por parte do superego. A exemplo disso, Freud lembra a ação do superego nos homens santos. “Quanto mais virtuoso um homem é, mais severo e desconfiado é o seu comportamento, de maneira que, em última análise, são precisamente as pessoas que levam mais longe a santidade as que se censuram da pior pecaminosidade.”⁶⁵

Em *O problema econômico do masoquismo*, Freud aprofunda a discussão ao indagar por que a supressão de uma pulsão “pode resultar em um sentimento de culpa e como a consciência de uma pessoa se torna mais severa e mais sensível quanto mais se abstém da agressão contra os outros”⁶⁶. Afinal, poder-se-ia esperar o contrário: um homem que tem o hábito de evitar atos de agressividade, indesejáveis de um ponto de vista cultural, teria por isso mesmo uma boa consciência e vigiaria seu ego com menos suspeita. Entretanto, não é o que acontece. Aquele que renuncia à pulsão continua a exigir de si cada vez mais renúncias. O fato desafia a razoabilidade e exige uma suposição complementar para ser explicado. A pulsão deve estar na base. É possível que um poder exterior intervenha, posteriormente, para forçar a renúncia. Seja como for, pensar que os requisitos éticos sejam a coisa primária e a renúncia à pulsão deles decorra deixa inexplicada a origem do senso ético.⁶⁷

O interesse freudiano pela origem se impõe no sentido de uma recuperação da conexão que liga a consciência moral, como manifestação intelectual, a algo subjacente, para mostrar como o escondido se mantém no manifesto. Nesse sentido, a figura moral não seria aquela que diz não ao desejo, mas aquela que decorre de uma satisfação pulsional mais primitiva e fundamental do aparelho psíquico, sendo, portanto, anterior ainda aos processos do pensamento secundário e à consciência. Em sintonia com Freud, caberia formular a seguinte pergunta:

⁶⁴ Cf. FREUD. O mal-estar na civilização. In: Edição standard. v. XXI. p. 152 – 153.

⁶⁵ FREUD. O mal-estar na civilização. In: Edição standard. v. XXI. p. 149.

⁶⁶ FREUD. O problema econômico do masoquismo. In: Edição standard. v. XIX. p. 212.

⁶⁷ Cf. FREUD. O problema econômico do masoquismo. In: Edição standard. v. XIX. p. 212.

qual é o *Eros* da consciência moral?, ou seja, o que a impulsiona?⁶⁸.

Normalmente, pensamos que agimos eticamente quando conseguimos lutar e rejeitar os nossos desejos. Mas, se o desejo é pensado por Freud como constitutivo, se é “a justificativa biológica para todo o pensar”⁶⁹, como afirma no Projeto, então a própria instância moral poderia satisfazer uma exigência pulsional agressiva. Isso explicaria a origem do masoquismo moral. Ao ser recalcada, a agressividade é vivida internamente. O sadismo se transforma em masoquismo quando o próprio eu é objeto da pulsão agressiva. Tal percepção dá a Freud a ocasião de comentar o aparente paradoxo que surge de sua proposição teórica sobre a consciência moral. Na verdade, é aí que vemos o quanto “a natureza humana possui um alcance muito maior, tanto para o bem quanto para o mal, do que pensa possuir – isto é, do que o seu ego está cômico através da percepção consciente”, como afirmaria numa nota de seu “O ego e o id”.⁷⁰

Começamos a entender agora como a teoria da regulação das pulsões toca uma questão de grande interesse ético. Mas a demonstração cabal da tese lacaniana de como a instância moral é aquilo por meio do qual o real se apresenta na prática analítica exige ainda a reconstituição do modo como Lacan relê mitos originários freudianos sobre a relação da lei com o desejo. Nesse sentido, Lacan lembra que “para que algo da ordem da lei seja veiculado, é preciso que passe pelo caminho traçado pelo drama primordial articulado em “*Totem e tabu*”, ou seja, o assassinato do pai e suas consequências, assassinato, na origem da cultura”⁷¹.

No texto mencionado por Lacan, Freud se baseia numa hipótese darwinista sobre o estado social dos homens primitivos, deduzida dos símios superiores, para reconstruir a origem de nossa cultura. Segundo Freud, “o homem vivia originalmente em grupos ou hordas relativamente pequenos dentro dos quais o ciúme do macho mais velho e mais forte impedia a promiscuidade sexual”. Esse macho dominante gozava de tantas mulheres quanto podia sustentar e obter, as quais zelosamente guardava contra todos os outros homens.⁷²

Os filhos do macho dominante eram afastados da horda para que não pu-

⁶⁸ A questão nos foi sugerida pela leitura de RAJCHMAN, *Eros e verdade*: Lacan, Foucault e a questão da ética. Ao formular a pergunta: qual é o eros do pensamento?, logo na Introdução de seu livro, Rajchman nos apresenta uma via de acesso privilegiada para a abordagem do problema da ética contemporânea tanto na perspectiva de Lacan quanto na de Foucault. Seu comentário é bastante perspicaz ao demonstrar que, apesar de podermos pensar a ética da psicanálise no quadro foucaultiano do cuidado de si, o que de fato liga fundamentalmente o pensamento ético dos dois autores é a recolocação de um antigo problema filosófico. Afinal, se a filosofia sempre suspendeu a paixão para encontrar a verdade, o que corresponderia à procura de uma verdade que incluía eros?

⁶⁹ FREUD. Projeto para uma psicologia científica. In: Edição standard. v. I. p. 484.

⁷⁰ FREUD. O ego e o id. In: Edição standard. v. XIX. p. 68, nota 1.

⁷¹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 216.

⁷² FREUD. *Totem e tabu*. In: Edição standard. v. XIII. p. 152.

dessem satisfazer seus instintos sexuais. Mas certo dia, nos conta Freud,

os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. (...) O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. (...) Odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também. Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de se identificarem com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo – pois os acontecimentos tomaram o curso que com tanta freqüência o vemos tomar nos assuntos humanos ainda hoje⁷³.

O fato de Freud chamar de pai morto esse macho dominante que goza de todas as mulheres e de atribuir a ele a primeira interdição sexual da cultura dá a Lacan a ocasião de forjar o conceito de gozo como um ponto paradoxal na origem da Lei.

Freud pensava poder estabelecer uma conexão entre o complexo de Édipo e esse mito do pai primevo para mostrar a reprodução de um acontecimento no outro. Assim, o complexo de Édipo e o desejo agressivo contra o pai seriam revivências de um acontecimento original, do qual não teríamos nenhuma lembrança, mas que poderia ser reconstruído pela observação de seus efeitos.

Freud havia afirmado em seu artigo metapsicológico sobre o recalque que tinha motivos suficientes para supor

que existe um recalque primitivo, uma primeira fase do recalque, que consiste em negar entrada no consciente ao representante psíquico (ideacional) do instinto. Com isso, estabelece-se uma fixação; a partir de então, o representante em questão continua inalterado, e o instinto permanece ligado a ele. (...) A segunda fase do recalque, o recalque propriamente dito, afeta os derivados mentais do representante recalcado, ou sucessões de pensamento que, originando-se em outra parte, tenham entrado em ligação associativa com ele. Por causa dessa associação, essas ideias sofrem o mesmo destino daquilo que foi primevamente recalcado. Na realidade, portanto, o recalque propriamente dito é uma pressão posterior. Além disso, é errado dar ênfase apenas à repulsão que atua a partir da direção do consciente sobre o que deve ser recalcado; igualmente importante é a atração exercida por aquilo que foi primevamente repellido sobre tudo aquilo com que ele possa estabelecer uma ligação. Provavelmente, a tendência no sentido do recalque falharia em seu propósito, caso essas duas forças não cooperassem, caso não existisse algo previamente recalcado pronto para receber aquilo que é repellido pelo consciente⁷⁴.

⁷³ FREUD. *Totem e tabu*. In: Edição standard. v. XIII. p. 170 – 171.

⁷⁴ FREUD. O recalque. In: Edição standard. v. XIV. p.171 – 172.

Anos mais tarde, em “Moisés e o monoteísmo”, Freud apresenta uma explicação final dos efeitos sociais de nossa cultura que aplica a teoria do recalque primário ao complexo edipiano, para situar no pai mítico o recalco do qual o sintoma de nossa civilização seria o retorno. Desse modo, a fantasia em relação ao pai edípico e mesmo os ritos religiosos de expiação da culpa da morte do grande pai poderiam ser compreendidos como o retorno (ou o sintoma) do recalco do pai original.⁷⁵

Ao avaliar a explicação, Lacan observa que Freud acaba criando um mito que diz exatamente o contrário do que pretendia dizer, pois, na passagem de “*Totem e tabu*”, já não é a morte do pai que dá acesso à satisfação sem limites, como se poderia imaginar. Antes, no mito edipiano, a fantasia era de que o assassinato do pai seria a condição para o gozo da mãe. Contudo, no novo mito, Freud nos mostra exatamente o contrário, pois “o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição”⁷⁶. Lacan observaria, ainda, que o gozo aí vem antes, encarnado pelo pai que possui todas as mulheres, das quais ele é o único a gozar. É de seu assassinato que se origina a lei que proíbe a satisfação suprema, regulamentando as alianças. Desse modo, a lei, que aparece como expressão dos remorsos dos filhos, longe de ser a causa, é a consequência da perda do gozo absoluto. Portanto, no mito do pai primevo, a morte é que gera a lei e interdita o gozo.⁷⁷

Resta saber se é lícito propor esse tipo de investigação sobre a origem da moral. Vê-se logo que a história do pai primevo criada por Freud para explicá-la apresenta um problema de petição de princípio; afinal, como os irmãos poderiam arrepende-se de seu crime antes da existência da moral? Vale lembrar ainda a objeção de Eric Weil, em sua *Philosophie morale*, quanto à pretensão de explicar a origem da moral por um suposto assassinato primevo, ao observar que, antes da moral, “não haveria nenhuma diferença entre a morte de um pai morto por seus filhos e aquela de um pai esfaqueado por um urso”, simplesmente porque não haveria aí nenhum “assassinato” enquanto tal.⁷⁸

Entretanto, Lacan não espera que o caso do assassinato de “*Totem e tabu*” seja lido como a descrição de uma ocorrência histórica efetiva. Em vez disso, nos apresenta uma interpretação estrutural. Como anuncia numa exposição feita à Televisão, alguns anos mais tarde, o mito é “a tentativa de dar forma épi-

⁷⁵ Cf. FREUD. Moisés e o monoteísmo. In: Edição standard. v. XXIII. p.156 et seq.

⁷⁶ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p.216.

⁷⁷ Cf. a seção de 9 de junho de 1971 do Seminário de Lacan, Livre XVIII, D’un discours qui ne serait pas du semblant. Não publicado. Ver também o comentário de MILLOT, Nobodaddy, a histeria no século, p. 44 – 45.

⁷⁸ WEIL. *Philosophie Morale*, p. 21.

ca ao que é operado pela estrutura”⁷⁹.

Lacan sustenta que Freud teria criado em “*Totem e tabu*” o único mito de que a época moderna é capaz. Ele teria se rendido ao mito em consequência da dificuldade de lidar com o objeto ao qual ele se referia, mas Lacan assinala que “tudo está aí, tanto no fato quanto na explicação, a falha”⁸⁰. Isso significa que, na “falta” de melhor explicação, o mito freudiano do pai morto reflete o modo como contornamos o que nos escapa a respeito do “fato” da regulação da lei, do que se apresenta para Lacan como o verdadeiro *factum* da “falha interditiva”⁸¹. Apesar de não ser um acontecimento histórico, o mito funciona como uma espécie de resposta ao verdadeiro recalque originário. Assim, em lugar de reconhecer que a perda de gozo é uma condição estruturante de nossa entrada no universo simbólico da linguagem – que seria a verdadeira natureza da castração, ou a “falha” – cria-se, por uma ficção sobre a ameaça de um pai privador, um modo de manter um gozo virtualmente possível no nosso horizonte.

O pai morto seria, portanto, uma forma de manter o pai todo-poderoso. É alimentar a crença na eventual existência de “um ser que gozava de todas as mulheres”. Entretanto, mais importante que o artifício de preservar um lugar de prestígio ao pai é entender o interesse de nossa fantasia em manter o mito do gozo sem limites. Nesse sentido, a verdadeira função desse mito é manter a esperança de uma transgressão possível, de uma possibilidade de gozo sem limites. Apesar do acontecimento primitivo ser somente suposto, a pressão posterior, ou a fantasia edípica, como recalque propriamente dito, revela sua natureza de artifício, mantendo o gozo no horizonte, como prometido ao desejo pela sua própria proibição. Portanto, a lei da castração acaba nos fazendo supor um aquém e um além dela mesma. Embora a instauração da lei funde o desejo numa restrição, e num modo específico de gozar, ela continua sendo o eco de um outro gozo fora da lei.⁸²

Trata-se, portanto, de um artifício, pois, como havíamos sugerido, dizer que

⁷⁹ LACAN. Televisão. In: Outros escritos, p. 531.

⁸⁰ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 216. Nessa passagem, está em questão um tema recorrente em Lacan, que é a ideia de que a lei é engendrada a partir do lugar da falta. Aí está também toda a ambiguidade que Lacan tenta extrair da expressão francesa il faut (“isso deve”/“ele falha”), que aparece em vários momentos da obra. Ver, por exemplo, o deslizamento significante da expressão apresentado em LACAN, *Radiofonia In: Outros escritos*, p. 425 – 426.

⁸¹ Introduzimos o termo *factum* para sugerir uma homologia entre a função estrutural da falha no pensamento de Lacan e o estatuto do *factum* não empírico da lei moral na Crítica da razão prática de Kant. Voltaremos a essa questão no segundo capítulo deste livro.

⁸² Lacan mais tarde extrairia outras consequências dessa ambivalência da lei na sua teoria da divisão dos gozos. A abertura para a possibilidade de gozo dos irmãos, que a identificação social e a instauração da lei traria, receberia a designação de “gozo fálico”, mas Lacan assinala que também se cria aí a abertura para uma outra dimensão de gozo que escapa ao domínio da ordenação fálica. Essa temática daria ocasião à introdução do problema da feminilidade. Cf. LACAN. *O seminário, livro XX: mais ainda*.

houve um pai todo-poderoso é uma forma de contornar a castração do Outro, ou seja, uma forma de contornar as limitações de nossas possibilidades simbólicas.⁸³

Partindo do mito de “*Totem e tabu*”, Lacan formula o conceito de gozo para condensar o resultado de todo esforço de repensar, a partir da segunda tópica freudiana, o que há de paradoxal na regulação pulsional da instância moral. Freud reconheceu a existência de uma dimensão de satisfação pulsional que estaria *além do princípio do prazer* e também da retificação do princípio de realidade. O masoquismo moral e o apego de seus pacientes aos sintomas, ou a chamada “reação terapêutica negativa”, seriam expressões de um tipo de satisfação pulsional mais primitiva e fundamental do aparelho psíquico, sendo anterior aos processos do pensamento secundário e, portanto, anterior à consciência. Apesar de seus pacientes não serem capazes de reconhecê-lo, Freud percebe que pode haver “prazer na dor”, atentando-se para o ganho narcísico oculto por trás da renúncia ao prazer.⁸⁴ O gozo é o que representa esse caráter conservador fundamental da pulsão, unificando as pulsões adesivas e civilizatórias (*Eros*) e as pulsões de morte (*Thánatos*) numa tensão que resiste ao tratamento da simbolização. Nesse sentido, o gozo pode ser entendido como o tipo de satisfação pulsional que se impõe contra o prazer mesmo apesar de todo esforço terapêutico. Em outras palavras, o gozo é atribuído ao real. Finalmente, se a instância moral se afirma igualmente contra o prazer, ela presentifica esse real.

Lacan tem tudo isso em mente quando afirma em *O seminário VII* que Freud escreve o “Mal-estar na civilização” para dizer-nos que tudo o que se passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente dela. “Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas e mais cruéis de seu supereu”⁸⁵. Mas, para insinuar também que a interdição alimenta o próprio gozo, Lacan se pergunta se não poderíamos dizer que ocorre o mesmo no sentido contrário:

Não é absolutamente o caso que aquele que avança na via do gozo sem freios, em nome de qualquer forma que seja de rejeição moral, encontra obstáculos cuja vivacidade sob inúmeras formas nossa experiência nos mostra todos os dias, e que, talvez, não deixam de supor algo único na raiz? É nesse ponto que chegamos à fórmula de que uma transgressão é necessária para aceder a esse

⁸³ Em seu livro *Amanhã, a psicanálise*, Silvestre nos oferece um comentário interessante sobre o significado desse pai morto para a psicanálise no que diz respeito à relação entre a função do pai e o referenciamento do sujeito à lei. Segundo ele, “a única resposta que retorna ao sujeito quando interroga o pai morto é a castração, isto é, uma falta de gozo. Essa falta, que acompanha a revelação do pai morto, precede qualquer interdição. A interdição intervém para fazer desejar, pois deixa uma esperança – e pode mesmo justificar que o sujeito deseje em vão”. SILVESTRE. *Amanhã, a psicanálise*, p. 94.

⁸⁴ Na verdade, Freud fala de uma satisfação substitutiva que possibilita ao ego sentir-se elevado diante da renúncia. Cf. FREUD. *Moisés e o monoteísmo*. In: Edição standard. v. XXIII. p. 139.

⁸⁵ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 216.

gozo, e que – para reencontrarmos São Paulo – é muito precisamente para isso que serve a Lei. A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei.⁸⁶

Aqui encontramos, em Lacan, uma inversão dialética digna de Hegel, pois até mesmo a revolta e a transgressão deixam de ser pensadas como exteriores à ordem para se mostrarem diretamente solicitadas por ela como o Outro necessário a sua própria sustentação. A inversão aparece aí para mostrar que, se desde Freud o superego é um imperativo que exige um sacrifício sempre maior, se ele é um imperativo que exige o gozo da dor, a Lei não barra o gozo, ela o produz. Essa talvez seja, por sinal, uma das mais importantes lições a serem extraídas do famoso texto de Lacan “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, apresentado no colóquio sobre a dialética, organizado por Jean Wahl em Royau-mont, no segundo semestre do mesmo ano de 1960 em que foi realizado o Seminário da ética. O que chamamos de “voz da consciência” é também o que produz o gozo mórbido do masoquismo moral. Por isso, Lacan investe a língua francesa de um jogo homofônico para dizer: “Viesse a Lei a ordenar ‘Goza’ (*jouis*), o sujeito só poderia responder a isso com um ‘Ouço’ (*j’ouïs*), onde o gozo não seria mais do que subentendido”⁸⁷.

Contudo, apesar de também atribuir um aspecto sintomático à instância moral, Lacan não pode simplesmente concluir, como Freud teria feito, que: “O imperativo categórico de Kant é (...) o herdeiro direto do complexo de Édipo”⁸⁸. Lacan reconhece que a fonte do imperativo moral não pode ser confundida com um imperativo hipotético decorrente do temor de uma suposta ameaça de punição. É nesse sentido que se deve entender sua orientação na *Subversão do sujeito* para que não nos contentemos com “o fantoche da rivalidade sexual”. Afinal, seria o pai, em última instância, o verdadeiro agente da castração e, portanto, o instaurador da Lei, como propõe o mito edipiano? Ou, antes, se nos reportarmos ao que o próprio Freud impõe a nossa reflexão a propósito da questão de onde partiu: “Que é um Pai?”, como não reconhecer que, ao final, ele é sempre um pai morto, que ele é a marca de uma falta de gozo, como sugere Lacan?⁸⁹

Se não devemos nos enganar com o fantoche da rivalidade sexual, também não seria justificável pensar a instauração do recalque como o resultado de uma

⁸⁶ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 216 – 217. A referência a São Paulo é esclarecida numa frase logo abaixo em que Lacan complementa: “Foi preciso que o pecado tivesse tido a Lei para que ele, diz São Paulo, se tivesse tornado – nada diz que ele consegue, mas pôde entrever tornar-se – desmesuradamente pecador.” (p. 217.).

⁸⁷ LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*, p. 836.

⁸⁸ FREUD. *O problema econômico do masoquismo*. In: Edição standard. v. XIX. p. 209.

⁸⁹ Cf. LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*, p.827.

simples introjeção da repreensão externa ou da ameaça paterna. É o que Lacan concluiria alguns anos mais tarde em *Televisão*:

Freud não disse que o recalque provém da repressão, que (para dar uma imagem) a castração se deve ao fato de o Papai, diante do guri que bole com o pintinho, ameaçar: “vai ser cortado fora, se você continuar com isso”. (...) à medida que avançava, ele pendia mais para a ideia de que o recalque era primário. Foi essa, no conjunto, a virada da segunda tópica. A gulodice pela qual Freud denotou o supereu é estrutural – não é um efeito da civilização, mas um “mal-estar (sintoma) na civilização”⁹⁰.

Portanto, se Freud afirmava que o recalque secundário devia basear-se num recalque primário, Lacan interpreta isso como significando que as leis particulares que sancionam ou proíbem derivam de uma Lei anterior que estrutura o próprio desejo. Nesse sentido, o que há de realmente importante a ser extraído do mito de “*Totem e tabu*” é o fato de encontrarmos ali uma fábula da “transformação da energia do desejo em repressão”⁹¹. Entretanto, para além do mito, cumpriria compreender que o sujeito está desde sempre submetido à Lei de seu desejo e, por isso, produz leis. Em outras palavras, as proibições das leis se fundam sobre a Lei do desejo.

Novamente, na “Subversão do sujeito”, Lacan se detém nisso para reforçar a ideia de que “o estatuto do desejo se apresenta como autônomo em relação a essa mediação pela Lei, por ser no desejo que ela se origina”⁹². Em seguida, para mostrar como a interdição aparece como um artifício ao instalar-se sobre uma perda estrutural de gozo, complementa: “Não é a Lei em si que barra o acesso do sujeito ao gozo, ela apenas faz de uma barreira quase natural um sujeito barrado”.

O caráter imperativo da Lei, pensado como um recalque primário, antes da observância de qualquer obrigação moral específica, pode ser entendido como a necessidade que diz que devemos, que nunca podemos deixar de impor certas proibições a nós mesmos para produzirmos a reparação da perda, e tal necessidade determina o modo como nos satisfazemos por meio disso. De todo modo, se reconhecemos que a exigência do “devo” pode extrair sua energia do imperativo de gozo da pulsão agressiva, somos obrigados a admitir a existência de um dever anterior à ordem do superego. O masoquismo moral, por sua vez, deixa de ser incompreensível para se tornar apenas a manifestação de uma pulsão que encontra satisfação pelo sintoma. O gozo a que se renuncia serve para alimentar ainda mais o superego. A renúncia ao gozo nutre o gozo da renúncia do superego.

⁹⁰ LACAN. *Televisão*. In: *Outros escritos*, p. 528.

⁹¹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p.14.

⁹² LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*, p. 828.

Eis o paradoxo: o imperativo de gozar se mostra absolutista. Com o superego goza-se de um jeito ou de outro. Se não há renúncia, o sujeito goza, se há, o sujeito goza de renunciar.

Portanto, a tese de Lacan segundo a qual a lei moral, ou a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual o real se apresenta na prática analítica significa que um dos destinos do real da exigência imperiosa de nossas pulsões se expressa através da atuação do superego. Resta saber se haveria outros destinos possíveis, ou seja, se existiriam outras formas de gozo capazes de nos apresentar o real.

Afinal, a análise poderia oferecer a esperança de algum tipo de manipulação do simbólico capaz de apresentar o real ao sujeito sem reproduzir o mal-estar sintomático da civilização? Veremos que essa é a questão-chave para se entender não só o restante das elaborações do *Seminário VII*, como também soluções alternativas para o problema nas futuras elaborações teóricas de Lacan. Nos próximos capítulos, acompanharemos os desdobramentos dessa questão.

Inicialmente, no Capítulo II, mostraremos que Lacan procura outros modos de apresentação do real no próprio *Seminário VII*, mas não parece ter encontrado soluções satisfatórias naquele momento. Entretanto, observaremos também que podemos atribuir a Lacan o mérito de ter sabido registrar seus impasses teóricos e de tê-los retomado, oportunamente, em outros momentos da obra. O problema pode ser rastreado a partir de algumas aporias assinaladas já no contexto do próprio *Seminário VII*. No início, Lacan teria observado, por exemplo, não ter conseguido, após todo seu progresso teórico, levar a psicanálise a algum novo tipo de perversão.⁹³ Mas isso não significa que realmente estivesse convencido de que a perversão fosse uma solução, pois, logo adiante, há toda uma elaboração visando à aproximação da formulação moral de Kant com a de Sade, que parte da constatação de que é na pureza da moral kantiana, isto é, na eliminação de todo aspecto patológico e sentimental, que o mundo sadista é concebível.⁹⁴ Contudo, ao comentar o modo como a tragédia de *Antígona* apontaria para o campo de *das Ding*, da Coisa freudiana, como esse lugar abissal que excede toda representação e regula o desejo humano, Lacan acaba exemplificando, por seu comentário, uma tentativa de acesso ao real que ainda pode ser entendida como um forçamento ou transposição de limites. O problema é que *Antígona* leva até o limite a efetivação do “desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal”⁹⁵, e Lacan, nesse momento, atribui à encarnação heroica desse desejo depurado, que faz com que o sujeito colo-

⁹³ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 25.

⁹⁴ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 101. Esse ponto será demonstrado na Seção 2. 2 – De Aristóteles a Kant com Sade: a reversão da moralidade em perversão, do próximo capítulo deste livro.

⁹⁵ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 342.

cado nessa relação-limite com a própria morte não ceda de seu desejo, diante das ofertas dos bens, a posição necessária ao “tornar-se analista”⁹⁶. Mais tarde, como veremos, o próprio Lacan haveria de retificar sua posição, ao afirmar, no *Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, que “a Lei moral, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro” e que “o desejo do analista não é um desejo puro”⁹⁷. De todo modo, os capítulos restantes demonstrarão que os impasses decorrentes da formulação trágica foram fundamentais para mostrar que o grande desafio ético da psicanálise é saber se o imperativo moral pode ser substituído por algum outro gozo, sem que isso implique uma reviravolta para o outro extremo da perversão.

⁹⁶ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 364 et seq.

⁹⁷ LACAN. *O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 260.

Capítulo 2

Outros modos de apresentação do real: a Coisa freudiana e seus impasses

No capítulo anterior, observamos como Lacan aborda a ação paradoxal do superego, que é sempre mais exigente quanto menos é ofendido, para mostrar como a instância moral se afirma contra o prazer, revelando um gozo mórbido que presentifica o real. A morbidez foi associada à pulsão de morte, que produz um tipo de satisfação primária imperativa resistente à simbolização. A condição retratada parecia sem saída, já que o imperativo de gozo mostrava-se incondicional. Porém não foi inteiramente descartada a possibilidade de haver outros tipos de manipulação do simbólico capazes de proporcionar uma experiência positiva do real. Afinal, a própria prática analítica parece contar com a possibilidade de utilizar o instrumento simbólico para transformar a ação do real sobre o sujeito.⁹⁸

No contexto do *Seminário VII*, o problema da ligação entre real e simbólico, bem como a percepção do caráter masoquista da instância moral, levariam Lacan a investigar a existência de formas alternativas de gozo. Se o gozo compreende a ação conjunta da pulsão de morte com o *Eros* civilizatório funcionando para além do princípio do prazer, talvez seja possível substituir o gozo sintomático do masoquismo moral por outro tipo de gozo igualmente capaz de presentificar o real. Freud havia definido a sublimação como a capacidade da pulsão substituir

⁹⁸ Na medida mesma em que Lacan define a prática psicanalítica como uma “atividade enquanto estruturada pelo simbólico”. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 31.

seus alvos originais pela satisfação decorrente da produção de objetos socialmente valorizados.⁹⁹ Lacan, por sua vez, embora chegue a questionar a ideia de que o objeto sublimado seja, necessariamente, socialmente valorizado, reconhece a possibilidade de introduzir, pelo tema da sublimação, um modo alternativo de gozo e de apresentação do real, que permanece atrelado ao debate dos valores.

Neste capítulo, acompanharemos a procura de Lacan por modos alternativos de apresentação do real pela análise de algumas expressões artísticas. Encontra-se, no ensino de Lacan, uma série de articulações entre estética e ética, visando a esse objetivo. No contexto de *O seminário VII*, veremos que a principal articulação se dá em torno de *das Ding*, ou em torno daquilo “que do real, do real do sujeito, real primordial, (...) padece do significante”¹⁰⁰. Lacan atribuirá ao que chamou de “estética freudiana”, a ser entendida como o fracasso dos objetos sensíveis corresponderem à Coisa, ou mesmo como o fracasso da “economia dos significantes” aceder a ela, a tarefa de nos mostrar “uma das fases da função da ética”¹⁰¹. O caráter inacessível de *das Ding*, demonstrado pela estética, se refletiria na ética freudiana como o campo regulador da satisfação pulsional sempre a ser evitado pelo princípio do prazer. Nesse mesmo campo, situado além do prazer, Lacan reconhecerá o lugar de onde provém a determinação das máximas morais tanto de Kant como de Sade. A sublimação, por sua vez, definida como “a elevação do objeto à dignidade de Coisa”¹⁰², aparecerá como uma alternativa de apresentação do real ou a “outra face” da exploração freudiana “das raízes do sentimento ético”, já que, normalmente, a face preponderante é aquela que se impõe através da interdição.¹⁰³ Do mesmo modo, seus comentários seguintes sobre a *Kátharsis* aristotélica e a beleza sublime da personagem *Antígona* de Sófocles serão apresentados, respectivamente, como a “purgação do imaginário” e a experiência estética que, “pelo intermédio de uma imagem entre outras”¹⁰⁴, é capaz de produzir uma percepção avançada sobre esse campo sempre evitado do *além do princípio do prazer*, que coincide com o de

⁹⁹ Cf., p. ex., a seguinte afirmação: “Um determinado tipo de modificação da finalidade e de mudança do objeto, na qual se levam em conta nossos valores sociais, é descrito por nós como sublimação.” FREUD. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: Edição standard. v. XXII. p. 121.

¹⁰⁰ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 149.

¹⁰¹ Dois comentários nos ajudam a compreender o sentido dessa afirmação. Inicialmente, na mesma passagem, Lacan acrescenta que, enquanto a ética torna a Coisa inacessível para nós, a estética freudiana nos mostra que a Coisa já é inacessível desde sempre. Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 197. Mais adiante, na seção do Seminário dedicada ao comentário de *Antígona* de Sófocles, Lacan reforça a mesma ideia ao atribuir ao fenômeno estético da beleza a função de manter o sujeito do lado da lei que fica aquém do gozo, fazendo resplandecer o limite inominável do campo de *das Ding* ou ainda, segundo suas próprias palavras, criando uma “barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical”. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 265.

¹⁰² LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 141.

¹⁰³ *Ibidem.* p. 111 – 112.

¹⁰⁴ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 301.

das Ding. Finalmente, observaremos, por meio desses comentários, que Lacan nos apresenta uma exemplaridade para a ética da psicanálise, por uma aproximação problemática entre o “desejo puro” encarnado pela personagem *Antígona* e o desejo que se espera encontrar no final de uma análise. Entretanto, mostraremos que essa articulação se transformaria num impasse de sua teorização e que o próprio Lacan haveria de retificar sua posição, ao procurar, nos anos seguintes ao *Seminário VII*, outros modos de apresentação do real, sem apelar para o horizonte absoluto de *das Ding* nem para o “desejo puro”.

2.1 *Das Ding*, o irrepresentável da Coisa originária do desejo

À medida que Lacan compreende a Coisa freudiana, *das Ding*, como “aquilo que é fora de significado”¹⁰⁵, a busca de modos alternativos de apresentação do real encontrará, no *Seminário VII*, a exploração de diversos caminhos para tentar presentificar *das Ding*. Para que se esclareça como essa busca pode interessar à discussão ética, cumpre destacar os aspectos relacionados à origem do desejo e da regulação pulsional que Lacan extrai da teoria freudiana da vivência de satisfação.

Em Freud, *das Ding* nos é apresentado no contexto da suposta primeira experiência de satisfação pela qual o desejo se originaria. No seu *Projeto para uma psicologia científica* e na *Interpretação dos sonhos*, Freud descreve essa primeira satisfação como o resultado da eliminação de uma tensão ocasionada pelo aumento de excitação proveniente de uma fonte endógena. Para exemplificar o que supõe ocorrer com todos nós no início da vida, Freud pede para imaginarmos um bebê faminto que grita movido por suas necessidades somáticas. Esse grito seria a expressão de excitações produzidas pelas necessidades, procurando uma descarga, mas em si mesmo ele não alteraria o desconforto da criança, já que a força que produz a excitação continuaria em ação até que a intervenção de um outro (*Nebenmensch*), capaz de empreender a “ação específica” da nutrição, levasse a criança à “vivência de satisfação”. Freud assinala, de passagem, que essa condição de “desamparo inicial” (*Hilflosigkeit*) dos seres humanos, que necessitam de uma ajuda alheia para realizar a ação específica, “é a fonte primordial de todos os motivos morais”¹⁰⁶.

Para explicar de que modo essa primeira vivência de satisfação poderia influenciar as experiências posteriores do indivíduo, dando origem ao que chamamos de desejo inconsciente, Freud sugere que algumas imagens mnêmicas ficam associadas aos traços mnêmicos da excitação produzidos pela necessidade e que, toda vez que a necessidade é despertada novamente, essas imagens são reevocadas buscando restabelecer a situação da satisfação original. Freud observa ainda

¹⁰⁵ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 67.

¹⁰⁶ Cf. FREUD. *Projeto para uma psicologia científica*. In: Edição standard. v. I. p. 431.

que, apesar de o desejo ser a tentativa de restabelecer as imagens mnêmicas ligadas à “experiência de satisfação”, não será a simples percepção do objeto que poderá satisfazê-lo. Há todo um complexo de imagens associado à satisfação, incluindo a imagem daquele primeiro outro que acolheu o grito, que é reevocado. Assim, o indivíduo gostaria de encontrar todo o complexo ligado ao outro novamente presente em suas futuras experiências, mas se vê impossibilitado de restabelecer a mesma imagem mnêmica que fixou o desejo, pois há alguma Coisa (*das Ding*), diz Freud, percebida nessa primeira experiência, que não chegou a estabelecer ligações associativas, ou seja, há algo não assimilado às representações. Em suas palavras, há algo “não-comparável” ligado à “experiência de satisfação” que o outro primordial proporciona que é reevocado em toda busca posterior dos objetos desejados, mas que só se apresenta como saudade.

Ao introduzir o conceito de *das Ding*, Freud constrói o mito do anseio (*Wunsch*) de reencontrar aquele objeto especial originariamente perdido. Lacan pretende recuperar dessa formulação o caráter insondável que está por trás da instauração das leis regulatórias do aparelho psíquico, mas percebe que a questão precisa receber um tratamento lógico contra os mitos psicanalíticos heterodoxos que proliferam na tradição pós-freudiana.

O problema é que não se pode recuar no tempo procurando o suposto evento primordial e tentar indicar qual é o objeto que determinará todas as experiências futuras do indivíduo. Nesse sentido, até mesmo a explicação freudiana poderia ser considerada mítica, mas o alvo da crítica de Lacan é o que ele chamou, ironicamente, de “a evolução da teoria analítica”, que, partindo de Melaine Klein, teria transformado o corpo da mãe nesse suposto objeto perdido. Segundo ele, “a articulação kleiniana consiste nisto – ter colocado no lugar central de *das Ding* o corpo mítico da mãe”¹⁰⁷. Atribuindo a essa relação arcaica com a mãe o ponto determinante da neurose e/ou do desenvolvimento normal do indivíduo, a tradição pós-freudiana formulou uma série de soluções pueris. Essa crítica se refere não só à explicação da fonte das tendências agressivas e transgressivas, mas também à teoria da sublimação de inspiração kleiniana, pensada como função reparadora das “lesões imaginárias ocasionadas na imagem fundamental do corpo materno”¹⁰⁸.

Em lugar de seguir o mito kleiniano, Lacan optou por tentar reler, numa

¹⁰⁷ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 133.

¹⁰⁸ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 134. Entretanto, Lacan demonstraria, alguns anos mais tarde, que, por meio de um artifício, algumas construções imaginárias, como o mito em torno do corpo da mãe interdito, podem ser confirmadas pela fantasia. O exemplo, extraído da Filosofia da alcova, de Sade, mostra como a mãe da jovem Eugénie, ao final de toda sessão sádico-pedagógica, permanece inacessível ao ser submetida ao suplício da costura de seu sexo. Lacan comenta que a fantasia sadiana, ao colocar o corpo da mãe no lugar de *das Ding*, desse objeto do desejo mantido à distância, ratifica o mito, pois, “Verolée (sífilítica) e costurada, a mãe continua proibida”. LACAN. Kant com Sade. *In: Escritos*, p. 802.

perspectiva estrutural, o que está em questão. Nesse sentido, a “vivência de satisfação” pode ser entendida como a irremediável perda que acompanha a entrada do homem no universo simbólico da linguagem. Como essa mediação de um universo simbólico caracteriza a própria condição do homem, não é necessário lançar mão de nenhuma ilustração, seja ela histórica ou ficcional, para descrever o nascimento lógico de um ser de linguagem.

A dependência que o sujeito manifesta em relação ao outro também pode ser reinterpretada a partir da intervenção desse campo, pois, para que um outro qualquer (o *Nebenmensch*), não necessariamente a mãe, possa realizar uma “ação específica”, é necessário que ele atribua ao grito da criança uma significação e, ao fazê-lo, ele inscreve a criança num universo simbólico. Portanto, a Coisa (*das Ding*), de que fala Freud, pode ser entendida como aquilo que ficou de fora no momento da entrada da criança nesse universo significante. Em última análise, a experiência originária do desejo em Freud se refere ao fato de o grito da criança ter de se fazer linguagem para ser reconhecido, pois está claro que esse grito só faz sentido quando é escutado como um apelo ou como uma demanda ao outro. Contudo, para Lacan, mais importante do que tentar descrever o que teria ocorrido numa suposta experiência originária é mostrar que, já que a criança em sua impotência e prematuração depende da demanda, seu desejo está logicamente submetido a um campo linguístico, ou seja, está submetido ao Outro. Por essa mesma razão, apesar de o desejo nascer dessa necessidade lógica, ele não se confunde com a necessidade biológica: os cuidados de que uma criança necessita, bem como todas as suas outras “necessidades”, estão, desde sempre, mediados pela palavra. Há uma perda da naturalidade da satisfação instintiva. Somos abandonados por nossos instintos, que já não nos mostram como satisfazer nossas necessidades. Tal desnaturalização significa também que não se poderá prever qual será a forma final do desejo, uma vez interceptado pela linguagem. Por isso, a experiência originária do desejo se confunde com a própria perda dessa Coisa original e com o abismo que se abre diante de nós separando os desejos, que buscamos pela linguagem, de suas possibilidades de satisfação plena.

É verdade que, em sua retomada da experiência de satisfação freudiana, a relação de desamparo e de dependência da alteridade é conservada, à medida que a própria subjetividade começa no Outro, estando seu ponto de partida situado, logicamente, fora de si. Entretanto, Lacan pretende desvincular isso do mito de uma suposta experiência original, historicamente situável no tempo, da relação da criança com o corpo da mãe. É por isso que, em lugar do retorno ao infinito da origem, ou mesmo do mito situado em torno do objeto materno, Lacan prefere resgatar de *das*

Ding o caráter insondável que está por trás da instauração das leis regulatórias do aparelho psíquico. Nesse sentido, Lacan assinala que Freud nos diz que

das Ding é o que – no ponto inicial, logicamente e, da mesma feita, cronologicamente, da organização do mundo no psiquismo – se apresenta, e se isola, como o termo de estranho em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer, vinculado ao funcionamento do aparelho neurônico.¹⁰⁹

A referência àquilo que é estranho, alheio (*Fremde*), aparece em vários momentos do comentário de Lacan para indicar a relação entre esse ponto central, o mais íntimo, e, ao mesmo tempo, Outro, estranho e familiar (*Un-heimlich*), da regulação funcional do psiquismo.¹¹⁰ Por isso, *das Ding* seria o que Lacan chamou de um campo “interior excluído”¹¹¹. Segundo ele, “Freud designa-nos esse campo como sendo aquele em torno do qual o campo do princípio do prazer gravita, no sentido em que o campo do princípio do prazer está para além do princípio do prazer”¹¹².

Esse campo Outro que regula a satisfação pulsional, estando *além do princípio do prazer*, é o mesmo onde devemos encontrar o gozo, ou “o que na vida pode preferir a morte”¹¹³, e isso faz com que *das Ding* nos aproxime do problema do mal. Portanto, *das Ding* é, ao mesmo tempo, um objeto buscado, mas paradoxalmente temido, sendo “sempre mantido à distância”¹¹⁴.

Para entender o que justifica introduzir o problema do mal nesse contexto, devemos lembrar que o gozo é aquilo que se distingue do prazer exatamente por seu absolutismo, por sua tendência permanente a ultrapassar os limites do princípio do prazer. E, segundo Lacan, “o extremo do prazer, à medida que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo”¹¹⁵. O ponto será mais bem ilustrado se nos reportarmos à discussão, desenvolvida no capítulo anterior, sobre o que teria ocorrido no intervalo entre Aristóteles e Freud, de modo a introduzir o comentário lacaniano sobre como Kant e Sade trataram esse campo situado além do prazer.

2.2 De Aristóteles a Kant com Sade: a reversão da moralidade em perversão

Dentre as consequências da revolução que teria ocorrido no intervalo entre Aristóteles e Freud, Lacan lembra que, no ápice da crise ética do Ocidente, surgiu a *Crítica da razão prática*. Kant teria sido o primeiro a demonstrar que já não é o Bem

¹⁰⁹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 76.

¹¹⁰ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 76.

¹¹¹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 128.

¹¹² LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 131.

¹¹³ *Ibidem.* p. 131.

¹¹⁴ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 97.

¹¹⁵ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 102.

que guia nossas ações na modernidade¹¹⁶. Para Lacan, a solução kantiana adianta a conclusão de Freud, mas também, de modo invertido, a de Sade, pois “o que nos governa no caminho de nosso prazer não é nenhum Bem Supremo, e que, para além de um certo limite de nosso prazer, estamos, no que diz respeito ao que *das Ding* recepta”¹¹⁷.

Vejamos, então, como que o deslocamento da determinação da ação moral por um outro critério diferente do bem, perceptível no contraste entre a ética antiga e a moderna, nos ajuda a entender o paralelo, sugerido por Lacan, entre Kant e Sade, bem como o que há de comum entre o conceito de *das Ding* e o ponto de partida incognoscível da moral kantiana.¹¹⁸

Em Aristóteles e, de modo geral, nas escolas filosóficas que se formaram no séc. IV a.C., a ética está inteiramente vinculada à questão do Bem. Paralelamente à *physis*, o *ethos*, dentro de uma perspectiva metafísica, seria apenas uma outra forma de manifestação do ser. Assim, a especificidade do propósito da ética, como ciência prática, é a demonstração da ordem (*cosmos*) do *ethos* segundo o finalismo da Razão.¹¹⁹ Nesse sentido, a pergunta que encaminha toda a investigação ética de Aristóteles é a seguinte: qual é o fim do agir humano? É nesse contexto que Aristóteles define o bem, logo na abertura da *Ética a Nicômaco*, “como aquilo a que tendem todas as coisas”¹²⁰.

Entretanto, ao reconhecer o bem como finalidade última do homem, Aristóteles, distintamente de Platão, aceita a opinião das massas e retorna à relatividade dos bens humanos. Para ele, há um bem relativo a cada atividade humana. Mas isso não significa que todos sejam iguais, pois, apesar de aceitar a opinião das massas, Aristóteles estabelece também uma hierarquia entre esses bens.

A essência de cada bem é ser um fim, um objetivo, ou aquilo em vista do que um homem realiza seus atos. Dentre os diferentes bens, existem aqueles que se efetivam visando a outro bem e um bem que é desejável por si, este é o supremo bem, ou

¹¹⁶ Ao retomar o argumento da revolução ocorrida no intervalo de Aristóteles a Freud, Lacan lembra que Kant é a referência primordial, mas não é a única, pois sua Crítica da razão prática, lançada em 1788, será acompanhada de perto por A filosofia na alcova, de Sade, lançada seis anos depois. Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 99.

¹¹⁷ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 121.

¹¹⁸ Em seu comentário do artigo de Lacan sobre Kant com Sade, Bernard Baas propõe uma homologia entre a função de *das Ding* e o ponto de partida incognoscível da moral kantiana para nos apresentar uma “teoria transcendental do desejo” em que o desejo, na releitura lacaniana de Freud, não é causado por nenhum objeto fenomênico. BAAS. *Le désir pur – à propos “Kant avec Sade” de Lacan*. In: *Le désir pur – parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, p. 22 – 82. Entretanto, como veremos no nosso último capítulo, Žizek criticaria duramente essa problemática idealista do desejo, ao sugerir a necessidade de opor a ela uma problemática materialista.

¹¹⁹ VAZ. *Escritos de filosofia: ética e cultura*, p. 11 – 13.

¹²⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. A 1, 1094 a 1 – 3.

a chamada felicidade (*eudaimonia*). Aristóteles percebe que todos concordam com isso, a felicidade é o bem supremo, mas discordam quanto à sua natureza.

Aristóteles promove um debate sobre o tipo de prazer e satisfação que envolve o supremo bem e percebe que os homens relacionam a felicidade a seus hábitos. Assim, por exemplo, os homens rudes, que levam uma vida bestial, relacionam a felicidade ao hedonismo. Aristóteles discorda de que o simples prazer, a vida de gozos, seja a suprema realização do homem. Os vulgos tornam-se escravos do prazer e, nesse sentido, não diferem dos animais. Outros homens com um certo refinamento e cultura dizem que a honra é a verdadeira realização da vida. O problema dessa resposta é que a honra depende mais de quem a confere do que de quem a recebe e, para Aristóteles, a verdadeira felicidade deve tornar a vida independente. Finalmente, os filósofos atestam que a vida contemplativa dedicada à atividade intelectual é a suprema felicidade. Mas, antes de avaliar essa posição, Aristóteles propõe uma distinção entre sua forma de caracterizar o bem e aquela de seu mestre Platão.

Diferentemente do bem transcendente de Platão, o bem imanente de Aristóteles deve ser algo concretamente realizável. Sua principal característica é a autossuficiência. Ele torna a vida plena. A felicidade, além disso, é alguma coisa buscada por si e não por outra coisa. Trata-se da finalidade da própria vida do homem e está ligada ao mais excelente princípio ativo da vida humana.¹²¹

Aristóteles impõe a necessidade de pensar o bem do homem como uma atividade da alma segundo a virtude. Portanto, a felicidade não deve ser confundida com um estado futuro que se busca atingir para se poder gozar do repouso. Nesse sentido, também o prazer em questão na felicidade é uma atividade. Sendo a suprema realização do homem, a felicidade é entendida como um prazer que se mostra completo a cada instante da existência.

O homem por natureza está destinado à felicidade, mas essa potência deve ser ainda colocada em ato. Aristóteles admite que a própria atividade bem realizada gera prazer. O prazer, portanto, pode ser considerado um bem, mas não é o bem. Como observamos a propósito da diferença entre a felicidade e o hedonismo, a verdadeira felicidade não transforma o homem em escravo do prazer, mas, ao contrário, torna a vida plena e independente. O prazer que decorre da verdadeira felicidade torna o homem autônomo e independe de qualquer condição. Assim, percebemos que todo problema ligado ao prazer diz respeito à sua medida. Em outras palavras, a verdadeira crítica de Aristóteles em relação ao hedonismo diz respeito ao prazer excessivo.

¹²¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. A 7, 1097 b 22 – 1098 a 20.

Ao afirmar que a felicidade é “uma atividade da alma de acordo com a virtude e, se as virtudes forem várias, segundo aquela mais elevada”¹²², Aristóteles estabelece uma subdivisão das atividades da alma humana. Existe uma parte puramente racional e outra irracional. Esta última, por sua vez, possui ainda uma parte vegetativa, que não tem nada em comum com o princípio razoável, e outra, a parte apetitiva, ou desejanse, que participa de alguma maneira do princípio razoável, à medida que o escuta e lhe obedece. Assim, parte da alma racional fica a cargo de dominar impulsos, dando origem às virtudes éticas. Mas também há uma virtude puramente racional, que será chamada de virtude dianoética, ou intelectual.

Aristóteles observa que essas virtudes dependem inteiramente do ensino recebido e da experiência para se desenvolver. Já as chamadas virtudes éticas, a exemplo da justiça, da coragem e da temperança, à medida que dizem respeito à excelência da parte irracional da alma, e ao controle que impomos a nossos apetites e desejos, dependem tão somente do hábito. Nesse momento Aristóteles propõe uma analogia com o músico. Assim como o citado que toca seu instrumento com regularidade, nós nos tornamos mais justos e melhores se praticamos mais a justiça.

Contudo, se nos perguntamos o que é, finalmente, agir com virtude, a resposta de Aristóteles consiste em dizer que é agir pelo justo meio, pela justa proporção, ou justa regra. Ele nos diz que

em qualquer coisa, seja ela homogênea ou divisível, é possível distinguir o mais, o menos e o igual, e isto ou em relação à própria coisa ou em relação a nós: o igual é uma via de meio entre o excesso e a falta. Eu chamo, pois, de meio uma coisa que dista igualmente de cada um dos extremos, e esta é uma só e idêntica em todas as coisas; e chamo posição de meio com relação a nós o que não excede nem carece (...) ¹²³.

Portanto, as virtudes éticas giram em torno da regulação do meio-termo. O homem virtuoso é um homem temperante. Também quanto aos prazeres há um justo meio. Aristóteles observa que o homem “que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, enquanto o que evita todos os prazeres, como fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível”¹²⁴. Porém ele esclarece que essa medida não diz respeito apenas ao meio-termo de um objeto universalmente divisível em quantidades iguais, mas ao meio-termo relativo a nós. Cada atleta deve comer uma quantidade adequada à sua atividade, sendo a mesma porção demasiado para um atleta principiante e demasiadamente pouco para

¹²² Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. A 7, 1098a 16.

¹²³ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. B 6, 1106 a 26 – b 7.

¹²⁴ *Ibidem*. B 2, 1104 a 23 – 24.

um atleta avançado.¹²⁵ Do mesmo modo, no que tange aos prazeres, “o homem que se abstém dos prazeres corporais e se deleita desta própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante”¹²⁶.

Resta saber como aplicar a justa regra a cada caso particular. Aristóteles observa que somente um raciocínio é capaz de nos fazer aplicar, convenientemente, um princípio geral a uma circunstância particular, daí a necessidade da sabedoria prática, que é uma virtude intelectual, complementar à virtude ética. Ou seja, o justo meio relativo a nós é determinado racionalmente. Um homem prudente será capaz de determiná-lo de modo mais adequado do que um homem destituído de sabedoria prática. Assim, a sabedoria prática (*phronesis*) vem se somar à virtude ética para garantir a realização do bem moral.

Finalmente, lembrando que, havendo mais de uma virtude, a felicidade é a atividade da alma de acordo com a melhor e mais completa delas, cumpre caracterizar o que poderia consistir na felicidade mais completa. Ora, a virtude da parte mais elevada da alma é a atividade pura da razão. Por isso, no último livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles observa que a prudência e as virtudes éticas, ligadas à vida que se leva segundo essas virtudes, resultam numa felicidade restrita. Apenas a felicidade do intelecto seria completa em si mesma, independentemente de qualquer condição. O homem que se dedica à vida intelectual, o sábio, se realiza de modo perfeito e acabado. Portanto, o filósofo seria, segundo Aristóteles, o mais feliz dos homens.¹²⁷

Vejam, agora, como a modernidade encontra outro modo de determinação da ação moral. Para abordar a questão, Lacan comenta o efeito transformador que a revolução científica teve sobre a filosofia na era moderna. Ele observa que a ética kantiana surge no mesmo momento desse efeito desorientador da física newtoniana. A nova ciência de Newton teria forçado Kant a uma “revisão radical da função da razão enquanto pura”. Apensa a esse questionamento de origem científica, surge “uma nova moral cujas arestas, em seu rigor, nunca puderam até então nem mesmo ser entrevistadas”¹²⁸.

O argumento de Lacan, desenvolvido com maior precisão em outras passagens da sua obra, menciona ainda a revolução que atingiu a razão depois do advento da ciência moderna, que acompanhou Galileu e sua física matematizada como a “mutação decisiva que, por intermédio da física, fundou ‘A Ciência’ no sentido moderno”¹²⁹.

¹²⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. B 6, 1106 b 1 – 8.

¹²⁶ *Ibidem*. B 3, 1104 b 5.

¹²⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. K 8, 1179 a 32 – 33.

¹²⁸ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 97 – 98.

¹²⁹ LACAN. “A ciência e a verdade”. In: *Escritos*, p. 869.

Afinal, se é verdade que o “livro do universo está escrito em caracteres matemáticos”, como afirmava Galileu, as antigas teorizações acerca do Ser deviam ser abandonadas para que toda metafísica clássica fosse substituída por uma física matematizada. As qualidades sensíveis dos objetos, ou mesmo sua “natureza”, não interessam mais à ciência. O espírito puramente lógico e dedutivo da filosofia aristotélico-escolástica precisava dar lugar a uma ciência construída por objetos matematizados.

No prefácio da *Crítica da razão pura*, Kant explica que o significado dessa mutação que ocorreu na ciência, com consequências para a filosofia, é que “a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto”. Os pesquisadores da natureza compreenderam que precisavam “ir à frente com princípios de seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas”¹³⁰. Os verdadeiros objetos do conhecimento seriam, por conseguinte, estruturalmente matemáticos. Esses objetos seriam construtos produzidos por nosso entendimento que formula leis, define medidas e produz experimentações para adquirir respostas da natureza.

Kant diz ainda, na *Crítica da razão pura*, que o sentido de sua investigação o levava a uma hipótese semelhante à de Copérnico. Nesse sentido, o deslocamento proposto poderia ser comparado àquele que põe a Terra em movimento em torno do Sol. Na antiga metafísica, admitia-se que nosso conhecimento devia regular-se pelos objetos. Deveríamos, agora, experimentar “admitir que os objetos devem regular-se pelo nosso conhecimento”¹³¹.

Portanto, contrariamente àquilo que se viu a exemplo da metafísica aristotélica, não é mais o ser que determina nem o conhecimento teórico nem o prático. A referência à física newtoniana diz respeito à descoberta das limitações que nos impõe o conhecimento da natureza empírica e à obrigação de formular juízos segundo leis constantes para dotar nossa ciência do caráter de necessidade e de universalidade.

Na *Crítica da razão prática*, Kant esclarece que, no conhecimento natural, os princípios do que acontece são ao mesmo tempo leis da natureza. Esse é o sentido do uso teórico da razão. Ainda que nossas representações se refiram aos objetos do ponto de vista da conformidade com ele, nosso conhecimento é conformado com as limitações de nosso entendimento. Por isso mesmo é que a razão só compreende o que ela mesma produz. Já no conhecimento prático, nossas representações são as próprias causas dos objetos, e as proposições que formamos têm a ver com a faculdade de apetição, que pode formular um princípio subjetivamente válido

¹³⁰ KANT. *Crítica da razão pura*. B XII – XIII.

¹³¹ KANT. *Crítica da razão pura*. B XVI.

para a ação, ou seja, uma máxima, e não uma lei objetivamente válida.¹³²

Kant demonstra que só podemos afirmar a existência de leis práticas, ou seja, de algo que seja válido objetivamente para todo ente racional, se admitirmos que a razão pura pode conter um fundamento suficiente para a determinação da vontade.¹³³ Nenhum princípio material pode determinar as nossas ações, sob pena de se perder com isso a autonomia da vontade e o caráter necessário de uma lei prática. Dentre os princípios materiais, aqueles que são subjetivos, derivados da sensibilidade, orientam a busca da felicidade pessoal, mas são incapazes de garantir a universalidade das leis morais que determinam a vontade independentemente das condições sensíveis.¹³⁴ Em outras palavras, para que tenhamos uma lei moral capaz de apresentar o mesmo caráter de necessidade e universalidade de uma lei natural, a ação deve ser comandada somente pela razão pura, sem nenhuma interferência de qualquer móbil empírico ou afecção patológica.

Ao mencionar o surgimento da *Crítica da razão* prática no ápice da crise ética do Ocidente, influenciada por um questionamento de origem científica, Lacan tem em vista essa verdadeira revolução que ocorreu em relação aos princípios determinantes da moralidade. Em continuidade com a moralidade moderna de Kant, aparecem as conclusões de Freud, mas também, de modo invertido, as de Sade, mostrando que aquilo que nos governa não é nenhum Bem Supremo.

Lacan observa que, à medida que a moral de Kant se destaca expressamente de toda referência ao que ele chamou de *pathologisches Objekt*, de um objeto patológico, nenhum *Wohl* (bem-estar) é admitido como finalidade da ação moral. Segundo Lacan, é aí que vemos que a ação moral de Kant não é comandada pelo princípio do prazer.¹³⁵

Para Kant, essa é uma exigência fundamental, pois os sentimentos de prazer e desprazer podem certamente informar nossos estados de agradabilidade ou desagradabilidade para que formemos nossos juízos do que vem a ser o bem-estar (*Wohl*) e o mal-estar (*Übel*), mas nada podem informar sobre o que pode ser considerado Bom (Gutes) e Mau (Böse) no que diz respeito à ação e à capacidade da vontade determinar-se livremente pela lei da Razão.¹³⁶

Vimos que, na tradição metafísica grega e, em especial, em Aristóteles, a felicidade orienta de fato a investigação ética. Não havia, até então, uma distinção clara entre o bem moral e o bem-estar. Para Aristóteles, com efeito, o homem dotado

¹³² Cf. KANT. *Crítica da razão prática*. A 36. De agora em diante, passaremos a nos referir a essa obra como, simplesmente, CRPr.

¹³³ Cf. KANT. CRPr. A 35 – 36.

¹³⁴ Cf. KANT. CRPr. A 69.

¹³⁵ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 98.

¹³⁶ Cf. KANT. CRPr. A 104 – 105.

de sabedoria prática não permanece estranho ao prazer. Se a questão aristotélica era saber reconhecer o verdadeiro bem e guiar-se por ele, o prazer não precisava ser recusado. Tratava-se, antes, de o homem ser dotado de uma sabedoria capaz de orientá-lo para fazer um bom uso dos prazeres. Já para Kant, a ação, quando consideramos o Bem como objeto necessário da faculdade de apetição, não pode de forma alguma misturar-se com o sentimento de agradabilidade. Kant não admite que esse objeto da faculdade de apetição seja transformado no fundamento da moralidade. Para ele, a lei moral deve determinar imediatamente a nossa vontade e só depois o objeto. É o que propõe ao dizer que “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral, mas somente depois dela e através dela”.¹³⁷ Estaria aí a razão do erro dos antigos e da superioridade de sua proposta moral. Segundo Kant,

os Antigos cometeram abertamente esse erro, por terem apostado a sua investigação moral totalmente na determinação do conceito de sumo bem, por conseguinte de um objeto que depois tencionavam tornar fundamento determinante da vontade na lei moral; um objeto que só bem mais tarde, quando a lei moral é pela primeira vez confirmada por si mesma e justificada como fundamento determinante imediato da vontade, pode ser apresentado como objeto à vontade agora determinado a priori segundo sua forma.¹³⁸

Portanto, o fundamental é que a vontade seja determinada imediatamente pela lei moral. Mas isso não significa que a felicidade seja definitivamente descartada. Veremos, mais adiante, o que significa dizer que o sumo bem pode ser “bem mais tarde” resgatado para ser apresentado à vontade e dar acabamento ao objeto da razão prática.

Voltemos ao fundamento das condições que garantem moralidade. Kant demonstra que a vontade que se determina imediatamente pela lei moral é a vontade autônoma que age somente por dever. Para garantir a moralidade, a vontade só pode se reportar a si mesma e não a um objeto, do contrário será heterônoma. Assim, para que seja verdadeiramente moral, a ação deve ser motivada exclusivamente pela lei moral, pois, se a decisão for motivada pelo bem-estar ou pelas minhas inclinações, ela será movida por um móbil patológico. Portanto, agir moralmente é recusar o *pathos*. Essa é a exigência fundamental à qual Lacan se refere ao sustentar que a novidade introduzida por Kant foi a de uma moral totalmente destacada do objeto de uma paixão. Afinal, Kant diz claramente no Prólogo da Metafísica dos costumes que “a apatia é uma condição indispensável da virtude”¹³⁹.

¹³⁷ KANT. CRPr. A 110.

¹³⁸ KANT. CRPr. A 113 – 114.

¹³⁹ KANT. Metafísica dos costumes. § XVII.

Lacan encontra na apatia um primeiro traço comum entre a moral kantiana e a proposta de Sade, pois, segundo ele, “somente na eliminação de todo elemento de sentimento é que o mundo sadista é concebível”, ainda que este seja o avesso e a caricatura da moral kantiana.¹⁴⁰ A prova disso é que, em *A filosofia da alcova*, Sade coloca na boca de Dolmancé as seguintes palavras: “os prazeres que nascem da apatia valem mais que aqueles que a sensibilidade vos dá”¹⁴¹.

O que complementa esse paralelo entre Kant e Sade, no que diz respeito à apatia, é a demonstração de Kant de que, para que a moral não seja mera ação contingente e tenha o caráter de necessidade de uma lei, o imperativo categórico deve ter como paradigma a mesma necessidade de uma lei natural. Essa é a condição para que a vontade livre realize a ordem prática no meio empírico e produza a síntese final necessária à sua efetivação. Em outras palavras, para que a lei transcendental possa ser cumprida, devemos aplicá-la a partir de uma analogia com a lei natural. Devemos tomar o imperativo moral “como se” (als ob) ele fosse uma lei natural. Assim, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a primeira forma do imperativo que Kant nos apresenta é “aja como se a máxima de sua ação devesse ser seguida por tua vontade em lei universal da natureza”¹⁴².

Na verdade, como nos mostra Baas, Lacan não foi o primeiro a aproximar os textos de Kant e Sade para revelar os laços estreitos entre cumprimento apático à lei e a perversão. Adorno e Horkheimer já haviam publicado um longo comentário nesse sentido em *A dialética do esclarecimento*, de 1947.¹⁴³ Outro caso famoso é o de Hannah Arendt, que, em seu *Relatório sobre a banalidade do mal*, denuncia o modo como os nazistas, e notadamente Eichman, apelavam em sua defesa para a justificativa de que “faziam apenas o seu dever” e que isso implicava calarem-se a respeito de todo sentimento e toda piedade.¹⁴⁴

Esses comentadores da filosofia contemporânea demonstraram que a formalização da razão acompanhada da apatia pode levar a uma instrumentalização de todo universo empírico. Poderia estar aí a explicação para o que ocorreu nos campos de Auschwitz, ou seja, uma completa instrumentalização capaz de transformar as pessoas em coisas submetidas à legislação de uma pura lei. Porém outros comentadores, como Klossowski, Bataille, Blanchot e Barthes, desenvolveram alguns comentários mais próximos daqueles de Lacan, ao mostrarem que o libertino

¹⁴⁰ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 101.

¹⁴¹ SADE. *A filosofia na alcova*, p. 174.

¹⁴² KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Segunda Seção, p. 137.

¹⁴³ Cf. ADORNO e HORKHEIMER. Excurso II: Juliette ou esclarecimento e moral. In: *A dialética do esclarecimento*, p. 81 – 112.

¹⁴⁴ Cf. BAAS. *Le désir pur – parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, p. 33 – 37. Para o comentário de Hannah Arendt, ver o seu *Rapport sur la banalité du mal*, p. 152 – 155.

não age visando ao seu próprio prazer sensível, mas o gozo da natureza. Assim, ao se referir à lei natural para encontrar a máxima adequada à ação, o libertino sadiano revela a posição apática que deve assumir para transformar-se em um instrumento do gozo da natureza. Sade mostrou-se claro quanto a isso em uma passagem de *A filosofia da alcova*, em que seu personagem Dolmancé atribui somente à natureza as verdadeiras realizações:

Dolmancé: (...) Sendo a destruição uma das primeiras leis da natureza, nada que destrói poderia ser um crime. Como uma ação que serve tão bem à natureza poderia alguma vez ultrajá-la? Aliás, essa destruição que deleita o homem é uma quimera. O assassinato não é uma destruição. Quem o comete só varia as formas. Ele devolve à natureza elementos de que sua hábil mão se serve para imediatamente recompensar outros seres. Ora, como as criações só podem ser prazer para aqueles que se entregam a elas, o assassino também prepara um gozo para a natureza: fornece-lhe materiais que ela imediatamente emprega, e a ação que os tolos tiveram loucura em censurar revela-se apenas um mérito aos olhos desse agente universal.¹⁴⁵

No que diz respeito à correta observância dos princípios da natureza, Lacan reconhece em Sade a mesma exigência de Kant de promover a universalização de uma lei. Trata-se do direito de gozar de qualquer um, que confere aos libertinos a livre disposição de todas as mulheres, indistintamente, consentindo elas ou não, para liberá-las de todos os deveres da sociedade civilizada, que lhes impõem as relações conjugais e matrimoniais.¹⁴⁶ Em Sade, todos os requintes sentimentais da sociedade devem dar lugar a uma sociedade natural. Mais uma vez, como em Kant, trata-se de eliminar todo elemento sentimental.

A partir dessas observações, Lacan propõe que o seguinte imperativo poderia ser extraído de Sade: “Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem; quem quer que seja; como instrumento de nosso prazer”.¹⁴⁷ É verdade que a ruína das autoridades aparece como máxima universal de nossa conduta, mas somente para que se demonstre a necessidade de acatar a lei da natureza. Portanto, apesar de estarmos ainda no campo da patologia, tornando problemática a reversibilidade da moralidade em perversão, não há como deixar de perceber, nas entrelinhas do texto sadiano, uma distinção entre o prazer sensível e aquela satisfação projetada para além de qualquer limitação, que só o sujeito apático encontra. Nesse sentido, o verdadeiro interesse de Lacan é aproximar o empuxo à transcendência, que impõe a obediência ao dever, do que poderíamos chamar de exigência sadiana de transcendência do mal. Com efeito, Lacan não é o

¹⁴⁵ SADE. *A filosofia na alcova*, p. 66.

¹⁴⁶ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 100 – 101.

¹⁴⁷ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 100.

único a reconhecer a ideia da transcendência do mal. Blanchot, por exemplo, fala da apatia sadiana como uma negação da sensibilidade que conduz a um “gozo soberano”, mais além dos prazeres. A transcendência do mal que o texto de Sade sustenta pode ser ilustrada numa passagem de *História de Juliette*, em que Made-moiselle Clairwill diz à Juliette:

Eu gostaria de achar um crime cujo efeito perpétuo age, mesmo quando eu não mais agisse, de sorte que não houvesse um único instante de minha vida, ou mesmo quando eu dormisse, em que eu não fosse causa de uma desordem qualquer, e que essa desordem pudesse se estender até o ponto em que ela desencadeasse uma corrupção tão formal que, mais além mesmo de minha vida, seu efeito ainda se prolongasse.¹⁴⁸

Nesse ponto, o que encontramos em Sade é exatamente a proposição invertida de um aprimoramento infinito demonstrado por Kant em sua Dialética da razão prática. Para esclarecer a questão, somos levados a investigar o modo como, uma vez garantida a moralidade, a filosofia prática de Kant propõe o resgate da felicidade na realização do sumo bem.

Como observamos anteriormente, apesar da exigência de que nenhum objeto da faculdade de apetição determine nossas ações antes da lei moral, Kant não recusa definitivamente a felicidade. Na Dialética da razão prática, Kant demonstra que, uma vez assegurada a moralidade, podemos admitir a necessidade da felicidade vir se juntar a ela, dando acabamento ao objeto da razão prática, sob o nome de sumo bem.¹⁴⁹ Permanece a exigência de que a lei moral continue sendo o único determinante da vontade pura, pois, se antes dela qualquer objeto, sob o nome de Bem, for admitido como princípio prático supremo, tal caso redundaria em heteronomia e eliminaria o princípio moral. Porém a conjunção entre virtude e felicidade pode ser esperada, e seria mesmo uma necessidade encontrar nessa conexão a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura, sob pena de tornar a lei moral, que ordena a promoção do sumo bem, fantasiosa por fundar-se sobre fins fictícios.¹⁵⁰

Sendo a realização do sumo bem necessária, Kant procura demonstrar, pelos postulados da razão prática, quais são as condições que tornariam essa necessidade uma efetividade. O primeiro postulado é o da imortalidade da alma. Trata-se de uma proposição prática que pede que se pressuponha a possibilidade de realizar plenamente o primeiro elemento do sumo bem, a saber, a moralidade, à medida que a lei moral nos impõe o dever de sua realização. Ora, Kant demonstra que a

¹⁴⁸ SADE. A história de Juliette. Citado por BLANCHOT. La raison de Sade. In: Lautreamont et Sade, p. 35.

¹⁴⁹ Cf. KANT. CRPr. A 194.

¹⁵⁰ Cf. KANT. CRPr. A 205.

plena conformidade da vontade com a lei moral é a santidade, “uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência.” Porém, à medida que tal perfeição é requerida, ela somente pode ser encontrada em “um progresso que avança ao infinito”¹⁵¹. Portanto, o postulado da imortalidade da alma é a “condição praticamente necessária da adequação da duração à completude do cumprimento da lei moral”¹⁵². O segundo postulado, que igualmente propõe que se possa realizar a lei moral – à medida que isso é exigido –, é aquele da liberdade considerada positivamente. Esse segundo postulado pressupõe a “independência do mundo sensorial e da faculdade de determinação de sua vontade, segundo a lei do mundo inteligível”¹⁵³. Finalmente, a conjunção a ser esperada do primeiro elemento do sumo bem, a moralidade, com o segundo elemento, a felicidade, pressupõe a existência do sumo bem independente, Deus, que estabelecerá um nexa mediato entre os dois mundos, já que o nexa imediato abalaria todo sistema da razão prática.¹⁵⁴

Nesse ponto em que a filosofia de Kant e a de Sade encontram a mesma exigência de transcender todas as limitações momentâneas e contextuais, Lacan reconhece um empuxo à Coisa freudiana. Em outras palavras, essa ordem que impõe a realização de um projeto prático transcendente é a mesma que projeta-se para além do prazer, em direção ao campo freudiano de *das Ding*. Segundo Lacan, nesse ápice, ao mesmo tempo, kantiano e sadista da Coisa, a moral se torna pura e simples aplicação da máxima universal, enquanto o agente executor da ordem é transformado em um objeto ou em um instrumento do gozo do Outro.

A ideia esboçada seria mais tarde reforçada quando, passados quatro anos do *Seminário VII*, Lacan escreve um novo artigo inteiramente dedicado ao tema “Kant com Sade”. Esse artigo nos apresenta um paralelo entre o imperativo categórico de Kant e a máxima que se poderia extrair do texto de Sade para mostrar que o comando superegoico do Outro absoluto se oculta por trás de ambos. Em Sade teríamos “tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”¹⁵⁵.

Já no imperativo categórico de Kant, temos: “Age de tal modo que a máxi-

¹⁵¹ KANT. CRPr. A 220.

¹⁵² KANT. CRPr. A 238.

¹⁵³ KANT. CRPr. A 238 – 239. Apesar deste segundo postulado nos apresentar a liberdade considerada positivamente, Kant esclarece que isso não garante o conhecimento ou a perspicácia da liberdade. O postulado não torna possível a representação teórica de uma causalidade inteligível como um verdadeiro conceito, mas apenas pede-se a pressuposição dessa causalidade para que a lei moral realize o fim que ela mesma exige. Cf. ainda KANT. CRPr. A 241.

¹⁵⁴ Cf. KANT. CRPr. A 207.

¹⁵⁵ LACAN. Kant com Sade. In: *Escritos*, p. 780.

ma de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”¹⁵⁶.

Lacan sustenta, então, que o emparelhamento das duas fórmulas nos ajudaria a perceber que a máxima sadiana, por se pronunciar pela boca do Outro, é mais honesta que a fórmula de Kant, que faz um apelo à voz de dentro, posto que a primeira desmascara a divisão do sujeito, normalmente escamoteada.¹⁵⁷ O Outro que se trata de atender é o Outro do superego, o mesmo que impõe renúncias cada vez maiores ao sujeito, e que, em lugar de colocar-se ao auxílio do ego, acaba se revelando como seu verdadeiro algoz.

Voltando agora ao *Seminário VII*, poderemos compreender melhor qual é a relação entre o acatamento à ordem superegoica e o empuxo à Coisa freudiana.

Na passagem em que comenta a *Crítica da razão prática*, Lacan nos apresenta mais uma vez a tese fundamental de seu Seminário, numa reformulação que inclui *das Ding*. “A lei moral”, nos diz ele, “se articula com a visada do real como tal, do real à medida que ele pode ser a garantia da Coisa”¹⁵⁸. Isso significa que a lei moral, ao submeter o sujeito ao cumprimento de uma obrigação que não leva em conta suas inclinações, nos aproxima da Coisa. A regulação da lei moral é semelhante àquela de *das Ding*, pois avança para além do prazer e impele o sujeito a projetar um campo de realização ideal, situado num ponto de fuga transcendente em relação a qualquer condição existente. A obrigação em questão nos remete ao imperativo superegoico do gozo e à inversão proposta por Lacan. O superego não suprime o gozo, mas o produz. Nesse cenário, curiosamente, a perversão sadiana, como o extremo oposto da moralidade, comparece ao lado de Kant.

Sade revela a verdade da ordem que projeta uma realização para além do prazer como sendo a do gozo. Como observamos anteriormente, também em Sade, assistimos a uma supressão do *pathos*, pois a orientação transgressora se impõe sobre qualquer paixão. Assim, o verdadeiro objetivo do libertino ultrapassa os pequenos prazeres em busca do ideal de uma satisfação cada vez maior. Se lembrarmos que o gozo é aquilo que se distingue do prazer exatamente por seu absolutismo, ou por sua tendência permanente de ultrapassar os limites do princípio do prazer, compreenderemos melhor por que Lacan aproxima o pensamento de Kant e de Sade ao campo de *das Ding*.

Lacan sugere que a relação da moral com *das Ding* aparece suficientemente ressaltada no Terceiro capítulo da *Crítica da razão prática*, que concerne aos móveis da razão pura prática. Na passagem em questão, Kant admite como único corre-

¹⁵⁶ KANT. CRPr. A 55.

¹⁵⁷ Cf. LACAN. Kant com Sade. In: *Escritos*, p. 782.

¹⁵⁸ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 97.

lato sentimental da lei moral em sua pureza a dor.¹⁵⁹ O comentário de Lacan diz respeito, mais exatamente, à passagem em que Kant afirma que, para aquele que se submete à lei moral, “a humilhação do lado sensível é uma exaltação da estima moral do lado intelectual”¹⁶⁰. Essa observação seria a prova cabal de que, “em suma, Kant tem a mesma opinião de Sade. Pois, para atingir absolutamente *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor”¹⁶¹.

Como observamos anteriormente, há algo de paradoxal que incide sobre a regulação do prazer e da dor por causa de *das Ding*, pois “o extremo do prazer, à medida que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo”¹⁶². Curiosamente, a fantasia de Sade, além de ilustrar o modo como essa regulação atua simultaneamente em dois sentidos contrários, nos dá uma pista sobre o que isso tem a ver com a submissão à lei.

Em *A filosofia da alcova*, Sade nos mostra como o imaginário constitui o objeto da fantasia por meio de uma interdição tabu. O corpo da mãe de Eugénie aparece como o objeto do desejo que deve ser mantido a distância. Dolmancé, ao final de toda sessão sádico-pedagógica dirigida a Eugénie, determina a costura do sexo de sua mãe. Reforçando a barra que deve impedir o acesso a *das Ding*, a fantasia confirma a submissão de Sade à Lei, pois, como comenta Lacan, “Verolée (sifilítica) e costurada, a mãe continua proibida”¹⁶³.

Ainda que nos pareça artificial a colocação do corpo da mãe no lugar de *das Ding*, o importante é perceber como, até mesmo na fantasia libertina, o sujeito é objeto de uma lei constituída imaginariamente para regular seu desejo. Ao contrário do que normalmente se pensa, vemos que a perversão não está livre de uma regulação estrita, pois nela encontramos também uma lei que obriga e determina o modo como o sujeito deve gozar. Percebemos, então, o que aproxima a perversão da moralidade. O gozo seria o verdadeiro regime capaz de levar tanto Kant quanto Sade à obediência de uma ordem que não admite nenhum tipo de limitação. O empuxo a *das Ding* está presente toda vez que encontramos a necessidade de atender a exigência de criar uma condição prática cada vez mais complexa e aperfeiçoada. A ordem se impõe diante de qualquer circunstância, não se detendo nem diante das inclinações, nem mesmo diante da dor, revelando, com isso, a submissão ao Outro, ou seja, a submissão a um comando superegoico absolutista.

Somada à tendência da fantasia sadiana de evitar o campo de *das Ding*, há

¹⁵⁹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 102.

¹⁶⁰ KANT. CRPr. A 140.

¹⁶¹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 102.

¹⁶² *Ibidem*. p. 102.

¹⁶³ LACAN. Kant com Sade. In: *Escritos*, p. 802.

ainda uma outra confirmação de caráter gnosiológico que Lacan extrai do texto de Kant sobre a aproximação desse campo. Trata-se de uma homologia entre o que se mostra insondável na pesquisa do lugar de onde provém a regulação das leis do aparelho psíquico e o limite insondável que Kant reconhece por trás da intenção que decide sobre a escolha do acordo ou não das máximas com relação à Lei moral.¹⁶⁴ A conclusão de Lacan é que Kant também mantém *das Ding* a distância quando se recusa a reconhecer, no que diz respeito à existência do mal, um fundo diabólico na natureza humana.¹⁶⁵

Em Kant, apesar da liberdade, de um ponto de vista ontológico, ser a *ratio essendi* da lei moral, é a última que se afigura como *ratio cognoscendi* da primeira.¹⁶⁶ A rigor, a origem da liberdade não poderia ser conhecida. Ela é insondável tanto no que diz respeito à escolha das máximas que determinam a vontade de acordo com a lei moral quanto na escolha daquelas que se determinam pelo mal.

Na *Crítica da razão prática*, Kant nos mostra, por meio do exemplo dos dois apólogos da força e do falso testemunho, como podemos adquirir um conhecimento prático da liberdade pela lei moral. No segundo apólogo, um indivíduo, colocado diante do dilema entre manter a vida e prestar um falso testemunho, descobre que pode superar o apego à vida pela consciência do dever de não testemunhar falsamente contra um homem honesto. Kant assinala que, independentemente da ação que resulte da escolha do indivíduo, numa situação concreta, o fato em si de descobrirmos aí a possibilidade de não prestar falso testemunho nos leva à consciência da lei moral. Na verdade, o reconhecimento do fato só foi possível em decorrência da lei moral. Sem ela, a liberdade seria desconhecida.¹⁶⁷ Por outro lado, Lacan retoma o exemplo do primeiro apólogo contra o próprio Kant ao dizer que ele despreza, por exemplo, a possibilidade de o indivíduo preferir ser levado à força após passar a noite com uma dama pelo prazer de cortá-la em pedaços.¹⁶⁸

O que parece escapar a Kant é a transgressão do princípio do prazer diante do princípio de realidade como critério. Há todo um registro da moralidade que é dirigido ao que existe no nível de *das Ding* e que talvez nos aproxime mais do problema do mal. Nesse sentido, apesar da fantasia libertina tender também a con-

¹⁶⁴ Kant afirma na *Religião dentro dos limites da simples razão* que, “quando dizemos: o homem é bom por natureza, ou ainda, ele é mal por natureza, isso significa somente que há nele um princípio primeiro (insondável para nós) que lhe permite admitir boas ou más máximas (isto é, contrárias à lei).” KANT. *La religion dans les limites de la simple raison*, p. 39 – 40.

¹⁶⁵ Cf. KANT. *La religion dans les limites de la simple raison*. p. 56. Sobre esse primeiro princípio insondável e sua relação com o problema do mal ver ainda a seção: 2.2 Do fundamento ao abismo: o mal radical. In: LAIA. *A lei moral, o desejo e o mal*, p. 179 – 205.

¹⁶⁶ Cf. KANT. *CRPr*. Prefácio. A 5, nota 4.

¹⁶⁷ Cf. KANT. *CRPr*. A 54.

¹⁶⁸ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 137.

tornar *das Ding*, Sade parece ter avançado além de Kant, ao demonstrar como a persistência nesse caminho extremo nos aproxima do problema do mal.¹⁶⁹

2.3 A sublimação como experiência positiva da Coisa

O objetivo da seção anterior foi mostrar a presença de *das Ding* como o campo ao qual Freud atribui a regulação da satisfação pulsional, sempre evitada pelo princípio do prazer, no texto de Kant e de Sade. Observamos que a pura obediência à lei transformava o agente executor da ordem em um objeto, ou em um instrumento do gozo absoluto do Outro. Uma vez caracterizada por Kant e Sade, a reversibilidade da moral em perversão, num prenúncio dos impasses que mais tarde Freud reconheceria na proximidade do campo da Coisa, resta saber que saída a sublimação, pensada como “outra face” das raízes do sentimento ético, poderia oferecer ao problema. Afinal, se *das Ding* representa o ponto a ser evitado, que interesse pode haver em apresentá-lo?

Na verdade, Lacan pensa outras saídas para o enfrentamento da questão da Coisa. O avanço em direção ao mal é apenas uma das respostas possíveis. Como observamos, as exigências de satisfação pulsional em Freud, e de gozo em Lacan, permanecem marcadas com o caráter da incondicionalidade, mas isso não implica uma consequência necessariamente negativa. Nesse sentido, cumpre esclarecer que o enfrentamento da presentificação do real de *das Ding* não é em si positivo nem negativo. Tudo depende da posição assumida pelo sujeito diante disso. Em outras palavras, tudo depende de como o sujeito responde à exigência pulsional.

Vale lembrar o comentário de Zupancic sobre as objeções somadas de Hegel e Lacan em relação à ética kantiana. Afinal, ambos se detiveram na demonstração da lógica da reversibilidade da ética da liberdade absoluta em terror, Hegel na *Fenomenologia do espírito* e Lacan em “Kant com Sade.” A questão que se impõe, uma vez reconhecido “o furo por trás de toda lei moral”, ou a “ausência de um exemplar moral último que pudesse garantir a moralidade de nossos atos”, é se ainda podemos conceber a ética de outra maneira?¹⁷⁰ Sim, pois a “ética do real” nos faz ver que “o coração da ética é algo que não é em si mesmo ético (nem não-ético), o que equivale a dizer que isso não tem nada a ver com o registro da ética”¹⁷¹ A

¹⁶⁹ É por isso que Lacan indica em conclusão que “o problema do mal não merece ser levantado “enquanto não estivermos quites com a ideia da transcendência de um bem qualquer que puder ditar deveres ao homem. Até lá a representação exaltada do mal conservará seu maior valor revolucionário.” LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 90. Sobre o extremismo vinculado ao problema do mal, ver ainda o ensaio de Badiou, que atribui ao “desastre” um dos nomes do mal, pensado como o forçamento para totalizar uma verdade singular numa dada situação. Cf. BADIOU. *L'éthique: essai sur la conscience du mal*, p. 63.

¹⁷⁰ Cf. ZUPANCIC. *Ethics of the real*, p. 234 – 235.

¹⁷¹ ZUPANCIC. *Ethics of the real*, p. 235.

autora aproxima o conceito de real em Lacan ao de acontecimento em Badiou e esclarece que esses termos concernem a alguma coisa que só se apresenta a nós sob o aspecto de um encontro¹⁷², de alguma coisa que “acontece conosco, que nos surpreende (...), pois sempre se inscreve dentro de uma dada continuidade como uma ruptura, uma quebra ou interrupção”¹⁷³. Portanto, antes mesmo que se faça qualquer juízo de valor, cumpre entender esse encontro com o real como o desafio de saber lidar com aquilo que aparece como ruptura em relação à nossa expectativa de sentido, como impossibilidade de dominação da razão e, finalmente, como resíduo do processo de simbolização.

Portanto, o que há de propriamente ético no encontro com o real é o caráter de responsabilidade que incide sobre a reação do sujeito. A alienação que aparece no ponto de partida dessa proposta não pode ser negligenciada. Nesse aspecto, o pressuposto ético é semelhante àquele que Hegel nos apresenta por sua crítica à figura da bela alma.¹⁷⁴ A necessidade concreta da alienação na cultura – ou da alienação do simbólico, diria Lacan – não exime o sujeito da responsabilidade de sua posição ética.

Lacan concorda com Hegel, nesse ponto, pois ele também entende que não pode haver refúgio na subjetividade da bela alma. Diz que, ainda que pareça um terrorismo propô-lo, somos sempre responsáveis por nossa condição de sujeitos.¹⁷⁵ Apesar de termos uma subjetividade subvertida de sua condição soberana, o próprio fato de haver o desejo inconsciente deveria ser o bastante para percebermos que “a vida não tem sentido quando se produz um covarde”¹⁷⁶.

A alienação em Lacan resulta dos “efeitos que a combinatória pura e simples

¹⁷² Na Seção do dia 12 de fevereiro de seu Seminário de 1964, Lacan define o encontro com o real como um tropeço, um encontro faltoso, ou como um encontro com o inassimilável e, tomando em consideração o modo como o sujeito experimenta, ao longo de sua existência, uma série de encontros semelhantes, Lacan lança mão da distinção entre autômaton e tique, presente na Física de Aristóteles, para pensar a incidência da causa no comportamento e para reavaliar o conceito freudiano de repetição. Voltaremos à questão no nosso quarto capítulo. Cf. LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 54 et seq.

¹⁷³ ZUPANCIC. Ethics of the real, p. 235. Sobre a ideia de acontecimento na ética, ver ainda BADIOU. Ética: um ensaio sobre a consciência do mal.

¹⁷⁴ Hegel nos apresenta sua crítica à bela alma na última subseção: c – A boa consciência – a bela alma, o mal e o seu perdão, do Capítulo VI: O espírito, da sua *Fenomenologia do espírito*. Essa figura representa a hipocrisia da consciência que julga as outras enquanto se preserva na pureza de suas boas intenções, em vez de atuar. Contudo, ela haveria de realizar, juntamente com a consciência que atua, o reconhecimento efetivo na comunidade dos homens, superando as Distorções da moralidade abstrata de Kant. Cf. HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, v. II, p. 137 et seq.

¹⁷⁵ Na mesma passagem em que afirma que, “por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis”, ainda que pareça um “terrorismo” propô-lo, Lacan recusa a saída moral da posição da bela alma. Cf. LACAN. A ciência e a verdade *In: Escritos*, p. 873.

¹⁷⁶ Cf. LACAN. “Kant com Sade.” *In: Escritos*, p. 794. Veremos, mais adiante, que essa noção de responsabilidade levaria Lacan a buscar no herói trágico uma exemplaridade para a ética da psicanálise.

dos significantes determina na realidade em que se produz”, esclarecendo por que o estruturalismo haveria de ser “aquilo que nos permite situar a nossa experiência [analítica] como o campo em que isso fala”¹⁷⁷. Em outra passagem dos *Escritos*, podemos ver ainda que os conceitos de alienação e subversão estão estreitamente ligados à sua “*Spaltung* (cisão) ou fenda que [o sujeito] sofre por sua subordinação ao significante”¹⁷⁸. O sujeito é subvertido pela pulsão e pela ação combinatória da estrutura da linguagem. As dimensões econômica e significante de Freud estão representadas na teoria da subversão, mas desde já percebemos que Lacan tende a fundi-las numa só.¹⁷⁹

Percebemos, portanto, que a ética da psicanálise caracteriza o aspecto de responsabilidade que incide sobre o modo como damos expressão a nossas pulsões. É aí que a sublimação aparece como uma das soluções possíveis. Na verdade, apesar de Lacan reconhecer na sublimação um problema “movediço e delicado”¹⁸⁰, ela talvez nos ofereça uma aproximação do que vem a ser uma experiência positiva do real. Para abordar a questão, Lacan faz referência a vários textos de Freud, desde os “*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*”, passando pelas “*Conferências introdutórias sobre psicanálise*”, pelo texto “*Sobre o narcisismo: uma introdução*”, até “*O mal-estar na civilização*”. Começamos nossas análises por este último.

Em *O mal-estar da civilização*, Freud reconheceu na sublimação uma alternativa para satisfazermos o que satisfaríamos de qualquer modo pelos nossos sintomas. A sublimação é apresentada exatamente como algo que a “civilização” nos oferece diferente dos sintomas de nosso mal-estar.

Observamos um eco longínquo do encaminhamento inicial proposto por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, quando Freud se pergunta sobre o propósito da vida humana. No entanto, descartando a investigação de cunho metafísico, Freud

¹⁷⁷ Cf. LACAN. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade” In: *Escritos*, p. 655.

¹⁷⁸ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*, p. 830.

¹⁷⁹ Miller nos informa sobre essa tendência ao analisar a elaboração do conceito de gozo ao longo do ensino de Lacan. Para saber que destino dar à questão econômica formulada por Freud, Lacan teria apresentado seis diferentes configurações teóricas, ou o que Miller chamou de “Os seis paradigmas do gozo”. Sua teorização apresentou, alternadamente, pontos de articulação (conjunção) e de disjunção entre a linguagem e a pulsão. Das primeiras elaborações até o final da década de 1950, o gozo era entendido como algo que incorporava o sentido. A linguagem, a princípio sem fechamento da significação, ganhava uma consistência imaginária pelos sintomas. O gozo era entendido como uma operação metafórica de estagnar o sentido, impedindo o deslizamento da cadeia significante. A liberação do sentido, por sua vez, seria a conquista de uma satisfação propriamente simbólica atingida pela comunicação de conteúdos inconscientes. Entretanto, com O seminário VII, a noção de gozo aparece como algo impossível. O gozo passa a ser atribuído ao real, estando fora do sistema significante. Portanto, o único acesso a algum tipo de satisfação comandada pelo gozo estava vinculado à transgressão. Finalmente, o último Lacan haveria de compreender que, de um modo ou de outro, não há gozo sem significantes. Cf. MILLER. Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, p. 87–105.

¹⁸⁰ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 112.

considera ser mais prudente voltar-se para uma questão menos ambiciosa, a saber, “aquela que se refere àquilo que os próprios homens, por seu comportamento, mostram ser o propósito e a intenção de suas vidas”. Ora, os homens esforçam-se para obter a felicidade, “querem ser felizes e assim permanecer”¹⁸¹; contudo, as satisfações são apenas provisórias, episódicas. Assim, a humanidade está muito mais apta a viver a infelicidade. “A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções, perdas e exigências insuportáveis”¹⁸². E, diante de tantas pressões, não é de se admirar que se busque evitar o sofrimento, evitar o desprazer, em vez de buscar o prazer como meta positiva da felicidade. Quando a vida é árdua demais, buscamos “medidas paliativas”, “construções auxiliares”, para suportá-la.

Freud passa em revista uma série de estratégias de busca da felicidade, ligadas a essas “satisfações substitutivas”, que implicam de algum modo a renúncia pulsional e diferentes graus de distanciamento da realidade. As drogas são capazes de nos tornar insensíveis aos impulsos desagradáveis. Com o auxílio desses “amortecedores de preocupações”¹⁸³, é possível afastar-se da pressão da realidade. As filosofias orientais promovem o ideal ascético da dominação das pulsões. Buscam a imperturbabilidade e desprendimento em relação ao mundo externo e aos seus objetos, mas, caso obtenham êxito, atingem apenas a “felicidade da quietude”¹⁸⁴. Num ponto extremo, temos o rompimento total e o remodelamento delirante da realidade. É o caso do louco, “que tenta recriar o mundo, no qual os seus aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais adequados a seus próprios desejos”¹⁸⁵, mas também o da religião, que pode ser colocada nesse tipo de defesa contra o sofrimento, uma vez que se apresenta como um delírio em massa. Finalmente, na sublimação não ocorre uma simples renúncia às pulsões e ao mundo externo, mas um deslocamento da libido. O prazer produzido a partir das fontes do trabalho psíquico e intelectual possui uma qualidade especial.

Freud afirma que solucionar problemas ou descobrir verdades é como a satisfação proveniente da alegria em criar, em dar corpo às suas fantasias. A especificidade da sublimação em relação às outras estratégias de afastar o sofrimento é curiosa, pois, ainda que ela promova uma certa independência do mundo externo pela busca da satisfação em processos psíquicos internos, é necessário realizar algum investimento em um objeto externo, seja ele eleito ou criado. Segundo Freud, “as satisfações substitutivas, tal como as oferecidas pela arte, são ilusões, em con-

¹⁸¹ FREUD. O mal-estar na civilização. In: Edição standard. v. XXI. p. 94.

¹⁸² FREUD. O mal-estar na civilização. In: Edição standard. v. XXI. p. 93.

¹⁸³ FREUD. O mal-estar na civilização. In: Edição standard. v. XXI. p. 97.

¹⁸⁴ *Ibidem.* 98.

¹⁸⁵ *Ibidem.* 100.

traste com a realidade; nem por isso, contudo, se revelam menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia assumiu na vida mental¹⁸⁶.

A sublimação pode ser uma alternativa, mas Freud deixa bem claro que ela não oferece nenhuma garantia contra a infelicidade. Além de exigir dotes e disposições especiais que são acessíveis a poucas pessoas, “sua intensidade se revela muito tênue quando comparada com a que se origina da satisfação de impulsos instintivos grosseiros e primários; ela não convulsiona o nosso ser físico¹⁸⁷.

Grandes esperanças são depositadas na ética para que encontremos um modo de nos livrarmos daquelas inclinações primárias constitutivas dos seres humanos que são julgadas como o grande estorvo à civilização.¹⁸⁸ Entretanto, como já observamos anteriormente, contar com o mecanismo que ativa o superego e promove a renúncia pulsional é dar ganho de causa à pulsão destrutiva, à agressividade inata da pulsão de morte. Não encontraríamos aí uma verdadeira limitação da satisfação pulsional, mas um mero deslocamento de sua força em direção à expressão da agressividade contra o próprio indivíduo.

Freud se recusa a apontar qualquer caminho que possa ser aplicável a todos. Citando uma frase atribuída a Frederico, o Grande, propõe que “cada um tem de descobrir por si mesmo de que modo específico pode ser salvo¹⁸⁹. É nesse contexto que Freud se pergunta como *Eros*, a pulsão adesiva da civilização, pode vencer. Mas, ao se recusar a dar uma resposta consoladora à questão, Freud desacredita tanto os revolucionários quanto os pietistas religiosos, reunidos numa mesma ilusão.¹⁹⁰ A utopia revolucionária é questionada quanto à crença, insustentável, de que a abolição da propriedade privada seja capaz de fazer desaparecer a má vontade e a hostilidade entre os homens¹⁹¹, enquanto a resignação penitente, juntamente com o fundamento da comunidade cristã no amor universal, são confrontados com o mecanismo da agressividade transformada em sentimento de culpa¹⁹² e em intolerância por parte da cristandade para com os que permanecem fora dela.¹⁹³ Finalmente, a questão é deixada em aberto. É de se esperar que *Eros* ganhe, “mas quem pode presumir o sucesso e o desfecho?”¹⁹⁴.

Tal como Freud em “O mal-estar na civilização”, Lacan também analisa o tema sublimação como uma extensão ética do debate dos valores. É verdade que

¹⁸⁶ FREUD. O mal-estar na civilização. In: Edição standard. v. XXI. p. 93.

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 98.

¹⁸⁸ Cf. FREUD. O mal-estar na civilização. In: Edição standard. v. XXI. p.167.

¹⁸⁹ Cf. FREUD. O mal-estar na civilização. In: Edição standard. v. XXI. p.167.

¹⁹⁰ Cf. FREUD. O mal-estar na civilização. In: Edição standard. v. XXI. p.168.

¹⁹¹ *Ibidem.* p.134 – 135.

¹⁹² *Ibidem.* p.149 – 151.

¹⁹³ *Ibidem.* p.136 – 137.

¹⁹⁴ *Ibidem.* p.171.

cada um responde ao real de forma particular, no entanto, temos que lidar com a universalidade que atinge a todos no que diz respeito ao nosso desejo imperioso. É para o que Lacan chama atenção em uma passagem de seu *Seminário VII*, ao lembrar que o *Wunsch* freudiano “não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos”¹⁹⁵.

Lacan extrai das “Conferências introdutórias sobre psicanálise” o seguinte comentário de Freud sobre a plasticidade das pulsões:

Devemos levar em consideração que as pulsões, Triebe, as comoções pulsionais sexuais, são extraordinariamente plásticas. Elas podem entrar em jogo uma no lugar das outras. Uma pode pegar para si a intensidade das outras. Quando a satisfação de uma é recusada pela realidade, a satisfação de uma outra pode oferecer-lhe uma completa compensação. Elas se comportam uma em relação às outras como uma rede, com canais comunicantes preenchidos por um líquido¹⁹⁶.

É exatamente em função dessa rede de compensações que a renúncia pulsional nunca chega a ser, de fato, uma supressão das pulsões. Resta saber se uma tal plasticidade é capaz de dar a elas um outro tipo de expressão que não promova as mesmas consequências indesejáveis do simples recalçamento e respeito à obrigação da lei. Isso não significa, no entanto, que a investigação de Lacan se enverede pela “busca de uma moral natural” como recurso ao mal-estar. Aliás, ele critica duramente o que chamou de uma dimensão pastoral da psicanálise.¹⁹⁷

O próprio fato de Freud caracterizar a sublimação como um dos deslocamentos possíveis da libido nos mostra que a pulsão é fundamentalmente diferente dos instintos. Ela nos apresenta um exemplo patente de como a energia pulsional pode se satisfazer sendo desviada do alvo sexual. O objetivo é atingido, sem atender a nenhuma finalidade reprodutiva. Portanto, não devemos absolutamente confundir o domínio dos *Triebe* com uma reclassificação, por mais nova que se suponha, das familiaridades do ser humano com seu meio natural.¹⁹⁸ A diferença está no elemento estritamente associativo, combinatório, que Freud atribui à estrutura do inconsciente.

Lacan propõe que a *Trieb* freudiana seja severamente traduzida por pulsão,

¹⁹⁵ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 35.

¹⁹⁶ Reproduzimos aqui a tradução portuguesa da passagem citada por Lacan em *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 116. Essa tradução apresenta algumas diferenças em relação àquela que aparece na Conferência XXII: Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão – Etiologia. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Freud, v. XVI, p. 403.

¹⁹⁷ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 112 – 113.

¹⁹⁸ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 115.

ou por deriva, e nunca por instinto, para marcar que a *Trieb* se satisfaz com algo que é desviado do que Freud chama de *Ziel*, seu alvo.¹⁹⁹ Os *Triebe* teriam sido descobertos e explorados por Freud no interior de uma experiência fundada na confiança em um jogo de substituições características dos jogos dos significantes. Lacan se mostra bastante cético em relação à pretensão de reduzir a distância que existe entre a “maneira pela qual um sujeito expressa seu *drive*”, por meio da intervenção organizadora do significante, e aquela pela qual “poderia expressá-lo se o processo de arrumar e de ajeitar suas expressões não intervisse”²⁰⁰. O erro do “otimismo pastoral” teria sido justamente acreditar que a operação analítica consistiria em reduzir essa distância a nada.

Contudo, é possível que o otimismo e a esperança depositados sobre a natureza tenham sido gerados por uma certa nostalgia de Freud em relação à vida amorosa dos antigos. Lacan comenta uma nota dos “*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*” em que Freud nos apresenta uma breve consideração sobre a diferença entre a vida amorosa dos antigos pré-cristãos e a nossa. Freud acentua que os antigos davam relevância à tendência enquanto nós damos ao objeto.

Segundo Freud, os antigos celebravam a tendência e se dispunham a enobrecer com ela até o objeto inferior. Para eles, o objeto sexual estava em segundo plano. Estavam prontos a fazer as honras, pelo intermédio da tendência, de um objeto de menos valor, ou de valor comum. Eles punham ênfase na própria pulsão sexual, enquanto nós menosprezamos a atividade pulsional em si e só permitimos que ela seja desculpada pelos méritos do objeto. Em outras palavras, nós aprendemos a cultivar e a idealizar o objeto. Já não nos contentamos com qualquer objeto, justamente por que há toda uma idealização que acompanha nosso processo de escolha objetual.²⁰¹

Lacan observa que Freud reconhece que não há lugar, em nossa vida civilizada de hoje, para o eco pastoral do amor simples e natural, mas talvez tivesse se deixado iludir com o “Eldorado” da erótica presente na “idade de Ouro dos antigos”.²⁰²

Lacan prefere tratar da tendência como “o efeito da marca do significante sobre as necessidades, sua transformação pelo efeito do significante nesse algo de despedaçado e de enlouquecido que é a pulsão”²⁰³, mas essa definição não é suficiente para desfazer os mal-entendidos que tomaram conta da literatura psicanalítica. Afinal, ela não descarta a possibilidade de haver uma expressão mais direta da pulsão que fosse capaz de contornar a idealização e a renúncia do aspecto propriamente sexual que decorrem dos efeitos civilizatórios dos jogos significantes.

¹⁹⁹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 139.

²⁰⁰ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 360.

²⁰¹ Cf. FREUD. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: Edição standard. v. VII. p. 140.

²⁰² Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 125.

²⁰³ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 361.

Em outras palavras, ela deixaria margem ainda para que se conservasse a esperança em proceder a uma sublimação que estivesse aquém da renúncia significativa. Contudo, essa expectativa não é menos ilusória. Cedo ou tarde, ela nos levaria de volta à pastoral analítica tão criticada por Lacan.

Na verdade, a passagem pelo liame social previamente constituído pelos jogos significantes está desde sempre colocada. Ainda assim, restaria saber se isso implica, necessariamente, uma passagem pela repressão cultural e pelo compromisso sintomático ou, em caso negativo, cumpriria esclarecer o que exatamente poderia diferenciar a substituição presente na satisfação pulsional sublimada daquela que acarreta no compromisso sintomático.

Analisando a obra de Freud com mais atenção, Lacan observa que a questão é de difícil solução em razão de algumas elaborações conflitantes. Nos "*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*", Freud teria afirmado, num primeiro momento, que a sublimação seria um modo direto de satisfazer a pulsão sem o recalque. Segundo essa formulação, a sublimação se caracterizaria "por uma mudança nos objetos, ou na libido, que não se faz por intermédio de um retorno do recalado, que não se faz sintomaticamente, indiretamente, mas diretamente, de uma maneira que se satisfaz diretamente"²⁰⁴. Entretanto, em seguida, Freud viu que seria necessário compreendê-la como uma formação de reação, uma *Reaktionsbildung*.

Ele observou que, durante o período de latência, seja ele total ou apenas parcial, erigem-se forças anímicas que, mais tarde, surgirão como entraves, no caminho da pulsão sexual, desviando seu curso à maneira de diques. É o caso do asco, do sentimento de vergonha e das exigências dos ideais estéticos e morais.²⁰⁵ Essas forças, que se tornarão componentes poderosos na reorientação da pulsão para novas metas culturais, são, na verdade, formações reativas que merecem o nome de sublimação.²⁰⁶

Isso significa que a sublimação necessitaria da construção dos mesmos sistemas de defesas e antagonismos às pulsões responsáveis pela formação do caráter. Diante disso, Lacan observa que Freud acaba introduzindo uma contradição em sua própria formulação e aproveita para comentar a fragilidade da aprovação coletiva como critério para a sublimação.

O que se propõe desse modo como construção oposta à tendência instintual

²⁰⁴ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 119.

²⁰⁵ FREUD. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Edição standard. v. VII. p. 166.

²⁰⁶ O aspecto contraditório que será evidenciado por Lacan está claramente presente nessa passagem, pois, mais tarde, Freud acrescentaria uma nota à mesma passagem esclarecendo que, apesar de ter vinculado a sublimação a formações reativas no caso discutido, a sublimação poderia dar-se por um mecanismo mais simples e ser conceitualmente diferenciada das formações reativas. Cf. FREUD. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Edição standard. v. VII. p. 167, nota 2.

não pode absolutamente ser reduzido a uma satisfação direta, em que a própria pulsão se saturaria de uma maneira que só teria por característica a de poder receber a estampilha da aprovação coletiva.²⁰⁷

Lacan percebe como é problemático tentar conciliar a satisfação direta com algum traço social. É claro que a aprovação coletiva em si não poderia ser o alvo, ainda que desviado, da pulsão. Por outro lado, para trabalharmos com a hipótese de uma satisfação indireta, permanece a seguinte dificuldade: a sublimação é apresentada como distinta daquela substituição que satisfaz habitualmente a pulsão pela via do recalçamento, mas o sintoma, por sua vez, também é uma substituição. No sintoma, assistiríamos ao “retorno, por via de substituição significativa, do que se encontra na ponta da pulsão como seu alvo”²⁰⁸. Diante disso, Lacan propõe que a sublimação continue a ser pensada dentro da ordem dos efeitos sociais, mas, para que seja possível distinguir o retorno do recalçado da sublimação, a função do significativo é novamente invocada. Na verdade, no lugar da contradição freudiana, Lacan apresenta uma solução na forma de um paradoxo, pois, apesar de também atrelar a sublimação a um certo efeito dos jogos significantes, ele indica haver, especificamente nesse caso, uma operação não usual em relação aos significantes que não produziria o compromisso sintomático. Daí a seguinte afirmação:

É um paradoxo: a pulsão pode encontrar seu alvo em outro lugar que não seja naquilo que é seu alvo, sem que se trate aí da substituição significativa que constitui a estrutura sobredeterminada, a ambigüidade, a dupla causalidade, do que se chama de compromisso sintomático.²⁰⁹

O problema será esclarecido se nos reportarmos a uma outra passagem do *Seminário VII* em que Lacan demonstra como que dois artigos metapsicológicos de 1915, “O recalçamento” (*Die Verdrangung*), seguido imediatamente pelo artigo de “O inconsciente” (*Das Unbewusste*), já apontavam para a articulação significativa como fornecendo a verdadeira estrutura do inconsciente.²¹⁰

De imediato, Lacan nos adianta que a leitura em conjunto desses artigos demonstrará a qualquer um que “tudo aquilo sobre o qual a *Verdrangung* opera são significantes”²¹¹. É o que se pode reconhecer quando se analisa o modo como o problema da representação é abordado.

No artigo sobre o inconsciente, Freud chama a atenção para o caráter inu-

²⁰⁷ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 120.

²⁰⁸ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 139.

²⁰⁹ *Ibidem.* p. 139.

²¹⁰ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 59 – 60.

²¹¹ *Ibidem.* p. 60.

sitado da formação substitutiva e do sintoma na esquizofrenia ao observar “a predominância do que tem a ver com as palavras (*Wortbeziehung*) sobre o que tem a ver com as coisas (*Sachebeziehung*)”²¹². Freud ilustra a questão apresentando o exemplo de uma paciente de seu colaborador Victor Tausk que, após uma discussão com o amante, queixou-se de que seus olhos estavam tortos. O interessante é que a paciente psicótica realmente acreditava tratar-se de uma alteração física, embora não apresentasse nenhum defeito no órgão corporal. Contudo, a explicação que ela própria encontrava para a causa de seu mal seria o fato de ter sido enganada pelo amante. Acusava-o de hipócrita, de ser um “entortador de olhos” (*Augenverdreher*).²¹³

Esse exemplo mostra como os elementos recalcados tendem a reaparecer por caminhos associativos que os representantes ideativos percorrem para formar o compromisso sintomático. Mas, ao observar que “o que dita a substituição não é a semelhança entre as coisas denotadas, e sim a uniformidade das palavras empregadas para expressá-las, onde as duas – palavras e coisas – não coincidem”²¹⁴, Freud demonstra que as representações psíquicas possuem uma dupla face. Elas seriam compostas de representações de palavras (*Wortvorstellungen*) e de representações de coisas (*Sachvorstellung*). Normalmente, o recalco mantém as representações de coisas sem nenhuma ligação verbal correspondente, enquanto que a verbalização e a “tomada de consciência” dependeriam da ligação entre a representação de coisas e a representação de palavra que lhe pertence. Contudo, a especificidade da formação de substitutos da esquizofrenia é que as representações de palavras também seriam tratadas como representações de coisa, e, portanto, seriam submetidas às mesmas leis de deslocamento e condensação do processo primário.²¹⁵

Lacan observa que, ainda que as *Wortvorstellungen* sejam apresentadas como representações de palavras que se ligam a representações de coisas (*Sachvorstellung*), Freud não fala de *Dingvorstellung* e isso revela a dificuldade que existe em estabelecer a ligação entre as palavras e a Coisa (*das Ding*). Ainda que haja relação entre palavras e coisas no geral, as coisas da *Sachvorstellung* não têm o mesmo estatuto de *das Ding*. Em alemão, empregamos o termo “*Sache*” quando nos referimos às coisas industrializadas, aos produtos da indústria humana, mas *das Ding* é algo totalmente diferente.

O reparo de Lacan com relação a essa distância que existe entre os objetos e a Coisa é de fundamental importância para que se entenda a diferença entre a

²¹² FREUD. O inconsciente. In: Edição standard. v. XIV. p. 229.

²¹³ *Ibidem*. p. 226.

²¹⁴ *Ibidem*. p. 229.

²¹⁵ Cf. FREUD. O inconsciente. In: Edição standard. v. XIV. p. 230.

substituição significante no compromisso sintomático e na sublimação. Enquanto as operações significantes sujeitas ao recalçamento e ao seu retorno incidem sobre as coisas produzidas pela “indústria humana”, aquelas que promovem a sublimação visam à atualização da Coisa (*das Ding*).

Freud chegou a atribuir à *Sachvorstellung* as primeiras e verdadeiras “ca-
texias objetais”²¹⁶, o problema é que *das Ding* não é, exatamente, um objeto como os outros. Os produtos da indústria humana estão situados num campo governado pela linguagem, portanto pelas palavras que tocam as coisas (*Sache*), sem jamais chegar a tocar a Coisa (*das Ding*). Lacan afirma que, no nível das representações (*Vorstellungen*), “a Coisa [*das Ding*] não é nada, porém, literalmente não é – ela se distingue como ausente, alheia”²¹⁷. É por isso que *das Ding* é definido como o ponto “estranho em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*”²¹⁸, pois, por melhores que sejam as ligações que as *Wortvorstellungen* consigam estabelecer com as *Sachvorstellungen*, elas permanecerão funcionando como uma cadeia sig-
nificante a circundar a presença faltosa – a presença extima – da Coisa.²¹⁹

O fato da sublimação conferir à *Trieb* uma satisfação diferente de seu alvo demonstra que ela tem uma relação com *das Ding*, com a Coisa, mas isso é diferente de dizer que ela tem uma relação com o objeto.²²⁰ Mesmo que a sublimação exija o suporte de um objeto para promover a satisfação pulsional, o objeto eleito não é escolhido por seus próprios méritos, mas por trazer em si a dignidade da própria perda do objeto desde sempre perdido. A rigor, a sublimação, segundo o comentário pertinente de Rajchman, não representaria exatamente a Coisa perdida, mas recriaria o vazio deixado por sua ausência.²²¹ Daí a fórmula geral apresentada por Lacan para a sublimação: “ela eleva um objeto à dignidade da Coisa”²²².

Um dos primeiros exemplos apresentados no *Seminário VII* para mostrar “como é que a relação do homem com o significante, à medida que ele pode ser o seu manipulador, pode colocá-lo em relação com um objeto que representa a Coisa”²²³ é o da poesia medieval do amor cortês. Lacan observa que, nesse estilo poético desenvolvido na Europa entre os séculos XI e XIII, “o objeto feminino se introduz pela porta mui singular da privação, da inacessibilidade”²²⁴.

Quando o poeta do amor cortês torna a mulher inatingível, ele revela que a

²¹⁶ FREUD. O inconsciente. In: Edição standard. v. XIV. p. 230.

²¹⁷ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 82.

²¹⁸ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 76.

²¹⁹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 60 – 61.

²²⁰ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 140.

²²¹ Cf. RAJCHMAN. Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética, p. 88.

²²² LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 140.

²²³ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 150.

²²⁴ *Ibidem*. p. 185.

essência de seu desejo é a impossibilidade de satisfação.²²⁵ Elevada à dignidade de *das Ding*, a Dama deixa de ser uma mulher comum.²²⁶ Esse exercício poético seria “uma maneira de jogar com um certo número de temas de convenção, idealizantes, que não podiam ter nenhum correspondente concreto real.”²²⁷

O que a criação da poesia tenderia a fazer, segundo o modo da sublimação própria à arte, seria colocar um objeto no lugar da Coisa.²²⁸ O amor cortês seria um “artifício”, uma “organização artificiosa”, capaz de produzir a solução refinada de mostrar como uma mulher de carne e osso poderia satisfazer o desejo pelo objeto incomparável de *das Ding* no curto-circuito que une um desejo insaciável a um objeto inatingível, ou seja, à Dama, cujo traço principal é ser intocada (ou intocável) e apresentar uma perfeição ideal capaz de manter viva a adoração do poeta.²²⁹

Apesar de a poesia do amor cortês ser um exemplo paradigmático²³⁰ de como a pulsão pode encontrar seu alvo em outro lugar que não seja aquele que é seu alvo, e também de como um objeto é elevado à dignidade de Coisa, ela não chega a demonstrar uma maneira não sintomática de lidar com os objetos. Não se pode negar, nesse caso, a existência de uma espécie de supervalorização fetichista do objeto e, portanto, de uma idealização, mas lembremos que a diferença entre sublimação e o investimento libidinal nos demais objetos está justamente na possibilidade de uma substituição do alvo pulsional sem o compromisso sintomático. Isso leva Lacan a uma nova distinção. Seria necessário demonstrar como a sublimação atinge o real de *das Ding* ao promover uma articulação significativa diferente daquela que acompanha o aspecto narcísico do investimento pulsional presente nos demais objetos, e, para tanto, Lacan indica a necessidade de retomar a leitura da segunda tópica. O curioso, entretanto, é que ele propõe que o artigo “Sobre o narcisismo: uma introdução”, de 1914, seja reconhecido como a verdadeira introdução à segunda tópica.²³¹

Ainda que haja uma certa antecipação nessa leitura proposta por Lacan, é impossível não reconhecer, por exemplo, como o deslocamento do interesse de Freud da neurose para a psicose, que aparece nos artigos do “Recalcamento” e do

²²⁵ Esse objeto sustenta o “prazer de desejar”, isto é, “o prazer de experimentar o desprazer”. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 189.

²²⁶ Pois a Dama é sempre apresentada com caracteres despersonalizados. Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 186.

²²⁷ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 184.

²²⁸ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 187.

²²⁹ Sobre o artifício construído pelo amor cortês para impedir o acesso à Dama, ver ainda a seguinte afirmação: “Não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole.” LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 185.

²³⁰ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 160.

²³¹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 120 – 121.

“Inconsciente”, de 1915, dos quais falávamos há pouco, influenciou a reformulação do dualismo pulsional. Basta lembrar que a nova teorização em torno do narcisismo deveria ser capaz de explicar o fenômeno psicótico de um retorno massivo da pulsão sobre o próprio eu, ou sobre o próprio “ponto de origem”. Portanto, é verdade que essa primeira reformulação teórica já preparava o terreno para o reconhecimento de um mecanismo que funcionasse visando a algo que estivesse além do princípio do prazer.

A novidade do artigo “Sobre o narcisismo, uma introdução” é a emergência dessa relação narcísica, ou do que Lacan chamou de relação imaginária. Nesse momento, o antigo dualismo pulsional entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação do ego é substituído pela oposição libido do ego (*Ichlibido*) versus libido do objeto (*Objektlibido*) para explicar a retração da libido sobre o ego e todas as consequências mórbidas que acompanham o desinteresse pelo mundo nos estados psicóticos. Porém, mesmo na ausência dessas consequências extravagantes do narcisismo secundário, Freud considerou ser necessário admitir ainda a existência de um outro narcisismo primário e normal para explicar por que toda libido começaria por investir-se no ego, antes de ser enviada, a partir do ego, para os objetos exteriores.²³²

Apoiando-se no artigo sobre o narcisismo para reavaliar o problema da sublimação sob a luz da relação com o objeto, Lacan ressalta o fato de que o objeto é introduzido aí como o que é perpetuamente intercambiável com o amor que o sujeito tem por sua própria imagem.²³³ Contudo, entre o objeto, tal como é estruturado pela relação narcísica, e *das Ding*, há uma diferença que é fundamental para esclarecer o problema da sublimação.

Das Ding está no âmago da economia libidinal, mas a função do objeto é desviar os pontos atrativos para o homem em direção à sua própria imagem, sintonizando-os em relação à sua própria embocadura. As formações imaginárias, que são eminentemente culturais, procuram colonizar o campo de *das Ding*, constituindo o interesse do homem por objetos que representam sua imagem e semelhança.²³⁴ A princípio, a sublimação se realizaria por meio das mesmas operações imaginárias. E, nesse contexto, Lacan nos apresenta, pela primeira vez, os chamados “elementos a”, para falar dos deslocamentos produzidos pela fantasia na constituição de nossos objetos libidinais. Segundo Lacan,

no nível da sublimação o objeto é inseparável de elaborações imaginárias e, muito especialmente, culturais. Não é que a coletividade as reconheça sim-

²³² Cf. FREUD. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: Edição standard. v. XIV. p. 90 – 92.

²³³ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 124.

²³⁴ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 140.

plesmente como objetos úteis – ela encontra aí o campo de descanso pelo qual ela pode, de algum modo, engodar-se a respeito de *das Ding*, colonizar com suas formações imaginárias o campo de *das Ding*. (...) A sociedade encontra uma certa felicidade nas miragens que lhes fornecem moralistas, artistas, artesãos, fabricantes de vestidos ou de chapéus, os criadores de formas imaginárias. Mas não é apenas na sanção que ela confere a isso, ao se contentar, que devemos buscar o móvel da sublimação. É na função imaginária, muito especialmente, aquela a propósito da qual a simbolização da fantasia nos servirá, que é a forma na qual o desejo do sujeito se apóia. Nas formas especificadas historicamente, socialmente, **os elementos a** [grifo nosso], elementos imaginários da fantasia, vêm recobrir, engodar o sujeito no ponto mesmo de *das Ding*.²³⁵

Percebemos nesse comentário a responsabilidade atribuída às elaborações imaginárias na formação das miragens, das promessas de felicidade social e ideologicamente constituídas, e nas demais idealizações produzidas sobre o campo de *das Ding*. Contudo, Lacan começa a desenvolver, a partir desses “elementos a”, o conceito de “objeto a”, que, uma vez explicitado, demonstraria como um pequeno deslocamento operado sobre o modo de encarar os objetos que causam o desejo poderia transformar a sublimação em algo diferente de uma mera idealização. Com vistas a uma completa elucidação dessa diferença e da função desses “elementos a” na teoria da sublimação, faremos um pequeno parêntese para apresentar algumas conclusões esclarecedoras sobre o desenvolvimento do conceito de objeto *a* no ensino de Lacan.

Ao longo de sua elaboração, a noção de objeto causa do desejo, ou simplesmente, objeto *a*, apresenta uma série de significações, desde objeto perdido e vazio, ligado a *das Ding*, passando pelas pulsões parciais, até chegar finalmente à noção de resto e dejetos.

Em textos contemporâneos ao *Seminário VII*, a noção aparece pela primeira vez, nas “Observações sobre o Relatório de Daniel Lagache”, de 1960, com o nome de objeto *a*.²³⁶ No mesmo ano, aparece ainda na “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente de Freud”, vinculada ao objeto transicional²³⁷, a exemplo do “pedaço de pano e o caco querido que não abandonam mais o lábio nem a mão”, e ao objeto causa do desejo, apoiado pela estrutura da fantasia.²³⁸ Lacan demonstrava, já nesses textos, que podemos aprender algo sobre o aspecto pulsional dos objetos do desejo e sobre seu deslocamento característico ao acrescentarmos

²³⁵ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 126.

²³⁶ Cf. LACAN. Observações sobre o Relatório de Daniel Lagache. In: *Escritos*, p. 688.

²³⁷ Mais tarde, ao mencionar o objeto transicional de Winnicott no Seminário do Ato psicanalítico, Lacan reconhece que “foi a partir dele que formulamos inicialmente o objeto *a*” (ver *Outros escritos*, p. 376).

²³⁸ LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*, p. 829.

à lista dos objetos parciais orais e anais, o olhar e a voz.²³⁹

Por ocasião de *O seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan explicaria que esses dois últimos objetos, em especial, seriam capazes de demonstrar, de modo inequívoco, que a principal função dos objetos de desejo é servir de apoio ao engodo criado pela fantasia para recobrir o campo de *das Ding*.²⁴⁰ Lacan chegaria a propor que a “pulsão escópica” fosse tomada como paradigma dos objetos a, pois, segundo ele, “demonstrar nela a antinomia da visão e do olhar teve o objetivo de atingir o registro, fundamental para o pensamento de Freud, do objeto perdido”²⁴¹. Em outras palavras, com a pulsão escópica perceberíamos que o olhar é influenciado pelo objeto perdido, pois a fantasia sempre nos ajuda a projetar naquilo que vemos o que queremos encontrar.

Contudo, o mais importante de toda essa elaboração sobre os destinos da pulsão vistos sob a ótica da relação com o objeto é que Lacan começa a perceber que a sublimação pode elevar um objeto à dignidade de coisa sem necessariamente transformar o objeto empírico num objeto idealizado. Essa percepção pode ser entendida como mais uma inversão lógica do pensamento de Lacan, que demonstra como o obstáculo já é a solução, bastando apenas um pequeno deslocamento de perspectiva para reconhecê-lo.

Em *O seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan esclarece que o fundamental para que ocorra a satisfação não é o objeto, e sim que a

²³⁹ Na verdade, o objeto a não deve ser confundido com um objeto do mundo. Ele só pode ser precariamente identificado aos fragmentos parciais do corpo, mas, em última análise, deveria ser pensado como um objeto desejado pelo sujeito que se furta a ele. O objeto a acabaria por nos conduzir ao horizonte da satisfação paradisiaca da “relação sexual”, que Lacan diz não existir. De todo modo, essa sombra do objeto total se projeta sobre ele. Nesse sentido, seu papel na lógica da fantasia é recobrir o lugar do real em função do corte operado pela linguagem. No texto da *Subversão do sujeito*, Lacan introduz o problema ao falar do “corte significante” e de seu “artifício gramatical”, que permanecem presentes no que distingue a pulsão da função orgânica que ela habita. Daí prossegue com a seguinte explanação: “a própria delimitação de ‘zona erógena’ que a pulsão isola do metabolismo da função é obra de um corte que se beneficia do traço anatômico de uma margem ou uma borda: lábios, ‘cerca dos dentes’, borda do ânus, sulco peniano, vagina, fenda palpebral e até o pavilhão da orelha (evitamos aqui as precisões embriológicas). (...) Observe-se que esse traço do corte é não menos evidentemente preponderante no objeto descrito pela teoria analítica: mamilo, cíbalo, falo (objeto imaginário), fluxo urinário. (Lista impensável, se não lhe forem acrescentados, conosco, o fonema, o olhar, a voz – o nada).” LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*, p. 831 – 832.

²⁴⁰ Cf. a seguinte afirmação: “o objeto do desejo, no sentido comum, é ou uma fantasia, que é na realidade a sustentação do desejo, ou um logro.” LACAN. *O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 176.

²⁴¹ Cf. o resumo do seminário sobre Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. In: *Outros escritos*, p. 196. Com relação à questão da voz, ver também uma passagem do *resumo do Seminário XIII: o objeto da psicanálise*, em que Lacan esclarece por que os objetos parciais da voz e do olhar devem ser priorizados em relação aos objetos orais e anais, ao indicar uma “proximidade funcional” entre o olhar projetivo na pulsão escópica e o significante na voz psicótica. Cf. LACAN. *O objeto da psicanálise*. In: *Outros escritos*, p. 224 – 225.

pulsão chegue a seu alvo.²⁴² Ele lembra, a propósito da diferença entre as palavras *goal* e *aim*, da língua inglesa, que o alvo pode ser o *aim*, ou seja, o próprio trajeto. No lançamento de arco e flecha, por exemplo, o alvo não é a ave que se abate, mas o fato de ter acertado o tiro. É por isso também que,

se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que, em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação ao seu fim de reprodução, é que ela é pulsão parcial, e que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito.²⁴³

Percebemos assim que, quando ocorre a satisfação, não é exatamente porque o objeto perdido tenha sido encontrado, mas porque, no trajeto de sua busca, a pulsão atualiza o real de *das Ding*, contornando os objetos empíricos e demonstrando que eles são incomparáveis a ele. Dessa vez, o exemplo apresentado para ilustrar a questão vem da pulsão oral. Nesse caso, o objeto a “não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante”²⁴⁴.

Nos anos seguintes ao Seminário XI, essa virada de perspectiva que encontra uma solução no próprio obstáculo continuaria a se desenvolver até chegar à fórmula da dupla função do objeto a. Ao falar sobre o papel desses objetos em A lógica da fantasia, Lacan diz que “eles só exercem essa função no desejo ao serem nele percebidos como solidários da fenda (por serem a um tempo desiguais e se juntarem para disjuntá-la), da fenda em que o sujeito se afigura uma díade – ou seja, assume o engodo de sua própria verdade. Essa é a estrutura da fantasia.”²⁴⁵ Portanto, dentro dessa lógica disjuntiva, o objeto a teria uma dupla função: ou suportar a fantasia ou revelar a verdade do real. Isso porque, segundo o próprio Lacan, “a lógica que nos propusemos supõe não haver outra entrada para o sujeito no real senão a fantasia.”²⁴⁶ A partir daí, ele explica que, se o sujeito for capaz de atravessar sua fantasia, o objeto a aparecerá como um resto da operação.

Toda a operação de superação da fantasia teria como pano de fundo a estrutura simbólica, ou significante. A princípio, a função do objeto a, como causa do desejo, é projetar no desejo a influência do objeto perdido freudiano e construir, sobre a fenda da incompletude simbólica da linguagem, um nó de significantes capaz de suturá-la. Dessa relação do sujeito com o significante, nasce a identifica-

²⁴² LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 157.

²⁴³ LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 170.

²⁴⁴ LACAN. *Ibidem*. p.170

²⁴⁵ Cf. o Resumo de O seminário XIV. LACAN. A lógica da fantasia. In: Outros escritos, p. 325.

²⁴⁶ LACAN. A lógica da fantasia. In: Outros escritos, p. 326.

ção²⁴⁷ que sustentará a fantasia do sujeito.²⁴⁸ Contudo, se já não são mais os objetos da fantasia que causam o desejo ao suturar o vazio da cadeia significante, esses objetos a passam à condição de restos ou objetos de repulsa. Portanto, tudo depende da queda da operação da identificação, ou da chamada destituição subjetiva, que acompanha o término de uma análise. Caso ela seja atingida, “o sujeito vê soçobrar a segurança que extraía da fantasia em que se constitui, para cada um, sua janela sobre o real, ele se apercebe de que a apreensão do desejo nada mais é do que a de um “des-ser”, deserto do ser (des-être)”²⁴⁹. Veremos, mais adiante, no último capítulo deste livro, outras consequências da teorização sobre a travessia da fantasia, a destituição subjetiva e a conseqüente identificação ao dejetivo.

Voltando ao *Seminário VII*, percebemos que esse caráter ambíguo, que começa a aparecer nas elaborações de Lacan sobre o papel dos elementos a, justificará uma aproximação entre a idealização e a sublimação. Na verdade, a proximidade diz respeito à maneira como nos relacionamos com os objetos libidinais, sejam eles reais ou idealizados. Lacan comenta a semelhança que há na maneira como o trovador do amor cortês idealizava sua Dama e o modo como idealizamos o objeto de arte. Nesse sentido, o investimento amoroso que ocorre quando elegemos um objeto do mundo externo não é diferente daquele decorrente da criação artística, pois, em ambos os casos, o objeto empírico é o suporte de outra coisa.

Na verdade, há também uma diferença. Apesar de percebermos que, em ambos os casos, um objeto é elevado à dignidade de Coisa, Lacan diz que “a idealização faz com que a identificação do sujeito ao objeto intervenha, enquanto que a sublimação é coisa bem diferente”²⁵⁰. Essa distinção começa a ficar mais clara quando confrontamos dois exemplos apresentados. De um lado, temos a Dama do amor cortês, de outro, uma coleção de caixas de fósforos que Lacan observa na casa de seu amigo Jacques Prévert. Assim, enquanto na idealização temos esse verdadeiro culto ao objeto na figura elevada e fria da Dama inatingível, no objeto elevado à dignidade de Coisa da sublimação temos um objeto qualquer que pode

²⁴⁷ No seminário sobre a identificação, Lacan demonstra que o de que se trata na identificação é da relação de dependência do sujeito em relação aos efeitos do significante. Cf. a seção do dia 15 de novembro de 1961 do Séminaire IX: l'identification, não publicado. Já no seminário do ano seguinte, ele esclarece que o objeto a é o resíduo da divisão que ocorre quando o “sujeito é marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro”, sendo, portanto, um resto da operação de identificação descrita no ano anterior. Cf. a seção do dia 21 de novembro de 1962 do Séminaire X: l'angoisse, não publicado.

²⁴⁸ Daí, por exemplo, a ideia de que “a fantasia é o estofo” (no original, o “étouffe”) do sujeito, inscrita dentro da lógica lacaniana do “ponto de estofo” (“point de capiton”), que nos apresenta o sujeito do inconsciente como um efeito de interrupção na cadeia significante, responsável por um fechamento da significação de outro modo indefinido. Cf. LACAN. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. p. 831 – 833. (No original em francês, p. 816 – 819).

²⁴⁹ LACAN. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros escritos*, p. 259.

²⁵⁰ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 139.

ser encontrado no cotidiano de nossas vidas. Nesse sentido a sublimação seria o oposto da idealização²⁵¹.

No caso das caixas de fósforos, Lacan descreve como elas são elevadas a uma dignidade que não tinham de modo algum anteriormente:

Todas eram as mesmas e dispostas de uma maneira extremamente graciosa que consistia no fato de que, cada uma tendo sido aproximada da outra por um ligeiro deslocamento da gaveta interior, se encaixavam umas nas outras, formando uma fita coerente que corria sobre o rebordo da lareira.²⁵²

Percebemos assim que a disposição desses objetos não reproduz nenhuma espécie de modelo, nenhuma significação passível de reconhecimento. Esse arranjo demonstra que “uma caixa de fósforos não é simplesmente algo com uma certa utilidade, que não é nem mesmo um tipo, no sentido platônico, a caixa de fósforos abstrata, que a caixa de fósforos sozinha é uma coisa, com sua coerência de ser”. Ao contrário, o que Lacan identifica nelas é que “o caráter completamente gratuito, proliferante e supérfluo, quase absurdo, dessa coleção visava, com efeito, sua coisidade de caixa de fósforo”²⁵³.

Esse último exemplo deveria comprovar nossa capacidade de compartilharmos a expressão de um real diferente de nossas “ficções éticas idealizadoras”.²⁵⁴ A sublimação é a expressão daquilo que tem valor para nós, mesmo produzindo algo “que não serve para nada”²⁵⁵. Ela mostra que somos capazes de nos identificar com um gozo que é irreduzível ao útil, e Lacan nota, no melhor estilo da doutrina kantiana do “interesse desinteressado” estético²⁵⁶, que, se é verdade que a satisfação produzida pela sublimação está de alguma forma relacionada aos objetos socialmente valorizados, ao menos é “uma satisfação que não pede nada a ninguém”²⁵⁷. Daí também a recusa de Lacan de atribuir à “aprovação coletiva” um critério determinante na diferenciação entre a sublimação e as outras formas menos “civilizadas” de satisfação pulsional.

Na verdade, como bem ressaltou Rajchman, o que torna “pública” a sublimação não é algo que reduza ou elimine a singularidade.²⁵⁸ Com efeito, ela implica

²⁵¹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 144.

²⁵² LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 148.

²⁵³ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 143–144.

²⁵⁴ Conforme a fórmula sugerida por RAJCHMAN. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*, p. 84.

²⁵⁵ Expressão usada por Lacan, no início dos anos 1970, para caracterizar o gozo. Cf. LACAN. *O seminário, livro XX: mais, ainda*, p. 11.

²⁵⁶ Cf. a formulação paradoxal da “finalidade sem fim” do juízo de belo kantiano, definido a partir da categoria de relação. KANT. *Crítica da faculdade do juízo*. B 35.

²⁵⁷ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 144.

²⁵⁸ Cf. RAJCHMAN. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*, p. 87.

outro tipo de “vínculo” entre nós que não tem a ver com o ideal comum. Por isso é “uma satisfação que não pede nada a ninguém”.

O aspecto social que atinge a todos diz respeito ao fato de compartilharmos a mesma imposição do desejo imperioso, de termos que lidar com a perda, com a impossibilidade de encontrarmos um objeto plenamente adequado à nossa satisfação e, no entanto, de reconhecermos que o artifício produzido por certos artistas parece revelar a capacidade de se contornar a impossibilidade de acesso ao real e de se produzir positivamente algum tipo de satisfação.

Alguns exemplos extraídos da história da arte haveriam de confirmar essa capacidade de alguns artistas de manipular as representações de modo a apresentar-nos um real diferente dos ideais. Vejamos, inicialmente, o caso Cézanne. Segundo Lacan, “no momento em que Cézanne pinta maçãs, trata-se evidentemente de que pintando maçãs ele faz algo bem diferente de imitar maçãs.” Cézanne finge imitar, mas, na verdade, esse modo de operar consiste em “derrubar a operação ilusória” e “projetar uma realidade que não é absolutamente a do objeto representado”²⁵⁹. Outros dois exemplos, ainda mais significativos, são os da anamorfose e do *trompe l’oeil*.

O comentário de Lacan sobre a anamorfose deve ser entendido como uma metáfora, ou uma analogia, de como um pequeno deslocamento operado sobre o modo de encarar os objetos que causam o desejo poderia transformar a sublimação em algo diferente de mera idealização. O efeito produzido pelo quadro dos Embaixadores de Holbein é exemplar nesse sentido.

Lacan observa que, diante da ostentação do domínio da aparência que representam os dois personagens dos Embaixadores, eis que aparece um objeto voando disforme e sem sentido. “Comecem a sair da sala onde sem dúvida ele os cativou por longo tempo. É então que, virando-se, de saída vocês percebem naquela forma, o quê? – um crânio de caveira”²⁶⁰. Aquilo que somos incapazes de perceber, enquanto estamos fascinados pela visão direta do quadro, começamos a perceber ao olharmos o quadro de viés. O objetivo do quadro não é simplesmente impressionar pelas vaidades das artes e das ciências ali representadas, mas destruir a ilusão e refletir o nosso próprio nada, a partir da figura distorcida da caveira que fica planando sobre a tela.

Falando ainda sobre a função dessa “analogia anamórfica” em *O seminário VII*, Lacan diz que a anamorfose trata de “indicar que o que buscamos na ilusão é algo em que a ilusão, ela mesma, de algum modo transcende a si mesma, se

²⁵⁹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 176.

²⁶⁰ LACAN. *O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 87.

destrói, mostrando que ela lá não está senão como significante²⁶¹. Contudo, observaremos que este último comentário melhor se aplicaria a um terceiro exemplo que Lacan desenvolveria, em *O seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, sobre o trompe-l'oeil*.

Enquanto a anamorfose evidencia exemplarmente o deslocamento de perspectiva, o caso do trompe-l'oeil é especialmente feliz para falar da imitação e da oposição entre verdade e ilusão. O exemplo apresentado em *O seminário XI* é bastante conhecido e nos coloca no centro do debate platônico sobre os graus de distanciamento do artista, no caso o pintor, em relação à verdade.²⁶² Trata-se do concurso de que fizeram parte os pintores gregos Zeuxis e Parrasios.

Zeuxis teria representado uvas de forma tão perfeita que os pássaros se precipitaram sobre a superfície do quadro para bicá-las. Parrasios, por sua vez, para enganar o homem apresenta uma pintura de uma cortina, “quer dizer, de algo mais além do que ele quer ver”. Nesse exemplo, Lacan observa que, diferentemente das uvas bicadas pelos pássaros de Zeuxis, “o quadro não rivaliza com a aparência, ele rivaliza com o que Platão nos designa mais além da aparência como sendo a Ideia. É porque o quadro é essa aparência que diz que ela é o que dá a aparência, que Platão se insurge contra a pintura como contra uma atividade rival da sua²⁶³”.

Portanto, o exemplo mostra que essa aparência tomada como aparência faz cair a ilusão de que há algo por detrás, ou seja, mostra que essa aparência, que nos remete à procura de algo mais além, já faz parte da ilusão construída pela própria aparência. O quadro de Parrasios não rivaliza com a aparência, pois não pretende apresentar uma representação mais fiel que as outras. A destruição da imagem fascinante é atingida através da utilização da própria imagem. Na verdade, a solução apresentada nesse contexto já avança além do objetivo formulado por Lacan no *Seminário VII* de apresentação do real ligado ao aspecto absoluto e incomparável da Coisa.²⁶⁴ Em certa medida, ela nos apresenta um anúncio da lógica, desenvolvida alguns anos mais tarde, segundo a qual “não há outra entrada para o sujeito

²⁶¹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 170.

²⁶² Sobre os três graus de afastamento do imitador em relação à verdade e à realidade, ver PLATÃO. *República*: Livro X: 597 e.

²⁶³ LACAN. *O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 109.

²⁶⁴ Cumpre notar que, à medida que avança em sua elaboração, Lacan abandona o conceito de Coisa, que é central no *Seminário VII*, passando a adotar estratégias menos extremistas para abordar o real, a partir do conceito de objeto a. Contudo, no âmbito do *Seminário VII*, essas elaborações permanecem inconclusas. Enquanto mantém a Coisa nesse lugar central, o conceito de sublimação é pensado dentro de uma perspectiva de transgressão de limites, como se pode observar a propósito da seguinte afirmação: “estamos nessa barreira para além da qual está a Coisa analítica, e onde se produzem as frenagens, onde se organiza a inacessibilidade do objeto enquanto objeto de gozo. (...) é para além dessa barreira que se encontra projetada toda sublimação individual”. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 248.

no real senão a fantasia.”²⁶⁵ Mas ela também esclarece retroativamente a proposta lacaniana de encontrar na sublimação a “projeção de uma realidade que não é a do objeto representado”, mostrando que “a ilusão transcende a si mesma” e que “ela lá não está senão enquanto significante”.

Vale lembrar ainda que a fórmula do objeto elevado à dignidade de Coisa se refere a uma manipulação significativa capaz de proporcionar uma satisfação com o investimento pulsional numa representação que revela sua inadequação e que, em última análise, produz o próprio fracasso da representação. Portanto, se no âmbito das representações artísticas continuamos a lidar com o que é da ordem do simulacro, é preciso estar atento ao aspecto positivo que acompanha o investimento pulsional em objetos capazes de derrubar a operação ilusória, já que não há nenhuma outra via de acesso ao real do gozo. Em outras palavras, a simples negação do ilusório, ou recusa de lidar com representações enganosas, não pode nos assegurar uma experiência mais verdadeira. E isso não vale apenas para o fazer artístico.

Se levarmos em consideração o fato de Lacan abordar a questão da anamorfose nos termos de uma “analogia anamórfica”, entenderemos que o foco central da questão não está exatamente na produção artística, ou na capacidade de criar quadros anamórficos. Trata-se, antes, de extrairmos da sublimação, e de outros procedimentos artísticos, a demonstração de um certo modo de operar com a pulsão em que se verifica a realização de investimentos em objetos, sejam eles criados ou eleitos, capazes de proporcionar a queda da imagem fascinante da fantasia. Em outras palavras, trata-se de ilustrar uma operação de constituição de um objeto capaz de satisfazer a pulsão e, portanto, de acionar o sistema simbólico para dar expressão ao real do sujeito, pela satisfação diferente daquela presente no compromisso sintomático e na idealização.

Ainda que se possa dizer que, no contexto do *Seminário VII*, a proposta de derrubar a “operação ilusória” permaneça de alguma forma atrelada à expectativa de se chegar a uma completa purificação do imaginário, já é possível ler nas entrelinhas a percepção, que será decisiva na elaboração posterior de Lacan, de que há algo de real que se impõe no campo do ilusório e da mentira. A sublimação é também uma espécie de simulacro, mas não há caminhos não enganosos para lidar com os objetos de nossos desejos. O *semblant*, para empregar um termo propriamente lacaniano, é, portanto, a única via de acesso ao real do gozo, já que “o gozo não se evoca, não se acossa, não se elabora, não se interpela senão a partir do *semblant*”²⁶⁶.

²⁶⁵ LACAN. A lógica da fantasia. In: Outros escritos, p. 326.

²⁶⁶ Cf. LACAN. O seminário, livro XX: mais, ainda, p. 124.

No contexto do *Seminário VII*, pode parecer estranho definir a sublimação como uma manipulação significativa capaz de fazer um objeto representar a Coisa, se lembrarmos de como esse campo é normalmente evitado. Afinal, como demonstramos na seção anterior, o real de *das Ding* carrega em si o lado mortífero da pulsão. A sublimação devia ser pensada como uma alternativa para enfrentar o problema colocado para a questão moral. Esse desafio era saber como é que *das Ding*, esse campo radical de regulação do aparelho psíquico, podia ser abordado sem produzir as frenagens presentes tanto nas fantasias sadianas da mãe interdita quanto na recusa de Kant em admitir um fundo diabólico na natureza humana. Cabe então recolocar a pergunta: se *das Ding* representa esse ponto a ser evitado, que interesse pode haver em apresentá-lo?

Ora, vimos que, ao promover a apresentação do real de *das Ding*, a sublimação tem um papel fundamental na superação das ilusões. Entretanto, ela só é capaz de fazê-lo por contar com a pulsão de morte, que age no sentido de uma transposição da barreira onde normalmente se produzem as frenagens de nossas fantasias, soluções de compromisso e as formações reativas. Por isso mesmo, Lacan chegaria a afirmar que “a derradeira palavra do pensamento de Freud, e especialmente sobre a pulsão de morte, se apresenta no campo do pensamento analítico como uma sublimação”²⁶⁷.

A presença da pulsão de morte na sublimação torna possível um gozo diferente daquele produzido pela instância moral ao deslocar seu aspecto destrutivo em direção à fantasia, promovendo, assim, a superação da identidade construída sob a ordem do comando superegoico do Outro. Em outras palavras, sem deixar-se dominar pelo apelo da fantasia e da constituição imaginária de sua própria identidade, o sujeito é capaz de realizar uma experiência do real diversa daquela que o transforma num simples instrumento do gozo do Outro. Quando atua como morte simbólica, a pulsão de morte pode desfazer toda identidade fixa que nos submete a uma organização funcional. Veremos mais adiante que, à medida que Lacan reinterpreta a pulsão de morte para apresentá-la, não como morte física, mas como morte simbólica, ela terá um papel importante na caracterização do final de análise como destituição subjetiva ou destituição dos papéis sociais que representamos no interior da estrutura sociossimbólica em que vivemos.²⁶⁸

Resta fazer uma última observação crítica sobre as implicações teóricas da

²⁶⁷ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 248.

²⁶⁸ Ao comentar a tragédia, Lacan demonstrará que, sem a fantasia e o imaginário, podemos entrar em contato com *das Ding* sem precisarmos reagir com horror. Nesse sentido, observaremos que seus comentários sobre a *kátharsis* e a beleza pretendem exatamente mostrar como, por uma imagem entre outras, podemos purificar nosso imaginário de modo a promovermos uma apresentação do real que nos dê um acesso alternativo ao campo do gozo.

sublimação no contexto do *Seminário VII*. Vimos que Lacan não pretende condicionar a sublimação apenas às criações artísticas. Entretanto, à medida que espera que ela possa realizar uma depuração do imaginário, seu conceito de sublimação implica uma certa exigência de originalidade e uma restrição à reprodução mimética. Observamos, a propósito da fórmula lacaniana, que, se a sublimação é definida como manipulação dos significantes capaz de elevar um objeto à dignidade de Coisa, esse uso dos significantes não teria exatamente a função de representar a Coisa perdida, mas sim de recriar o vazio deixado por sua ausência. Mas, se a perda, por sua vez, não diz respeito à nostalgia em relação a um objeto de nossa experiência passada, e sim à falta de um gozo original, a qual estamos submetidos pelo simples fato de falarmos, percebemos que aquilo que procuramos reencontrar é, na verdade, alguma coisa que nunca foi de fato perdida. Para falar disso, Lacan lança mão do criacionismo bíblico, pois, segundo ele, “a noção da criação *ex nihilo* é coextensiva da exata situação da Coisa como tal”²⁶⁹.

Como bem notou Rajchman, a antiga ideia de poiesis não nos ofereceria uma concepção à altura da sublimação proposta por Lacan.²⁷⁰ O problema é que a sublimação lacaniana implica uma criação que não imita, não expressa ou representa algo que já existisse antes. Além disso, o modelo cristão de Deus criando o mundo a partir do nada teria a vantagem de integrar à pulsão de morte essa ideia de uma morte simbólica. Criar do nada é criar algo a partir da dissolução total do universo simbólico.²⁷¹

Nesse momento de sua argumentação, Lacan invoca explicitamente a análise de Heidegger da criação do vaso.²⁷²

Para verem confirmada a apropriação do vaso a esse emprego, refiram-se ao que Heidegger, o último que meditou sobre o assunto da criação, nos apresenta quando se trata para ele de fala-nos de *das Ding* – é em torno de um vaso que ele nos desenvolve sua dialética.²⁷³

Na sua retomada da questão apresentada por Heidegger, Lacan observa que o vaso é um objeto feito para representar a existência do vazio do real tal como ele se apresenta na representação. Ao criar o vaso em torno do vazio com sua mão, o criador mítico cria, *ex nihilo*, a partir do furo da Coisa.²⁷⁴

²⁶⁹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 154.

²⁷⁰ Cf. RAJCHMAN. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*, p. 88 – 89.

²⁷¹ É por isso mesmo que a derradeira palavra de Freud sobre pulsão de morte é a sublimação. Segundo Lacan, “Freud desenvolve aí (no ponto intransponível da Coisa) sua sublimação referente ao instinto de morte, dado que essa sublimação é fundamentalmente criacionista.” LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 261.

²⁷² Cf. o artigo de HEIDEGGER. *A Coisa (das Ding)*. In: *Mistério e surgimento do mundo*. Mitologia 1.

²⁷³ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 151.

²⁷⁴ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 153.

Mas, em seguida, Lacan faz questão de tomar uma distância de Heidegger para dizer que não pretende enveredar na função de *das Ding* na perspectiva da revelação contemporânea do Ser, vinculada ao final da metafísica.²⁷⁵ No entanto, como nos mostra o comentário de Balmès, apesar da prudência de Lacan de se referir apenas ao artigo de Heidegger sobre a Coisa, é o Heidegger de *Que é metafísica e d'A questão da técnica* que nos esclarece sobre a elaboração lacaniana do *ex nihilo*, pois é impossível não reconhecer a proximidade do comentário sobre *das Ding*, como *nihil* ou vazio, com a temática heideggeriana do Ser.²⁷⁶

Heidegger foi o primeiro a nos dizer que é do nada que surge toda a realidade para o *Dasein*.²⁷⁷ Tal como Heidegger²⁷⁸, Lacan chega a evocar o adágio da antiga metafísica: *nihilo nihil fit* (nada é feito a partir do nada), para desdizê-lo.²⁷⁹ No entanto, ao abordar a questão criacionista, Lacan nos diz que

Essa Coisa, da qual todas as formas criadas pelo homem são do registro da sublimação, será sempre representada por um vazio; precisamente pelo fato de ela não poder ser representada por outra coisa – ou, mais exatamente, de ela não poder ser representada senão por outra coisa.²⁸⁰

Em outras palavras, a Coisa só será representada por qualquer outra coisa que não ela mesma. Sendo assim, sempre que for representada, não estará representada. Entendendo a *Vorstellung* como cadeia significante, Lacan diz que, em relação aos significantes, a Coisa é o irrepresentável, o estranho²⁸¹, o ausente²⁸², como é o Ser em relação ao ente no Heidegger de *Que é metafísica*.²⁸³ Temos aí, portanto, os mesmos adjetivos que aparecem no texto de Heidegger quando se fala do Ser. Com relação a todas as possibilidades de representá-lo, ele é o vazio. Ele é o absolutamente não ente e qualquer outro ente que for apresentado não será o Ser.²⁸⁴

Contudo, é verdade que o comentário de Lacan tem também suas especificidades. Quando ele diz que vai deixar de lado o ultrapassamento da metafísica

²⁷⁵ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 151.

²⁷⁶ Cf. BALMÈS. *Ce que Lacan dit de l'être*, p. 185.

²⁷⁷ Cf. HEIDEGGER. *Que é metafísica?* In: Conferências e escritos filosóficos, p. 39.

²⁷⁸ Cf. HEIDEGGER. *Que é metafísica?* In: Conferências e escritos filosóficos, p. 43.

²⁷⁹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 153.

²⁸⁰ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 162.

²⁸¹ Como se pode observar, a partir de algumas passagens de *O seminário VII*, como, por exemplo, aquela em que Lacan afirma que "*das Ding* é originalmente o que chamaremos de fora de significado". LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 71. Ou ainda: "*das Ding* é o que (...) da organização do mundo no psiquismo – se apresenta como o termo estranho em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*". LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 76.

²⁸² "No nível das *Vorstellungen* a Coisa não é nada, porém literalmente não é – ela se distingue como ausente, alheia." LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 82.

²⁸³ Cf. HEIDEGGER. *Que é metafísica?* In: Conferências e escritos filosóficos, p. 39.

²⁸⁴ Cf. HEIDEGGER. *Que é metafísica?* In: Conferências e escritos filosóficos, p. 37.

para se dedicar a uma questão mais simples, ele a anuncia nos seguintes termos:

Quero simplesmente, hoje, ater-me à distinção elementar, no vaso, entre seu emprego de utensílio e sua função significante. Se ele é deveras significante e se é o primeiro significante modelado pelas mãos do homem, ele não é significante, em sua essência de significante, de outra coisa senão de tudo o que é significante – em outros termos, de nada particularmente significado.²⁸⁵

Como nos mostra Balmès, ao opor à função de utensílio a função significante, Lacan marca seu distanciamento do procedimento heideggeriano da produção da Coisa.²⁸⁶ Para Lacan, trata-se de fazer do vaso um significante puro, ou seja, um significante que não significa nada, a não ser a própria essência do significante. Já em Heidegger interessava tomar o utensílio como produto e extrair da essência primitiva da técnica a essência originária de produzir (*hervorbringen*) como *alétheia*. Daí Heidegger poder concluir que o produzir do utensílio “somente se dá à medida que algo oculto chega ao desocultamento”²⁸⁷.

Sendo assim, a referência a Heidegger é propedêutica. As conclusões são bastante diferentes. Enquanto que, para Heidegger, o procedimento termina com um saldo positivo em relação à revelação do ser, em Lacan, as representações do vaso são feitas para representar a Coisa sem produzir nada de significativo. Se, em Heidegger, aquilo que foi alcançado, ou revelado de alguma forma, faz parte do ser sem esgotá-lo, em Lacan ainda não poderíamos dizer que seu procedimento pretende mostrar aquilo que, do real, o simbólico conseguiu representar, simplesmente porque, em última análise, Lacan se interessa exatamente por aquilo que excede radicalmente o poder do simbólico.

Como esclarece Balmès, o objetivo do procedimento lacaniano em relação ao problema da Coisa se distancia de Heidegger para situar a Coisa num campo freudiano do desejo e da pulsão que está sempre colocado num aquém ou além do simbólico. Isso fica ainda mais claro à medida que acompanhamos sua elaboração teórica posterior ao *Seminário VII*, pois dá-se a entrada numa outra fase diferente do ensino anterior a 1960, em que a potência simbólica, pensada na linhagem hegeliano-kojeviana, é excedida pelo fundo pulsional do desejo.²⁸⁸

Devemos observar ainda que, além da filosofia de Heidegger, Lacan haveria de usar a tragédia com o mesmo propósito. Em outras palavras, seu desafio é mostrar, mais uma vez, aquilo que não se pode formular simbolicamente, o que não

²⁸⁵ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 151.

²⁸⁶ Para um estudo mais detalhado sobre a relação entre o ser heideggeriano e o comentário lacaniano da Coisa (*das Ding*), ver BALMÈS. *Ce que Lacan dit de l'être*, p. 182 – 188.

²⁸⁷ HEIDEGGER. A questão da técnica. In: *Cadernos de tradução*, n. 2., p. 53.

²⁸⁸ Cf. BALMÈS. *Ce que Lacan dit de l'être*, p. 191.

admite nenhuma descrição simbólica e nenhuma representação. Perceberemos que, se isso aproximou a questão da Coisa (*das Ding*) da filosofia de Heidegger, a aproximará ainda mais da questão trágica e do desejo de Antígona.

Veremos que, em seu comentário sobre *Antígona* de Sófocles, Lacan chega a um novo modo de apresentação da Coisa, usando a seguinte estratégia: apoiando-se no conceito de *kátharsis* formulado por Aristóteles na Poética, Lacan realiza um comentário sobre a essência da tragédia. Em seguida, discute a *kátharsis* e o desejo inconsciente de Freud a partir da beleza da imagem do engajamento heroico da personagem de Antígona. Nesse momento, Lacan demonstra que a *kátharsis* produz o efeito estético da beleza à medida que seu efeito apaziguador age sobre a paixão repulsiva do desejo da personagem. Segundo ele, a beleza, “pelo intermédio de uma imagem entre outras”, purifica nossa comoção e nosso imaginário para nos conduzir à visada do aspecto incondicional do desejo inconsciente ligado à Coisa freudiana. Da relação entre a beleza da paixão absoluta da personagem – seguida de um desfecho mortal – e o aspecto incondicional do desejo humano, Lacan extrairá ainda algumas conclusões sobre a dimensão trágica da experiência psicanalítica, bem como suas consequências éticas. Acompanharemos a seguir cada passo dessa demonstração.

2.4 A *kátharsis* e a beleza trágica

Antes de apresentarmos a apropriação lacaniana do tema da *kátharsis*, devemos situar o seu comentário dentro da tradição. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que Lacan não faz um uso médico-psicanalítico da *kátharsis*, atribuindo a ela um sentido meramente terapêutico como função purgatória ou ab-reativa, como havia feito Freud em seus primeiros trabalhos ao lado de Breuer.²⁸⁹ Voltando-se ao texto aristotélico, Lacan se propõe a esclarecer a controversida passagem do Capítulo VI da Poética, em que Aristóteles define a tragédia como:

representação (*mimesis*) de uma ação (*práxis*) de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes (do drama), que se efetua não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação (*kátharsis*) dessas emoções.²⁹⁰

Lacan é sensível a toda controvérsia que recai sobre o tema da *Kátharsis*. Se não bastasse toda a história dos percalços pelos quais passou o texto da Poética, desde a má conservação dos originais à possível perda de uma segunda parte do manuscrito e até a deformação produzida pelos copistas do século V – e há quem

²⁸⁹ Cf. BREUER e FREUD. Estudos sobre a histeria. In: Edição standard. v. II. p. 46. Nota 1.

²⁹⁰ ARISTÓTELES. Poética. VI, 1449 b 28.

diga que o termo *Kátharsis* sequer aparece originalmente na Poética²⁹¹ –, temos que nos haver também com a aparente contradição colocada na exigência de que algo destinado a suscitar emoções desprazerosas como o terror e a piedade possa gerar prazer através do teatro.²⁹²

O problema, já revisitado por inúmeros autores desde o Renascimento, é saber como se pode sentir prazer ao suscitar e expurgar ao mesmo tempo os sentimentos de terror e piedade. Uma saída possível, como nos mostra o comentário dos tradutores franceses da obra de Aristóteles, Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot, seria remeter a solução do problema a outras passagens da própria Poética e lembrar, por exemplo, aquela do Capítulo XIV, em que Aristóteles afirma que a íntima conexão dos fatos é mais importante que o espetáculo cênico em si. Está dito nessa passagem que o terror e a piedade poderiam ser despertados naquele que ouvir a trama mesmo sem vê-la encenada. Na sequência, Aristóteles diz que o poeta deve despertar o prazer inerente à piedade e ao terror, provocados pela representação (*dia mimêseos*). Disso se poderia concluir que o terror e a piedade não deveriam ser entendidos como espécies de sensibilidade que contagiam o espectador comovido, mas antes como produtos da atividade mimética. O prazer que acompanha a purificação da catarse seria ainda da mesma ordem daquele de que nos fala Aristóteles no Capítulo IV, consequente da reprodução de imagens cuidadosas das coisas, cujo olhar na realidade nos é penoso, a exemplo do que ocorre quando estamos diante da representação de animais ferozes e de cadáveres. Segundo essa visão, haveria lugar para falarmos de uma *Kátharsis* estética:

a substituição do padecimento pelo prazer repousa sobre uma transformação do olhar promovida pelo trabalho mimético de depuração da forma: do simples olhar das coisas mesmas – penosas à medida que o espetáculo é repugnante – passamos a uma contemplação (*theôrein*) que é acompanhada de inteligência/inteligência, e, portanto, de prazer.²⁹³

Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot lembram de algo que também é observado por Lacan, com relação ao fato do termo *Kátharsis* aparecer isolado no Capítulo IV da Poética, dificultando uma apreensão mais clara de seu sentido. Há, contudo, uma outra passagem em que o termo aparece na *Política* de Aristóteles.²⁹⁴ Ali, Aristóteles nos fala propriamente da *Kátharsis* musical num sentido mais próximo ao uso médico da purgação, quando se refere ao efeito apaziguador que

²⁹¹ Como exemplo dessa posição, confira a obra do filólogo e helenista português Antônio Freire: *A catarse em Aristóteles*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982.

²⁹² Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 297 – 298.

²⁹³ Cf. os comentários de DUPONT-ROC e LALLOT nas notas da tradução francesa *La Poétique de Aristóteles*, p. 190.

²⁹⁴ Cf. o 6ºS do Capítulo 7 do Livro Quinto da *Política* de Aristóteles.

a música tem sobre afecções de uma parte vulgar do público. O aspecto mais importante dessa referência, no entanto, é que Aristóteles, pouco antes dessa mesma passagem, promete esclarecimentos futuros do termo remetendo-nos exatamente à Poética e à *Kátharsis* trágica.²⁹⁵

Para Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot existe entre essas passagens uma relação de contiguidade, mas não de identidade. O envio à *Poética* pretenderia demonstrar como a *Kátharsis* trágica poderia promover uma depuração maior do que aquela que a *Kátharsis* musical promovia de forma imediata. A música, por analogia com a tragédia, também produziria um efeito catártico ao representar e depurar os sentimentos, mas o faria de forma menos elaborada. Já o teatro, contando com um público mais refinado, produziria uma intelectualização das formas aterrorizantes e lamentáveis por meio da história dramatizada.

Passando propriamente ao comentário de Lacan, percebemos que sua análise se interessa exatamente pelo efeito de prazer ligado à purificação dos sentimentos de terror e piedade.²⁹⁶ Ele também destaca quão inessencial é em si mesma a encenação do espetáculo para produzir o efeito da tragédia segundo Aristóteles.²⁹⁷ Segue-se daí não exatamente uma defesa da chamada *Kátharsis* estética, mas a demonstração da relação entre a ação trágica e a beleza situada numa zona limite mortal. Nesse quadro limite, é a *Kátharsis* que estabeleceria uma imbricação entre o prazer gerado pela peça e sua relação com o efeito da beleza. O aspecto principal de seu comentário sobre a *Kátharsis* é, por conseguinte, a demonstração de sua estreita relação com o efeito do belo, e a afirmação de que o belo, por sua vez, resultaria da relação do herói com o limite definível por sua *Áte*.²⁹⁸

2.5 A *Áte* do herói trágico

Lacan afirma que o termo *Áte* se refere inicialmente à inserção de *Antígona* na sua família e à sua aceitação subjetiva da herança dos Labdácidas. Para que se reconheça o que está em questão nesse comentário, retomemos resumidamente a trama das tragédias.

Antígona fecha a sequência de peças da trilogia tebana. Ao final da primeira delas, *Édipo Rei*, o herói, repete a maldição contra seus filhos Etéocles, Polínicos, *Antígona* e Ismene, ao descobrir que sua estirpe é originária de um leito incestuoso. Quando Édipo se cega e se submete à errância no exílio, Creonte, o irmão de Jocasta, assume o poder na cidade de Tebas. A história de *Antígona* começa com a morte

²⁹⁵ Cf. o 4º§ do Capítulo 7 do Livro Quinto da Política de Aristóteles.

²⁹⁶ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 297 – 298.

²⁹⁷ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 306.

²⁹⁸ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 345.

de Etéocles e Polinices às portas da cidade de Tebas. Polinices, que havia se casado no estrangeiro, retorna ao lado do rei de Argos para contestar o poder de Tebas. Etéocles permanece ao lado do tio e defende a cidade contra a invasão. Assim, os dois irmãos se encontram na guerra e matam-se um ao outro. Creonte determina então que sejam conferidas todas as honras fúnebres ao defensor da cidade e que o corpo do invasor seja deixado insepulto lançado aos animais. *Antígona* entende a determinação de Creonte como um ultraje à sua família e aos deuses e decide enterrar o irmão, transgredindo a ordem do chefe da cidade. O corpo é desenterado e *Antígona* o enterra novamente. Entretanto, na segunda vez, os guardas de Creonte prendem-na. Creonte fica furioso ao descobrir que o insubordinado é, na verdade, Antígona, sua sobrinha e futura nora, prometida a seu filho Hemon. Apesar dos apelos do filho, Creonte se mostra inflexível e determina que *Antígona* seja enterrada viva num rochedo. Condenada ao suplício, *Antígona* mata-se em sua tumba. Quando a encontra, Hemon revolta-se contra o pai e mata-se diante dele. Finalmente, para o desespero de Creonte, Eurídice, sua esposa, mata-se ao receber a notícia da morte do filho.

Em seu comentário, Lacan diz que a *Áte* diz respeito a essa maldição que pesa sobre a união incestuosa de seus pais: Édipo e Jocasta, e sobre o pai de Édipo, Laio (que por sua vez é filho de Labdacos). Lacan destaca aí a aceitação por parte de *Antígona* da herança maldita dos Labdácidas. A *Áte* é a herança de algo que começou a se articular antes dela, em gerações precedentes. Cabe a *Antígona* assumir a maldição de seu destino familiar. Enterrar o irmão é um dever, uma dívida que não pode deixar de pagar em solidariedade a seu genos. Por outro lado, ainda que esse desígnio se afigure como o cumprimento de um princípio objetivo atendendo ao respeito exigido aos mortos e aos deuses, suas ações e consequências não são inteiramente determinadas de modo fatalístico. O comentário lacaniano insiste nesse duplo aspecto aparentemente contraditório da *Áte* ao se referir a *Antígona* como essa "vítima tão terrivelmente voluntária".²⁹⁹

Analisando o final do segundo canto do coro (620 – 625), Lacan encontra ali as expressões *ektos atas* e *pros atas*. *Ektos atas*, segundo ele, tem o sentido de ir além da *Áte*, ou seja, de uma transposição de seus limites. O coro assinala a possibilidade dessa transposição de limites na mesma passagem em que desenvolve o comentário sobre como o homem se dirige para *Áte* (*pros atan*). Lacan propõe então que Antígona, ao ir ao encontro de sua *Áte* e enterrar o irmão, cumprindo assim o dever para com sua família amaldiçoada, acaba indo além do limite da *Áte*. Tomando o mal, essa maldição que pesa sobre a herança dos Labdácidas, como um

²⁹⁹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 300.

bem, ultrapassa os limites designados por sua *Áte*. “É porque o homem toma o mal pelo bem, porque alguma coisa de para-além dos limites da *Áte* tornou-se para *Antígona* seu próprio bem, um bem que não é de todos, que ela se dirige pros atan”³⁰⁰.

Segundo Lacan, ocorre nesse momento seu enraizamento num destino particular. *Antígona* transformou em algo próprio uma herança maldita que já se articulava antes dela. Assim procedendo, ela fez desse mal um bem. “Um bem que não é de todos”, lembra Lacan. Nessa afirmação, encontramos anunciado o sentido do projeto lacaniano de retornar ao texto trágico procurando resgatar uma ética anterior à formulação filosófica do bem. Na verdade, Lacan já havia sugerido em outra passagem que, pelas consequências funestas da atitude de Creonte, o espetáculo trágico nos mostra uma primeira objeção *avant la lettre* à ética do bem, ou seja, ele é uma demonstração *avant la lettre* de como “o bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas consequências fatais nos adverte a tragédia”³⁰¹. Quanto à *Antígona*, Lacan nos ensina a reconhecer nela uma escolha absoluta que nenhum bem motiva.³⁰² *Antígona* é autônoma, conclui Lacan, e sua *Áte* não pode ser exatamente um bem de todos, mas representa a singularidade de seu destino. *Antígona* é aquela que viola os limites da *Áte* para fazer dela algo próprio.³⁰³

Entretanto, o renomado helenista Jean Bollack, em seu trabalho intitulado *La mort d’Antigone, La tragédie de Créon* (1999), discorda dessa interpretação. Ele analisa em profundidade o comentário lacaniano e afirma que Lacan teria caído no mesmo erro da grande tradição hermenêutica, que, do romantismo até Ricoeur, passando ainda por Foucault e Derrida, havia insistido em procurar no mito uma verdade trans-histórica que traduzisse uma experiência fundamental da humanidade. Lacan acompanharia ainda uma atitude igualmente questionável, ao exaltar o heroísmo da personagem *Antígona*, transformando-a numa espécie de Joana D’Arc, como teriam feito Goethe, Hegel e Heidegger antes dele.³⁰⁴

Bollack critica especialmente a maneira problemática de Lacan tratar alguns termos gregos, a exemplo do que fez com a *Áte* e o *himeros enargès*, termos esses que são essenciais à demonstração lacaniana da relação entre a tragédia e o desejo.³⁰⁵

Em resumo, pode-se concluir dessa análise que o comentário de Lacan é reprovado por Bollack, sobretudo, por permanecer no mito. Esse nos parece um

³⁰⁰ LACAN *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 328.

³⁰¹ LACAN *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 314.

³⁰² LACAN *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 292.

³⁰³ Na verdade, *Antígona* demonstra certa autonomia ao estabelecer sua própria lei, transformando algo que já se articula antes dela em algo seu (próprio), mas não há aqui nenhuma espécie de transparência, não há reflexividade de sua consciência.

³⁰⁴ Cf. o Capítulo 9: *La lecture et le Mythe*, do livro de BOLLACK: *La mort d’Antigone, La tragédie de Créon*, p. 95 – 104. Ver também BOLLACK. *Débat sur Antigone*, p. 23 – 24.

³⁰⁵ Cf. BOLLACK. *Débat sur Antigone*, p. 23 – 24.

ponto de extrema importância a ser discutido, pois ele reproduz o mesmo impasse com o qual se deparou Freud, quando se viu obrigado a lançar mão do mito para formular uma teoria condizente com suas observações clínicas.

Sabemos da importância que o mito de Édipo teve para Freud na invenção da psicanálise. Freud chegaria mesmo a elevar o mito do parricídio a princípio explicativo fundamental da própria origem de nossa moral, religião e arte, em *Totem e Tabu*. Concluiu ele daí que, quanto menos lembrássemos do “assassinato do pai primevo”, mais presentes se fariam as encenações dos substitutos a que ele deu origem, sendo a própria arte trágica e a Paixão de Cristo exemplos deformados desse suposto episódio original. Segundo Freud, seria necessário ainda pressupor uma espécie de “herança de disposição psíquica” que pudesse explicar por que não precisamos readquirir toda uma gama de atitudes com relação à vida a cada geração, bastando, para seu funcionamento real, que essa herança receba algum ímpeto para ser despertada. Tudo isso ocorreria tal como Goethe havia sugerido numa passagem do Fausto: “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu”³⁰⁶.

Como observamos anteriormente, Lacan também nos fala de uma certa herança perpassada por várias gerações na família dos Labdácidas, mas não para interpretá-la no sentido mítico. É verdade, como observa Bollack, que Lacan procede de maneira semelhante a Heidegger em relação a alguns termos, ou seja, ele realiza o comentário destes tomando a palavra em grego sem traduzi-la e sem se preocupar com as construções sintáticas.³⁰⁷ Temos que concordar ainda que Lacan não resiste à tentação de encontrar no texto antigas verdades fundamentais do homem.³⁰⁸ Apesar disso, talvez seja possível demonstrar que o comentário sobre o termo *Áte* pode resistir à crítica sem recorrer ao mito e, em seguida, estabelecer que relações podem ser percebidas com a teoria psicanalítica. Senão vejamos.

O termo *Áte*, que Bollack traduz como “desastre” ou “tragédia” e que Lacan diz que poderia traduzir por desgraça, mas prefere não fazê-lo³⁰⁹, encontra-se ainda traduzido muitas vezes por desgraça, infortúnio ou ruína. Contudo, talvez seja mais importante entendê-lo do que traduzi-lo adequadamente.

³⁰⁶ FREUD. *Totem e Tabu*. In: Edição standard. v. XIII. p.187–188.

³⁰⁷ BOLLACK. *Débat sur Antigone*, p. 22.

³⁰⁸ A exemplo disso, temos a passagem em que Lacan se detém no mesmo Canto do coro comentado por Heidegger na Introdução à metafísica, onde se faz o elogio do homem. (Cf. o famoso comentário que Heidegger realiza sobre o termo “deinon” na Introdução à metafísica, p.170 – 218). Lacan encontra no trecho onde o coro afirma que o homem só não consegue se safar da morte e realiza “a fuga para as doenças impossíveis” uma “dimensão essencial do homem”. Nesse seu comentário, Lacan se espanta de encontrar no texto de Sófocles a percepção de que o homem muitas vezes cria suas próprias doenças. (Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 333).

³⁰⁹ Segundo Lacan, “com certeza pode-se traduzir *Áte* por desgraça, mas isso não tem nada a ver com desgraça” (Cf. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 319).

Num trabalho sobre *A Áte de Agamênon*, Marques nos mostra que o termo é mais antigo que a própria tragédia e já se fazia presente nas epopeias de Homero. Normalmente está associado a uma espécie de cegueira infligida ao homem pelos deuses; no entanto, Marques observa que esse termo aparecia na *Ilíada* também para caracterizar a loucura humana e a transgressão de limites. Portanto, podemos reconhecer na *Áte* um duplo aspecto fundamental: ela tanto pode fazer referência a uma interferência divina e, portanto, a algo que o indivíduo sofre por determinação divina, quanto pode se referir a algo que ele mesmo provoca, salientando o aspecto “autônomo” de sua decisão.³¹⁰

Na análise que faz desse conceito, Lacan ressalta exatamente esse último aspecto ao afirmar que a personagem *Antígona* não é vítima passiva de sua *Áte*, enquanto Bollack reserva os direitos da *Áte* apenas ao personagem Creonte. Quanto a isso, a posição de Bollack é bem clara. Como nos adianta o próprio título de seu livro *La Mort de Antigone, La tragedie de Créon*, o verdadeiro herói trágico da peça seria Creonte.³¹¹ Sua tese estaria ainda amparada em Aristóteles, pois, como nos mostra a Poética, a peripécia e o reconhecimento são elementos essenciais à produção do efeito trágico.³¹² Sabemos que é Creonte a personagem que assimila todo o “desastre” ao final da peça e que reconhece, tal como Édipo, que o funesto rumo dos acontecimentos foram determinados por suas próprias ações.

Para Bollack, a passagem em que o coro diz que “o homem tem muito pouco tempo para agir para fora da tragédia (*Áte*)” (versos 624 – 625) se refere a Creonte, pois é ele quem deve posicionar-se contra a tragédia, caso contrário, não terá tempo de levar a cabo sua ação política. No entanto, se analisarmos a passagem em que o termo aparece, é muito difícil não ter a impressão de que o coro se refira à *Áte* de *Antígona* como aquela que herdou a maldição de sua família.

Na tradução de Guilherme de Almeida da referida passagem encontramos:

CORO:

– Felizes os que não provaram na vida a desgraça!
Àqueles cujo lar abalaram os deuses, não há
miséria que não corra em toda a extensão do seu sangue: 590
tal como a vaga marinha
que, sob a fúria dos ventos
da Trácia, galopa por sobre o tétrico abismo,
e a vasa negra revolve
trazendo-a do fundo à tona
e, cuspendo-a em rajadas, estronda nas praias uivantes.
De há muito que vejo na casa dos Labdácidas

³¹⁰ MARQUES. *A Áte de Agamenon*. In: Revista da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, n.10 p. 1 et seq.

³¹¹ BOLLACK. *Le règne du délire: Étéocle comme Polynice*, p. 32.

³¹² Cf. os Capítulos X e XI da Poética de Aristóteles.

juntar-se à sua desdita a desdita dos que já morreram; sem que uma geração redima a outra, eis que a abate um deus irado e implacável.	595 597
(...)	
Sabedoria é a ilustre sentença que assim reza: um dia o mal parece o bem àquele que a divindade está levando à ruína	620
Pouco tempo tem antes que a ruína o arraste	625

Como a passagem (590 – 595) parece indicar, é *Antígona* quem herda a miséria que corre em toda a extensão do sangue da família dos Labdácidas. A *Áte*, aqui traduzida como ruína, é dela. Podemos concluir, portanto, que, ao menos até esse momento, o comentário de Lacan não é tão questionável. Contudo, não ficou propriamente estabelecida a relação entre a *Áte* de *Antígona* e a visada do desejo. Veremos, no entanto, que é exatamente no desdobramento do comentário de Lacan em direção à segunda morte e ao desejo tornado visível (*himeros enargès*) que encontraremos problemas mais graves, conforme nos mostra Bollack.

2.6 As duas mortes, o *himeros enargès* e o brilho de *Antígona*

Os heróis sofoclianos, segundo Lacan, frequentemente aparecem numa zona limite entre a vida e a morte.³¹³ No caso de *Antígona*, especialmente, poderíamos perceber que todo o drama é desenvolvido entre duas mortes. Para demonstrá-lo, Lacan nos remete à passagem em que *Antígona* diz a Ismene que sua alma já morreu (versos 559 – 560), logo após o primeiro embate com Creonte. Lacan observa que a morte de que ela fala deve ser algo diferente da morte natural. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de “segunda morte”. Esse termo bíblico, extraído de algumas passagens do Novo Testamento, refere-se à morte da alma, destinada àqueles que foram condenados ao fogo do inferno após a morte natural (primeira morte) e a quem foi negada a ressurreição no grande Tribunal. Há uma referência cruzada também em relação à fantasia sadiana, numa passagem em que Lacan cita a exigência de Sade de se arrancar uma segunda vida da vítima após seu assassinato para que se pudesse impedir a regeneração resultante do enterro do cadáver.³¹⁴

Percebemos que esse tema está ligado à conhecida e bastante comentada prática ritual de enterrar os mortos para que estes possam renascer para a

³¹³ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 330.

³¹⁴ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 258.

vida eterna.³¹⁵ A segunda morte significaria, segundo Lacan, o aniquilamento de tudo o que constitui o sujeito. Tal seria o resultado do édito de Creonte se fosse cumprido: deixado sem enterro, Polinices seria enviado a uma segunda morte, ou seja, sem o enterro não haveria mais nada que o singularizasse. Seu ser se resumiria à carne putrefata jogada aos animais. Daí Lacan dizer que *Antígona* está colocada entre duas mortes. Há inicialmente a morte do irmão e há a segunda morte. E ela recusa a segunda morte ao preço de sua própria vida. Polinices não é um cão, independentemente do que fez, “aquele que pode ser situado por um nome deve ser preservado pelo ato dos funerais”³¹⁶.

Se *Antígona* se recusa a essa destruição, daquilo que singulariza seu irmão, ela não o faz só por ele, mas também por si. O cadáver encarna para ela uma causa que também a singulariza, por isso Lacan diz que o cadáver se transforma nesse objeto causa de seu desejo. Sendo assim, a segunda morte infligida a seu irmão é também uma segunda morte infligida a ela mesma, ou seja, uma morte de sua alma, uma morte em vida.³¹⁷ Segundo Lacan, *Antígona* faz “o sacrifício de seu ser para a manutenção desse ser essencial que é a *Áte* familiar – motivo, eixo verdadeiro, em torno do qual gira toda essa tragédia. *Antígona* perpetua, eterniza, imortaliza essa *Áte*”³¹⁸.

Como observamos, Lacan, no exemplo de *Antígona*, toma sua atitude como a atitude de alguém que não abre mão daquilo que o singulariza em sua *Áte* familiar. Em vez de permanecer no limite da *Áte* e vivê-la como uma maldição familiar, *Antígona* o transpõe e encontra a Coisa originária de seu desejo. Essa experiência, como dizíamos, corresponde àquela do *ex nihilo* pela qual o desejo se forjou. Em última análise, *Antígona* ilustra para Lacan a possibilidade de o sujeito transpor a barreira do mal-estar que lhe é oferecido em direção a uma experiência criadora do desejo (ou mesmo criacionista).

Percebemos aqui, mais uma vez, a relação existente entre a Coisa e o modelo do criacionismo cristão, que cria a partir do nada. A Coisa, pensada como a causa do desejo, põe em ação o poder aniquilador da pulsão de morte na dissolução do universo simbólico, antes que algo que represente o desejo possa ser criado. Esse processo promove a queda das ilusões e a purificação do imaginário. É por isso que

³¹⁵ Hegel, por exemplo, nos fala desse ritual pela lógica especulativa da “negação da negação”. Uma vez que a morte produz uma primeira negação da vida, o enterro do irmão representaria em *Antígona* a vitória do espírito sobre a natureza, capaz de negar aquilo que nega. Na *Fenomenologia do Espírito* a mesma lógica é empregada para caracterizar a ressurreição de Cristo.

³¹⁶ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 338. Ver também o destaque que Lacoue-Labarthe dá a essa frase no comentário à ética de Lacan formulado em: *De l'éthique: à propos d'Antigone*. In: *Lacan avec les philosophes*, p. 21 et seq.

³¹⁷ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 339.

³¹⁸ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 342.

buscar a Coisa originária do desejo significa “não ceder de seu desejo”³¹⁹, não trocar sua singularidade pela satisfação dos bens socialmente valorizados do ponto de vista utilitário.

A propósito do aspecto político que representa esse posicionamento do desejo de Antígona, Zizek acrescenta que ela assume publicamente essa posição-limite do próprio gesto instituidor da ordem simbólica, a posição impossível e indefensável do nível zero da simbolização. Por essa razão, ela defende a pulsão de morte, pois, apesar de estar ainda viva, ela já está simbolicamente morta, excluída das coordenadas sociossimbólicas. Defensora da chegada ao limite, da passagem ao exterior da ordem, “*Antígona* solapa a ordem simbólica existente não apenas de seu exterior radical, mas do ponto de vista utópico de buscar sua rearticulação radical”³²⁰.

A singularidade do desejo de *Antígona* se revela na maneira pela qual ela se guia por uma causa única, ligada à fidelidade ao nome de sua família. Lacan observa que é por isso que, quando se explica a Creonte, diz: “é assim porque é assim.” Sua causa é única, *Antígona* não evoca nenhum outro direito, é o que é, e pronto³²¹. Na verdade, quando Creonte pergunta a ela por que ousou infringir sua lei, ela responde:

Porque não foi Zeus quem a ditou, 450
nem foi a que vive com os deuses subterrâneos
– a Justiça (Dike) – quem aos homens deu tais normas.
Nem nas tuas ordens reconheço força
que a um mortal permita violar aquelas
não-escritas e intangíveis leis dos deuses. 455

Lacan propõe que a tradução seja “pois de maneira alguma foi Zeus quem proclamou essas coisas para mim”; e gostaria que lêssemos “não foi Zeus quem me ordenou fazer isso”, no lugar de “não é Zeus quem te dá o direito de fazer isso” para chamar atenção para o fato de que ela se dessolidariza. Ainda assim, Lacan reconhece que ela se orienta pelas leis não escritas, mas lembra também que

Não se tratam mais de leis (*nomos*), mas de uma certa legalidade conseqüente das leis ágraphas – traduzido sempre por não-escritas, porque isso efetivamente quer dizer isso – dos deuses. Trata-se da evocação do que é, como efeito, da ordem da lei, mas que não está desenvolvido em nenhuma cadeia significante, em nada.³²²

³¹⁹ Não incorrendo, portanto, numa falta em relação ao principal critério ético da psicanálise formulado por Lacan ao observar que “a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo”. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 385.

³²⁰ ZIZEK. Bem-vindo ao deserto do real!, p. 119.

³²¹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 336.

³²² Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 336 – 337.

Nessa passagem, Lacan pretende destacar algo que é da ordem da lei, mas que não está escrito em lugar algum. Seu comentário ilustra a maneira como podemos conceber a relação do desejo inconsciente com a lei da articulação significativa à qual o sujeito está submetido. Há algo de singular no desejo inconsciente que não pode ser nomeado. Essa singularidade não pode ser recoberta pela dominação absoluta desse Outro como universo simbólico. A própria linguagem não pode recobri-la. As ordens expressas também não. É assim que Lacan entende a obediência de *Antígona* à lei ética não escrita: ela obedece a algo que não pode ser nomeado e isso a salva da dominação absoluta do Outro, isso a salva de uma submissão total.

Vimos, portanto, que *Antígona* recusa a segunda morte ao preço de sua vida.³²³ Lacan afirma que a peça se desenrola nesse espaço entre duas mortes e que *Antígona* está em relação a esse limite da segunda morte desde o início da peça. Entretanto, ele assinala que essa relação só se define, tornando seu desejo visível, no momento do suplício, quando *Antígona* é levada em direção à sua tumba para ser enterrada viva. A expressão “o desejo tornado visível” é a tradução lacaniana da expressão grega *himeros enargès* que aparece no terceiro canto do coro.

Para Lacan, o momento do desejo tornado visível coincide com o momento de transposição e realização da *Áte* de *Antígona*. Coincidiria também com o efeito do belo no desejo como índice de que o sujeito entrou em contato com esse limite da segunda morte.³²⁴

A beleza de *Antígona* resplandece e faz cegar os olhos, há um brilho intenso, uma iluminação violenta, naquela que se dirige a uma ultrapassagem de uma última barreira antes do horror. Sua beleza cega até mesmo o coro, que já não sabe o que se passa na tumba de *Antígona*. Diante da imagem fascinante de sua beleza, o coro perde a cabeça, o aspecto tocante da beleza de *Antígona* paralisa seu julgamento crítico.³²⁵

Quando *Antígona* entra em contato com esse limite da segunda morte, há uma beleza intensa, porém seu ato se dirige a uma ultrapassagem dessa barreira e, além da beleza, há alguma coisa que não pode ser olhada por muito tempo.³²⁶ Tratar-se-ia, segundo Lacan, do *ex nihilo*, de onde surge o sujeito do desejo, no momento em que a linguagem estabelece a mortificação de seu ser, e ao qual esse sujeito se vê impelido a voltar, comandado pelo retorno ao inanimado de sua pulsão de morte.

³²³ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 342.

³²⁴ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 315.

³²⁵ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 340.

³²⁶ Lacan lembra, a propósito desse efeito de cegamento da beleza intensa, a semelhança desse tema com a análise de Kant na *Crítica do juízo* sobre o sublime matemático, que estoura os limites de nossas capacidades de representação e apreensão cognitiva. (Cf. Op. cit, p. 345 – 346).

Em poucas palavras, pode-se dizer que o comentário de Lacan ilustra o efeito de beleza que acompanha o desejo tornado visível (*himeros enargès*) e essa demonstração repousa sobre a interpretação do fascínio que *Antígona* exerce sobre o coro no momento em que este assinala a maneira como Eros, não vencido no combate com as grandes leis, o teria seduzido (versos 781 – 805).

Bollack também contesta essa interpretação. Na verdade, *Antígona* se faz objeto de desejo para poder reinar. Seu poder desafia o poder do governo. *Antígona* se faz objeto do amor de Hemon, filho de Creonte, desde o início da peça e encontrará nesse amor a arma de sua vingança contra Creonte, levando seu filho e sua esposa Eurídice ao suicídio. Daí o comentário sobre o *himeros enargès* que aparece no terceiro canto do coro. Bollack nos lembra que, de acordo com a composição do texto trágico, o comentário do coro só pode se referir a acontecimentos passados. Nesse caso, o coro comenta a disputa entre Hemon e Creonte quando da condenação de *Antígona* à morte. Hemon reage com violência à determinação do pai, anunciando a catástrofe que se seguiria ao dizer que seu pai acabaria reinando sobre um deserto (verso 739). Apaixonado, Hemon desafia o próprio pai e o poder da cidade. O comentário do coro que se segue a essa cena representaria, portanto, a vitória de Eros sobre o poder político.

Lacan teria se enganado, por conseguinte, ao sugerir que o *himeros enargès* fosse um comentário prospectivo do cortejo fúnebre que viria logo adiante. Segundo Bollack, seu erro teria sido utilizar aí o modelo de interpretação psicanalítica: sabemos que, na análise, quando alguma passagem se mostra enigmática, espera-se que sua sequência a esclareça. Mas a passagem da peça que parece enigmática, na verdade, diz respeito ao que teria acontecido anteriormente: o coro diz que Eros compromete o poder e conduz ao delírio. Ele põe em contenda pai e filho e seu poder passa pelo desejo (*himeros*). Finalmente, “sem lutar, brinca conosco a divina Afrodite”. “Clara”, traduz Bollack, é “a vitória do desejo no olhar da jovem noiva feita para o leito” (versos 795 – 800).

Como se vê, não se trataria tanto de uma claridade insustentável da heroína levada ao suplício quanto da claridade erótica de *Antígona* que causa o desejo de Hemon. Bollack sugere, ainda, que Lacan, em seu erro, lança mão de um paradigma de interpretação que combina Eros e *Thánatos*, ligando esses versos ao suplício que se segue adiante na descrição do cortejo fúnebre.

Parece correto afirmar, com Bollack, que as conclusões de Lacan indicariam alguma influência de Heidegger, pois percebemos que, em sua análise, o momento do desejo tornado visível coincide com aquele em que o sujeito assume seu “ser-para-a-morte”. Na análise de Lacan, a aproximação do objeto causa do desejo seria acom-

panhada pela pulsão destrutiva (pulsão de morte), por essa ultrapassagem dos limites da vida. A entrada de *Antígona* no campo central do desejo corresponde àquele campo da Coisa ligada à pulsão de morte. Não é à toa que Lacan chegaria a sugerir que aquilo que se pode observar na peça seria análogo ao momento do passe, como final de análise, pois aí se produziria a experiência de que “a vida só é aborçável, só pode ser vivida e refletida a partir desse limite em que ela já perdeu a vida, em que ela está para além dela – mas de lá ela pode vê-la, vivê-la sob a forma do que está perdido”³²⁷. Ao abordar esse limite, portanto, a análise poderia dar origem ao desejo do analista. O desejo do analista deveria ser, por definição, o desejo alcançado no fim de um processo analítico, um desejo já advertido de uma zona central da Coisa.

2.7 O trágico é a solução adequada?

Depois de conhecer as linhas gerais da estratégia argumentativa de Lacan, podemos proceder a um novo exame crítico das implicações ético-filosóficas de seu comentário. Como dizíamos no início, a exaltação do heroísmo de *Antígona* nos parece um problema repleto de consequências, e devemos observar que Bollack não é o único a criticá-la. Outros importantes comentadores da própria filosofia reconheceram, como um traço característico das leituras filosóficas modernas, as interpretações especulativas e a transformação do personagem trágico em um herói da filosofia. Autores como Philippe Lacoue-Labarthe e Jacques Taminiaux reúnem dados importantes para definir a teoria filosófica do trágico ou, ainda, para caracterizar o que poderíamos chamar de o trágico moderno. Ambos agrupam uma série de autores da filosofia que teriam estabelecido uma apropriação metafísica da tragédia. Taminiaux, por exemplo, afirma que as leituras de Schiller e Heidegger, incluindo quase todos os filósofos modernos, e até Nietzsche (com a única exceção de Hölderlin), teriam caído nesse modelo de interpretação.³²⁸ Já Lacoue-Labarthe, que tem uma acurada percepção do projeto ético lacaniano e que também é capaz de nos informar sobre as consequências filosóficas do comentário sobre a tragédia, inclui Lacan entre esses autores.³²⁹

Lacoue-Labarthe demonstra ter uma compreensão precisa das contradi-

³²⁷ LACAN. *O seminário, livro VIII: a ética da psicanálise*, p. 339.

³²⁸ Em *Le théâtre des philosophes*, a tese de Taminiaux é a de que toda essa tradição havia insistido numa apropriação ontológica da tragédia, reduzindo a importância da práxis à fabricação ou à produção de uma obra (poiesis). Em outras palavras, a tragédia teria sido transformada em um “documento ontológico” ou numa espécie de “teatro de ideias”. A única exceção, segundo Taminiaux, pudica e secreta, seria a da interpretação de Hölderlin. Cf. TAMINIAUX. *Le théâtre des philosophes*, p. 6.

³²⁹ É o que diz, por exemplo, na seguinte passagem: “Schelling acabava de inaugurar a tradição, que será forte e tenaz, da heroização filosófica, do Édipo ou de *Antígona* (Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Lacan, e até – em negativo – Deleuze)”. Em seguida, Lacoue-Labarthe, assim como fez Taminiaux, excetuará Hölderlin dessa tradição. (Cf. LACOUÉ-LABARTHE. *O Teatro de Hölderlin*, p. 10.).

ções apresentadas pelo projeto ético lacaniano ao longo de seu comentário de Antígona. Se, por um lado, seu comentário figura entre as interpretações especulativas e metafísicas de Antígona, por outro, seu projeto ético, isto é, sua investigação do que seria uma ética a ser extraída das proposições psicanalíticas de Freud, tenta exatamente pensar o problema da responsabilidade em meio a um universo de desamparo metafísico. Em seu comentário “De l'éthique: à propos d'Antigone”, Lacoue-Labarthe reconhece a importância desse aspecto do projeto ético de Lacan.³³⁰

Na passagem em que discute a questão da *Áte* de Antígona, por exemplo, Lacan sugere que a personagem, ao ir ao encontro de sua *Áte* e enterrar o irmão, cumprindo assim o dever para com sua família amaldiçoada, acaba indo além do limite da *Áte*. Como observamos, ocorreria nesse momento o enraizamento num destino particular. *Antígona* teria transformado em algo próprio uma herança maldita que já se articulava antes dela. Assim procedendo, ela teria feito desse mal um bem. “Um bem que não é de todos”, lembra Lacan.

Lacoue-Labarthe nos mostra, a partir dessa afirmação, o sentido do projeto lacaniano de retornar ao texto trágico procurando resgatar uma ética anterior à formulação filosófica do bem. Na verdade, Lacan havia sugerido, numa outra passagem, que, pelas consequências funestas da atitude de Creonte, o espetáculo trágico nos mostraria uma primeira objeção *avant la lettre* à ética do bem, ou seja, ele seria uma demonstração *avant la lettre* de como “o bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas consequências fatais nos adverte a tragédia”.³³¹ Lacoue-Labarthe conclui, dessas duas indicações, que o limite a ser transposto seria aquele da “barreira guardada pela estrutura do mundo do bem”, e que a inspiração lacaniana deste comentário seria muito semelhante àquela de Ernest Jünger, que, num debate com Heidegger a propósito da herança de Nietzsche, perguntava-se pela possibilidade de “transpor a linha do niilismo”.³³²

Lacoue-Labarthe nos ensinaria ainda a reconhecer no projeto ético de Lacan uma qualidade arqui-ética, algo que também se encontra no discurso de Heidegger em Carta sobre o *humanismo*.³³³ A arquiética seria anterior a uma formu-

³³⁰ LACOUÉ-LABARTHE. De l'éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p.21–36.

³³¹ LACAN *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 314.

³³² Segundo Lacoue-Labarthe, “trata-se, nós sabemos, disso que se passa no mundo, hoje. Além do mal-estar, que descobriria Freud, isso quer dizer que o mundo do bem foi revelado, historicamente, como o mundo do mal – e do mal radical – mas também do assassinato ao infinito sob o reino da política da felicidade (já que a moral do bem, a ser preservada, só engendra uma política.). (Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De l'éthique: à propos d'Antigone, p. 24.). Sobre o debate entre Heidegger e Jünger acima referido, cf. ainda: JÜNGER. Sobre la línea; HEIDEGGER. Hacia la pregunta del ser; ambos. In: HEIDEGGER; JÜNGER Acerca del nihilismo.

³³³ Lacoue-Labarthe se refere provavelmente à seguinte afirmação de Heidegger: “As tragédias de Sófocles ocultam – permita-se-me uma tal comparação –, em seu dizer, o *ethos*, de modo mais originário que as preleções de Aristóteles sobre a ‘Ética’”. (Cf. HEIDEGGER. Sobre o humanismo. In: Heidegger (Os Pensadores), p. 170.

lação do fechamento (*Schranke*) metafísico da ética do bem; seria, portanto, uma ética que não sabe o que é o bem.³³⁴

Contudo, Lacoue-Labarthe chama a atenção para o fato de que esta qualidade arquética, capaz de vencer a experiência do mal-estar, exigindo a assunção de um destino singular, só se tornaria viável a partir da contestação e desconstrução da ética da exemplaridade. O problema é que a fascinação que *Antígona* exerce sobre Lacan acaba levando-o a transformá-la numa heroína exemplar. Lacan, no exemplo de Antígona, toma sua atitude como a atitude de alguém que não abre mão daquilo que o singulariza em sua *Áte* familiar. Claro está que *Antígona* seria aquela que, em vez de permanecer no limite da *Áte* e vivê-la como uma maldição familiar, ela a transpõe e encontra a Coisa originária de seu desejo. Sendo assim, apesar de todo seu esforço em demonstrar uma possível saída para o desamparo metafísico, ao exaltar o heroísmo de Antígona, Lacan talvez tenha voltado a estebelecer, contra sua vontade, uma solução metafísica.³³⁵

De fato, no momento em que começa a extrair de seu comentário a prometida “dimensão trágica da experiência psicanalítica”, Lacan chega a sugerir que aquilo que se pode observar na peça seria análogo ao final de análise. Obviamente, essa associação entre a teoria psicanalítica do desejo e o enredo trágico com soluções heroicas se mostraria problemática pela proximidade de seu desfecho mortal. Numa passagem bastante polêmica do *Seminário VII*, Lacan afirma que “*Antígona* leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna”³³⁶.

Não será difícil compreender tal afirmação se lembrarmos que Lacan atribui todo fascínio da beleza de *Antígona* à sua claridade ofuscante. Indo ao encontro de sua morte, ela nos apresenta a visada do desejo. A beleza de um brilho ofuscante surge da imagem depurada de uma paixão repulsiva. *Antígona* não se detém diante dos apelos de todos os seus, nem diante das ofertas de bens prazerosos, das núpcias, das riquezas, do conforto etc., demonstrando a irredutibilidade de seu de-

³³⁴ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De l'éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p. 24. Sobre a qualidade arquética da ética da psicanálise e sua aproximação ao discurso de Heidegger, ver também LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 297.

³³⁵ No projeto teórico de Lacoue-Labarthe, a arquética é, mais exatamente, encarregada de contestar e desconstruir a ética mimética do exemplo. Tal projeto envolve a desconstrução da apreensão platônica da *mimesis* e uma percepção de que uma certa apropriação especulativa da arte tem efeitos ético-políticos ruinosos. É interessante observar, ainda, que Lacoue-Labarthe atribui a recusa de Heidegger em aceitar a pretensão de Jünger de ter ultrapassado a linha do niilismo à incapacidade de Jünger de se livrar de conceitos forjados pelo discurso metafísico do Ocidente. À medida que Jünger empregava, em suas análises estéticas, conceitos como o de Figura (Gestalt), derivado do discurso eidético (do Éidos platônico), ele ainda permanecia niilista, mesmo sem o saber. (Cf. LACOUÉ-LABARTHE. Tipografia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 58 –63).

³³⁶ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 342.

sejo singular. Daí Lacan concluir que ela nos apresenta esse desejo puro, um desejo que não se detém diante de nenhum bem.³³⁷

Com o tempo, percebeu-se que toda essa última articulação tem graves consequências e que talvez precisasse ser revista. Ao elogiar o desejo de *Antígona* chamando-o de puro desejo de morte, Lacan tê-lo-ia transformado em um desejo idealizado, o que seria desastroso, podendo até ser confundido com uma “apologia do suicídio”³³⁸.

Embora Lacan tenha sido mal interpretado, a associação entre o desejo puro, a ser encontrado no final da análise, e o limite mortal cumpre novamente o papel de demonstrar a importância do enfrentamento de nossa incontornável condição de desamparo. Como nos mostra, numa segunda passagem, ao final de seu *Seminário VII*, seu objetivo teria sido mostrar que “a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte”. Sugere, em seguida, numa frase interrogativa, que “o término da análise, o verdadeiro, (...) não deve confrontar aquele que a ela (a análise) submeteu a realidade da condição humana?” para disso concluir:

É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como o fundo onde se produz seu sinal, ou seja, o *Hilflosigkeit*, a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte, não deve esperar a ajuda de ninguém.³³⁹

Contudo, o próprio Lacan seria levado a rever essa sua posição. O elogio ao desejo purificado de *Antígona* e a insistência em relação ao conceito de Coisa

³³⁷ Uma outra consequência pode ainda ser extraída da relação entre o desejo puro e esta zona limite mortal. Se lembrarmos que a visada do desejo se dirige à Coisa freudiana, concluiremos que Lacan não faz mais que extrair daí consequências necessárias de seu retorno a Freud. Sabemos que a Coisa é o que produz o desejo. Mas, se a Coisa representa algo incomparável para sempre perdido e eternamente buscado pelos objetos de desejo, e se, finalmente, esse processo do desejo é regido pelo princípio do prazer, a descoberta freudiana tardia de algo além do princípio do prazer, de um princípio ainda mais radical que busca “restaurar um estado anterior de coisas” (Cf. FREUD. Além do princípio do prazer. In: Edição standard. v. XVIII. p. 54), tal descoberta, exatamente, faz desse prazer levado às últimas consequências algo que se confunde com a própria pulsão de morte. Em última análise, a hipótese freudiana do além do princípio do prazer poderia ser observada no texto de *Antígona*. Ela estaria confirmada exatamente no momento do desejo tornado visível, momento de aproximação do campo da Coisa, que é indicado ou tangenciado, mas não transposto, pelo fenômeno estético da beleza, que corresponde na peça àquele momento em que *Antígona* se encaminha para sua tumba.

³³⁸ Patrick Guyomard dedica um livro a esses mal-entendidos. Cf. GUYOMARD. O gozo do trágico: *Antígona*, Lacan e o desejo do analista.

³³⁹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 364. Devemos considerar que essa passagem, ao contrário do que se poderia supor, não condena o homem a uma paralisia resignada diante de sua condição mortal, mas, antes, considera necessária a revelação de sua condição para que este possa abandonar finalmente qualquer expectativa enganadora de ajuda e “ir à luta”. Portanto, apesar dessa passagem ter podido, de fato, se prestar a uma associação equívoca entre a ultrapassagem do limite da vida pelo desejo puro de *Antígona*, como “puro e simples desejo de morte”, e a função resolutiva do desejo “numa relação fundamental com a morte”, há de se dizer que o comentário de Lacan sobre a transposição do limite, como bem observou Lacoue-Labarthe, visa à transposição da apatia nihilista. Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De l'éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes. p. 23.

demonstravam que, naquele momento, Lacan acreditava que o real só poderia ser atingido a partir de uma completa depuração do imaginário. Sendo assim, a única forma de gozo seria aquela atingida por meio da transgressão.

Mas, a partir de *O seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Lacan opera, pouco a pouco, uma tomada de distância da ética do desejo em direção à experiência da pulsão. Ele alerta para o fato de que se mantivermos a pureza até o fim podemos ser levados a algo desastroso como um sacrifício a um Deus obscuro.³⁴⁰ Disso, concluiria que “a Lei moral, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro” e que “o desejo do analista não é um desejo puro”³⁴¹. Lacan escreveria, ainda no mesmo ano, seu artigo “Kant com Sade” (1964) para mostrar que a apatia da pureza moral abre espaço para a perversão. Essas constatações poderiam ser entendidas, em última instância, como as principais causas que levaram Lacan a abandonar a questão da Coisa e a teoria do desejo puro como horizonte final da ética. Lacan passa então a adotar estratégias menos extremistas para abordar o real. No próximo capítulo, veremos como esse movimento foi acompanhado de um afastamento não só da matriz *quasi* transcendental, na qual sustentava suas elaborações sobre o ato transgressor de Antígona, mas também das referências a Heidegger.

³⁴⁰ Cf. LACAN. O seminário, Livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 259. Ver ainda o comentário de A ciência e a verdade, em que Lacan demonstra, a exemplo da relação dialética entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro, como o desejo do religioso opera em relação a Deus: “o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício”. LACAN. A ciência e a verdade. In: *Escritos*, p. 887.

³⁴¹ Cf. LACAN. O seminário, Livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 260.

Capítulo 3

Uma ética para o tempo da morte de Deus?

Vimos, no capítulo anterior, que o comentário lacaniano sobre a tragédia, além de incorrer numa série de erros de interpretação em relação à crítica especializada dos helenistas, apresenta uma perspectiva metafísica de exaltação heroica da personagem de *Antígona* altamente problemática. O comentário sobre o desejo tornado visível e a transposição dos limites da vida não só estava incorreto, no que diz respeito à interpretação da obra de Sófocles, como também se revelou inapropriado como possível horizonte a ser buscado por uma ética. Contudo, observamos também que Lacan não é um caso isolado de interpretações especulativas quando comparado ao conjunto das interpretações da tragédia presente na história da filosofia moderna. Talvez seja o caso de dizer ainda, como sugere Taminioux, que até mesmo os comentários de Platão e Aristóteles são orientados por objetivos teóricos próprios ligados a seus respectivos sistemas filosóficos e, portanto, também distanciados do “homem trágico.”³⁴² Sendo assim, não é o caso de defender a leitura especulativa de Lacan, e com ela também a da referida tradição filosófica, do distanciamento da “materialidade” do texto sofocliano, ou mesmo das acusações de impertinência sintático-semântica e filológica. Gostaríamos, antes, de propor

³⁴² Cf. TAMINIAUX. Le théâtre des philosophes, p. 58.

uma avaliação crítica das implicações filosóficas do comentário sobre a tragédia e mostrar as razões que levaram as elaborações teóricas do ensino de Lacan a se afastar progressivamente dessa temática.

Inicialmente, discutiremos a influência heideggeriana de Lacan, ou, mais precisamente, a semelhança entre alguns aspectos da formulação teórica de Heidegger e a estratégia conceitual de Lacan de lançar mão da tragédia na formulação de sua ética. Para tanto, nos valeremos, não só das análises de Lacoue-Labarthe em “Da ética: a propósito de Antígona”, mas também de seus comentários sobre os aspectos mítico-poéticos do comprometimento político de Heidegger com o nazismo, em “A coragem da Poesia”, bem como do comentário de Nancy sobre A “ética originária” de Heidegger.

A partir da explicitação dos princípios heideggerianos em questão, entenderemos por que Lacoue-Labarthe atribui à ética lacaniana uma qualidade “arqui-ética”, semelhante àquela que se encontra no discurso de Heidegger da Carta Sobre o humanismo, e por que considera que Lacan teria reproduzido o mesmo programa romântico de uma nova mitologia, ao afirmar que o mito freudiano do pai primevo seria o único mito para o tempo da morte de Deus.³⁴³ Se, por um lado, os comentários de Lacoue-Labarthe habilitam Lacan ao debate contemporâneo da ética, transformando a psicanálise numa espécie de ética para os nossos tempos de desamparo, por outro, eles evidenciam suas limitações, à medida que reconhecem no projeto lacaniano a repetição dos mesmos erros de Heidegger, no que diz respeito à exemplaridade mimética.

Contudo, observaremos, em seguida, que o filosofema da morte de Deus não se ajusta plenamente à psicanálise de Lacan. Veremos que, embora seja indiscutível a importância concedida pelo *Seminário VII* à condição do desamparo e à ética que se pode deduzir da tragédia, o próprio Lacan reconheceu os impasses dessa teorização e estabeleceu alterações significativas em seu ensino com vistas a refundar a perspectiva clínica e teórica. Portanto, com base na continuidade do ensino de Lacan, mostraremos que a coordenada da confrontação com a morte do Deus-pai do monoteísmo judaico-cristão é uma referência bem mais importante para a psicanálise que a empreitada ontológica da destruição (*Destruktion*) da metafísica. Lacan diria claramente que “a verdadeira fórmula do ateísmo psicanalítico não é que Deus está morto”, mas que “Deus é inconsciente”³⁴⁴ – o “recalcamento em pessoa” – mas chegaria até a atribuir algum tipo de existência

³⁴³ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De L'éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p. 36. A afirmação à qual se refere Lacoue-Labarthe encontra-se em LACAN, *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 217.

³⁴⁴ LACAN. O seminário, Livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 60.

a Deus para diferenciar a psicanálise seja da teorização teológica, seja da ontológica. Além disso, mostraremos que há um esforço crescente de formalização da questão do pai, presente em sua teorização dos Nomes-do-Pai, que tende a erradicar o mito, no período final de seu ensino. Finalmente, perceberemos que o saldo final dessa reformulação do ensino de Lacan é o estabelecimento de um acentuado distanciamento da teorização psicanalítica da questão ontológica e do saber filosófico de modo geral.

3.1 A ética de Lacan: uma estratégia heideggeriana?

Como observamos, no capítulo anterior, Lacoue-Labarthe leva bem longe a relação entre Lacan e Heidegger ao reconhecer no projeto lacaniano um retorno ao texto trágico que procura resgatar uma ética anterior à formulação filosófica do bem, uma arquiética, portanto. Nesse momento, a *démarche* lacaniana seria análoga ao *Schritt zurück* heideggeriano, ao “passo atrás” que tem o sentido de um passo à frente.³⁴⁵

Lacoue-Labarthe atribui uma continuidade entre o projeto ético de Lacan e o pensamento heideggeriano ao afirmar, por exemplo, que a ética sustentada por Lacan seria a única possível no tempo da morte de Deus.³⁴⁶ A ética de Lacan poderia ser interpretada como a ética de Heidegger sem os comprometimentos políticos que a própria história reservou a Heidegger. Como bem observou Balmès, isso seria uma outra maneira de dizer que a filosofia de Heidegger é a única possível para nossa época e que ela é, ao mesmo tempo, insustentável. Sendo assim, Lacan cumpriria o papel de fazer valer o heideggerianismo apesar de sua própria recusa em reconhecê-lo.³⁴⁷

Segundo essa interpretação, Lacan teria demonstrado que o mito do pai primevo seria o único mito para o tempo da morte de Deus, o que poderia implicar dizer que a sua ética seria também a única ética para o nosso tempo. Contudo, Lacoue-Labarthe não subscreve inteiramente a ética de Lacan, pois há toda uma objeção em relação à exemplaridade mimética do culto aos heróis que acompanha o seu comentário. Voltaremos a essa objeção mais adiante. Antes, para que se esclareça por que a qualidade arquiética presente em Lacan se assemelharia àquela presente na determinação da pregação política de Heidegger, devemos nos reportar às análises de Lacoue-Labarthe sobre os aspectos mitológicos do compro-

³⁴⁵ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De *L'éthique*: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p. 23.

³⁴⁶ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De *L'éthique*: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p. 36.

³⁴⁷ BALMÈS. *Ce que Lacan dit de l'être*, p. 201.

metimento heideggeriano com o nazismo.³⁴⁸

Em “A Coragem da Poesia”, Lacoue-Labarthe reconhece uma vinculação profunda entre a pregação política de Heidegger e seu discurso sobre a poesia de Hölderlin. Um dos primeiros episódios dessa vinculação ocorreu imediatamente depois do período de sua adesão ao nazismo, em 1933-1934, concluído com sua demissão do Reitorado. Na “tarefa de curso” de suas Vorlesungen do ano de 1934, liam-se as seguintes palavras:

O objetivo último deste curso é recriar enfim em nosso *Dasein* historial um espaço e um lugar para o que a poesia é. (...) Por que foi escolhida, para este fim, a poesia de Hölderlin? (...) Enunciemos três razões essenciais que motivam essa decisão: 1. Hölderlin é o poeta do poeta e da poesia. 2. Simultaneamente Hölderlin é o poeta dos alemães. 3. Como Hölderlin é isso em toda a sua latência e dificuldade, poeta do poeta enquanto poeta dos alemães, ele ainda não se transformou em força na história de nosso povo. E como ele não o é ainda, é preciso que ele se torne isso. Contribuir para isso é a “política” no sentido mais elevado e mais próprio, a um ponto tal que aquele que chega a obter aqui neste terreno não tem mais necessidade de discorrer sobre o “político”.³⁴⁹

Afora os motivos nacionalistas que aparecem na reivindicação heideggeriana de uma “política no sentido mais elevado”, o que em especial chama a atenção de Lacoue-Labarthe é a imediata consequência teológico-política que se segue a essa apresentação, na “Observação preliminar” do mesmo curso, intitulada “Hölderlin”. Na passagem em questão, Heidegger se dirige a seus estudantes para falar do desconhecimento em relação ao poeta no momento em que a “história literária” começa a se interessar por “novos temas” e disserta sobre “Hölderlin e os deuses”. Para Heidegger, era um mau julgamento aquele que havia levado a considerar-se Hölderlin “historiograficamente” e a desconhecer-se

aquilo que é realmente essencial, o fato de que sua obra ainda privada de tempo e de espaço já [teria] ultrapassado nossa premência historicizante para fundar o começo de uma outra história, esta história que se abre para o combate no qual será decidida a fuga ou o advento do deus.³⁵⁰

³⁴⁸ O objetivo aqui não é fazer uma acusação leviana de nazismo a Heidegger. Não desconhecemos o fato de Heidegger ter condenado a filosofia do nazismo em razão de seu encontro com a técnica em escala mundial. Cf. HEIDEGGER. Introdução à metafísica. p. 281. Apenas, pretendemos sugerir, com Lacoue-Labarthe, que seu fascínio pelo nazismo pode ser explicado por um nacionalismo que se vinculava a motivações teológico-poéticas. Cf. LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A Imitação dos modernos – ensaios sobre arte e filosofia. p. 280. Nessa mesma direção, ver também o comentário de Loparic sobre o fato de Heidegger vislumbrar “o aparecimento de uma nova religião popular a ser anunciada por um herói”. LOPARIC. Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. p. 200.

³⁴⁹ HEIDEGGER *apud* LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 277.

³⁵⁰ HEIDEGGER *apud* LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 278.

Cumpramos observar que esse mesmo discurso sobre o divino se faz presente em outros momentos da obra. Um caso digno de nota é uma passagem da Carta sobre o *humanismo* que esclarece, retroativamente, o significado da relação, estabelecida em 1934, entre a fuga dos deuses na poesia de Hölderlin e a tarefa histórica do povo alemão em tempos de revelação da verdade do Ser. Comentando o poema de Hölderlin intitulado “Recordação” (*Andenken*)³⁵¹, Heidegger diz:

O “alemão” não é proclamado ao mundo para que este se restabeleça no modo de ser alemão, mas é dito para os alemães, para que eles, em virtude do destino que os liga aos outros povos, com eles atinjam o verdadeiro universalismo. A pátria deste morar histórico é a proximidade do ser.

É nesta proximidade que se realiza – caso isto um dia aconteça – a decisão se e como, no surgimento do sagrado, pode recomeçar uma manifestação do deus e dos deuses. O sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade – o qual, por sua vez, novamente apenas garante uma dimensão para os deuses e o Deus –, manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando, antes e após longa preparação, o próprio ser se iluminou e foi experimentado em sua verdade. Só assim começa, a partir do ser, a superação da apatridade, na qual erram perdidos não apenas os homens, mas também a essência do homem.³⁵²

Segundo Lacoue-Labarthe, dos cursos que se seguiram a sua demissão do Reitorado, nasce uma injunção no pensamento de Heidegger. A tarefa de seu ensino, ligada ao “fim da filosofia”, passa a ser entendida como a tarefa da poesia, que prepara o povo alemão para o novo “advento do deus e dos deuses”, frente àquela ausência anteriormente observada por Hölderlin e ao nihilismo pensado num sentido mais radical que aquele exposto no “Deus está morto” de Nietzsche.³⁵³ Esse advento exigiria, sobretudo, um engajamento, ou uma qualidade arquiética presuposta e requerida para a poesia que é a experiência da coragem.

É nesse contexto que podemos compreender o comentário de Heidegger do poema *Dichtermut* (*Coragem do poeta*) de Hölderlin, realizado em *Erläuterungen zu Hölderlins*. Como nos mostra Lacoue-Labarthe, é, sobretudo, desse comentário, escrito também logo após sua demissão do Reitorado, que Heidegger extrai da poesia uma exigência que poderíamos chamar de arquiética.³⁵⁴

A palavra alemã para poesia, *Dichtung*, que deriva do verbo *dichten*, é de difícil tradução. Lacoue-Labarthe comenta que a maioria dos tradutores de Hei-

³⁵¹ Uma tradução deste poema seguida de um comentário precioso sobre a história de sua criação e de sua apropriação por Heidegger encontra-se em FIGUEIREDO, Viagem à Grécia. In: DUARTE et al. (Orgs.). *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*, p. 133–152.

³⁵² HEIDEGGER. Sobre o humanismo. In: Heidegger (Os Pensadores), p. 162.

³⁵³ LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 280.

³⁵⁴ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 284.

degger propõe “poemático”, mas que Maurice de Gandillac, por sugestão de Beda Allemann, teria acertadamente se apoiado no étimo latino “*dictare*” para propor “*dictamem*”, uma vez que “poemático” anula o sentido ético daquilo que o poema nos dita como tarefa.³⁵⁵ Heidegger utilizou sistematicamente a palavra “*Gedichtete*” para falar dessa tarefa revelada pela essência da poesia. A exigência que o poema faz ao poeta é essencialmente a da coragem para dizer a verdade.

Contudo, Lacoue-Labarthe demonstra que essa interpretação de Heidegger da coragem da poesia se apoia num apelo ao mito.³⁵⁶ Para Heidegger, o próprio poeta se definiria como um herói, essa espécie de semideus, mediador entre deuses e homens, que se apossa dos sinais divinos, no auge do perigo, para dizer a verdade. A razão disso é que não há nada, nem ninguém, responsável por autorizar o poema ao poeta. Nesse sentido, o poeta é aquele que assume o risco. Não é um deus, como na poesia antiga, que dita o poema. Ao contrário, é a falta de deus mesma que o torna possível.³⁵⁷ Em outras palavras, Heidegger reconhece que há algo originalmente colocado na própria poesia que nos dita um ato ético mesmo diante da ausência dos deuses.

Em “Por que dos poetas”, Heidegger retomaria o tema da coragem da poe-

³⁵⁵ LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 286.

³⁵⁶ Cumpre observar, porém, que Lacoue-Labarthe assinala também a possibilidade de uma outra abordagem não mitologizante da coragem da poesia, a partir da interpretação que Benjamin ofereceu ao mesmo poema de Hölderlin. Entre 1914 e 1915, Benjamin teria produzido um ensaio intitulado: Dois poemas de Hölderlin que apresentava um estudo sobre as duas versões de um mesmo poema, cuja primeira recebe o nome de *Dichtermut* (Coragem da Poesia) e a segunda, o de *Blödigkeit*, (“Timidez”, ou “Timidité”, segundo a tradução francesa). Lacoue-Labarthe demonstra que, ao contrário da interpretação proposta por Heidegger para a primeira versão, no período que se segue a sua demissão do Reitorado, Benjamin teria intuído que a segunda versão promoveria uma desmitologização da coragem do poeta. Na verdade, as interpretações de ambos tinham como ponto de partida a mesma questão da coragem e do dizer a verdade sobre nossa condição atea. Mas, na interpretação de Benjamin, o testemunho da verdade que o pressuposto do poema nos dita como tarefa refere-se ao princípio da sobriedade, da rasura, do tornar prosaico. Esse princípio jamais pode ser o da sacralização do mito. Ao contrário da função transitiva e profética que Heidegger dava à expressão “coragem da poesia” (no sentido do genitivo objetivo), Benjamin acentuou seu caráter intransitivo (genitivo subjetivo). Ele percebeu que “a vida de uma obra de arte pura não pode nunca ser a vida de um povo”. Portanto, aquilo que o poema dita, de modo singular, é a coragem de inventar a poesia, de configurar o poema como o testemunho que ele é. Segundo Lacoue-Labarthe, a coragem da poesia, na leitura de Benjamin, significa ter coragem de abandonar o mitológico e subtrair-se à ética mimética do culto aos heróis. Cf. LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: Ensaios sobre arte e filosofia, p. 295–297.

³⁵⁷ Segundo Lacoue-Labarthe, esse desafio extraordinário destinado à condição do poeta moderno deve ser entendido na linha da distinção entre o teológico-poético antigo e o teológico-poético moderno apresentada na Introdução à metafísica. Se o teológico-poético antigo estava relacionado, como diz então Heidegger, ao fato de que Homero, sob a injunção da Musa, “deu à Grécia seus deuses”, o teológico-poético moderno estaria relacionado à retirada do deus. LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 281. Devemos observar, porém, que essa distinção de Heidegger reproduz, aproximadamente, aquela já assinalada por Hölderlin, em suas Observações sobre Édipo e Antígona, entre o trágico antigo do acasalamento monstruoso com os deuses – do desejo heroico que *Antígona* revela de identificar-se com eles – e o trágico moderno do abandono dos deuses. Cf. HÖLDERLIN. Observações sobre o Édipo; Observações sobre Antígona. In: Reflexões.

sia diante da ausência dos deuses para confirmar que, nesse tempo do qual ainda fazemos parte, “Hölderlin é o precursor dos poetas em tempos de desamparo.”³⁵⁸ Segundo ele, “com a vinda e o sacrifício de Cristo, começou, para a experiência histórica de Hölderlin, o fim dos dias dos deuses. Nossa época é determinada pelo abandono dos deuses, pela “ausência de deus”³⁵⁹. Em seguida, Heidegger explica que “com essa falta, é o fundo do mundo, seu fundamento mesmo, que faz falta. Abismo (*Abgrund*) significa originalmente o solo e o fundo sobre o qual se apoia isso que está suspenso na borda do precipício.”³⁶⁰

Nessas condições, o poeta seria aquele, dentre os mortais, que “mais risca”³⁶¹. Diante da desaparecimento dos deuses e do dilaceramento do mundo, o poeta atinge o abismo fundamental (*Grund/Abgrund*) e resiste. Sua coragem, não mais claramente vinculada ao devir da Alemanha, mas, necessariamente, ao destino histórico na “noite do mundo” – e podemos supor que Heidegger, depois da virada (*Kehr*) de seu pensamento rumo ao poético, passaria a compartilhar essa característica com os demais pensadores originais –, é aquela de dedicar seu ser de poeta e seu ato à poesia. Sem abrigo e sem a presença dos deuses, o poeta não está autorizado a dizer nada sobre o sentido do ser, mas, mesmo assim, assume o risco da palavra diante do vazio de seu destino. E assim, “seu dizer resta como o que não cessa de ser”³⁶².

Cumpramos observar que o fato mesmo dos comentários de Heidegger sobre a poesia atribuírem uma tarefa heroica ao poeta demonstra que, para além da pregação política, seu pensamento ontológico possui implicações éticas. Com vistas ao esclarecimento desse ponto, faremos a seguir um parêntese na argumentação desenvolvida por Lacoue-Labarthe para reconduzirmos a questão da coragem da poesia aos seus pressupostos éticos, a partir dos comentários de Jean Luc Nancy sobre *A “ética originária” de Heidegger*.

Como nos mostra Nancy, apesar da própria recusa de Heidegger de propor uma ética como disciplina, ou mesmo de proceder a uma interpretação moral da analítica do *Dasein*, é um erro crer que Heidegger se manteve alheio à preocupação ética.³⁶³

É verdade que não há uma moral em Heidegger pensada como um corpo de princípios e fins da conduta, mas o “pensamento do ser”, que é o título maior e mesmo único de seu pensamento, não é senão uma “ética original”³⁶⁴.

³⁵⁸ HEIDEGGER. Pourquoi des poètes? In: Chemins qui ne mènent nulle part, p. 384.

³⁵⁹ HEIDEGGER. Pourquoi des poètes? In: Chemins qui ne mènent nulle part, p. 323.

³⁶⁰ *Ibidem*. p. 324.

³⁶¹ Cf. HEIDEGGER. Pourquoi des poètes? In: Chemins qui ne mènent nulle part, p. 372.

³⁶² HEIDEGGER. Pourquoi des poètes? In: Chemins qui ne mènent nulle part, p. 384 – 385.

³⁶³ NANCY. L’« éthique originaria » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 86.

³⁶⁴ NANCY. L’« éthique originaria » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 87.

O homem enquanto age põe em jogo o ser, portanto sua conduta não revela apenas um aspecto do ser, mas o ser mesmo.³⁶⁵

Nancy demonstra que, dentre os chamados essenciais do ser que abriram caminho para a elaboração da *Carta sobre o humanismo e Ser e tempo*, estão presentes os temas do pensamento da liberdade como “fundamento sem fundo” e do pensamento da linguagem e da poesia como *ethos* verdadeiro.³⁶⁶ Vejamos a seguir como se dá a articulação desses temas na determinação de uma “ética originária”.

Vale lembrar, inicialmente, que a Carta sobre o humanismo se anuncia claramente, desde sua primeira frase, como uma reflexão sobre o agir: “Estamos longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir. Conhecemos o agir apenas como o produzir de um efeito”. Mas a verdadeira essência do agir é o consumir e somente aquilo que já é pode ser consumado. Sendo assim, o que “é”, antes de tudo, é o ser.³⁶⁷ Portanto, para Heidegger, a verdadeira questão do humanismo é saber o que é o homem enquanto ele age e “se conduz” a algo que é o seu próprio fim, e não o que é seu agir pensado como a produção de um efeito exterior.³⁶⁸

A realidade do homem, como *Dasein*, provém da diferença entre o ser e o ente. Essa diferença não é uma diferença de dois gêneros, ou de duas realidades, mas é a própria realidade do *Dasein* enquanto ele está aberto e é chamado a uma relação essencial e ativa com o próprio fato de ser. Essa diferença é, portanto, uma diferença ativa, ou praxiológica, pois ela diz respeito à práxis segundo a qual o ser faz o ente (ou o existente).³⁶⁹

A partir daí, percebemos que a relação do existente com seu ser é uma relação de sentido. Para o *Dasein*, “trata-se de dar sentido ao fato de ser – ou, mais exatamente, no *Dasein* o fato de ser é: ‘fazer-sentido’”³⁷⁰. No entanto, esse “fazer-sentido” não é exatamente nem teórico nem prático, se entendemos que esses termos se opõem um ao outro. Trata-se, mais precisamente, de um agir ou se conduzir. Como conduta do sentido, ou ao sentido, ele é essencialmente pensar. Mas isso não significa que esse agir se limite a uma prática meramente teórica.

O agir como pensar, colocado em jogo pelo sentido, é o desejo do ser. Não se trata exatamente de um desejo de um objeto, mas de um querer-ser próximo ao conatus de Espinosa. Heidegger esclarece que um tal querer é a essência do poder, o qual não é apenas capaz de produzir isso ou aquilo, mas é capaz de deixar-ser: “O po-

³⁶⁵ Cf. NANCY. L' « éthique originaire » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 86 – 87.

³⁶⁶ NANCY. L' « éthique originaire » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 88.

³⁶⁷ Cf. HEIDEGGER. Sobre o humanismo, p. 149.

³⁶⁸ NANCY. L' « éthique originaire » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 88.

³⁶⁹ *Ibidem.* p. 89.

³⁷⁰ *Ibidem.* p. 89.

der do querer é aquilo graças ao qual alguma coisa é propriamente capaz de ser³⁷¹. Assim, o ser como fato de ser, o fato mesmo de que haja qualquer coisa em geral, constitui o desejo de que o fato seja cumprido (ou desdobrado) como sentido.³⁷²

Nancy alerta, no entanto, para que não se entenda com isso que haja de início um fato bruto para que dele decorra o desejo de sentido, pois, nesse caso, o sentido, o agir e a ética deveriam vir depois do fato do ser. Ora, o problema é que o ser não é um fato dado, mas, antes, o que confere o “don”. O aspecto originário dessa “ética” diz respeito justamente à proposta de Heidegger de pensar o ser como o fato do sentido e o sentido como o “don” do ser. É nessa direção que devemos entender a observação de Ser e temp, segundo a qual “o sentido do ser não pode jamais ser colocado em oposição ao ente, ou ao ser como “fundo” do ente, pois esse mesmo “fundo” só é acessível como sentido, ele seria mesmo o abismo da ausência de sentido.³⁷³

O fato do ser, ou o fato de ser, como *Dasein*, é o desejo, o poder e o amor do sentido. Mas o “dado” é o fazer-sentido do ser. A própria existência factual é constituída de início por um desconhecimento da facticidade do sentido que é o fato ontológico da existência mesma. Nas palavras de Ser e tempo: “O puro ‘que é’ se mostra, mas seu ‘de onde’ e o ‘em direção ao quê’ permanecem na obscuridade³⁷⁴. Nancy sugere que é justamente nessa obscuridade que se encontra o desafio ético do cumprimento desse agir originário. O que é dado é o ter-que-fazer-sentido, ou ainda, segundo ele, “o que é assim ‘dado’ ou desejado, dado como desejado, é o ‘dizer a verdade do ser’³⁷⁵ ou ‘o trazer à linguagem’³⁷⁶.”

Segundo Nancy, “a ética que se engaja assim se engaja a partir do niilismo – como que dissolução geral do sentido –, mais à reversão exata do niilismo – enquanto atualiza o fazer-sentido como agir requerido na essência do ser”³⁷⁷.

³⁷¹ HEIDEGGER. Sobre o humanismo, p. 150 – 151.

³⁷² Cf. NANCY. L’ « éthique originaire » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 90.

³⁷³ As traduções de Ser e tempo que passamos a expor aqui apresentam diferenças em relação à tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcante, pois foram reconstituídas a partir da tradução francesa, que, por sua vez, indica à margem do texto, a paginação original da edição alemã de 1927. Na passagem citada, por exemplo, que aparece no original à página 152, optamos por seguir a tradução francesa e traduzir “Grund” por “fundo” (“fond” em francês), no lugar de “fundamento”, pois essa opção reproduz de modo mais aproximado o jogo proposto por Heidegger entre as palavras alemãs “Grund” e “Abgrund”, já que a palavra “fundo”, em português, possui maior proximidade semântica com a palavra “abismo”. Cf. HEIDEGGER. Être et temps, p. 198. Ver também a tradução brasileira de Ser e tempo, p. 209.

³⁷⁴ HEIDEGGER. Être et temps, p. 179. (No original, p. 134.)

³⁷⁵ HEIDEGGER. Sobre o humanismo, p. 150.

³⁷⁶ Nessa passagem, apresentamos, internamente à referência feita às palavras de Nancy, um segundo parêntese para delimitar os temas que o autor extrai da Carta sobre o humanismo. NANCY. L’ « éthique originaire » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 91.

³⁷⁷ NANCY. L’ « éthique originaire » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 95.

O pensamento, em seu sentido de “ética original”, é assim o experimentar dessa responsabilidade absoluta em relação ao sentido.³⁷⁸

No que diz respeito ao segundo aspecto do pensamento da linguagem e da poesia como *ethos* verdadeiro, identificado por Nancy, devemos lembrar que o agir “pensante” consiste em trazer à linguagem a verdade do ser. A obrigação da linguagem não é senão o respeito ao cuidado do fazer-sentido. Mas aquilo que é trazido à linguagem é alguma coisa que se desdobra a partir da essência do ser mesmo. A essência do ser é a essência que “dá-se.” Dá-se o ser (*es gibt das Sein*), mas o que “dá” o ser é o próprio ser.³⁷⁹

O pensar cuidadoso como conduta do sentido é assim “ética original”, porque pensa o *ethos* como “conduta da//segundo a verdade do ser”³⁸⁰. O *ethos* verdadeiro deve ser então pensado como morada, segundo a sentença de Heráclito: *Êthos anthropo daímon*. Heráclito diz nessa sentença de apenas três palavras algo tão simples, que dela brota e chega à luz, de maneira imediata, a essência do *ethos*. Mas a tradução: “o modo próprio de ser é para o homem o demônio”, pensa de maneira moderna e não de modo grego. Êthos significa morada, lugar de habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita.³⁸¹

Mas a linguagem também é dita como a casa do ser. Nessa habitação do ser, diz Heidegger, mora o homem, sendo que “os pensadores e os poetas são os guardiões dessa habitação”³⁸². O ser é, ou dá-se. Este “dá-se” impera como o destino do ser, mas, pela palavra dos pensadores essenciais, a história desse destino se manifesta na linguagem.³⁸³ É nesse sentido que Heidegger anuncia o caráter antecipador e universal do pensamento de Hölderlin. Segundo Heidegger, “o ser enquanto destino que destina verdade permanece oculto. Mas o destino do mundo se anuncia na poesia, sem que ainda se torne manifesto como a história do ser”³⁸⁴.

Voltando ao comentário de Lacoue-Labarthe, podemos entender agora por que seu diagnóstico final sobre as relações de Heidegger com a poesia é de que ele teria permanecido preso à exemplaridade mimética do culto aos heróis, justificando uma nova mitologia. Nessa perspectiva que surge,

na esteira da interpretação nietzschiana da história e da agonística antiga, o poeta é, mais que um modelo, um exemplo, ou, segundo a terminologia dos modernos, presente tanto em Heidegger quanto em Nietzsche, uma figura: uma Gestalt. Heidegger, que recusara violentamente qualquer figura oriun-

³⁷⁸ NANCY. L' « éthique originaire » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 107.

³⁷⁹ HEIDEGGER. Sobre o humanismo, p. 159 – 160.

³⁸⁰ NANCY. L' « éthique originaire » de Heidegger. In: La pensée dérobée, p. 105.

³⁸¹ HEIDEGGER. Sobre o humanismo, p. 170.

³⁸² Cf. HEIDEGGER. Sobre o humanismo, p. 149.

³⁸³ Cf. HEIDEGGER. Sobre o humanismo, p. 160.

³⁸⁴ HEIDEGGER. Sobre o humanismo, p. 162.

da do nietzscheísmo – de Zarathustra ao Anjo de Rilke e até, é verdade que mais tardiamente, ao Trabalhador de Jünger – também terá aceitado, e mais que aceitado, a figura do herói da poesia. (...) aquele que, diz Hölderlin (ou, ao menos, um certo Hölderlin), se apossa dos sinais do divino, no auge do perigo, sob a ameaça imediata de fulminação – para transmiti-los sob uma forma velada ao povo.³⁸⁵

Mártir da verdade, o poeta é, portanto, o próprio herói, no sentido que essa palavra recebe no parágrafo 74 de *Ser e tempo*, no qual é dito que o *Dasein* historial (o povo) deve escolher seus heróis na tradição.³⁸⁶ No momento em que se despede do Reitorado e traça a virada (Kehr) de seu pensamento rumo ao poético, Heidegger atribui um lugar de destaque e uma tarefa decisiva aos pensadores originais que falam em nome da verdade. Seu próprio destino seria, por conseguinte, semelhante àquele dos poetas e dos mártires da verdade.³⁸⁷

É curioso que Lacoue-Labarthe termine seu artigo sobre “A coragem da poesia” comentando a distinção entre a ética e a arquiética, na esteira do discurso de Lacan no *Seminário VII: a ética da psicanálise* e do discurso de Heidegger na Carta sobre o humanismo. Se a arquiética, pensada como uma ética que não sabe o que é o bem, tem por obrigação – e Lacoue-Labarthe observa que talvez essa obrigação seja mesmo impossível de sustentar, apesar de sua incomensurável responsabilidade – subtrair-se à ética (mimética) do exemplo, em especial a mais antiga e a mais ruínosa, que é aquela que promove o culto dos heróis, Heidegger falha nessa obrigação.³⁸⁸ É óbvio que não há em Lacan o mesmo culto ao herói-poeta de Heidegger, mas ele repete o gesto da exemplaridade mimética ao transformar a conduta transgressora de *Antígona* em um modelo para o desejo do analista, isto é, para o desejo que alcança o final de uma análise.

Quando retoma o mesmo tema da arquiética em seu comentário sobre o *Seminário VII, em De L'Éthique: à propos d'Antigone*, Lacoue-Labarthe demonstra que, na verdade, as semelhanças entre Lacan e Heidegger são ainda maiores, quando obser-

³⁸⁵ LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 284.

³⁸⁶ Transcrevemos aqui a parte do parágrafo que faz referência à escolha dos heróis: “Não é necessário que a decisão saiba explicitamente de onde provêm as possibilidades sobre as quais ela se projeta. Mas é na temporalidade do *Dasein* e unicamente nela que reside a possibilidade de ir buscar explicitamente na compreensão transmitida do *Dasein* o poder-ser existencial sobre o qual o *Dasein* se projeta. A decisão, ao se transmitir (que é para si mesma sua própria tradição) torna-se então a repetição de uma possibilidade de existência que lhe foi transmitida. A repetição é a tradição mesma já que é o retorno às possibilidades do *Dasein* passado. A própria repetição de uma possibilidade de existência passada – aquela em que o *Dasein* escolhe seus heróis – funda-se, existencialmente, na decisão antecipadora; pois a escolha que se faz nela é a escolha capaz de libertar a sucedaneidade no combate e a fidelidade a outras possibilidades de repetição.” HEIDEGGER. *Être et temps*, p. 450, grifo nosso. (No original, p. 385)

³⁸⁷ LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 288.

³⁸⁸ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. A coragem da poesia. In: A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia, p. 297.

vamos que ambos pretendem transpor a representação, sem conseguir abandonar a exemplaridade mimética do herói. Em Lacan, esse recurso ao herói trágico se completaria, de maneira semelhante a Heidegger, com um apelo à obra de arte.

Como observamos anteriormente, o próprio Lacan alerta para o fato de que sua demonstração da dimensão trágica da experiência psicanalítica se desenvolve entre “uma ética e estética freudianas”, sendo que a estética se encontraria aí “apenas à medida que nos mostra uma das fases da função da ética”³⁸⁹. Vimos também que ele, de fato, lança mão do tema da *kátharsis* aristotélica para compor sua demonstração. Porém a referência mais importante para estabelecer essa subordinação à problemática da *mimésis* estaria ainda nos seus comentários sobre a Coisa (*das Ding*).

Lacoue-Labarthe indica a semelhança entre o projeto de Lacan e o de Heidegger, ao observar o modo como a perspectiva estética abre o caminho para a verdade inefável da Coisa freudiana. No gesto lacaniano de retomar *das Ding* como o campo sem significado (*hors signifié*) originário do mundo psíquico, ou ainda, como campo de criação *ex nihilo* do universo significante, encontraríamos a mesma tentativa de renovar o modelo ontológico já tentado por Heidegger em A origem da obra de arte, por meio de uma *mimesis* sem modelo, de uma “*mimesis* originária”³⁹⁰. Encontraríamos a mesma tentativa de arrancar a determinação da obra de arte de uma dependência em relação à *mimésis*, e ainda, de modo semelhante, a tentativa de arrancar a tragédia do teatro.³⁹¹

Se na *kátharsis* lacaniana a *mimesis* produz a imagem de algo inimaginável, ela não pode ser a imitação (*mimesis* como *imitatio*) de algo existente ou já visto em algum lugar. É por isso que deveríamos chamá-la de “*mimesis* originária”. Aquilo que Lacan chama de belo, ligado à imagem depurada da paixão repulsiva de Antígona, é a purificação da Coisa, é o fazer brilhar o horror, ou seja, o belo é aquilo que faz a Coisa que é horrível e repugnante brilhar.³⁹²

É preciso assinalar que, ao falar de uma “*mimesis* originária”, Lacoue-Labarthe pensa o problema do real lacaniano nos termos de uma apresentação do inapresentável e o aproxima de seu projeto filosófico de pensar a *mimesis* operada pela obra de arte como uma “verdade sublime”.

Lacoue-Labarthe já havia demonstrado em outro texto seu, justamente intitulado “A verdade sublime”, a possibilidade de interpretar a *mimesis* aristotélica de um modo diferente daquele da tradição, que a teria transformado em *imitatio* (imitação). Partindo do comentário de uma passagem do Livro B da *Física*, em que Aristóteles diz que a *Tékhne*, por meio da *mimesis*, realiza e completa o que natural-

³⁸⁹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 197.

³⁹⁰ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De L'éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p. 31 – 33.

³⁹¹ Para uma crítica sobre a desvinculação entre tragédia e teatro no comentário de Lacan, ver também o artigo de Nicole Loraux: Antigone sans théâtre. In: Lacan avec les philosophes, p. 42 – 49.

³⁹² Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De L'éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p. 34 – 35.

mente permanece incompleto³⁹³, Lacoue-Labarthe propõe pensar a *mimesis* como uma espécie de apresentação suplementar do irrepresentável.³⁹⁴

Nesse momento, Lacoue-Labarthe nos apresenta de fato um comentário muito próximo àquele que Lacan desenvolve no *Seminário VII* sobre a beleza de Antígona. Esse modo de encarar a *mimesis* seria uma resposta ao desafio de se pensar o problema da verdade (*Alétheia*) heideggeriana conjugado com o do sublime kantiano. A princípio, diríamos que a *mimesis* que produz a imagem de algo irrepresentável corresponderia à revelação da Coisa. Mas é o fenômeno do sublime que produz o efeito de cegamento da beleza intensa de *Antígona* sem a experiência do horror.³⁹⁵ Segundo Lacoue-Labarthe, esse desvelamento que é acompanhado da experiência sublime, “não menos ofuscante”, pode exatamente fazer aparecer, ou fazer brilhar, esse “fundo sem fundo”, e, em uma evidente alusão à clareira heideggeriana do ser, complementa: “a obra apresenta a *Alétheia*, o Né-ant, o nada luminoso de uma ‘obscura claridade’, que ‘é’ o ser daquilo que é. E é isso a sublimidade”³⁹⁶.

Devemos observar finalmente que há uma ambiguidade na avaliação feita por Lacoue-Labarthe tanto de Heidegger quanto de Lacan. Ele faz críticas aos erros heideggerianos de Lacan com base nos próprios pressupostos heideggerianos. Como, por exemplo, quando demonstra que o problema da incapacidade da “exemplaridade mimética” superar a formulação metafísica deriva da rejeição de Heidegger de admitir a pretensão de Jünger de transpor a linha do niilismo, de transpor a divisão do bem e do mal, quando se mantinha preso ao vocabulário platônico. Assim, apesar de alguns comentários elogiosos pontuais e do reconhecimento da atualidade do projeto lacaniano para pensar questões éticas contemporâneas³⁹⁷, Lacoue-Labarthe concluirá que “não é mais fácil a Lacan que ao Heidegger d’A origem da obra de arte exorcizar a imitação”³⁹⁸. Daí Lacoue-Labarthe conclui: “à sua

³⁹³ Na verdade, a conclusão de Lacoue-Labarthe é a de que a passagem de Aristóteles demonstraria que a arte mimética teria uma dupla função: “Por um lado a *tékhnē* realiza o que a *phýsis* é incapaz de efetuar, por outro lado ela a imita”. ARISTÓTELES. Física. 194 a.

³⁹⁴ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. A verdade sublime. In: Imitação dos modernos, p. 257 – 258.

³⁹⁵ Contudo, cumpre observar que, apesar da grande proximidade do tema lacoue-labarthiano da “verdade sublime” com o comentário lacaniano da beleza de Antígona, Lacoue-Labarthe ainda submete a questão da apresentação do real à revelação da verdade, tornando-o passível de significação. Entretanto, como veremos a seguir, na continuidade de seu ensino, Lacan abandona o conceito de Coisa, bem como o de real pensado como vazio, e passa a tratar da questão pelos desdobramentos dos conceitos de objeto a e de gozo. Isso faz com que a questão do real em Lacan seja deslocada em direção a um resto pulsional impermeável ao sentido.

³⁹⁶ LACOUÉ-LABARTHE. A verdade sublime. In: Imitação dos modernos, p. 252 – 253.

³⁹⁷ Como é o caso, por exemplo, da passagem em que Lacoue-Labarthe confirma a reversibilidade emblemática de Kant com Sade no “que se passa no mundo hoje”, no momento em que o mundo do bem foi revelado, historicamente, como o mundo do mal – e do mal radical – do assassinato ao infinito sob o reino da política da felicidade (já que a moral do bem, a ser preservada, só engendra uma política). Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De l'éthique: à propos d'Antigone, p. 23 – 24.

³⁹⁸ LACOUÉ-LABARTHE. De l'éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p. 33.

maneira, Lacan não diz outra coisa do que aquilo que diz Heidegger³⁹⁹. Essa “não outra coisa” dita por Lacan da mesma maneira que em Heidegger, Lacoue-Labarthe a batiza com o neologismo “*esthética*”⁴⁰⁰ (*esthétique*), dupla ultrapassagem da ética e da estética uma pela outra, uma démarche que seria semelhante em Lacan e em Heidegger.⁴⁰¹

3.2 Uma mudança de estratégia teórica

Vimos que a leitura de Lacoue-Labarthe leva bem longe a relação entre Lacan e Heidegger. A mesma importância que Heidegger atribuía ao poema mítico, à condição de desamparo humano e à exemplaridade heroica pode ser observada na estratégia teórica do *Seminário VII*.

Em seu comentário *Ce que Lacan dit de l'être*, Balmès chega a afirmar que, se a obra de Lacan tivesse terminado no *Seminário VII*, a leitura “heideggerizante” seria não apenas possível, mas talvez mesmo irrefutável, à medida que os avanços posteriores do ensino de Lacan com vistas a refundar a perspectiva clínica e teórica nos seriam desconhecidos.⁴⁰² Entretanto, quando examinamos a sequência de sua obra, constatamos que Lacan não prosseguiu no caminho que parecia traçar para a ética da psicanálise, a partir da tragédia, por via de uma “*esthética*”, segundo o conceito de Lacoue-Labarthe.⁴⁰³

Não obstante o fato de o próprio Lacan chegar a reconhecer os impasses de sua formulação, é inegável a importância dos comentários de Lacoue-Labarthe sobre os problemas que surgiram da tentativa de deduzir uma ética da tragédia, na direção de uma *esthética*. É especialmente esclarecedora sua demonstração das implicações metafísicas dos aspectos estéticos purificadores que acompanham a arquiética da exemplaridade heroica, seja no sentido da renovação do modelo ontológico, seja no sentido do desejo trágico radical em busca da verdade inefável da Coisa freudiana.

Do ponto de vista da psicanálise, ainda que seja secundária a discussão sobre sua permanência ou não nos limites da metafísica moderna, o problema é que a purificação vem sempre acompanhada da idealização e do mandamento superegoico. Nesse sentido, se *Antígona* é um exemplo de alguém que se dirige à Coisa originária do desejo para não ceder de seu desejo frente aos bens utilitários, o “não

³⁹⁹ *Ibidem*. p. 32.

⁴⁰⁰ A palavra “*esthética*” pretende reproduzir, de forma aproximada, o efeito que a introdução da letra “h”, em francês, tem na formação do neologismo “*esthétique*”, criado por Lacoue-Labarthe, para se referir simultaneamente ao aspecto ético (*éthique*) e estético (*esthétique*) desse projeto teórico de Heidegger e Lacan.

⁴⁰¹ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De L'Éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p. 35.

⁴⁰² BALMÈS. *Ce que Lacan dit de l'être*, p. 204.

⁴⁰³ BALMÈS. *Ce que Lacan dit de l'être*, p. 202.

ceder de seu desejo” acaba se tornando um mandamento ético tirânico como qualquer outro imperativo superegoico. Aliás, devemos observar que toda tentativa de universalizar um mandamento cria esse paradoxo, mesmo que se trate da universalização do desejo. Basta que a exemplaridade determine um modelo a se seguir para que o superego tirânico seja re-introduzido.

Talvez seja possível reconhecer no alerta de Lacoue-Labarthe sobre as consequências ruinosas da imitação no campo da ética, de fato, algo excessivo na pretensão de se tomar a estética como modelo para a ética. Transformar a exemplaridade transgressora de *Antígona* em um modelo para o desejo do analista, e, por conseguinte, num modelo diretor das vidas daqueles que buscam o final de análise, pode ser realmente catastrófico.⁴⁰⁴ Vale lembrar, nessa mesma direção, a objeção de Schelling ao uso da tragédia na construção de um sistema do agir, segundo as conclusões de suas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*.

Schelling teria experimentado se apropriar da tragédia para proceder a um elogio da vontade humana, por meio da arte. Segundo ele, a tragédia grega honrava a liberdade humana diante do conflito com uma potência superior do mundo objetivo. O herói trágico, comenta Schelling a propósito de Édipo, lutando contra o poder superior do destino, é em seguida derrotado. Apesar de sucumbir a uma potência da fatalidade, o herói expiava, mesmo pelo crime cometido pelo destino.⁴⁰⁵

No comentário de Schelling, a liberdade sai vitoriosa, mesmo sucumbindo, mas essa luta fatalística contra o destino não pode se transformar num modelo de ação ética. Em outras palavras, a responsabilidade trágica, que pressiona o herói a assumir como próprio um crime inevitável cometido pelo destino, não poderia extrapolar os limites da arte. O jogo dramático de oposições entre a liberdade humana e o destino produz a arte, mas a transformação disso em um sistema do agir redundaria na ruína da humanidade, pois tal sistema pressuporia uma raça de titãs.⁴⁰⁶

Na verdade, como observamos a propósito da sublimação, no capítulo anterior, Lacan não ignorava totalmente esse tipo de consequência. Ao introduzir o tema na extensão do debate dos valores, Lacan assinala o caráter “movediço e delicado” da questão.⁴⁰⁷ Tal como Freud, que já havia reconhecido na sublimação uma limitação ligada ao fato de ela ser acessível apenas a alguns privilegiados com dotes especiais, Lacan não atribuirá a ela nenhuma garantia contra a infelicidade. Além disso, há toda uma preocupação em diferenciar a sublimação da mera idealização, que acompanha a exposição do tema no *Seminário VII*. Portanto, se Lacan

⁴⁰⁴ Como, aliás, o livro de Guyomard não deixa de testemunhá-lo. Cf. GUYOMARD. O gozo do trágico: *Antígona*, Lacan e o desejo do analista.

⁴⁰⁵ Cf. SCHELLING. *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 34.

⁴⁰⁶ Cf. SCHELLING. *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 34 – 35.

⁴⁰⁷ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 112.

acaba incorrendo, contra sua vontade, no erro de uma certa idealização estetizante da ética, a razão disso deve ser buscada no paradigma do gozo impossível que orienta a formulação do desejo purificado em direção à Coisa.

Não desprezamos o fato de a teoria da sublimação ter tido um papel significativo na reformulação dos parâmetros teóricos de Lacan. Apenas sugerimos que sua importância deva ser atribuída menos à promessa de felicidade que a arte comportaria do que ao interesse de demonstrar, em termos analógicos, a possibilidade de produzir um deslocamento de gozo na constituição dos objetos da fantasia. Em outras palavras, sua verdadeira importância diz respeito à descoberta da impossibilidade de uma via não ilusória para lidar com o real, diante das condições imperativas do gozo, isto é, diante da necessidade de se eleger ou criar objetos pelo investimento pulsional. Mesmo porque nada garante que a produção artística em si represente um modo não sintomático de lidar com as pulsões, ou que seja capaz de resguardar o artista das manifestações destrutivas de sua própria pulsão de morte. Portanto, devemos perceber, finalmente, que as principais contribuições de Lacan sobre a questão da sublimação já se enquadram dentro de um deslocamento maior que ocorreu dentro de seu ensino, em que o horizonte absoluto e incomparável da Coisa dá lugar a estratégias menos extremistas para abordar o real, a partir do objeto a e da função do *semblant*.

Entre 1960 e 1964 Lacan elabora os fundamentos de uma mudança de estratégia teórica. O sinal mais evidente dessa mudança diz respeito ao deslocamento de interesse, inicialmente centrado na Coisa freudiana, no desejo puro e no vazio, em direção aos desdobramentos dos conceitos de objeto a, de gozo, de pulsão. Esse redirecionamento afetará o modo como Lacan pensa o real, pois ele deixa de aparecer associado às temáticas heideggerianas do vazio e da Coisa, como acontecia em *O seminário VII*, e passa a ser tratado especificamente como real do gozo, como resto, ou como dejetivo. É por isso que, como bem observou Balmès, tomar em conta o real do gozo é o fundamento de uma reorientação de toda a prática e teoria psicanalítica. É aí também que se ancora a divergência em relação ao saber filosófico, de modo geral, mas, em especial, em relação a Heidegger, pois é do ponto de vista de um realismo do gozo que Lacan rejeitara toda ontologia.⁴⁰⁸

Durante esse período de transição em que se dá a reestruturação dos fundamentos teóricos do ensino de Lacan, é possível acompanhar os principais passos que determinaram seu distanciamento em relação ao referencial heideggeriano. Esse movimento culmina no seminário suspenso sobre *Os nomes do pai*, seguido imediatamente por *O seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

⁴⁰⁸ BALMÈS. *Ce que Lacan dit de l'être*, p. 206.

Veremos que, tomando emprestado o termo Nome-do-Pai da religião cristã, Lacan começa a desenvolver uma teoria que será decisiva para criticar o uso que Freud faz do mito e para substituir a teoria do Complexo de Édipo pelo que ela tinha de essencial e estruturante. Essa estratégia, apesar de não ter tido pleno êxito em 1963, em razão da interrupção do seminário, deve ser compreendida como um esforço de formalização, que, em médio prazo, levaria Lacan a aprofundar-se em escrituras lógicas e topológicas, abandonando de vez o projeto romântico de uma nova mitologia. Além disso, Lacan confirma que “o estatuto do inconsciente é ético”⁴⁰⁹, justificando por que ele não se presta à ontologia⁴¹⁰, e anuncia que a verdadeira fórmula do ateísmo psicanalítico não é a de que Deus está morto, mas a de que “Deus é inconsciente”⁴¹¹.

É evidente que toda essa reestruturação não se processa de maneira repentina. Em *O seminário VIII: A transferência*, que sucede de imediato àquele da ética, Lacan ainda tenta ajustar uma versão mais atualizada da tragédia ao desejo inconsciente, apesar de já antecipar algumas premissas das mudanças por vir. Nesse sentido, é interessante observar, por exemplo, que, ao mesmo passo que Lacan usa a trilogia de Paul Claudel para mostrar a necessidade de retorno ao patológico, por uma versão moderna e cristã do trágico da morte de Deus inteiramente distanciada da crítica metafísica de Heidegger, ele ainda fala de uma “permanência transcendental do desejo”⁴¹² para além de suas realizações fenomenais. Portanto, apesar das ambigüidades presentes nesse seminário, ele é especialmente ilustrativo sobre os impasses decorrentes da formulação anterior e sobre o ponto de viragem em que se encontra o ensino de Lacan no início dos anos 1960. Percebemos aí que o momento em que Lacan se prepara para abandonar a inspiração kantiana do campo transcendental para pensar a ética é também aquele em que começa a se afastar de Heidegger.

Devemos lembrar, inicialmente, que no comentário sobre o trágico moderno de Claudel já não há nenhuma referência à ultrapassagem da metafísica. Se o gesto teórico de Lacan em *O seminário VII* parece um gesto heideggeriano, sua estratégia teórica para abordar o problema do trágico moderno de Claudel deve ser pensada a partir de uma referência à filosofia moral moderna. A princípio, estamos habituados a reconhecer essa subordinação à temática moderna apenas no que diz respeito à questão epistemológica. Basta lembrar, por exemplo, da insistência de Lacan em dizer que a psicanálise teria nascido ainda do mesmo “debate das

⁴⁰⁹ LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 37.

⁴¹⁰ Cf. LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 33 – 34.

⁴¹¹ LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 60.

⁴¹² LACAN. *O seminário, livro VIII: a transferência*, p. 102.

luzes” e que o sujeito com o qual lida não é outro senão o correlato fundamental da ciência moderna, o sujeito cartesiano, ou, ainda, o sujeito hegeliano, uma vez destituído de sua consciência-de-si.⁴¹³ Entretanto, no que diz respeito à questão ética, há também uma problemática moderna que teria determinado o deslocamento do interesse de Lacan pelo trágico antigo de *Antígona* em direção ao trágico moderno de *O refém (L’Otage)*, de Claudel.

Um exame mais atento de *O seminário VII* mostrará que, para além da transposição da linha do niilismo, está colocado para a ética de Lacan o desafio de enfrentar a ética utilitarista com um poderoso recurso de tipo transcendental do desejo puro.⁴¹⁴ Nesse sentido, o comentário sobre *Antígona* visaria, antes de tudo, ilustrar uma ação exemplar governada pelo desejo puro como única saída ética capaz de enfrentar o que Lacan chamou de “os serviços dos bens”, ou, ainda, como a única escolha capaz de barrar a determinação da ação pelo cálculo utilitário.

Entretanto, como observamos, Lacan enfrenta também dificuldades para adequar os princípios freudianos à exigência de pureza.⁴¹⁵ Assim, em *O seminário VIII: A transferência*, Lacan opõe a personagem de Sygne de Coûfontaine da tragédia moderna de Paul Claudel à *Antígona* de Sófocles para situar o verdadeiro ato ético do lado da primeira. Nessa peça, encontramos um ato moral que vai além da pureza.

A história de *O Refém* se passa no interior da França no fim do Império napoleônico. Sygne e seu primo George são os últimos representantes da nobre família dos Coûfontaine que permanecem vivos após a revolução jacobina. Certa noite, Sygne recebe uma visita inesperada de George, que vem acompanhado do Papa, que está foragido, escondendo-se de Napoleão. George e Sygne fazem um pacto

⁴¹³ Ver, por exemplo, as palavras que aparecem na contracapa da edição de 1966 de seus Escritos: “é preciso haver lido essa coletânea, e em toda sua extensão, para perceber que nela prossegue um único debate, sempre o mesmo, o qual, mesmo parecendo marcar época, pode ser visto como o debate das luzes (...). A epistemologia aqui sempre fará falta, caso não parta de uma reforma, que é a subversão do sujeito.”

⁴¹⁴ Safatle propõe que a operação lacaniana de purificação do desejo esconderia uma estratégia maior: “tudo se passava como se Lacan projetasse a função transcendental própria ao conceito moderno de sujeito em uma teoria do desejo.” Portanto, a aproximação que Lacan faz entre o sujeito do inconsciente e o cogito cartesiano seria, no fundo, uma consequência de tal estratégia. SAFATLE. O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise, p.193.

⁴¹⁵ O artigo de Safatle sobre O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano demonstra com bastante propriedade qual é a estratégia teórica de Lacan para vencer essa dificuldade. Ele argumenta que, se a estratégia do desejo puro seria uma forma de Lacan repetir Kant para reafirmar a dimensão da lei contra os objetos empíricos por um rebaixamento do sensível, ou ainda contra os serviços dos bens da ética utilitarista, a percepção de que a pureza moral não impede sua reversão da perversão, que acompanha a elaboração de Kant com Sade, levaria Lacan a realizar seu comentário sobre a tragédia moderna de Claudel para mostrar a realização de um ato que atravessa a matriz transcendental de significação determinada pela Lei, sem, no entanto, pervertê-la. Cf. SAFATLE. O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise, p. 189 – 232.

de amor eterno e endossam o desejo de preservar o que restou do patrimônio das terras e títulos de sua nobre família. Eles desejam se casar e estão dispostos a qualquer sacrifício para levar adiante o legado da tradição de sua família. Contudo, Toussaint de Turelure, arqui-inimigo e prefeito da região, vem atralhar seus planos. Ele já havia ordenado a execução de seus pais durante a revolução e pretendia agora assumir também o título dos Coûfontaine. Tendo sido informado por seus espões da presença de George e do Papa, Turelure propõe a Sygne que aceite se casar com ele para que os deixassem fugir. A princípio, Sygne rejeita orgulhosamente a proposta de Turelure, mas diante dos apelos do padre Babilon, seu confidente e orientador, Sygne resolve curvar-se àquela humilhante oferta.

Em sua análise, Lacan observa inicialmente que, ao contrário de Antígona, Sygne deve renunciar à fidelidade familiar mesma. Ceder à chantagem e aceitar o casamento significa ir contra a identificação simbólica com sua herança paterna, abdicar de suas terras e aviltar o nome de sua família. Seu sacrifício seria, portanto, ainda maior. Ela entregaria com prazer sua vida para permanecer fiel ao compromisso sagrado que acabara de fazer com seu primo George. Entretanto, para salvar o Papa, o sacrifício que lhe é exigido é que renuncie “não somente suas razões de viver, mas aquilo em quê ela reconhece seu próprio ser.”⁴¹⁶ A partir daí, Lacan conclui:

Ali onde a heroína antiga [Antígona] é idêntica a seu destino, *Áte*, a esta lei, para ela divina, que a conduz à provação – é contra a sua vontade, contra tudo aquilo que a determina, não em sua vida, mas em seu ser, que, por um ato de liberdade, a outra heroína [Sygne] vai contra tudo o que se liga a seu ser até suas mais íntimas raízes.⁴¹⁷

Portanto, no caso de Sygne já não podemos atribuir a seu ato um sentido ligado ao cumprimento de uma lei ancestral. Poder-se-ia sustentar, contra Lacan, que o ato de salvar o Padre Supremo haveria de ser interpretado como um imperativo de cumprimento do dever e, portanto, como o cumprimento de uma ordem universal em sua pureza. Entretanto, Lacan demonstra, a partir dos acontecimentos que se seguem ao casamento, que Sygne não sustenta esta posição de pureza por muito tempo. Seu verdadeiro ato ético se encontraria mais adiante na peça.

Um ano depois, o Barão de Turelure, agora marido de Sygne, conduz as negociações para a entrega de Paris e o retorno do reinado. Coincidentemente, George é quem negocia o retorno do rei. No mesmo dia, Sygne dá à luz um filho de Turelure. Incapaz de suportar o fato de que o corrupto e oportunista Turelure tenha usurpado de tudo aquilo que prezava, o amor de Sygne e o título de sua família,

⁴¹⁶ LACAN. *O seminário, livro VIII: a transferência*, p. 271.

⁴¹⁷ *Ibidem.* p. 271.

George torna-se violento e empreende uma luta mortal com Turelure diante de Sygne. A luta termina com tiros disparados pelos dois oponentes e com a morte de George. Sygne intercepta a bala destinada a Turelure e impede sua morte.

Claudel apresenta duas versões para o final da peça. Na primeira, o Padre Babilon se encontra ao pé da cama de Sygne, que está prestes a morrer, e tenta exortá-la à oferenda de si mesma a Deus, que vai recolher a sua alma; mas ele só consegue, até o fim, obter dela um “não”. Sem se desinteressar pela primeira versão, Lacan demonstra que o impacto da reação de Sygne, na segunda versão, é ainda mais decisivo. Nela, é Turelure que se encontra ao pé da cama de Sygne e pede desesperadamente que ela dê a ele um sinal que confira algum sentido a seu gesto suicida inesperado. Teria ela a intenção de perdoar e salvar a vida de seu detestável marido, ou teria apenas pretendido preservar o nome de sua família de mais uma desgraça? Entretanto, Sygne não emite nenhum som e morre sem perdoar. Antes de morrer, apenas sinaliza sua rejeição a qualquer reconciliação final com seu marido por meio de um tique compulsivo em que distorce seu rosto como quem estivesse balançando a cabeça e dizendo: “não”.

De todo modo, Lacan evidencia nos dois finais que o ato ético inesperado de Sygne está ligado à “derrisão do próprio significante”, seja através de um significante insignificante, que aparece como um simples “não”, ou ainda através de sua ausência, que acompanha o gesto psicossomático do “não”.⁴¹⁸ Ele afirma que estamos aí além de todo o sentido. Na tragédia moderna, há a dimensão do dogma da fé cristã, mas não há a mediação de qualquer redenção. O verdadeiro ato ético de Sygne não estaria, portanto, ligado a uma causa nobre do sacrifício que faz para salvar o Papa ao esposar seu inimigo, o Barão de Turelure, mas, antes, ao seu “não” e à recusa de perdoar seu marido e renovar seu dever de amá-lo no momento de sua morte. Com isso, Sygne demonstraria um retorno ao patológico depois de passar pela prova suprema de desprendimento em relação à paixão que nutria por seu primo e por sua condição de nobreza. Se a determinação patológica, ligada ao seu desejo de preservar a qualquer custo seu título e suas posses, já havia sido superada com o sacrifício inicial, vemos agora um retorno ao patológico. Nesse aspecto, a solução se mostra antes hegeliana. Em primeiro lugar, porque, do ponto de vista da história da filosofia, a passagem do mundo antigo ao mundo moderno representa

⁴¹⁸ LACAN. *O seminário, livro VIII: a transferência*, p. 273.

a perda da imanência da substância ética.⁴¹⁹ Em outras palavras, o dever da heroína moderna já não é idêntico nem ao seu ser, nem ao seu destino. Em segundo lugar, porque o retorno ao conteúdo patológico e contingente das circunstâncias concretas da vida seria a única saída para os impasses da natureza puramente formal das obrigações abstratas que comandam a realização do dever.⁴²⁰

Mas, como dissemos, Lacan insiste também em dizer que o ato de Sygne não confere nenhuma significação a sua vida, pois seu sacrifício só atinge a “derrisão absoluta de seus fins”.⁴²¹ Portanto, na condição do trágico moderno não resta nada, nem redenção, nem destino. O que caracterizaria o heroísmo ético da personagem seria um ato singular de retorno ao patológico, portanto, de uma escolha que já não está referendada por nenhuma lei transcendental, que se sustenta apenas de um desejo destituído de relação com o proveito e com o sentido.⁴²² O próprio sintoma psicossomático de Sygne seria ilustrativo do que, mais tarde – no momento em que o ideal de purificação se mostra definitivamente inviável –, Lacan reconheceria como sendo o resto inanalísável do *sinthome* pós-analítico, a saber, um traço significativo deslocado e desligado da cadeia significante que aparece como descontinuidade na estrutura do discurso e demonstra uma opacidade ao sentido.⁴²³

Finalmente, devemos concluir que, no comentário sobre a trilogia de Claudel, o que aparece é uma referência exclusiva ao Deus judaico-cristão com o objetivo de avaliar as relações entre a lei e um desejo completamente desprovido de sentido. Por meio de Claudel, Lacan pôde demonstrar que a dívida simbólica já

⁴¹⁹ Hegel nos fala do fim do mundo ético grego representado pela tragédia de *Antígona* como um “colapso da substância ética.” Cf. HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, v. II, p. 31. Ver ainda o comentário de Jean Hyppolite em que o autor nos esclarece que, no imediatismo do mundo ético grego, agir é ainda a unidade indiferenciada entre a individualidade e a substância ética. Dessa forma, o acolhimento de *Antígona* por um dos deveres que polarizam o conflito ético, no caso, a lei da mulher, não faz mais que expressar uma lei imanente à sua substância. A subjetividade, propriamente, ainda não existia, assim como não existia a decisão moral subjetiva. Cf. HYPOLITE. *Génesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel*, p. 454 – 455.

⁴²⁰ Ver, por exemplo, o comentário de Hegel sobre a necessidade da determinação de um conteúdo da particularidade para a efetivação da moral subjetiva no adendo do parágrafo 134 de seus *Princípios da filosofia do direito*. Poderíamos, ainda, como sugere Safatle, interpretar o “não” de Sygne de Coufontaine como a “negação da negação” de um ato moral que retorna ao patológico depois de passar por um primeiro momento moral de pureza em que Sygne se sacrifica em nome da sobrevivência do Papa. Cf. SAFATLE. O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, p. 230 – 231.

⁴²¹ LACAN. *O seminário, livro VIII: a transferência*, p. 273 – 274.

⁴²² Apesar de nossas análises se aterem exclusivamente à primeira peça, *O refém*, devemos observar que os comentários de Lacan sobre as duas outras peças da trilogia, o Pão duro e o Pai humilhado, configuram, de modo mais acabado, a condição moderna de decadência da função paterna, como matriz de identificação simbólica, e do desejo destituído da relação de proveito e de sentido. Para uma discussão mais detalhada das demais peças, ver também TEIXEIRA. O topos ético da psicanálise, p. 151 – 166.

⁴²³ Para uma aproximação entre o *Sinthome* do final de análise e o tique de Sygne de Coufontaine, ver o breve comentário de Marie-Helene Roc. *Clin d’oeil*. In: *La Cause freudienne – Revue de psychanalyse*, s/n, p. 91 – 95.

não nos diz respeito. Essa é a principal diferença em relação à tragédia antiga. Na nossa condição moderna de neuróticos, não menos “heroica”, preservamos ainda a culpa, mas “essa culpa que nos resta, aquela que palpamos no neurótico, deve ser paga justamente pelo seguinte, que o Deus do destino está morto.”⁴²⁴ Em outras palavras, o fato de que o “Deus do destino” esteja morto é o que nos coloca diante da condição cristã que nos apresenta Claudel. Segundo Lacan: “o homem se tornou o *Refém* do Verbo porque disse a si, ou também para que dissesse a si, que Deus está morto”⁴²⁵. Diante da ausência de destino, o preço a ser pago para que o Verbo nos garanta é que sejamos o suporte do Verbo. É por isso que cabe a Sygne assumir uma infelicidade maior que a de Jó, pois, se a ele foi reservado o peso de uma infelicidade não merecida, “à heroína da tragédia moderna é exigido assumir como um gozo a própria injustiça que lhe causa horror”⁴²⁶. Claudel teria sido, em última instância, aquele que nos mostrou, “depois do drama dos sujeitos como puras vítimas do logos, da linguagem, o que se torna o desejo”⁴²⁷.

Podemos entender agora por que Lacan procura em *O seminário VIII: a transferência* uma versão moderna e cristã do trágico da morte de Deus que faz ruptura com aquela desenvolvida por *O seminário VII*, ligada ao projeto heideggeriano. Se, no problema da morte de Deus, como demonstra o comentário de Heidegger “sobre a frase de Nietzsche ‘Deus está morto’”, está em questão a transposição ou não da metafísica – à medida que Heidegger faz equivaler Deus e o mundo suprasensível para mostrar que o Deus da metafísica é o Deus cristão fundado sobre o neoplatonismo⁴²⁸ –, o comentário sobre o drama cristão de Claudel deixa claro que Lacan não renunciará à questão por tratar-se de uma condição inscrita no fechamento da metafísica como esquecimento do ser. Até porque, se é verdade, como diz Heidegger, que o próprio Nietzsche não excede a determinação da metafísica da subjetividade cartesiana⁴²⁹, não há razão para situar a psicanálise fora dessa tradição. Veremos adiante que essa reivindicação da importância do Deus judaico-cristão para a psicanálise, que aparece pela primeira vez em *O seminário VIII*, será essencial para explicarmos a teoria lacaniana do Nome-do-Pai, bem como para entendermos sua afirmação de que a verdadeira fórmula do ateísmo psicanalítico é a de que Deus é inconsciente. Porém, antes de passarmos a este tema, comentaremos ainda outros aspectos do distanciamento de Lacan em relação a Heidegger.

No ano seguinte à apresentação de *O seminário VIII*, ainda dentro desse mo-

⁴²⁴ LACAN. *O seminário, livro VIII: a transferência*, p. 296.

⁴²⁵ *Ibidem.* p. 296.

⁴²⁶ *Ibidem.* p. 296.

⁴²⁷ LACAN. *O seminário, livro VIII: a transferência*, p. 303.

⁴²⁸ Cf. HEIDEGGER. Le mot de Nietzsche “Dieu est mort”. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 265.

⁴²⁹ Cf. HEIDEGGER. Le mot de Nietzsche “Dieu est mort”. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 297.

vimento de transição teórica, numa seção de 1962 de O seminário IX: a identificação, Lacan se manifesta a respeito das leituras heideggerianas de seu ensino. Ele proclama que, apesar de sua grande reverência por Heidegger, seu ensino “não tinha verdadeiramente nada nem de neo-heideggeriano, nem de heideggeriano” e já denunciava as leituras feitas nesse sentido.⁴³⁰

Anos mais tarde, tal reprovação seria reforçada com comentários mais direcionados a Lacoue-Labarthe e Nancy, em *O seminário XX: mais, ainda*. A princípio, Lacan não esconde os elogios aos autores do Título da letra e chega a dizer que nunca teria sido tão bem lido. Contudo, em relação às últimas trinta páginas, Lacan enxerga “as piores intenções nos autores”⁴³¹. Nessas referidas páginas, o leitor facilmente encontrará a sugestão de extrair do texto de Lacan “esse nome mais escondido ainda que o de Hegel”⁴³², para concluir, logo em seguida, que o discurso de Lacan compreende a potência subversiva da letra de Freud somada à empreitada ontológica da destruição (*Destruktion*) heideggeriana da metafísica.⁴³³ Voltando ao comentário de Lacan, podemos encontrar, mais adiante, no mesmo Seminário uma observação que vai no sentido de desaprovar a leitura de Lacoue-Labarthe sobre a ética do trágico, em que Lacan afirma que gostaria de ter dito um pouco mais sobre a ética da psicanálise e de tê-la reescrito antes de publicá-la.⁴³⁴ Somando-se a isso, resta ainda uma outra indicação, logo no início do Seminário, em que Lacan pronuncia as seguintes palavras: “me aconteceu não publicar A ética da psicanálise. Naquele tempo, era em mim uma forma de polidez... Com o tempo, aprendi que podia dizer sobre isto um pouco mais. E, depois, percebi que o que constituía meu caminhar era da ordem do não quero saber de nada disso”⁴³⁵. É verdade que Lacan não diz exatamente por que lhe ocorreu não publicar A ética, mas é bem possível que tenha sido em razão dos mal-entendidos que o texto portava.

Devemos observar também que Lacan chega a fazer críticas declaradas à ontologia. Podemos lembrar, por exemplo, uma passagem de “Radiofonia” em que Lacan se vale de um jogo de palavras ao se referir ao aspecto vergonhoso (*honteux*) da ontologia (*h'ontologie*).⁴³⁶ Contudo, para além do simples ataque *ad hominem*, encontramos razões para sustentar que o comprometimento teórico da trajetória lacaniana com a recusa da ontologia vá além de uma possível denegação, identificada por Lacoue-Labarthe e Nancy.

⁴³⁰ Cf. a seção de 6 de junho de 1962 do Séminaire IX: L'identification. Não publicado.

⁴³¹ LACAN. O seminário, livro XX: mais, ainda, p. 62 – 63.

⁴³² LACOUÉ-LABARTHE; NANCY. O título da Letra, p. 133.

⁴³³ *Ibidem*. p. 138.

⁴³⁴ LACAN. O seminário, livro XX: mais, ainda, p. 72.

⁴³⁵ *Ibidem*. p. 9.

⁴³⁶ LACAN. Radiophonie. In: *Autres écrits*, p. 426.

Como já observamos, a propósito dos comentários de Balmès, é a partir de um realismo do gozo que Lacan rejeitará toda a ontologia.⁴³⁷ Há uma grande diferença entre aquilo que pode ser dito sobre o ser, entre o que pode ser revelado do que está oculto, sem, no entanto, esgotá-lo, e o aspecto pulsional do real do gozo, que está além de nossas possibilidades simbólicas. Na verdade, a afirmação de Balmès segundo a qual o real do gozo é o fundamento de uma reorientação prática e teórica está assentada sobre a descoberta tardia de Lacan de que a busca constante de sentido produz efeitos mortíferos e escravizantes sobre o sujeito.

Miller também confirma a demora de Lacan para chegar a essa formulação, ao comentar que, nas suas primeiras elaborações até o final da década de 1950, o gozo era entendido como uma totalização imaginária da satisfação de modo a evitar a verdade do desejo. Sendo assim, nos primeiros “paradigmas do gozo”, ou nas primeiras configurações teóricas sobre a relação entre a linguagem e o gozo, a tarefa do tratamento analítico seria dissolver sintomas pela interpretação e permitir a assunção de seu significado.⁴³⁸ Com *O seminário VII*, Lacan nos apresenta o gesto transgressivo em relação à ordem simbólica como uma saída libertária para lidar com um gozo mudo, ligado ao real impossível.⁴³⁹ Entretanto, caminhando para o final de seu ensino, Lacan compreende que há uma relação originária entre o significante e o gozo. O gozo é um fato. Ele já está presente nas primeiras palavras antes mesmo do ordenamento gramatical e lexicográfico.⁴⁴⁰ Ao cunhar o conceito de *lalangue*, Lacan demonstra exatamente isso. A fala não produz necessariamente um significado. Seu exercício primeiro produz o gozo do *blá-blá-blá* separado da comunicação.⁴⁴¹ Afinal, falar também é um fazer que envolve algum tipo de satisfação, como é o jogo do *fort* - da descrito por Freud. Como em todo jogo, temos aí uma ação que exige um investimento pulsional. É por isso que o uso do simbólico na técnica analítica não representará, ao final, a verdade oculta do sujeito, ele apenas permitirá que o sujeito goze de um jeito ou de outro – e é evidente que há maneiras menos penosas do que outras. Desse modo, não se trata tanto de alcançar a simbolização do que normalmente se furta ao simbólico, mas de pôr em ação o aspecto pulsional que está para além dele.

O que determina toda essa reorientação teórica e prática, fazendo com que

⁴³⁷ BALMÈS. *Ce que Lacan dit de l'être*, p. 206.

⁴³⁸ Cf. MILLER. Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, p. 87 – 89.

⁴³⁹ *Ibidem*. p. 92.

⁴⁴⁰ *Ibidem*. p. 101.

⁴⁴¹ Sobre o gozo de *lalangue* (alíngua, na tradução brasileira) e a demonstração de que a linguagem não se presta somente à comunicação, ver LACAN. *O seminário*, livro XX: mais, ainda, p. 188 – 190.

Lacan percebe que o tratamento analítico não poderia se pautar pela revelação de uma verdade oculta do sujeito, é a descoberta das consequências mórbidas e escravizantes da busca constante pelo sentido. Essa questão é decisiva para o posicionamento ético da psicanálise, pois o sujeito não pode permanecer na apatia e na postergação infinita do desvelamento dos critérios que deveriam orientar a sua ação. Isso demonstra, mais uma vez, que o verdadeiro mal, o caráter mórbido do gozo, não está onde pretendemos ser capazes de isolá-lo, mas naquilo que anima a própria postergação infinita.

Sem estar familiarizados com essa propriedade paradoxal do gozo, corremos o risco de reingressar na morbidez por um *pathos* filosófico que produz uma espécie de “fetichização” do sentido. É por isso que, pouco tempo depois de ter se valido da referência propedêutica de Heidegger, ao abordar o problema do real por meio da temática da Coisa e do vazio, em *O seminário VII*, Lacan denuncia, em tom provocador, a fraqueza geral em relação ao gozo de toda filosofia conhecida até então.

Desafio qualquer filósofo a nos prestar contas, até o presente, da relação que há entre o surgimento do significante e esta relação do ser ao gozo. Há forçosamente uma. Qual é? (...) O sujeito não é imanente, mas latente, evanescente na malha da linguagem, lá de dentro, é experimentado o gozo enquanto gozo sexual. Aí está a originalidade e o abrupto, o acento do que nos diz Freud. Mas por que é assim? Nenhuma filosofia, afirmo, atualmente coincide conosco. E esses miseráveis abortos de filosofia, que arrastamos atrás de nós, como de hábito se despedaçam, não são outra coisa, desde o início do século passado, que uma maneira de galhofar, em vez de atacar essa questão que é a única sobre a verdade disso que se chama, e que Freud nomeou de instinto de morte, o masoquismo primordial do gozo. (...) Diante disso, toda fala filosófica se acovarda e se subtrai.⁴⁴²

Mais adiante no seu ensino, esse ataque à filosofia seria novamente direcionado à ontologia em razão da mesma insensibilidade em relação à posição masoquista que decorre do assujeitamento ao comando significante e da incapacidade de deslocar os efeitos mórbidos do sentido. Numa passagem de *O seminário XX: mais ainda*, Lacan diz que: “a ontologia é o que valorizou na linguagem o uso da cópula, isolando-a como significante” (...) Em seguida, ele se refere a Aristóteles e ao efeito da quididade, ao sugerir que aquilo

que seria produzido se tivesse vindo a ser, [seria] simplesmente, o que era para ser. Parece que, aí, o pedicelo se conserva, permitindo-nos situar de onde se produz esse discurso do ser – é simplesmente o ser à vontade, o ser às ordens, o que ia ser se você tivesse ouvido o que eu mando. Toda dimensão do ser se produz na corrente do discurso do senhor, daquele que, proferindo o

⁴⁴² Cf. a seção de 8 de junho de 1966 do *Séminaire XIII: L'objet de la psychanalyse*. Não publicado.

significante, espera pelo que é um de seus efeitos de liame que não deve ser negligenciado, que se atém ao fato de que o significante comanda. O significante é, de saída, imperativo.⁴⁴³

É verdade que o comentário não faz referência explícita à ontologia de Heidegger, e, sim, à de Aristóteles. Resta saber se em Heidegger haveria espaço para uma ontologia desvinculada do “don” do ser e dos efeitos do sentido.

Veremos, a seguir, que, a partir de 1963, o distanciamento de Lacan em relação ao programa antimetafísico de Heidegger fica cada vez mais claro com as referências mais constantes à religião cristã, que aparecem em sua teorização sobre o Nome-do-Pai. Na verdade, o objetivo principal dessa teoria é reduzir as origens míticas dos fundamentos da psicanálise a questões puramente lógicas, substituindo a teoria do complexo de Édipo pelo que ela tinha de essencial e estruturante. Entretanto, o desenvolvimento dessa abordagem leva Lacan a desconfiar das pretensões libertárias da afirmação da morte de Deus e a afirmar que o mito freudiano do assassinato primevo é ainda uma forma de proteger a figura do pai. Seguindo essa elaboração, demonstraremos por que Lacan afirma que a verdadeira fórmula do ateísmo psicanalítico é a de que “Deus é inconsciente”⁴⁴⁴ e por que a questão da morte de Deus-pai e a confrontação de Freud com o monoteísmo judaico-cristão em Moisés e o monoteísmo são coordenadas bem mais importantes para a psicanálise que a empreitada ontológica da *Destruktion* da metafísica.

3.3 Deus é inconsciente

Ao apresentarmos o comentário de Lacoue-Labarthe sobre a psicanálise como uma ética para o tempo da morte de Deus, observamos que Lacan de fato afirma, em *O seminário VII*, que o mito do pai assassinado de *Totem e tabu* é o mito de um tempo para o qual Deus está morto.⁴⁴⁵ Resta saber por que, na sequência de sua obra, Lacan haveria de rejeitar toda e qualquer sustentação mítica para a psicanálise, tornando inviável a interpretação proposta por Lacoue-Labarthe.⁴⁴⁶

A questão remonta às discussões de Freud sobre o papel de Deus como pai no monoteísmo judeu e cristão em “Moisés e o monoteísmo” e também à ideia do assassinato do pai em “*Totem e tabu*”. Como demonstramos no primeiro capítulo, Freud apresentou uma teoria sobre os três momentos do recalçamento ao relacionar o mito do pai primevo, o Complexo de Édipo e os mitos religiosos de expiação da culpa da morte do grande pai. Nessa explicação, os fenômenos religiosos

⁴⁴³ LACAN. O seminário, livro XX: mais, ainda, p. 44 – 45.

⁴⁴⁴ LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 60.

⁴⁴⁵ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 217.

⁴⁴⁶ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. De l'éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p. 36.

seriam apenas a manifestação última do recalçamento, ou o retorno sintomático do recalçamento, cuja verdadeira causa deveria ser buscada no recalçamento propriamente dito do complexo de Édipo e no recalçamento primário da morte do pai primevo. No que diz respeito a esse evento mítico do recalçamento primário, a dificuldade de reconhecê-lo se mostraria ainda maior, pois ele jamais seria acessível à nossa consciência, cabendo a nós somente a possibilidade de reconstruí-lo a partir de seus efeitos. Com essa explicação, além de assentar os fundamentos da teoria psicanalítica no mito, Freud teria atribuído à morte do grande pai a razão para todos os efeitos sociais de nossa cultura, justificando inclusive o modo como nos submetemos à lei na constituição da moral e da religião.⁴⁴⁷

Freud teria observado também, a partir de seus casos clínicos, que os sentimentos que desenvolvemos em relação a Deus, como o temor, a fascinação ambivalente com relação ao seu poder e a expectativa que nutrimos de contar com sua proteção, são consequências de nossa relação com o pai mundano. Segundo ele, a psicanálise dos seres humanos de *per se* teria ensinado a reconhecer que “a relação pessoal com Deus depende da relação com o pai de carne e osso e oscila e se modifica de acordo com essa relação e que, no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado”⁴⁴⁸.

É essa mesma observação em relação à projeção de uma imagem divina do pai que está na base da rejeição freudiana do sentimento religioso no “Mal-estar da civilização”. Afinal, se as normas do universo parecem frustrar nossas expectativas de felicidade, se a força destrutiva dos fenômenos naturais nos obriga a reconhecer que estamos sujeitos ao acaso e se não podemos impedir a deterioração de nossos corpos, restar-nos-ia acreditar num pai protetor ilimitadamente engrandecido: Deus. Contudo, Freud reduz a crença a uma ilusão e nos diz que é exatamente essa condição de desamparo que explicaria nossas necessidades religiosas. O mesmo desamparo que Freud já assinalava, desde o seu “Projeto para uma psicologia científica”, ser “a fonte de todos os motivos morais”⁴⁴⁹.

A julgar pelo diagnóstico sóbrio de Freud no “Mal-estar da civilização” e pelo comentário de Lacan sobre a “dimensão trágica da experiência psicanalítica” em *O seminário VII*, a tese da psicanálise como uma ética para os tempos de niilismo e desamparo da morte de Deus estaria confirmada. Entretanto, a partir do Seminário de 1963 sobre *Os nomes do pai*, Lacan haveria de abordar a questão do pai de uma outra maneira. Ele se preparava para apresentar uma desconstrução das origens míticas da teoria de Freud quando decidiu interromper o seminário, ao ser informado pela Sociedade Francesa de Psicanálise que seu nome não deveria constar

⁴⁴⁷ Cf. FREUD. Moisés e o monoteísmo. In: Edição standard. v. XXIII. p. 156 et seq.

⁴⁴⁸ FREUD. *Totem e tabu*. In: Edição standard. v. XIII. p. 176.

⁴⁴⁹ Cf. FREUD. Projeto para uma psicologia científica. In: Edição standard. v. I. p. 431.

da lista dos psicanalistas didatas reconhecidos pela International Psychoanalytical Association e que, portanto, não estava mais autorizado a formar analistas.⁴⁵⁰

Mas, na primeira e única seção do seminário de 20 de novembro de 1963, Lacan diz:

É claro que se Freud, no centro da sua doutrina, coloca o mito do pai é em razão da inevitabilidade desta questão (de quem fala no lugar do Outro?). Não é menos claro que se toda a teoria e a práxis da psicanálise nos aparecem hoje como em pane, é por não ter ousado, sobre esta questão, ir mais longe que Freud.

Nesse Seminário, o tema não vai muito longe, mas, no ano seguinte, logo no início de *O seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan retoma o questionamento:

O verdadeiro não é talvez senão uma única coisa, é o próprio desejo de Freud, a saber, o fato de que alguma coisa em Freud nunca foi analisada. Era exatamente aí onde eu estava no momento em que por uma singular coincidência fui colocado em posição de dever demitir-me do meu seminário. O que eu tinha a dizer sobre os Nomes-do-Pai não visava outra coisa que pôr em questão a origem.⁴⁵¹

Anos mais tarde, por ocasião de seu *O seminário XVII: o avesso da psicanálise*, o tema seria abordado de maneira mais clara, diante da afirmação de Lacan de que “o complexo de Édipo é o sonho de Freud. E como todo sonho deve ser interpretado”⁴⁵², ele diz ainda que “o Édipo (como mito) não serve para nada”. Por isso, ao interpretá-lo, deveríamos ser capazes de distinguir o conteúdo manifesto do latente e reconhecer que o mito diz respeito somente ao conteúdo manifesto.⁴⁵³

O que está em questão é a suspeita de Lacan de que o mito talvez fosse apenas um abrigo para preservar a potência do pai e, portanto, um sintoma de Freud contra a verdadeira ameaça de castração. Ao afirmar, por exemplo, em “Análise terminável e interminável”, que o complexo de castração é inultrapassável, Freud salva o pai onipotente, resguardando sua condição de privador.⁴⁵⁴ A afirmação feita em *O Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, em que Lacan diz textualmente que “a verdadeira fórmula do ateísmo não é que Deus está morto

⁴⁵⁰ Lacan afirmaria em diversas ocasiões que a razão de sua “excomunhão” estava ligada ao fato de ter proposto precisamente este tema para o seminário de 1963. Cf., por exemplo, LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p.11 – 14. Entretanto, a verdadeira razão de sua interdição é a sua recusa em acatar as “Recomendações” da IPA quanto à duração mínima de suas sessões de análise, ao número dos seus analisandos e à proibição da presença destes no seu seminário. Para mais detalhes sobre o episódio. Cf. ROUDINESCO. História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos, v. 2, p. 353 – 392.

⁴⁵¹ LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 19.

⁴⁵² LACAN. O seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise, p. 128.

⁴⁵³ Cf. LACAN. O seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise, p. 105 – 106.

⁴⁵⁴ Cf. FREUD. Análise terminável e interminável. In: Edição standard. v. XXIII.p. 286.

– mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai – a verdadeira fórmula do ateísmo é que Deus é inconsciente”, se inscreve na mesma linha desse questionamento.⁴⁵⁵

Antes de demonstrarmos o significado dessa afirmação, devemos explicar o que justifica tratar conjuntamente da questão religiosa e da questão do pai, se, diferentemente de Freud, Lacan rejeita o mito. Na verdade, Lacan já havia declarado nos anos 50 que o termo Nome-do-Pai havia sido tomado de empréstimo da religião cristã em razão do alto valor dado à função simbólica do pai. O mesmo valor simbólico necessário à invocação religiosa do Nome-do-Pai está presente na cultura secular na atribuição da procriação ao pai mundano.⁴⁵⁶ Lembremos ainda que Freud também havia tratado da questão.

Em “Moisés e o monoteísmo”, Freud observa que a passagem da prevalência da maternidade à paternidade representou um verdadeiro “avanço em civilização”, já que a função do pai está apoiada sobre “uma hipótese, baseada numa inferência e numa premissa”, e não sobre a mesma evidência dos sentidos, encarnada pela maternidade. Disso concluiria: “tomar partido, dessa maneira, por um processo de pensamento, de preferência a uma percepção sensorial, provou ser um passo momentoso”⁴⁵⁷.

A verdade do provérbio *Pater semper incertus est* é que a paternidade implica a fé. O pai é um nome cujo referente não é garantido por uma verdade da experiência. Em outras palavras, a essência da função do pai como nome é ser uma ficção legal. A filiação, por sua vez, é o uso de um nome, tomado como referencial, que determina o modo como um indivíduo inscreve sua identificação simbólica dentro de uma ordem social.

Em 1970, quando se propõe analisar o “sonho” de Freud, Lacan afirma que tudo o que havia dito até então sobre o Complexo de Édipo e o pai deveria ser entendido no nível de sua função como metáfora paterna.⁴⁵⁸ Entretanto, se nos reportarmos às primeiras aparições da noção do Nome-do-Pai em sua obra, veremos que Lacan parece manter a mesma potência do pai privador, mais tarde criticada. Em 1953, com o *Discurso de Roma*, marco inaugural de seu ensino, Lacan propõe que “é no nome do pai que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a figura da lei”⁴⁵⁹.

Seguindo Lévi-Strauss, que informava sobre as leis formais e estruturais capazes de substituir o sistema de relações consanguíneas, de origem biológica,

⁴⁵⁵ LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 60.

⁴⁵⁶ LACAN. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*, p. 562.

⁴⁵⁷ Cf. FREUD. Moisés e o monoteísmo. In: Edição standard. v. XXIII.p.136.

⁴⁵⁸ Cf. LACAN. O seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise, p. 104 – 105.

⁴⁵⁹ LACAN. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*, p. 279.

por um sistema sociológico de aquisição de parentesco, Lacan observava como a ordem simbólica era constituída em torno do vácuo da proibição do incesto. O fato é que Lévi-Strauss havia demonstrado que as leis e relações estruturais eram constituídas em torno das trocas que permitiam que os objetos, bens e mulheres circulassem nas relações sociais tribais primitivas. No entanto, em Lévi-Strauss, não havia nada na proibição do incesto que pudesse se assemelhar à figura de um pai ciumento e privador, responsável por impedir a promiscuidade sexual. Segundo ele, “a proibição do incesto não é tanto uma regra que proíbe casar com a mãe, a irmã ou a filha, e, sim, muito mais, uma regra que obriga a dar a outros a mãe, a irmã e a filha. É a regra do dom por excelência”⁴⁶⁰. Sendo assim, a proibição do incesto constitui o limiar da cultura simplesmente porque introduz a reciprocidade da sociedade humana.

Como se pode perceber, na maneira como Lacan coloca o problema nos anos 50, há um forte caráter normativo que acaba mantendo a potência da lei por meio do pai privador. Entretanto, essa colocação contrasta com as observações bastante precoces de seu verbete enciclopédico de 1938, quando então Lacan já constatava os efeitos psicológicos do “declínio social da imago paterna” em nosso tempo.⁴⁶¹ Contudo, o desenvolvimento contínuo da teoria do Nome-do-Pai ao longo de seu ensino já é um indício da própria insatisfação de Lacan com as primeiras soluções. A reapresentação do problema no seminário de 1963, por exemplo, é uma forma de se perguntar sobre o verdadeiro valor do simbólico. Mas, a rigor, o que encontramos aí como um questionamento dos mitos originários da psicanálise é apenas uma premissa de um problema que só encontrará uma solução plenamente satisfatória com as formulações lógicas e topológicas de *O seminário XXII: R.S.I.*, de 1974 – 1975.

Voltando à afirmação feita em O seminário XI, vejamos por que Lacan diz que mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinato, Freud protege o pai.⁴⁶² O pai protegido a que se refere Lacan diz respeito mais propriamente à sua função, que ecoa na fórmula “Deus é inconsciente”, como o recalçamento em pessoa. Outras referências do próprio Lacan chegariam até a atribuir um tipo de existência a Deus, a *ex-sistência*, numa operação que melhor explicaria a questão da preservação do recalçado e do inconsciente.

Parece sintomático a Lacan o fato de Freud atribuir à morte do pai primevo a primeira interdição sexual da cultura. Se não bastasse o fato de manter o mito de

⁴⁶⁰ LÉVI-STRAUSS. As estruturas elementares do parentesco, p. 29.

⁴⁶¹ LACAN. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: Outros escritos, p. 66 – 67. Vale lembrar ainda que a caracterização das condições modernas do trágico, em *O seminário VIII: a transferência*, passava pelas figuras do Pai humilhado e do Papa impotente da trilogia de Claudel.

⁴⁶² LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 60.

um tempo imemorial em que o gozo era plenamente possível, Freud nos diz ainda que o pai morto tornou-se mais forte do que era quando estava vivo. Isto significa que, em vez de abrir a via do gozo, é a morte do pai que produz retroativamente uma intensificação da interdição pelos ritos de celebração do ritual totêmico. É por isso que Lacan diz que a morte do pai, “à medida que faz ressoar esse enunciado com o centro de gravidade nietzschiano, a esse anúncio, a essa boa nova de que Deus está morto, não me parece – longe disso – talhada para nos libertar”⁴⁶³. Talvez a boa nova aja em sentido oposto. Lacan lembra Dostoievski e corrige Ivan Karamazov: “Deus está morto, tem como resposta, que nada mais é permitido”⁴⁶⁴.

A intenção de salvar a potência do pai revela uma verdade estrutural em que ocorre um referenciamento do sujeito à Lei por meio do pai, ao mesmo tempo em que esconde a perda estrutural de gozo. Mas Lacan assinala que esse artifício é especialmente reconhecível nas religiões monoteístas.

Na leitura sobre Freud e sua relação com a religião, Lacan destaca a importância de ele ter compreendido como se deu a perpetuação do monoteísmo, desde o Egito, passando pela história hebraica, até chegar ao cristianismo. Em *O seminário XVII: o avesso da psicanálise*, Lacan reconhece que “a psicanálise talvez não seja concebível como nascida fora dessa tradição”⁴⁶⁵.

Ao proteger o pai, Freud imita a religião. O mesmo artifício de esconder e revelar característico da preservação do recalcado em que ocorre esse referenciamento do sujeito à Lei por meio do pai pode ser observado na religião. O caso patente desse artifício aparece no episódio do Êxodo da revelação do nome de Deus a Moisés (Ver Êxodo, 3, 14).

A resposta que Moisés recebe quando pergunta à voz a quem deveria atribuir a autoria das boas novas aos judeus é a resposta de um Deus que se apresenta essencialmente como escondido.⁴⁶⁶ Lacan comenta que, “se a sarça ardente que circunscreve a voz de Deus indica sua inacessibilidade, ao mesmo tempo revela o lugar de onde procedem as leis”⁴⁶⁷. Vemos aí mais um caso em que a Lei, ou ao menos as Tábuas da Lei, procedem do inacessível, do Deus irrepresentável.⁴⁶⁸

Deus respondeu a Moisés: *ehié asher ehíé*, mas essa resposta só alimenta o mistério. Lacan observa que “Eu sou o que sou” não é de fato uma resposta. Temos aí um furo (trou) no lugar de uma resposta – uma resposta furada, talvez dissésse-

⁴⁶³ LACAN. *O seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise*, p. 112.

⁴⁶⁴ *Ibidem*. p. 112 – 113.

⁴⁶⁵ *Ibidem*. p. 127.

⁴⁶⁶ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 213.

⁴⁶⁷ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 214.

⁴⁶⁸ *Ibidem*. p. 213 – 214.

mos em português. Daí, conclui que os judeus saberiam bem explicar aquilo que eles chamam de um Pai, a saber, um furo, ou ainda o “recalcamento em pessoa”. Como afirmação de uma existência que se sustenta de um furo e revelação da preservação do recalcado no inconsciente, Lacan afirma que Deus “ex-siste, ele é a *ex-sistência* por excelência, o que quer dizer, em suma, que ele é o recalcamento em pessoa”⁴⁶⁹. Essa *ex-sistência*, *ex* do latim, fora de, *sistere*: se sustentar, a ser entendida como algo que se sustenta topologicamente do que está fora, do que possui uma propriedade de exterioridade íntima (*ex-timité*), que habita o seio do simbólico, apesar de lhe ser exterior. É assim que o pai morto para Freud preserva sua função e que se deve entender que a fórmula do ateísmo psicanalítico não é que Deus esteja morto, mas que “Deus é inconsciente”, como o recalcamento em pessoa. Sua função, como diz Lacan, é ser “*a personne supposée refoulement* (pessoa suposta recalque). É nisso que a religião é verdadeira”⁴⁷⁰.

As conclusões sobre a *ex-sistência* de Deus que aparecem nessa passagem já fazem parte das soluções lógicas e topológicas, das quais falávamos há pouco, para o problema do Nome-do-Pai. Lacan diz claramente em *O seminário XXII: R.S.I.* que o que o levou à noção de *ex-sistência* foi o emprego do quantificador existencial na escrita da função $\exists x F(x)$ na linha da investigação lógico-matemática de Frege.⁴⁷¹ A questão diz respeito à demonstração do problema dos existenciais na tradição da filosofia analítica.⁴⁷² Inspirado pelo conceito de função, Frege propôs que a validade das sentenças lógicas fosse verificada segundo o mesmo processo pelo qual determinamos o valor de uma variável numa expressão matemática. Uma expressão que apareça antecedida pelo quantificador existencial não pode ser considerada em si nem verdadeira nem falsa, a menos que encontremos um enunciado singular que substitua o valor de *x*. Em outras palavras, as condições de verdade de $\exists x F(x)$ dependem da verdade da proposição singular correspondente. A expressão só é verdadeira se e somente se houver uma instância substitutiva para “*x*”. O problema é que, ainda que os enunciados que se servem de um sistema simbólico possam definir a propriedade formal da relação de identidade quantificada existencialmen-

⁴⁶⁹ “Dieu ex-siste, il est l'ex-sistence par excellence, c'est-à-dire, en somme, qu'il est le refoulement en personne. Il est même la personne supposée refoulement. C'est en ça que la religion est vraie.” LACAN. Le séminaire, livre XXII: R.S.I. Leçon 17 décembre 1974 (inédit). Cf. também o comentário de Regnault da referida passagem. REGNAULT. Dieu est inconscient, p. 63 – 64.

⁴⁷⁰ LACAN. Le séminaire, livre XXII: R.S.I. Leçon 17 décembre 1974 (inédit).

⁴⁷¹ Cf. a seção de 11 de fevereiro de 1975 do *Seminário XXII: R.S.I.* Não publicado.

⁴⁷² Para ilustrarmos o tipo de consequência que Lacan pretende extrair do problema do quantificador existencial para sua teoria do Nome-do-Pai, apresentaremos, a seguir, parte do argumento desenvolvido por Fonteneau sobre as preocupações de Wittgenstein e Quine com as questões concernentes à identidade e à existência. Entretanto, a questão só poderá ser compreendida em seus pormenores se nos remetermos à demonstração integral de FONTENEAU. *L'éthique du silence: Wittgenstein et Lacan*, p. 20 – 33.

te segundo a expressão $(\exists x) (x = a)$ – permitindo assim uma instância substitutiva para a função “F” –, eles nada podem dizer sobre a identidade particular. A rigor, quando utilizo separadamente a expressão “ $x = a$ ” sem o quantificador existencial, posso dizer que o signo “ x ” e o signo “ a ” têm a mesma significação, mas nada posso afirmar com relação à significação individual de “ x ” e de “ a ”, nem sequer posso afirmar a existência de algo objetivo. A consequência disso é ter que admitir que a existência é representada pelo quantificador existência “ $\exists x$ ” e por nenhum outro signo da linguagem. A partir daí, Lacan pode concluir que a existência procede do que está em outro lugar, no campo artificialmente construído pela linguagem simbólica. Mas isso demonstra também que a identificação simbólica se sustenta, em última análise, de um furo.

Do mesmo modo, no que diz respeito ao aspecto topológico da questão, a afirmação de que os judeus saberiam situar o pai no furo é acompanhada de uma comparação entre a função do Nome-do-Pai e o nó borromeano. Segundo Lacan, o Nome-do-pai deveria ser pensado como um nó que enlaça simultaneamente o real, o simbólico e o imaginário, pois um nó nada mais é do que um furo e uma modulação em torno que dá consistência a esse furo.⁴⁷³

Com essas demonstrações lógicas e topológicas sobre a consistência e inconsistência da referência paterna em *O seminário XXII: R.S.I.*, além de evitar as histórias romanceadas da fantasia edipiana em relação à potência do pai, Lacan tende a reduzir o Nome-do-Pai a uma função de mera suplência. É o que se pode depreender da seguinte afirmação: “Eu reduzo o Nome-do-Pai à sua função radical que é a de dar um nome às coisas com todas as consequências que isto comporta.”⁴⁷⁴

Porge nos ajuda a compreender essa função radical da teoria do Nome-do-Pai como um acontecimento de nomeação. Seu comentário evoca uma passagem do Seminário XXI: *Les non dupes errent*, realizado no ano anterior, em que Lacan afirma que “não há acontecimento senão do dizer”,⁴⁷⁵ para referir essa ideia ao emprego que Badiou faz do termo acontecimento em seu ensaio sobre *Ética*. O que há de comum entre a função nomeante do Nome-do-Pai e a ética da verdade de Badiou é o efeito de suplementação que ocorre no momento em que a nomeação do vazio ou do não sabido de uma dada situação produz algo diferente do que já estava lá, anteriormente.⁴⁷⁶ Um exemplo tomado de Badiou é bastante ilustrativo nesse sentido. Marx chamou de proletariado a classe de trabalhadores totalmente

⁴⁷³ Cf. a seção de 13 de maio de 1975 de *O seminário XXII: R.S.I.* Não publicado.

⁴⁷⁴ Cf. a seção de 11 de março de 1975 do *Seminário XXII: R.S.I.* Não publicado.

⁴⁷⁵ Cf. a seção de 15 de janeiro de 1974 do *Seminário XXI: Les non dupes errent*. Não publicado.

⁴⁷⁶ PORGE. *Os nomes do pai* em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas, p.181. No início do próximo capítulo, demonstraremos como outras passagens do ensino de Lacan, que parecem confirmar essa aproximação, são importantes para nos informar também sobre as bases de sua concepção final da ética.

desprovida e ausente da cena política. Ao fazê-lo, ele nomeou o vazio em torno do qual se organizava a plenitude satisfeita da sociedade do capital e produziu um acontecimento no pensamento político.⁴⁷⁷

Essa nova maneira de Lacan encarar a questão do Nome-do-Pai terá consequências importantes para a reformulação de sua perspectiva clínica e teórica. No que diz respeito ao aspecto clínico, a teoria da suplência permitirá a Lacan abranger sua compreensão do gozo para além dos limites do universo normativo da lei paterna e fálica. Mas isso implicará também uma nova estratégia teórica que afirmará algum tipo de existência de Deus para diferenciar o modo de teorizar da psicanálise da teorização teológica e ontológica.

Vejamos inicialmente por que a afirmação do aspecto “verdadeiro” da *existência* de Deus é fundamental para a compreensão de certos fenômenos clínicos. Em *O seminário XX: mais ainda*, Lacan rejeita a religião da teologia em favor da religião revelada, pois esta última tornaria inteligível o gozo excedente em relação à ordem fálica (o gozo-a-mais feminino), presente no testemunho da experiência mística de alguns religiosos, ao mostrar a efetividade do gozo impossível:

Há bastante pessoas que me cumprimentam por ter sabido colocar num dos meus últimos seminários que Deus não existia. Evidentemente, eles ouvem – eles ouvem; mas, aí de nós!, eles não compreendem, e o que eles compreendem é um pouco precipitado.

O que talvez eu vá lhes mostrar hoje é, mais, no quê ele existe, esse velho bom Deus. O modo como ele existe não agradará talvez a todo mundo, principalmente aos teólogos que são, já disse há muito tempo, bem mais fortes do que eu em dispensarem sua existência.⁴⁷⁸ Infelizmente, não estou de modo algum na mesma posição, porque tenho que lidar com o Outro. Esse Outro, se só há um apenas, bem que deve ter alguma relação com o que aparece do outro sexo. Quanto a isto, não me recusei, naquele ano que evoquei da última vez, de *Ética da psicanálise*, a me referir ao amor cortês. O que é isto?

É uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência de relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo. É verdadeiramente a coisa mais formidável que jamais se tentou. Mas como denunciar seu fingimento? (...) O amor cortês é, para o homem, cuja dama era inteiramente, no sentido mais servil, a sujeita, a única maneira de se sair com elegância da ausência da relação sexual.⁴⁷⁹

Dizer que não há relação sexual é dizer que não há complementaridade entre os sexos. Não há um complemento adequado ao desejo de cada um. A mulher, por exemplo, como objeto de desejo do homem, não é complementar. Ela nunca

⁴⁷⁷ Cf. BADIOU. *L'Éthique: essai sur la conscience du mal*, p. 61 – 62.

⁴⁷⁸ O comentário parece remontar à seguinte afirmação: “A rigor, posso provar ao Outro que ele existe, não, é claro, com as provas da existência de Deus com que os séculos o matam, porém amando-o, solução fornecida pelo querigma cristão.” LACAN. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*, p. 834.

⁴⁷⁹ LACAN. *O seminário*, livro XX: mais, ainda, p. 93 – 94.

pode se adequar ao desejo do homem. Portanto, não se deveria esperar extrair nenhum gozo disso. Contudo, quando o poeta do amor cortês torna a mulher inatingível, revela que a essência de seu desejo é a impossibilidade de satisfação. Elevada à dignidade de *das Ding*, a Dama deixa de ser uma mulher comum. Lacan encontra aí um fingimento como solução refinada que é mostrar como o objeto sexual, uma mulher de carne e osso, realiza a “relação sexual” no curto-circuito que une um desejo insaciável a um objeto inatingível, a Dama. Lembremos ainda que Lacan já nos apresentava em *O seminário VII* uma breve erótica dos objetos ao longo da história que remonta ao amor medieval do crente em relação ao seu objeto sagrado representado pela Virgem Maria, *Notre Dame*.⁴⁸⁰

Finalmente, Lacan pede para observarmos o gozo de Santa Tereza D’Ávila. Ele lembra que, na época de Freud, havia todo um círculo ilustre em torno de Charcot que tentava “carregar a mística para as questões de foda”. Mas se a olharmos mais de perto, veremos que não se trata disso. “Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da *ex-sistência*? [portanto, do que se sustenta de um furo, ou do que está fora?] E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino?”⁴⁸¹

No que diz respeito à importância de marcar esse lugar de Deus para diferenciar a teorização psicanalítica seja da teorização teológica, seja da ontológica, devemos lembrar que, desde o *Seminário VII*, Lacan já insistia em comentar a ontologização que chegou até nós como um efeito colateral da tradução grega da resposta de Deus a Moisés no Êxodo.⁴⁸² Entretanto, o que esclarece de modo definitivo a razão de sua crítica à interpretação ontológica do lugar ocupado por Deus é o comentário, de um texto de 1967, *O engano (méprise) do sujeito suposto saber*, sobre as implicações da distinção, tomada de Pascal, entre o Deus da teologia e o da filosofia, o Deus dos *savants* e o Deus de Abraão, Isaac e Jacó.⁴⁸³ Tomando partido do Deus da Revelação dessa tradição judaico-cristã, Lacan chama a atenção para a importância desse lugar marcado do Pai, sem o qual a teoria psicanalítica se reduziria, na melhor e pior das

⁴⁸⁰ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 180 – 191.

⁴⁸¹ LACAN. *O seminário, livro XX: mais, ainda*, p. 103.

⁴⁸² Na verdade, Lacan aborda a mesma questão em vários momentos de seu ensino. Na passagem que aparece em *O seminário VII*, por exemplo, ele sugere que, no dizer dos hebraístas, a tradução inglesa “I am that I am” estaria mais próxima do que significa a articulação do versículo. Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 103.

⁴⁸³ Lacan refere-se à seguinte expressão do Memorial de Pascal: “Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants”. PASCAL. *Le Mémorial*. In: *Œuvre Complètes*, p. 618.

hipóteses, a “um delírio do tipo schreberiano”⁴⁸⁴. Segundo ele,

O sujeito suposto saber, Deus, o próprio, para chamá-lo pelo nome que lhe deu Pascal, quando designamos precisamente, ao contrário dele, não o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas o Deus dos filósofos, ei-lo desalojado de sua latência em toda e qualquer teoria. *Theoria*, seria esse o lugar da *theo-logia* no mundo? (...)

Quanto à *Dio-logia*, que conviria separar dela [teologia], e cujos Pais distribuem-se desde Moisés até Joyce, passando por mestre Eckhart, parece-nos que foi Freud, mais uma vez, quem melhor marcou seu lugar. Como afirmou, sem esse lugar marcado, a teoria psicanalítica se reduziria àquilo que é, para melhor e para pior – um delírio de tipo schreberiano; já Freud não se deixou enganar quanto a isso e não hesitou em reconhecê-lo (cf., precisamente, seu “caso Schreber”).⁴⁸⁵

O que aparece no texto como “*Dio-logia*” é um neologismo de Lacan, que adota o termo latino “*dio*” em oposição ao “*theo*” da tradição grega, para compor a palavra. Para Lacan foi justamente a apropriação ontológica de Deus, que chegou até nós pelas versões gregas do texto bíblico, que produziu uma neutralização teológica do lugar *ex-timo* do Deus da Revelação.⁴⁸⁶ Sem o lugar marcado desse Deus que se sustenta do furo, encontramos um Deus que é fiador da verdade como, por exemplo, no caso de Descartes. Mas recusar o discurso que se preste a uma ontologização do lugar de Deus é mais do que denunciar a entificação de seu lugar. Não se trata apenas de rejeitar o ponto de apoio fixo de onde deriva a possibilidade de conhecimento – mesmo que Lacan pense como Descartes e Hegel, em relação à compreensão de como a subjetivação deriva de um referenciamento ao Outro. Lacan prefere marcar a inadequação desse discurso, seja o ontológico da não-presença que denuncia a entificação do ser, ou mesmo o do além imutável da metafísica clássica. Caso contrário, “de um só fôlego, atribui-se a farsa ao Onipotente, de modo que o furo é tamponado no mesmo instante em que é transposto.”⁴⁸⁷

Entretanto, Lacan dá uma pista de como esse lugar do pai não tamponado pela estratégia ontológica distingue a teoria psicanalítica de um delírio. Retoman-

⁴⁸⁴ Na verdade, Lacan já havia introduzido a questão da forclusão do Nome-do-Pai, nos anos 50, para falar da ausência de um elemento organizador da dimensão simbólica que seria responsável pela psicose. Para mais detalhes sobre a forclusão do Nome-do-Pai no caso Schreber, Cf. LACAN. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. p. 563 – 564; bem como diversas passagens em que o tema é tratado no seminário, livro III: As psicoses. Ver também o comentário de Žižek ao esclarecer que o que falta na psicose é a distância, o espaço vazio em referência ao qual é desencadeado o processo de simbolização, explicando por que, diante da falta da falta, o psicótico vive num aprisionamento castrafóbico de um universo sem nenhuma abertura simbólica. Cf. ŽIZEK. Eles não sabem o que fazem – o sublime objeto da ideologia. p. 161 – 165.

⁴⁸⁵ LACAN. O engano do sujeito suposto saber. In: *Outros escritos*, p. 338.

⁴⁸⁶ Para outras consequências da diferença entre a “Teologia” e a “Díologia”, confira a seção inteiramente dedicada ao tema no comentário de MANDIL. Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce, p. 69 – 92.

⁴⁸⁷ LACAN. O engano do sujeito suposto saber. In: *Outros escritos*, p. 337.

do a desconfiança de Freud com relação à certeza, Lacan a definiu, desde muito cedo, como fenômeno elementar da psicose.⁴⁸⁸ O que distinguiria a teoria do inconsciente de uma teorização totalizante seria pensá-la como “uma teoria que inclui a falta que deve ser encontrada em todos os níveis, inscrevendo-se aqui como indeterminação, lá como certeza, e formar o nó do ininterpretável”⁴⁸⁹.

A referência ao nó ininterpretável também é fundamental, pois Lacan percebe que a questão do inconsciente é a mais mal-apreendida ainda até hoje. Dizer que há no inconsciente uma mensagem cifrada que o sujeito não entende e por isso procura o analista – o que significaria, propriamente, referir-se ao sujeito-suposto-saber – é bem diferente de crer na capacidade do Outro, como o garante do sentido, traduzir tudo. Em outras palavras, o problema é reduzir o “sem sentido” da frase a um único sentido. Esse é o tipo de tamponamento ao qual Lacan se refere.

Mas como ter acesso ao saber inconsciente, então? A resposta de Lacan, nesse caso, seria “é por tratar-se de um lugar que difere de toda apreensão [*prise*] do sujeito que um saber é liberado, já que ele só se entrega por meio do que, para o sujeito, é mal-apreendido [*méprise*”⁴⁹⁰. Ou seja, Lacan descobre que o inconsciente é um saber que só se libera a partir do “engano”, mas percebe também que o estatus desse saber é problemático.

Essa condição problemática nos reenvia finalmente à afirmação feita em *O seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, segundo a qual “o estatuto do inconsciente é ético, e não ôntico”⁴⁹¹. O comentário de Lacan insiste em ressaltar também esse “caráter demasiado esquecido” sobre o inconsciente, “desde sua primeira emergência, que é de não se prestar à ontologia”⁴⁹². A questão ética pode ser referida ao imperativo ético de Freud do *wo Es war, soll Ich werden*, que Lacan traduz: o sujeito deve advir, “aí onde estava o real”⁴⁹³, e à afirmação “Freud, em sua sede de verdade diz – *O que quer que seja, é preciso chegar lá* – porque, em alguma parte, esse inconsciente se mostra”⁴⁹⁴. Por maior que seja a dificuldade de apreender conceitualmente o inconsciente, é preciso chegar lá para que um saber se libere, é nisso que está o engajamento ético de Freud. Voltaremos a essa questão no próximo capítulo.

Antes de concluir, uma última palavra sobre o modo como a descoberta desse saber problemático afetou a elaboração final de Lacan. Depois de ter aban-

⁴⁸⁸ Cf. LACAN. O seminário, livro III: as psicoses, p. 91.

⁴⁸⁹ LACAN. O engano do sujeito suposto saber. In: Outros escritos, p. 338.

⁴⁹⁰ LACAN. O engano do sujeito suposto saber. In: Outros escritos, p. 337.

⁴⁹¹ LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 37.

⁴⁹² LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 33 – 34.

⁴⁹³ *Ibidem*. p. 47 – 48.

⁴⁹⁴ LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 37.

donado seu seminário *Os nomes do pai*, em 1963, ao ser “excomungado” da IPA, Lacan retoma sua fala sobre a verdadeira função do pai no *Seminário XXI: les non-dupes errent*. Aqui, embora esteja dito que os espertos continuam enganados, ainda podemos encontrar no título uma ambiguidade semelhante ao chiste. Poderíamos ainda argumentar, por exemplo, que a equivocidade do sentido estaria a serviço do inconsciente e de suas “segundas intenções”.

Mas, no título de *O seminário XXIV: l’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre*, a equivocidade torna-se intraduzível. Não há mais uma segunda intenção exata a ser descoberta, nem uma segunda intenção latente que pudesse ser atribuída ao inconsciente. Ao tirar sua inspiração de *Finnegans Wake*, de Joyce, a tradução torna-se impossível pela multiplicidade de sentidos, referências e códigos implicados na mesma expressão.

Na referência a Pascal e à oposição entre o Deus de Abraão, Isaac e Jacó e o Deus dos filósofos, Lacan posiciona-se contra o Deus sem abertura, não marcado pela castração simbólica. Não se trata de uma simples rejeição do apoio fixo de onde deriva a possibilidade do conhecimento. Lacan associa a relação com o Outro não a um referenciamento ao código, mas a um referenciamento ao “tesouro de significantes” para marcar aí o caráter de escassez do valor de qualquer tesouro. Além disso, recusar a ontologização do lugar de Deus é mais que denunciar a entificação de seu lugar. O que distingue a teorização psicanalítica do saber filosófico é uma desconfiança em relação ao ser que garante o discurso. Por isso, esse saber também não é uma hermenêutica que eternizaria as interpretações de modo a gerar a segurança de algum sentido. Não há para Lacan um sentido a ser descoberto sob a poeira da tradição e nem a esperança (ou espera) de uma dimensão futura de revelação da mensagem do ser. Assim, a morte do Deus-Pai e a confrontação de Freud com o monoteísmo judaico-cristão são coordenadas bem mais importantes para a psicanálise que a empreitada ontológica da destruição (*Destruktion*) da metafísica. Enquanto Heidegger lamenta a “completa ausência de sentido”⁴⁹⁵ do tempo em que a “clareira” (*Lichtung*) foi ocupada pelo pensamento objetivante, Lacan encontra um regozijo na ausência de sentido derivada desse ponto de falha da ordem simbólica.

⁴⁹⁵ HEIDEGGER. Nietzsche, v. II, p. 24.

Capítulo 4

Sobre o estatuto ético do inconsciente: o tropeço, o engajamento, o engano e o saber fazer com o impasse

No capítulo anterior, começamos a realizar uma avaliação crítica das implicações filosóficas da ética da psicanálise e mostramos que, apesar de a proximidade de *O Seminário VII* com a filosofia de Heidegger transferir a psicanálise numa espécie de ética para os nossos tempos de desamparo, as elaborações de Lacan posteriores ao Seminário não autorizam esse tipo de interpretação. Entretanto, essa demonstração foi apenas negativa. Com base nessa inflexão teórica, mostramos que a psicanálise, na perspectiva lacaniana, não poderia ser considerada uma ética para o tempo da morte de Deus sem oferecer nenhuma proposição positiva do que viria a ser sua nova concepção ética.

Centrando agora nossa atenção no que poderia ser o debate contemporâneo da ética a partir de Lacan, retomaremos a discussão sobre o estatuto ético do inconsciente para mostrar quais seriam as condições finais dessa ética de inspiração psicanalítica. Devemos observar, no entanto, que Lacan não escreveu outra ética depois de 1960. Portanto, trata-se, na verdade, de um trabalho de extração em que aproximaremos a proposta teórica do último Lacan de outros projetos filosóficos contemporâneos no plano prático. Nesse sentido, nosso verdadeiro objetivo não é pretender dizer o que é o último Lacan, mas mostrar a importância e

a atualidade de alguns conceitos finais de seu ensino para a discussão filosófica. Devemos adiantar que o fato de Lacan entender o sintoma e o gozo como respostas à dimensão impositiva da linguagem e aos desafios do real nos levará a reconhecer a importância dessa teorização para um debate que extrapola o interesse estritamente clínico, e até mesmo ético, da psicanálise, contribuindo também para uma avaliação contemporânea de questões práticas no plano político e ideológico.

Ao retomarmos a discussão sobre o estatuto ético do inconsciente, pretendemos avaliar quais foram as condições da descoberta da psicanálise e qual é sua novidade no plano ético. Inicialmente, partindo do comentário de Lacan sobre o ato psicanalítico e sobre o que representou o acontecimento Freud, mostraremos que a psicanálise surgiu do encontro com um real problemático. Foram a decisão e o engajamento de Freud que determinaram a criação da nova disciplina. A novidade representou o desenvolvimento de um “saber fazer” não conceitual capaz de lidar com um gozo situado *além do princípio do prazer*. Entretanto, mostraremos que a própria impossibilidade de apreender conceitualmente o objeto com o qual lida faz com que a psicanálise seja obrigada a reeditar o posicionamento engajado diante de cada novo desafio.

Ao longo de um século de existência, a psicanálise encontrou novos impasses e a busca idealizada de um desejo purificado das condições ilusórias pode ser entendida como um problema gerado pelo próprio *pathos* psicanalítico. Contudo, orientados pelo comentário de Badiou sobre o que representou a paixão depurativa do século XX, mostraremos que a psicanálise não é a única disciplina a se voltar para esse tipo de engajamento. Seu comentário sobre os impasses da paixão do real no século nos ajudará a reconhecer que a melhor maneira de lidar com o real é não ter a pretensão de ultrapassar o *semblant*, portanto, que é necessário abrir mão da intenção de pureza. Veremos que Lacan também refletiu sobre isso e concluiu que “não existe outra entrada no real a não ser pela fantasia”, mostrando, ao seu modo, que não podemos nos livrar totalmente dos aspectos ideológicos. A partir daí, analisaremos outras estratégias teóricas recentes que parecem ter chegado à mesma conclusão de que o discurso ideológico não pode ser combatido por uma suposta exterioridade depurada. Aproximaremos o último Lacan do pensamento político de Agamben para mostrar que a estratégia de “profanação” permite desativar os dispositivos ideológicos e transformá-los em meios para “novos usos”. Em termos lacanianos isso representaria o mesmo que desistir de livrar totalmente o sujeito de seu sintoma e que mostrar a possibilidade de se fazer um uso do gozo diferente daquele ordenado pelo Outro. Finalmente, nos perguntaremos, a partir dos comentários de Miller sobre a “inexistência do Outro”, se o último Lacan nos

coloca diante de uma espécie de “pragmática social”. Entretanto, mostraremos que essa espécie de desmoronamento das condições a priori de nossa experiência não implica necessariamente um pragmatismo. Argumentaremos que a perspectiva pragmatista pode incorrer numa posição ideológica pura e simples em relação à ordem vigente, portanto, numa postura conformista, e demonstraremos que uma postura de desconfiança materialista em relação ao real, e aos objetos de nosso gozo consumista, pode ser de fundamental importância para que estejamos preparados para enfrentar o sistema impessoal de opressão de nossa condição atual.

4.1 O acontecimento Freud

Para retomarmos a análise do estatuto ético do inconsciente, devemos nos reportar às discussões de Lacan sobre “a ética que se inaugura pelo ato psicanalítico”⁴⁹⁶ e sobre o que representou o “acontecimento Freud”⁴⁹⁷ na descoberta da psicanálise. O seminário XV: o ato psicanalítico discute o tipo de decisão e engajamento que são necessários a vários atos fundamentais da psicanálise, seja o ato de entrada em análise, o que faz com que um psicanalisante passe à psicanalista, ou mesmo o ato do próprio nascimento da psicanálise.⁴⁹⁸ Em todos eles, Lacan demonstra que há uma certa antecipação sem a qual a análise das condições situacionais nunca se fecha, impedindo assim a efetivação do ato. Já é clássica a fórmula de Lacan segundo a qual “o analista só se autoriza de si mesmo”.⁴⁹⁹ Entretanto, devemos observar que essa afirmação não se aplica apenas a uma diretiva clínica. Ela também nos informa sobre o engajamento de Freud, ao assumir a decisão de fundar uma nova disciplina, diante de seu encontro inesperado com o objeto problemático da histeria.

Ao abordar a questão do ato de nascimento da psicanálise, Lacan se pergunta se o campo no qual ela se organiza e reina já existia antes. Afinal, o inconsciente já não fazia sentir seus efeitos antes do ato de nascimento da psicanálise? Na verdade, Lacan demonstra que a questão está mal colocada. O problema não é saber se existia uma dada realidade anterior ao conhecimento, mas sim saber se aquilo que foi descoberto já estava lá ou não. E, mais ainda, se já estava lá, “quem o sabia?”⁵⁰⁰. Para esclarecer a questão, Lacan se propõe a comentar algumas descobertas em outros campos do saber. A princípio, ele recorre à álgebra e a Cantor e se pergunta,

⁴⁹⁶ Cf. o resumo de O seminário XV de LACAN. O ato psicanalítico. In: Outros escritos, p. 376.

⁴⁹⁷ Apesar de aparecer numa certa continuidade com as discussões apresentadas pelo Seminário do ato psicanalítico, a expressão só é apresentada no Seminário seguinte: De um Outro ao outro, na seção do dia 26 de fevereiro de 1969. Não publicado.

⁴⁹⁸ Cf., especialmente, a seção de 15 de novembro de 1967 de O seminário XV: o ato psicanalítico. Não publicado.

⁴⁹⁹ LACAN. Nota italiana. In: Outros escritos, p. 311.

⁵⁰⁰ Cf. a seção de 15 de novembro de 1967 de O seminário XV: o ato psicanalítico. Não publicado.

do mesmo modo, se o campo da álgebra existia antes da invenção propriamente dita e antes que se soubesse manipular as cifras. Entretanto, ao comentar a descoberta de Cantor, Lacan lembra que a dimensão do número transfinito não é absolutamente redutível àquela da infinidade da sequência dos números inteiros.⁵⁰¹

Lacan recorre ao exemplo de Cantor mais de uma vez e em todas as referências a ele aparece sempre o comentário sobre um saber inédito, sobre um saber que não estava “já lá”. Numa passagem de “O engano do sujeito suposto saber”, de dezembro de 1967, Lacan volta a falar desse tipo de saber que só se libera no engano e se pergunta se não é verdade que a descoberta de Cantor só foi possível no momento em que ele “tropeçou” no número transfinito ao manipular diagonalmente os decimais.⁵⁰² Porge esclarece o comentário de Lacan ao nos remeter a um outro fato biográfico curioso de Cantor. Antes mesmo da descoberta do número transfinito, o matemático havia trabalhado no que chamou de a “potência do contínuo”, chegando, em 1877, a um resultado sobre a potência dos números reais inteiramente oposto àquela que havia se dedicado a demonstrar durante vários anos. Diante do inusitado de sua descoberta, Cantor escreve a seu amigo Dedekind: “Enquanto não me teríeis aprovado, eu não posso senão dizer: vejo, mas não creio nisso”⁵⁰³. O fato demonstraria a vacilação de Cantor diante da necessidade de assumir, em seu nome, uma descoberta, em que parecia lhe faltar o apoio simbólico. O saber construído, nesse momento, não está previamente garantido por nenhuma autoridade, por nenhum Outro autor. É a isso que se refere Lacan quando se pergunta, no *Seminário* do ato, se já estava lá, “quem o sabia?”⁵⁰⁴ Ao retomar o mesmo argumento no seminário seguinte, ele ainda acrescentaria: “a questão é esta: esse saber em progresso está em qualquer lugar já lá? É a questão que coloquei sobre os termos do *sujeito suposto saber*”⁵⁰⁵ (grifo nosso).

Outra referência ao saber inédito aparece no final de O Seminário XV, no momento em que Lacan comenta o que ocorreu com Lavoisier no dia em que decidiu que devia submeter suas pequenas manipulações de química ao procedimento de pesar antes e depois de todas as experiências. Foi um ato decisivo. O que ocorreu depois foi a química propriamente dita. Mas, antes, “não havia nem traço disso”⁵⁰⁶. É dentro dessa mesma perspectiva que a fala de Lacan, em *O seminário XVI: de um Outro ao outro*, sobre a novidade do “acontecimento Freud” no plano ético, pode

⁵⁰¹ Cf. a seção de 15 de novembro de 1967 de O seminário XV: o ato psicanalítico. Não publicado.

⁵⁰² Cf. LACAN. O engano do sujeito suposto saber. In: Outros escritos, p. 337.

⁵⁰³ A passagem encontra-se numa carta de 29 de junho de 1877 da “Correspondência Cantor-Dedekind” citada por PORGE. *Os nomes do pai* em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas, p. 217 – 218.

⁵⁰⁴ Cf. a seção de 15 de novembro de 1967 de O seminário XV: o ato psicanalítico. Não publicado.

⁵⁰⁵ Cf. a seção de 30 de abril de 1969 de *O seminário XVI: de um Outro ao outro*. Não publicado.

⁵⁰⁶ Cf. a seção de 27 de março de 1968 de O seminário XV: o ato psicanalítico. Não publicado.

lançar luz, retroativamente, sobre a tese já anunciada a respeito do estatuto ético do inconsciente em O seminário XI.⁵⁰⁷

Segundo Lacan, o “acontecimento Freud” não seria outro que a descoberta do inconsciente e o modo como essa descoberta afetou de forma radicalmente diferente tudo o que havia sido feito até então sob o nome do prazer.⁵⁰⁸ Para entender essa afirmação, devemos observar, inicialmente, que a descoberta de Freud possui tanto o aspecto acidental de um “tropeço” característico de um acontecimento como o caráter engajado de um ato. É a isso que Lacan já se referia ao afirmar que

o estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético. Freud, em sua sede de verdade, diz – **O que quer que seja, é preciso chegar lá** – porque, em alguma parte, esse inconsciente se mostra. E isto ele diz dentro de sua experiência daquilo que era para o médico, até então, a realidade mais recusada, mais coberta, mais contida, mais rejeitada, a da histeria, no que ela é – de algum modo, de origem – marcada pelo signo do engano.⁵⁰⁹

O médico Freud se depara com algo problemático, com aquilo que representa a realidade mais recusada até então pelos seus contemporâneos. E decide sustentar por conta própria uma prática e um discurso para lidar com a histeria, que implicava um distanciamento de sua formação em medicina. Há um engajamento no seu ato de sustentar um discurso impossível. Daí a conclusão de Lacan sobre um certo imperativo ético, segundo o qual: “o que quer que seja, é preciso chegar lá.” Finalmente, ao manter-se fiel ao postulado da existência do inconsciente, o ato de Freud produz efeitos.

Quanto ao comentário sobre o modo como sua descoberta afetou o que já havia sido feito sob o princípio do prazer, devemos observar que a prática de Freud, além de aceitar uma “realidade” problemática, implicava também lidar diretamente com um princípio para a ação situado além do prazer. Em resumo, a descoberta de Freud representou a aceitação de um real de estatuto aporético e uma estratégia para lidar com a atuação do gozo.

A realidade problemática que aparecia sobre o signo do engano (*méprise*), portanto, do que é mal apreendido, exigia, do mesmo modo, uma estratégia para lidar com ela. Isso é fundamental, pois, para Lacan, o inconsciente só se dá a conhecer de viés. Trata-se de um saber que só se revela no momento em que deixamos de ter a pretensão de dominá-lo. No Seminário do ato, Lacan já havia mencionado a dificuldade de se “agarrar” conceitualmente o objeto de estudo da psicanálise, ao comentar a diferença desse tipo de saber em relação ao saber suposto de uma con-

⁵⁰⁷ Cf. LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 37.

⁵⁰⁸ Cf. a seção de 26 de fevereiro de 1969 de *O seminário XVI: de um Outro ao outro*. Não publicado.

⁵⁰⁹ LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 37.

dição previamente constituída.⁵¹⁰ Mais tarde, em *O seminário XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, ele volta a abordar a questão ao observar que, apesar de entender que a psicanálise revele algum tipo de saber, este não se confundiria com a apreensão conceitual do inconsciente, como a filosofia faria com seus objetos. O saber alcançável numa psicanálise seria apenas o "*savoir y faire*, o 'saber fazer com', que é outra coisa que saber o que fazer. Isso significa saber "se virar" (*se débrouiller*). Mas esse "fazer com" indica que não se apreende realmente a coisa, em suma, em conceito"⁵¹¹.

De imediato, a estratégia necessária ao "*savoir y faire*" exige um posicionamento engajado para que o problema seja reconhecido. Lacan comenta, numa passagem de *O seminário XIV: a lógica da fantasia*, que Freud, querendo articular a pulsão, foi levado a sustentar um discurso que ultrapassava a própria estrutura gramatical.⁵¹² Afinal, o aspecto pulsional identificado por ele não se apresentava adequado ao discurso, podendo apenas ser reconhecido como um certo resíduo na linguagem. Freud se manteve fiel à sua descoberta, acreditando que sua técnica de "*talking cure*" poderia levar o sujeito a reencontrar, por meio de seu sintoma, a verdade do que representa o desejo em sua história. Mas foi sua insistência em sustentar essa verdade contra a percepção imediata da realidade que produziu efeitos.

Finalmente, é preciso reconhecer que a decisão e o engajamento do ato ético de Freud foram sem dúvida essenciais no nascimento da psicanálise. Entretanto, esse ato não garante sua sobrevivência. Como observa Lacan, devemos nos lembrar da insistência de Freud em recomendar aos psicanalistas que abordem cada novo caso como se não tivessem aprendido coisa alguma.⁵¹³ Mais uma vez, se isso vale para o ato clínico do psicanalista, vale também para o ato de sustentação da própria psicanálise. Portanto, a cada nova circunstância a psicanálise se depara com novos impasses e um novo posicionamento é exigido para que se possa "saber fazer com" ele. Em outras palavras, ato deve ser repostado a cada momento. Desse modo, há sempre um novo começo e um novo engajamento. Ao longo de um século de existência, a psicanálise veio a se deparar com novos impasses como aqueles que observamos nos capítulos anteriores a propósito da busca idealizada de um desejo purificado das condições imaginárias e ilusórias. Entretanto, se o próprio Lacan mudou de ideia em relação à sua percepção inicial de que a tarefa do trata-

⁵¹⁰ Cf. a seção de 28 de fevereiro de 1968 d' *O seminário XV: o ato psicanalítico*. Não publicado.

⁵¹¹ "*Savoir y faire, c'est autre chose que de savoir faire. Ça veut dire se débrouiller. Mais cet "y faire" indique qu'on ne prend pas vraiment la chose, en somme, en concept."* LACAN. *Le Seminaire, Livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Leçon 11 janvier 1977 (inédit).

⁵¹² Cf. a seção de 18 de janeiro de 1967 d' *O seminário XIV: a lógica da fantasia*. Não publicado.

⁵¹³ Cf. LACAN. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros escritos*, p. 254 – 255.

mento analítico consistia exatamente no resgate da verdade do desejo, foi por ter se defrontado com os impasses do desejo puro. Contudo, como observaremos na próxima seção, esse impasse não foi uma exclusividade da psicanálise no século XX.

4.2 A novidade do século XX: engajamento e depuração

Num trabalho de 2005, Badiou nos mostra que as mesmas condições de engajamento e de originalidade das quais falávamos há pouco estavam presentes, de um modo geral, em outros campos do saber no século XX. No balanço proposto pelo autor, algumas categorias lacanianas vêm em auxílio ao seu diagnóstico do que ocorria então. Como o século XIX foi o século do imaginário, ou das construções simbólicas utópicas, esperava-se que o século XX fosse o século de sua realização, que fosse, portanto, o século do real.⁵¹⁴ O novo século não poderia mais conviver com as velhas utopias. Essa paixão do real seria a chave para a compreensão de tudo o que ocorreu no século XX.⁵¹⁵ A tarefa que o século parece ter assumido frente ao real foi a de fazer o pensamento interromper a repetição. Sua determinação subjetiva maior foi inventar uma nova realidade aqui e agora. Cumprir o imperativo de instaurar um novo começo e “apagar os velhos dias”⁵¹⁶.

Badiou propõe que os desenvolvimentos do marxismo e da psicanálise teriam sido exemplares para ilustrar o que ocorreu. Inicialmente, foram os marxistas que deram uma extraordinária importância à noção de ideologia para designar a potência de disfarce da falsa consciência em relação ao real. A ideologia seria uma figura discursiva pela qual a violência das relações sociais era mascarada, uma montagem imaginária para manter a consciência separada do real da exploração, da opressão e da desigualdade cínica. O conceito mesmo de ideologia cristalizava a certeza “científica” de que as representações e os discursos deveriam ser lidos como máscaras de um real que eles denotavam e dissimulavam.⁵¹⁷

A psicanálise também teria seguido um caminho semelhante. Segundo Badiou, Althusser foi o primeiro filósofo a abordar o conceito marxista de ideologia a partir do efeito imaginário, que Lacan atribui às formações do inconsciente para reconhecer a existência de um dispositivo sintomático em ação. A representação seria um sintoma ou a localização subjetiva de um desconhecimento (*méconnaissance*) de um real a ser decifrado.⁵¹⁸ A palavra “sintoma” indica evidentemente que há sobre essa potência de desconhecimento algo de comum entre o marxismo do

⁵¹⁴ Cf. LACAN. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: Outros escritos, p. 254 – 255.

⁵¹⁵ Cf. BADIOU. Le siècle, p. 35.

⁵¹⁶ *Ibidem.* p. 54.

⁵¹⁷ Cf. BADIOU. Le siècle, p. 75 – 76.

⁵¹⁸ Cf. BADIOU. Le siècle, p. 76. Ver especialmente o comentário da nota 1.

século e a psicanálise. Lacan deixou isso claro ao mostrar que o eu é uma construção imaginária. O sistema real das pulsões só seria acessível ao ego por construções que promovem todo tipo de descentramentos e transformações. Nesse sentido, a psicologia da consciência seria também uma espécie de ideologia pessoal, isso que Lacan chamou de “mito individual do neurótico”⁵¹⁹. Vê-se, portanto, que, em ambos os casos, o reconhecimento do real não seria imediatamente acessível. Contra o otimismo cognitivo do século XIX, que só conhecia a “efetividade”, foi necessário um certo tipo de engajamento para ensinar a reconhecer os mecanismos de disfarce em ação.

Entretanto, o mesmo engajamento necessário ao desenvolvimento do marxismo e da psicanálise acabou provocando um desejo radical de depuração em várias situações ao longo do século. Havia na paixão do real uma busca pela verdadeira identidade. Uma paixão pela autenticidade que alimentava a busca da identidade real, que comandava a ação de desmascarar suas cópias e de desacreditar as falsas aparências (*semblants*).⁵²⁰ A consequência disso é que o século XX, tomado por essa paixão, foi, de todo modo, o século da destruição.⁵²¹

Badiou lembra que o próprio Lacan reconhecia que a experiência do real é sempre em parte uma experiência do horror.⁵²² Mas o horizonte absoluto dessa paixão já havia sido antecipado muito antes por Hegel em seu comentário sobre o terror revolucionário na *Fenomenologia do Espírito*.⁵²³ A depuração foi, no campo político, uma das grandes palavras de ordem do século XX. Nessa perspectiva, o real alcançado jamais parecia ser suficiente para que não houvesse mais suspeição sobre os *semblants*. Badiou demonstra que todas as categorias políticas revolucionárias, como “convicção”, “lealdade”, “virtude”, “posição de classe”, “obediência ao partido”, “zelo revolucionário” etc, são marcadas por esse tipo de suspeição. Diante disso, fazia-se necessário, a todo o momento, depurar os sujeitos que reclamam para si a categoria em questão. E parecia ser importante fazê-lo publicamente, segundo um cerimonial que se destinava a um ensinamento moralizante sobre as incertezas do real. Nesse sentido, Badiou lembra que as palavras de ordem de Stalin eram “O partido só se reforça ao se depurar”⁵²⁴.

Na verdade, a violência depurativa posta em ação por Stalin para exterminar uma parte importante do próprio *establishment* comunista no final dos anos 1930, como sabemos, é também uma forma de gozo. Isso nos leva mais uma vez

⁵¹⁹ *Ibidem.* p. 77.

⁵²⁰ Cf. BADIOU. *Le siècle*, p. 87.

⁵²¹ *Ibidem.* p. 85.

⁵²² *Ibidem.* p. 36.

⁵²³ Cf. BADIOU. *Le siècle*, p. 82, nota 1.

⁵²⁴ Stalin é citado por BADIOU. *Le siècle*. p. 82 – 83.

a questionar se essa seria a única experiência possível do real. Entretanto, Badiou demonstra que a versatilidade do século conheceu nas artes outro tipo de experiência. O pensamento como distância entre o *semblant* e o real, posto em ação pelo próprio *semblant*, teria sido um axioma da arte de vanguarda no século. Houve um empenho em se fazer ficção da própria potência da ficção. Mostrar a distância entre a facticidade e o real tornou-se a questão principal da facticidade. Era preciso fazer a experiência dessa própria distância. Foi por isso que o século XX propôs gestos artísticos que seriam anteriormente impossíveis, apresentando como arte o que antes não seria considerado mais que um dejetivo. Em síntese, esse tipo de gesto artístico demonstrava ser possível promover um “arrombamento” (*effraction*) do *semblant*, por seu próprio uso.⁵²⁵

No que diz respeito à psicanálise, sabemos que Lacan também se deu conta disso. Afinal, era vital para a psicanálise encontrar uma forma de lidar com o real do desconhecimento (*meconnaissance*) e do engano (*méprise*) sem pretender depurar e nem apelar para o desejo puro. Depois dos impasses gerados pelo fato de ter associado o desejo do analista, como objetivo final de uma análise, ao desejo puro, Lacan retifica sua posição para afirmar em O seminário XI que “o desejo do analista não é um desejo puro”, mas o desejo de obter a diferença absoluta⁵²⁶. Além disso, sabemos que, nos anos que se seguiram imediatamente a este seminário, Lacan se dedicou à formulação de uma lógica para demonstrar “não haver outra entrada para o sujeito no real senão a fantasia”⁵²⁷.

Na verdade, a afirmação feita no Seminário XI já indicava que sua nova orientação se voltava para uma direção oposta àquela da identidade depurada. Mas como nos esclarece Zizek, é somente na fase final de seu ensino que se torna clara a maneira como devemos conceber a tese de que “o desejo do analista não é um desejo puro”⁵²⁸. Todas as definições lacanianas anteriores do momento final do processo analítico, isto é, do “passe” do psicanalisante à psicanalista, ainda implicavam uma espécie de “purificação” do desejo. Primeiro, tínhamos que nos livrar dos sintomas como formação de compromisso, e, depois, tínhamos que “atravessar” a fantasia como o plano que determina as coordenadas de nosso gozo. Em outras palavras, o “desejo do analista” deveria ser um desejo purgado do gozo. Entretanto, na fase final, a perspectiva inteira se inverteu: devemos nos identificar precisamente com a forma particular de nosso gozo.⁵²⁹ A análise termina quando nos identificamos precisamente com a singularidade patológica de um gozo destituído de

⁵²⁵ Cf. BADIOU. *Le siècle*, p. 77 – 78.

⁵²⁶ Cf. LACAN. *O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 260.

⁵²⁷ Cf. o Resumo de O seminário de LACAN. *A lógica da fantasia*. In: *Outros escritos*, p. 326.

⁵²⁸ ZIZEK. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*, p. 178.

⁵²⁹ Cf. ZIZEK. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*, p. 178.

sentido. No lugar de uma identidade de significação fechada constituída a partir de uma rede de significações, temos apenas uma identificação com um traço isolado do sintoma fora de seu contexto. Para tratar o gozo estúpido, basta isolá-lo de seu contexto. Fazer ver a sua profunda estupidez. O tratamento, portanto, não deveria pretender a desconstrução do caráter ideológico artificial para revelar a “verdade”. O sujeito só precisaria perder o fascínio que tem em relação à significação de seu sintoma. Pode então se identificar com esse resto da fantasia que não é mais que um dejetivo, um fragmento de real desprovido de sentido.⁵³⁰ Voltaremos a essa questão mais adiante.

A descoberta de Lacan de que saber como lidar com o real é não ter a pretensão de ultrapassar a dimensão ideológica do *semblant* é acompanhada de duas outras conclusões. A primeira é a de que a perspectiva libertária implica também um gozo, colocando em dúvida se ela, efetivamente, jamais produzirá a destituição do sintoma. A pretensão de nos vermos livres das representações enganosas também é colocada em xeque. Somos obrigados a operar com os *semblants* e é isso que faz com que sejamos, de certo modo, reféns da linguagem. Entretanto, isso não significa que só nos resta o conformismo resignado. Não é necessário ficar inteiramente assujeitado ao Outro e à significação do sintoma. Nada indica que a aspiração libertária de uma completa suspensão do efeito da cadeia significante sobre o sujeito seja atingida, mas talvez seja possível produzir um gozo alternativo àquele do comando superegoico. É isso que nos conduz à segunda conclusão: o fato de reconhecer a necessidade de lidar de algum modo com a dimensão ideológica do *semblant* para produzir outro tipo de gozo levou Lacan a reavaliar a questão da utilidade.

4.3 Um novo olhar sobre a questão da utilidade

Vimos, nos capítulos anteriores, que o recuso ao desejo puro na formulação de uma ética era uma forma de Lacan evitar “serviços dos bens”. Entretanto, os paradoxos do gozo demonstraram a inviabilidade da pureza. O comentário sobre a reversibilidade da moralidade em perversão em “Kant com Sade” era uma maneira de atestá-la. Ao final do seu ensino, Lacan reabilitaria o valor da utilidade. Não, certamente, em razão de um interesse pelo cálculo da utilidade ao maior número de pessoas, como no utilitarismo no estrito senso. Na verdade, a proposta ética utilitarista evidenciava um gozo igualmente criticável. Miller nos ajuda a esclarecer esse ponto. Ele escreveu, sob a influência de Lacan, um estudo sobre “A máquina panóptica de Jeremy Bentham”, para demonstrar a “concepção totalitária do mun-

⁵³⁰ Cf. ZIZEK. Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia, p. 154.

do” presente na obstinação utilitarista de Bentham.⁵³¹

Como o próprio Bentham declara, partiu-se do seguinte pressuposto: “a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois senhores, a dor e o prazer, compete apenas a eles apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que faremos”⁵³². Mas ele supunha não existir nada nessa nossa experiência de prazer e dor que não pudesse ser classificado e tabelado de modo a nos aprimorar. Ele propunha uma “metodização” (*methodization*) para classificar todos os crimes possíveis e suas punições correspondentes.⁵³³ Assim, pretendia contabilizar todo o nosso comportamento, só não era capaz de contabilizar o gozo que se escondia sob o próprio princípio de utilidade como um desejo excessivo de domínio, um ideal de controle total para evitar qualquer desperdício.

Em *O seminário XX: mais, ainda*, pouco antes de reabilitar a questão da utilidade, Lacan define o gozo como “aquilo que não serve para nada”⁵³⁴. Ele esclarece o que está em questão nessa noção a partir de uma comparação com o termo jurídico “usufruto”. Enquanto o direito regulamenta o gozar limitando-o às fronteiras do útil, o gozo ao qual Lacan se refere é indiferente a essa limitação. A noção de usufruto, no direito, seria responsável por estabelecer o modo como se pode usar de um bem apenas até um certo ponto. Quando alguém tem o usufruto de uma herança, por exemplo, ele pode gozar dela, desfrutar dela, com a condição de não gastá-la demais. Já o gozo pulsional é aquele que não se deixa reduzir às leis do princípio do prazer e nem se limita à autoconservação.⁵³⁵

Lacan passa, então, a comentar o utilitarismo de Bentham. Entretanto, é curioso que, apesar de se propor a falar da questão ética, é a “teoria das ficções” que ele, efetivamente, elogia. É como se Lacan encontrasse uma resposta ética em outro lugar, ou seja, num certo “saber fazer com” a linguagem. Ele afirma que,

se alguma coisa tinha arejado um pouco a atmosfera depois de os gregos ficarem batendo os pés em volta do *eudemonismo*, foi mesmo a descoberta do utilitarismo. (...) O utilitarismo não quer dizer outra coisa senão isto – as velhas palavras, as que já estão em serventia, é no para o que elas servem que é preciso pensar. (...) Sabe-se para o quê elas servem, para que haja o devido gozo.⁵³⁶

Dito de outro modo, as palavras normalmente servem para que haja o devido gozo. Mas isso nos coloca do lado do gozo utilitário. Daí a afirmação: “É utilitário. Isso torna vocês capazes de servir para alguma coisa, e isto por falta de saber

⁵³¹ MILLER. A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: BENTHAM. O panóptico, p. 95.

⁵³² BENTHAM. An introduction to the principles of moral and legislations, p. 1.

⁵³³ MILLER. A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: BENTHAM. O panóptico, p. 94.

⁵³⁴ LACAN. O seminário, livro XX: mais, ainda, p. 11.

⁵³⁵ Cf. LACAN. O seminário, livro XX: mais, ainda, p. 11.

⁵³⁶ LACAN. O seminário, livro XX: mais, ainda, p. 80.

gozar de outro modo que não o de ser gozado, ou jogado [homofonia do *être jouis/être jouet*].⁵³⁷ Em outras palavras, ao se identificar com a significação fechada que constitui o seu sintoma, o sujeito se submete ao gozo comandado pelo Outro. Mas Lacan fala também de um gozo alternativo. “O gozo que não se deveria”, que não aquele do ser gozado ou jogado, ou ainda de “um outro gozo que não o fálico”⁵³⁸. É aí que entra o papel da “teoria das ficções”. Lacan diz que o mérito do utilitarismo teria sido “arejar” o significado das velhas palavras. “E isto permitiu um grande passo para descolar das velhas histórias de universais em que se estava engajado depois de Platão e Aristóteles.”⁵³⁹ Mas com a condição de mostrar que “é preciso usar, mas usar verdadeiramente, gastar até polir, coisas assim, bobas, como as velhas palavras”⁵⁴⁰. Esse gozo alternativo de que fala Lacan é aquele que não se deve, que não convém ao Outro, que, portanto, não seria preciso. Trata-se de um gozo que pode servir ao interessado quando não serve ao Outro e já não é útil para a construção de uma identidade, ou seja, quando já não produz sentido.

Lacan descobre, nesse momento, que o sintoma, apesar de produzir um gozo que não traz benefícios ao sujeito, também não pode ser inteiramente desfeito. Ele demonstra que isso que nos acomete de um jeito ou de outro, “esse gozo próprio do sintoma, gozo opaco, por excluir o sentido”⁵⁴¹, torna inteligível o sintoma como a expressão de um querer diferente do cálculo utilitário. Nessa formulação, o sintoma apresenta uma nova característica. Ele passa a ser grafado como “*sinthome*” para ser diferenciado do sintoma pré-analítico, o *symptôme*, e já não é visto apenas como um “estofo” ou um “nó de significantes”⁵⁴², capaz de proporcionar a satisfação secundária de uma identificação narcísica ao atribuir ao sujeito uma significação dentro de sua estrutura sócio-simbólica, como era até o final dos anos 1950. No momento em que se opõem à utilidade dessa estrutura do Outro e já não servem para nada, os significantes que representam o sujeito deixam de se prestar ao sentido.

A propósito dessa perspectiva final sobre o sintoma, Miller se pergunta se, em lugar de dar um basta na repetição, Lacan não teria encontrado um modo de fazer um novo uso dela.⁵⁴³ Esse comentário sobre o “novo uso” é bastante oportuno, pois, em várias passagens da fase final de seu ensino, Lacan realmente articula as instâncias sintomáticas ao uso e ao “se servir”, seja para falar da repetição, do

⁵³⁷ LACAN. O seminário, livro XX: mais, ainda, p. 83 – 84.

⁵³⁸ *Ibidem.* p. 81.

⁵³⁹ *Ibidem.* p. 81.

⁵⁴⁰ *Ibidem.* p. 81.

⁵⁴¹ LACAN. Joyce, o sintoma II. In: Outros escritos, p. 566.

⁵⁴² LACAN. Televisão. In: Outros escritos, p. 515.

⁵⁴³ CF. MILLER. Os seis paradigmas do gozo, p. 100.

gozo, da linguagem, do Outro e até mesmo do Nome-do-Pai. Nessa perspectiva, se já não é possível contar com uma completa suspensão do efeito da cadeia significante sobre o sujeito, ainda assim, o sujeito pode se mostrar não inteiramente assujeitado ao Outro e à significação. É verdade que seu gozo ainda se sustentará de um determinado uso da linguagem, ou ainda de um determinado uso do Nome-do-Pai. Mas Lacan demonstra em *O seminário XXIII: Le sinthome*, que, apesar do inconsciente se sustentar do Nome-do-Pai, “pode-se ultrapassar isso com a condição de se servir disso”⁵⁴⁴, e, em uma outra passagem do mesmo seminário, esclarece que “o Nome-do-Pai pode servir à condição da foraclusão do sentido.”⁵⁴⁵

Saindo do campo estritamente psicanalítico, devemos observar que essa sensibilidade em relação ao que chamamos de paradoxos do gozo e à descoberta de outros modos de lidar com o real não é uma exclusividade de Lacan. Como observamos anteriormente, os próprios impasses criados por algumas experiências de depuração no decorrer do século XX demonstraram que a abordagem do problema do real implicava sempre algum tipo de *pathos*, ou naquilo que Badiou chamou de uma “paixão do real”. Portanto, a descoberta de que a melhor maneira de saber lidar com o real é não ter a pretensão de pureza é uma forma de não desconsiderar a dimensão do gozo. Outros pensadores da filosofia também se deram conta disso. Além do já demonstrado posicionamento de Badiou e Žižek em relação à questão, podemos reconhecer algo semelhante na proposta foucaultiana de uma investigação filosófica não desvinculada da questão erótica⁵⁴⁶, e, mais recentemente, no pensamento político de Agamben sobre a questão dos “novos usos” em sua teoria das profanações.

Cumpramos observar, inicialmente, que Agamben já havia declarado a continuidade de seu pensamento com o de Foucault ao identificar, em *O homo sacer*, uma forma de biopoder nas *tecnologias* do eu que levam o indivíduo “a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo”⁵⁴⁷. Mas um trabalho ainda mais recente demonstra que a verdadeira proposição positiva de seu pensamento diz respeito a um tipo de política de corpo a corpo, que se dá numa esfera marginal em relação ao foco central do poder institucional, segundo a estratégia das chamadas “profanações”. Trata-se de uma ação política que não executa nem transgredir simplesmente o direito e a lei. Originalmente, o conceito de profanação indicava, no direito romano, o ato por meio do qual o que havia sido separado na esfera da religião e do sagrado voltava a ser res-

⁵⁴⁴ Cf. a seção de 13 de abril de 1976 d’ *O seminário XXIII: le sinthome*. Não publicado.

⁵⁴⁵ Cf. a seção de 16 de março de 1976 d’ *O seminário XXIII: le sinthome*. Não publicado.

⁵⁴⁶ Para uma demonstração dessa proximidade entre a investigação de Foucault e o pensamento de Lacan, cf. RAJCHMAN. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*.

⁵⁴⁷ AGAMBEN. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, p. 13.

tituído ao livre uso do homem.⁵⁴⁸ A luta da ordem dos franciscanos contra o poder da hierarquia eclesiástica no século XIII seria um bom exemplo de profanação. Na verdade, Agamben demonstra que os franciscanos não se contrapunham frontalmente, mas agiam de forma marginal. O aspecto revolucionário e incômodo de sua posição consistia, simplesmente, em sustentar a mais alta pobreza e reivindicar a possibilidade de fazer um uso das coisas que não implicava nenhuma propriedade e nenhum direito.⁵⁴⁹ Mas, para mostrar a incidência de uma ação profanadora em esferas não imediatamente associadas à questão religiosa, Agamben nos fala dos jogos das crianças. Segundo ele, “uma criança que brinca com qualquer velharia que lhe caia nas mãos transforma também em brinquedo o que se sobressaia da esfera da economia, da guerra, do direito e de outras atividades que temos o hábito de considerar como sérias”⁵⁵⁰.

Agamben argumenta que originalmente há uma relação estreita entre a esfera do sagrado e a esfera dos jogos. Muitos dos jogos que conhecemos derivam de antigas cerimônias sagradas. Mas o que realmente se opõe à religião não é a incredulidade ou indiferença em relação a Deus, e sim a conduta desatenta em relação às normas, pois a religião teria, dentre suas principais funções, a tarefa de velar pela separação ritual entre o sagrado e o profano e, consequentemente, pela separação entre deuses e homens.⁵⁵¹ O caso dos jogos das crianças é exemplar porque demonstra que o uso profanador não é uma simples desatenção. Seria, antes, um caso especial de negligência, já que nada se compara à atenção que uma criança dispensa a seu brinquedo. O que realmente está em questão na profanação é uma negligência que ignora os rituais e que faz um uso particular das coisas indiferente à sua significação original.⁵⁵²

São os dispositivos do poder que mantêm os modelos consagrados e impedem os “novos usos”⁵⁵³. Agamben observa que profanar não é voltar às origens, mas sair do dispositivo. Em outras palavras, aquilo que era reservado ao uso consagrado pode ser restituído ao uso comum, sem o acompanhamento dos ritos originários. O gato que brinca com a pelota como se fosse um camundongo torna vazios os comportamentos que são próprios à sua atividade de predador. Na verdade, seus antigos comportamentos não são eliminados, eles são apenas “desativados e, dessa maneira, são abertos em direção a um novo uso possível”⁵⁵⁴. O comportamento

⁵⁴⁸ AGAMBEN. *Profanations*, p. 91 – 92.

⁵⁴⁹ *Ibidem.* p. 103.

⁵⁵⁰ *Ibidem.* p. 95.

⁵⁵¹ Cf. AGAMBEN. *Profanations*, p. 92 – 93.

⁵⁵² Cf. AGAMBEN. *Profanations*, p. 94.

⁵⁵³ *Ibidem.* p. 92–93.

⁵⁵⁴ *Ibidem.* p. 108.

é assim liberado do dispositivo e acolhe formas de atividade nas quais ele se emancipa, esvaziando seu sentido e a relação necessária a um fim.⁵⁵⁵

Voltando-se para uma análise conjuntural, Agamben dá a entender que os dispositivos midiáticos de massa atuam no sentido de preservar nossa atual sociedade de separação – e, por que não dizer, de exclusão – em escala mundial.⁵⁵⁶ Em todos os tempos, o poder tentou se assegurar do controle da comunicação social, utilizando a linguagem como meio de propagar sua ideologia e conduzir à obediência voluntária. Entretanto, hoje em dia, essa função instrumental deu lugar a procedimentos de controle diferentes, em que, nas situações de perigo e condições de exceção, os dispositivos do poder apropriam-se da linguagem, esvaziando-a de seu potencial profanador, para que ela se mantenha restrita à esfera do espetáculo. Os dispositivos midiáticos têm por objetivo neutralizar o potencial profanador da linguagem e impedir um novo uso e uma nova experiência da palavra.⁵⁵⁷

Agamben observa ainda que os jogos que nos restam, os jogos televisivos de massa, em vez de propiciarem os novos usos, fazem parte de uma espécie de “nova liturgia”. Eles secularizam uma intenção religiosa que se ignora⁵⁵⁸, já que toda separação conservaria em si um caroço religioso.⁵⁵⁹

O que demonstra uma verdadeira sensibilidade de Agamben em relação à questão pulsional, na mesma linha das preocupações de Lacan com os paradoxos do gozo, é seu comentário sobre a diferença entre o sentido da secularização e o da profanação. Enquanto a profanação produz uma neutralização ativa daquilo que profana, a secularização apenas promove um “recalcamento que deixa intactas as forças que ela se limita a mudar de um lugar a outro”⁵⁶⁰. Um exemplo paradigmático de secularização política de conceitos teológicos é a transformação do poder soberano da monarquia celeste, com sua transcendência divina, em monarquia terrestre, que, no entanto, deixa o poder intacto.⁵⁶¹

A emancipação produzida pelo uso profanador é diferente de uma simples resistência. Ela desativa o dispositivo e torna seu antigo uso ineficaz. Entretanto, também não produz o gozo de uma transgressão perversa, apenas o desloca em direção a novos usos.⁵⁶² O exemplo apresentado por Agamben para expor essa questão é bastante curioso.

⁵⁵⁵ *Ibidem.* p. 108.

⁵⁵⁶ *Ibidem.* p. 110.

⁵⁵⁷ Cf. AGAMBEN. *Profanations*, p. 111 – 112.

⁵⁵⁸ *Ibidem.* p. 96.

⁵⁵⁹ *Ibidem.* p. 92.

⁵⁶⁰ Cf. AGAMBEN. *Profanations*, p. 96.

⁵⁶¹ *Ibidem.* p. 96.

⁵⁶² *Ibidem.* p. 109.

Trata-se da exposição fotográfica de uma atriz pornô que apresenta seu trabalho como um verdadeiro ensaio artístico, à medida que profana sua atividade. O procedimento consistia em se fazer fotografar, durante os atos mais obscenos, de modo que seu rosto sempre aparecesse em primeiro plano manifestando uma total indiferença. No lugar do dispositivo convencional, que determina a simulação do prazer, ela manifestava apenas a ataraxia mais estoica.⁵⁶³ Em outras palavras, a atriz tendia a neutralizar o dispositivo da pornografia, que ensina suas profissionais, durante o ato sexual, a fixar diretamente o olhar no objetivo sexual, dando a entender que elas se interessariam mais pelos expectadores do que por seus próprios parceiros. A profanação, nesse caso, tornava ineficaz o antigo uso, que previa a consumação solitária das imagens pornográficas, e a dimensão do gozo, em lugar de ser abolida, apenas se abria em direção à promessa de um novo uso.⁵⁶⁴

Agamben demonstra, finalmente, que os dispositivos podem ser desativados para serem transformados em meros meios para novos usos. Ele comenta que o capitalismo, em sua fase terminal, teria se transformado em um gigantesco dispositivo ideológico para capturar os comportamentos profanadores. Dito isso, Agamben não recua diante da inevitável pergunta: há alguma esperança de que essa condição seja superada? Uma sociedade sem separação é possível? Entretanto Agamben propõe que essa questão também seja reformulada a partir da perspectiva das profanações. Uma sociedade sem classe não é uma sociedade que aboliu todas as diferenças de classe e apagou da memória toda separação, mas uma sociedade que aprendeu a jogar com elas. Em outras palavras, o que representaria uma proposta efetivamente transformadora diferente da condição utópica inteiramente purificada das ideologias seria pensar o que pode ocorrer com uma sociedade que saiba desativar seus dispositivos para transformá-los em meros meios para novos usos.⁵⁶⁵

Resta saber se a profanação sugerida por Agamben pode realmente produzir uma emancipação sem ser portadora de uma reafirmação preliminar dos mesmos dispositivos que pretende neutralizar. É nesse sentido que podemos entender a objeção de Safatle ao comentar justamente o caso da profanação da atividade pornográfica.⁵⁶⁶ Afinal, é verdade que o suposto “ensaio artístico” de Chloë des Lyses continua a ser divulgador de imagens pornográficas, mesmo que seja perturbador em relação consumo usual dessas imagens.

Safatle lembra que, antes mesmo de promover o chamado Elogio da pro-

⁵⁶³ Cf. AGAMBEN. *Profanations*, p. 115.

⁵⁶⁴ *Ibidem*. 113 – 115.

⁵⁶⁵ Cf. AGAMBEN. *Profanations*, p. 110 – 111.

⁵⁶⁶ Cf. SAFATLE. *Cinismo e falência da crítica*. p. 173 – 175.

fanação, Agamben apresenta, no mesmo livro, um ensaio sobre a figura da paródia para caracterizar uma operação capaz de conservar elementos formais de um certo modelo em meio a conteúdos ou contextos incongruentes. Reconhecendo na proposta de Agamben a mesma estratégia presente naquilo que Zizek, em seu livro: *“Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia”*, caracterizou como uma racionalidade cínica hegemônica de nossa sociedade de consumo, a saber, um sistema em que lei e transgressão são enunciadas ao mesmo tempo como imperativo, Safatle conclui que o conceito de profanação de Agamben talvez não faça nada de diferente do que dispositivos disciplinares da biopolítica contemporânea. Afinal, o imperativo de gozo que caracteriza a economia libidinal de nossa sociedade seria justamente aquele de uma absorção simultânea do código e de sua transgressão, ou um sistema em que a lei simbólica, que visa normalizar, convive muito bem com a lei do supereu, que impõe a exigência de satisfação irrestrita. Portanto, uma estratégia paródica, em lugar de ter uma força profanadora poderia, na verdade, portar os mesmos dispositivos disciplinares de uma lei superegoica obscena.⁵⁶⁷

Como observamos anteriormente, talvez seja necessário concordar que o gozo ainda permaneça no caso do ensaio fotográfico da atriz pornô. Não obstante, gostaríamos de sugerir que, ao menos no exemplo dos jogos infantis, podemos reconhecer um caso de “novo uso” que não é exatamente uma paródia, mas um tipo de ato, já que uma criança ao brincar não reafirma a norma ou o ritual ligado originalmente às coisas. É exatamente nessa perspectiva do ato que é possível pensar em outro tipo de laço social que é criativo e não paródico, que estabelece uma possibilidade de o indivíduo fazer algum uso do simbólico que não esteja “já-lá” e que não promove necessariamente nem a resignação, nem a transgressão.

Vale lembrar que o que nos trouxe até aqui foi a intenção de elucidar o que vem a ser uma “ética que se inaugura pelo ato psicanalítico” e o engajamento consequente do encontro com um real problemático. Nesse sentido, o impasse diante da estratégia de purificação se revelou como um dos maiores obstáculos à formulação de uma ética da psicanálise. Além disso, em *Der Dichter und das Phantasieren*, o próprio Freud teria reconhecido na brincadeira da criança um modo de satisfação libidinal que põe em ação uma outra forma de laço social, produz algum desmascaramento, sem, contudo, produzir nenhuma resignação purista e niilista. Ele estendeu seu comentário à arte de modo geral e fez uma análise do prazer estético ligado à capacidade de mobilizar em nós essa liberação das tensões. Segundo ele, “o escritor criativo faz o mesmo que a criança que brinca, isto é, cria um mundo de

⁵⁶⁷ Ibid. p. 175.

fantasia no qual investe uma grande quantidade de emoção, enquanto mantém uma separação nítida entre o mesmo e a realidade”.⁵⁶⁸

Contudo, uma última aproximação das filosofias de Agamben e de Badiou com o pensamento lacaniano nos ajudará a entender melhor qual é a perspectiva ética que se pode propriamente extrair da fase final do ensino de Lacan.

Agamben indica a possibilidade de usarmos os dispositivos ideológicos contra eles mesmos de modo a criar uma outra via de gozo, no lugar da violência depurativa ou mesmo do protesto silencioso. É exatamente nessa direção que se encaminha a elaboração final de Lacan. Ele também se propôs a pensar um tipo de ação ética que não cumprisse simplesmente determinações da ordem simbólica nem a transgredisse e descobriu ser possível fazer algum uso da dimensão impositiva da linguagem para extrair dela uma satisfação sem a finalidade de produzir sentido. Em outras palavras, Lacan descobriu ser possível utilizar a ordem simbólica para produzir arranjos que não visem à produção do sentido. Essa utilização tornaria o gozo impermeável ao sentido e impediria a ação do comando superegótico do Outro, sem produzir transgressões.

Traduzindo essas conclusões para o vocabulário prático, pode-se dizer que Lacan reproduziu, em relação à sua teorização, a mesma virada necessária ao saber fazer com o impasse. Quando o gozo não precisa se prestar necessariamente a um sentido, ele pode funcionar também como uma espécie de resistência. Desse modo, o sujeito pode encontrar satisfação em suas ações sem estar inteiramente assujeitado ao Outro. Na última fase de seu ensino, Lacan demonstrou saber fazer com o impasse, pois chegou ao real indiretamente. No novo paradigma literário utilizado por ele, já não encontramos a beleza trágica de Antígona, mas o *savoir y faire* de Joyce com a língua.⁵⁶⁹ O gozo de Joyce é igualmente impermeável ao sentido, apesar de não produzir transgressões, já que o operar com a ordem simbólica continua a ser a via de acesso a uma satisfação pulsional.

Em um de seus últimos anos de ensino, durante *O seminário XXIV: l'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Lacan nos dá uma pista do que representa esse novo paradigma ético do “*savoir y faire*”. O título do seminário já demonstra a inspiração tomada de Joyce, pois nos apresenta uma tradução indecidível, ao situar o inconsciente (*l'Unbewusstsein*, em alemão) nesse “um engano” *l'une-bévue* que levanta voo ou se sustenta de um jogo de azar, mas que ecoa também a proximidade homofônica do sustentar-se do amor ou até mesmo da morte. Joyce é o exemplo

⁵⁶⁸ FREUD. Escritores criativos e devaneios. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI, p. 150.

⁵⁶⁹ Para um exame mais aprofundado sobre o interesse de Lacan por Joyce, confira os trabalhos de LAIA. Os escritos fora de si: Joyce, Lacan e a loucura; e MANDIL. Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce.

de um “desabonar o inconsciente”⁵⁷⁰, de um saber fazer com a dimensão impositiva da ordem simbólica, que coincidiria com esse saber fazer do *sinthome*.⁵⁷¹

Joyce “*sait y faire – C’est le sinthome*”⁵⁷², já dizia Lacan em *O seminário XXIII*, ou seja, ele sabia fazer com isso. Joyce é o sint-home [homofonia com santo homem (*saint homme*)] que sabia fazer cair seu “mandaquinismo”⁵⁷³, seu são-thomas -d’aguinismo⁵⁷⁴ e, portanto, é um herói-ético, herético (*heréthique* com “h”).⁵⁷⁵ Um pobre *heréthique* que sabia que a única arma contra o sintoma é o equívoco.⁵⁷⁶ Lemos ainda que ele “soube usar seu *sinthome* até atingir seu real”⁵⁷⁷. O mesmo real que Lacan, em *Televisão*, anuncia ser o “que permite desatar efetivamente aquilo em que consiste o sintoma, ou seja, um nó de significantes”⁵⁷⁸.

4.4 O último Lacan: pragmatismo ou materialismo do real?

Para finalizarmos, seria desejável saber se, saindo do plano da clínica individual, a teoria lacaniana teria algo a nos dizer sobre o gozo de nossa sociedade atual. Mesmo porque ainda não tivemos a ocasião de demonstrar sob que condições a psicanálise poderia reafirmar-se como uma teoria da cultura e realizar uma leitura do sintoma dos novos tempos.

Ao longo deste livro, mencionamos em diversas passagens a proposta de Miller de periodizar o ensino de Lacan, segundo o desenvolvimento de sua doutrina do gozo. Seu comentário sobre os “Seis paradigmas do gozo” sobrevoa os trinta anos dessa trajetória para mostrar de onde se partiu, quais foram os impasses que Lacan encontrou pelo caminho e demonstrar, ao final, como se chegou a uma formulação teórica capaz de refletir o gozo, “o que triunfa hoje no laço social”, pelo individualismo moderno.⁵⁷⁹ Miller demonstra ainda que, apesar de Lacan ter partido de uma perspectiva estruturalista nos anos 1950, o último paradigma, o da “não relação”, teria identificado uma nova forma de laço social que limitava o império da estrutura. Em outras palavras, esse último paradigma havia assinalado que já não contamos mais com um elemento estabilizador. Miller observa que todos os termos que asseguravam a relação e o vínculo social em Lacan,

⁵⁷⁰ Cf. LACAN. Joyce, le *symptôme* I. In: AUBERT (Ed.). Joyce avec Lacan, p. 24.

⁵⁷¹ Cf. LACAN. Le *Seminare*, Livre XXIII: le *sinthome*.

⁵⁷² LACAN. Le *Seminare*, Livre XXIII: le *sinthome*. Leçon 16 mars 1976 (inédit).

⁵⁷³ LACAN. Le *Seminare*, Livre XXIII: le *sinthome*. Leçon 18 novembre 1975 (inédit).

⁵⁷⁴ Cf ainda a seguinte passagem de Joyce, o Sintoma II: “Só há santo a se renunciar à santidade.” LACAN. Joyce, o sintoma II. In: *Outros escritos*, p. 563.

⁵⁷⁵ Cf. LACAN. Le *Seminare*, Livre XXIII: le *sinthome*. Leçon 18 novembre 1975 (inédit).

⁵⁷⁶ Cf. LACAN. Le *Seminare*, Livre XXIII: le *sinthome*. Leçon 18 novembre 1975 (inédit).

⁵⁷⁷ Cf. LACAN. Le *Seminare*, Livre XXIII: le *sinthome*. Leçon 18 novembre 1975 (inédit).

⁵⁷⁸ LACAN. “Televisão” In: *Outros escritos*, p. 515.

⁵⁷⁹ MILLER. Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, p. 103.

o Outro, o Nome-do-Pai, o falo –, que apareciam como termos primordiais, como termos que podiam até ser chamados de transcendentais, posto que condicionavam toda experiência, ficam reduzidos a conectores. No lugar dos termos, por estrutura, transcendentais, que são de uma dimensão autônoma preliminar à experiência e que a condicionam, temos o primado da prática. Onde existia a estrutura transcendental, temos uma pragmática, e mesmo uma pragmática social.⁵⁸⁰

A tese defendida por Miller é a da “inexistência do Outro”. A partir daí, Miller pode mostrar como tudo o que diz respeito à relação e à comunidade, incluindo o laço conjugal, é lançado num movimento irresistível de constante invenção e reinvenção das relações entre os indivíduos atomizados.⁵⁸¹ Entretanto, Zizek contesta essa descrição. Ainda que seja inegável a contribuição de Miller ao demonstrar a existência de um certo movimento do ensino de Lacan quanto à doutrina do gozo, é impossível fazer uma marcação estrita da sucessão dos paradigmas, em que um simplesmente desaparece diante da chegada de um novo.⁵⁸²

Segundo Zizek, a história do gozo proposta por Miller poderia ser compreendida da seguinte maneira: nos anos 1950, Lacan partiu da perspectiva estruturalista. Nessa fase, a ênfase era colocada na determinação *quasi*-transcendental do grande Outro. O gozo, então, era entendido como uma totalização imaginária da satisfação, e a tarefa da psicanálise era substituir o aporte imaginário pelo simbólico. Mais tarde, por ocasião de *O seminário VII*, o gozo foi associado ao real impossível. Diante disso, só restava o gesto suicida transgressivo de Antígona, que excluía o sujeito da ordem simbólica.⁵⁸³ Com o quinto paradigma, o gozo do Outro ganha uma clara dimensão histórica, pois o discurso hegemônico do mestre é encarnado no discurso universitário da sociedade contemporânea. *O seminário XVII: o avesso da psicanálise* demonstra que o discurso científico serve para legitimar as relações de dominação, e, apesar da agitação revolucionária nas universidades, pós-maio de 1968, Lacan diz aos estudantes: “o que vocês aspiram como revolucionários é a um novo Mestre. Vocês o terão!”⁵⁸⁴. Finalmente, com o último paradigma, entramos na era da economia libidinal da sociedade pós-revolucionária do consumo. Esta-

⁵⁸⁰ *Ibidem.*, p. 101.

⁵⁸¹ Cf. MILLER. Os seis paradigmas do gozo. In: Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, p. 103.

⁵⁸² Cf. ZIZEK. On Belief, p. 31.

⁵⁸³ No que diz respeito a esse momento da doutrina, ainda que Zizek não mencione o caso, a acusação de historicismo que ele desenvolve contra Miller poderia ser exemplificada pelo comentário de Roudinesco sobre o fato de Lacan ter enviado as partes de seu *O seminário VII* dedicadas à revolta de *Antígona* à sua enteada, Laurence Bataille, que se encontrava presa na Argélia por ter participado da luta de independência do país. Cf. ROUDINESCO. Jaques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento, p. 199.

⁵⁸⁴ Cf. LACAN. *O seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise*, p. 196.

mos falando da sociedade do “não rapport”, em que as formas de coesão social se desintegram (desintegração do Outro) e em que o gozo idiota do indivíduo é socializado apenas pelas invenções pragmáticas da co-habitação sexual negociada, que vêm substituir o casamento monogâmico.⁵⁸⁵

Ao reconstruir o argumento de Miller para criticá-lo, Zizek demonstra com clareza que essa lógica da sucessão produz uma miragem evolucionista que nos leva a crer que as fórmulas introduzidas num paradigma anterior simplesmente desaparecem diante da chegada do novo paradigma.⁵⁸⁶ O que parece implícito no comentário de Miller é a proposta de abandonarmos os antigos paradigmas, as coordenadas conceituais ultrapassadas, para sobrevivermos. Zizek se pergunta, então, se não haveria aí, novamente, o problema adaptativo colocado para a psicanálise, tal como ocorreu por ocasião da expansão da psicologia do ego nos anos 1930. Do mesmo modo como ocorreu aos teóricos astutos da época abandonar alguns conceitos fundamentais de Freud, Miller parece ter sucumbido à tentação de alcançar a nova era pós-patriarcal para dizer que a ordem simbólica deixou de ser um conceito operativo, sob o risco de perdermos o contato com os mais recentes desenvolvimentos sociais.⁵⁸⁷ Diante disso, Zizek se pergunta: seria o resultado final da elaboração lacaniana uma resignação conservadora? Se o último Lacan nos mostra que não podemos contar mais com a ilusão de um grande Outro da linguagem, pensado a partir de uma matriz transcendental a priori, isso implica dizer que esteja aberta para nós a possibilidade de reinventados e renegociados como quisermos toda a forma de vínculo social, bem como os objetos de nossa satisfação de modo pragmático? Ora, devemos perceber que, se esse for o caso, o novo paradigma de Lacan é uma aceitação pura e simples dos *semblants*. Afinal, não seria importante que a psicanálise evitasse a postura conformista do pragmatismo em relação à exterioridade para não incorrer em sérios problemas ideológicos? Talvez pudéssemos dizer que a verdadeira condição de sobrevivência da psicanálise seria, antes, a reafirmação de um gesto de suspeita em relação à chamada efetividade, semelhante àquele que levou Freud a desconfiar das distorções do conteúdo manifesto do sonho no ato de nascimento da psicanálise.

De todo modo, Zizek não acredita que os paradigmas precedentes simplesmente desapareçam. Ao contrário, ele demonstra que tudo indica que eles projetem suas sombras sobre os novos.⁵⁸⁸ Afinal, o que devemos concluir quando assistimos a uma inversão em que a verdade da revolta transgressiva contra o *Esta-*

⁵⁸⁵ Cf. ZIZEK. On Belief, p. 15 et seq.

⁵⁸⁶ *Ibidem.* p. 31.

⁵⁸⁷ ZIZEK. On Belief, p. 33.

⁵⁸⁸ Cf. ZIZEK. On Belief, p. 31 – 32.

blishment é a emergência de um novo *Establishment* no qual a transgressão é parte do sistema, solicitada pelas proliferações de bugigangas tecnológicas, que organizam nosso gozo num permanente lidar com o excesso?⁵⁸⁹ Afinal, estamos falando da desintegração do Outro ou de uma reatualização sob uma condição ainda mais feroz e obscena?

Devemos observar, entretanto, que essa recusa da perspectiva pragmatista não implica acreditar que as condições de nossa experiência estejam dadas a priori. O Outro, ou a ordem simbólica pensada como totalidade coerente e fechada, certamente não existe. Zizek deixa claro que o idealismo transcendental também não é uma solução, em uma outra polêmica criada por ele para criticar a “distorção” da leitura que Baas faz de Lacan.

Baas havia se proposto a fornecer uma perspectiva transcendental da psicanálise ao comparar o conceito da Coisa freudiana, tal como Lacan o trabalha, ao incondicionado absoluto de Kant. Nessa leitura, a faculdade de desejar lacaniana seria também uma faculdade a priori. Os objetos empíricos, por sua vez, seriam os *epithumenos* (*épithumènes*), em referência ao conceito kantiano de fenômeno. A partir daí, Baas demonstrava que, apesar do desejo ser sempre *epithumenal*, ou seja, um desejo de objeto empírico, ele se constituiria a partir de uma articulação com o simbólico, explicando por que todo desejo só se tornaria desejável pelo significante. O conceito de objeto a, finalmente, teria uma função homóloga ao esquema na estrutura kantiana do conhecimento e articularia a faculdade de desejar a priori aos *epithumenos*, enquanto a fantasia se encarregaria de produzir a síntese transcendental do desejo.⁵⁹⁰

Mais tarde, o próprio Baas observou, entretanto, que essa interpretação, ao ser colocada de maneira peremptória, ocultava questões problemáticas. Ele reconheceu inclusive que a “transcendentalidade” do pensamento de Lacan seria de alguma forma desarranjada, e até mesmo subvertida, pelas constantes reelaborações do conceito de objeto a. Baas chegou mesmo a dedicar um novo trabalho para a correção das insuficiências de seu livro anterior, vindo a acrescentar algumas referências fenomenológicas à sua segunda tentativa de elucidação do conceito.⁵⁹¹ Contudo, no novo trabalho, ele insiste, mais uma vez, em afirmar que o objeto a seria um conceito mediador que tornaria possível uma articulação entre a ordem furtiva da Coisa e a ordem fenomenal (*epithumenal*).⁵⁹² Diante disso, Zizek comenta que a interpretação de Baas seria uma “distorção ‘idealista’ de Lacan; e a esta

⁵⁸⁹ *Ibidem*. p. 15.

⁵⁹⁰ Cf. BAAS. *Le désir pur: parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, p. 64 – 74.

⁵⁹¹ Cf. BAAS. *De la chose à l’objet: Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, p. 25 – 27.

⁵⁹² *Ibidem*. p. 25 e 82.

problemática ‘idealista’ (...) seria necessário opor uma problemática ‘materialista’ do real das pulsões.”⁵⁹³

Apesar de Zizek não ter apresentado claramente o significado desse “materialismo do real das pulsões”, reconhecemos no seu comentário uma perspectiva teórica que vale a pena ser explorada. De nossa parte, gostaríamos de sugerir que uma postura de desconfiança materialista em relação ao real, e aos objetos de nosso gozo consumista, é de fundamental importância para enfrentarmos dignamente o sistema impessoal de opressão de nossa sociedade atual. Finalmente, devemos observar que o fato de não podermos contar com o conhecimento de uma estrutura previamente determinada, que nos dê a segurança de estabilidade, faz com que o desafio seja ainda maior. Observamos que os próprios dispositivos sócio-simbólicos se transformam constantemente. Apesar de podermos fazer usos diferentes dos *semblants* para atingir o real, outros dispositivos podem ser recriados para impedir os “novos usos” e essa dinâmica pode não ter fim. Diante disso, uma ética de inspiração lacaniana não se atreveria a dizer concretamente o que devemos fazer. Restam o engajamento do real e os usos do gozo para que se possa “saber fazer com” os impasses à medida que eles apareçam.

Conclusão

Chegando ao final deste percurso, podemos avaliar o que representou a intervenção de Lacan no plano ético. Partamos do balanço que o próprio Lacan propôs para sua discussão da ética da psicanálise, no *Compte Rendu*, escrito ao final de O *seminário VII*. Segundo ele, Freud

partiu, ou tornou a partir, do antigo passo da filosofia: ou seja, que a ética não pode derivar da obrigação pura. O homem tende, em seus atos, para um bem. A análise volta a privilegiar o desejo como princípio da ética. Até a censura, a princípio, a única a figurar aí como moral, extrai dele toda sua energia. Não existe outra raiz da ética.⁵⁹⁴

Nesse comentário, percebemos que, ao se propor extrair as consequências éticas que a relação com o inconsciente comportava⁵⁹⁵, Lacan não se esquivou do debate ético instituído pela tradição filosófica. O que permitiu a ele demonstrar o significado do gesto psicanalítico de Freud a partir dos parâmetros da filosofia

⁵⁹³ WWWZIZEK. Essai sur Schelling: le reste que n'éclot jamais, p. 126.

⁵⁹⁴ LACAN. *Compte rendu* avec interpolations du Séminaire de l'Éthique. In: Ornicar. v. 28, 1984, p. 8. A tradução que apresentamos aqui traz algumas diferenças em relação à tradução de Antonio Quinet e Inês Oseki-Depré. Cf. Resenha com interpolações do Seminário de Ética. In: Faló. Revista Brasileira do Campo Freudiano, n. 3, jul.– dez., 1988, p. 10.

⁵⁹⁵ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 350.

foi realizar uma investigação que lançava a luz de um campo sobre o outro. Desse modo, tanto a filosofia moral propiciou uma revisão do significado da descoberta de Freud quanto esta última permitiu uma reavaliação das propostas éticas formuladas pela tradição. Ao final, essa investigação levou Lacan a pensar a psicanálise como uma ética com consequências clínicas.

Ao dizer que a ética não pode derivar da obrigação pura, ou mesmo que “a consciência moral exige mais quanto mais é afinada”⁵⁹⁶, Lacan demonstrava que havia algo que parecia sempre ficar de fora da reflexão moral. O mandamento moral se afirmava contra o prazer, mas havia uma satisfação compensatória por trás da renúncia que continuava a agir, como um resto não simbolizável, a serviço da pulsão de morte. Essa peculiaridade correspondia à existência paradoxal da compulsão à repetição, já observada por Freud, que, apesar de não trazer benefícios ao sujeito, permanecia atuante, resistindo inclusive ao trabalho de interpretação analítica. Foi a partir daí que Lacan cunhou o conceito de real para nomear a efetividade de uma pulsão de morte resistente aos efeitos do sentido e afirmou que o mandamento moral era aquilo por meio do qual o real se apresentava no campo estruturado pelo simbólico. Isso significava dizer que o “devo” retirava sua energia da pulsão de morte, sem que esse processo jamais se fizesse conhecer pela própria consciência moral. Entretanto, ao colocar em questão o *pathos* que impulsionava as próprias proposições morais, o objetivo não era exatamente inviabilizar a reflexão ética, mas alertar para os “paradoxos do gozo”. Em outras palavras, o desafio era aprender a lidar com esse real impossível.

Voltando ao paralelo proposto por Lacan para determinar o significado do passo de Freud frente à tradição filosófica, poderíamos aceitar a sugestão de Rajchman e afirmar que, na terceira revolução ética operada por Freud, diferente do que foi submeter o dever à finalidade da virtude, como em Aristóteles, ou fazer girar o bem em torno do princípio supremo da obrigação, como em Kant, teríamos a tarefa de descobrir qual é a melhor maneira de se levar a vida – daí a ideia prosaica de tender ao bem –, unindo a questão ética do “que fazer?” ao *pathos*, sem, contudo, retornar a um suposto conhecimento do bem aristotélico.⁵⁹⁷

No que diz respeito ao problema do bem, Lacan indicou, pelo erro de Creonte na tragédia de Antígona, que o espetáculo trágico havia formulado uma objeção avant la lettre, antes mesmo do encaminhamento ético de Aristóteles a Kant, ao demonstrar que o bem não poderia reinar sobre tudo sem que apareça um excesso de consequências fatais.⁵⁹⁸ Nesse sentido, Lacan já observava que o verdadeiro

⁵⁹⁶ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 114.

⁵⁹⁷ Cf. RAJCHMAN. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*, p. 41.

⁵⁹⁸ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 313 – 314.

problema é tentar dizer o que é bom para todos. Creonte, que é o representante da lei soberana do Estado, não podia honrar aqueles que atacaram a pátria da mesma maneira como aqueles que a defenderam. Sua interdição assumia o *status* de uma regra de valor universal. Mas o reinado do bem se sobrepunha às decisões singulares e as consequências fatais da peça demonstravam que não havia espaço para contestação. Frente aos excessos do bem, Lacan tomou partido da posição singular transgressiva de Antígona. Era uma forma também de não trocar a singularidade do desejo pela satisfação dos bens socialmente valorizados do ponto de vista utilitário. Nesse momento, Lacan aproximou o ato ético psicanalítico do ato heroico depurado de Antígona, que não cedeu seu desejo às ofertas dos bens, mesmo diante dessa relação-limite com sua própria morte.⁵⁹⁹ Entretanto esse posicionamento mostrou-se problemático diante da objeção que ele mesmo fizera à moral kantiana, ao aproximá-la do universo sadiano, no que diz respeito justamente à exigência de pureza. Observamos então que as conclusões de *O seminário VII* não podiam ser absolutizadas. Na verdade, Lacan anunciou questões nesse *Seminário* que só encontrariam um tratamento satisfatório algum tempo depois.

Acompanhando os desdobramentos das questões éticas formuladas por Lacan, demonstramos que a psicanálise não encontra nenhum tipo de saída para seus impasses na transgressão. Lacan já havia assinalado, desde o *Seminário VII*, que seu progresso teórico não tinha sido capaz de criar uma inovação perversa para lidar com a pulsão de morte e com a questão econômica do masoquismo.⁶⁰⁰ A partir daí, demonstramos que o desafio ético da psicanálise era saber se o imperativo moral podia ser substituído por algum outro gozo, sem que isso implicasse uma reviravolta para a transgressão. É nessa perspectiva, por exemplo, que se poderia entender a resposta que Lacan daria aos estudantes radicais que invadiram seu Seminário, no ano que se seguiu imediatamente à agitação revolucionária do maio de 1968.

Em meio à confusão, Lacan foi chamado a se manifestar. Perguntaram-lhe se a psicanálise era revolucionária, se ele teria algo a dizer sobre Marx diferente do academicismo estéril e pediram-lhe que falasse sobre a necessidade de destruir a universidade. Foi aí que Lacan declarou à plateia: “a aspiração revolucionária só tem uma chance, a de culminar, sempre, no discurso do Mestre. Isto é o que a experiência provou. É ao que vocês aspiram como revolucionários, a um Mestre. Vocês o terão”⁶⁰¹. Era uma forma de dizer aos estudantes que eles eram servos do saber. Na verdade, desde *O seminário VII*, Lacan já tinha dado a entender que não

⁵⁹⁹ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 364.

⁶⁰⁰ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 25.

⁶⁰¹ LACAN. *O seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise*, p. 196.

depositava nenhuma esperança no “progresso” da civilização e nem na revolução do proletariado. Ele dizia, então, que, enquanto presumirmos que existe diante de nós “um bem qualquer que [possa] ditar deveres ao homem, (...) o mal conservará seu maior valor revolucionário”⁶⁰².

Mostramos ainda que Lacan chegou a conclusões semelhantes ao recusar a perspectiva libertária da questão filosófica da morte de Deus. Apesar de ter dito, em *O seminário VII*, que o mito freudiano do assassinato do pai era o único mito de um tempo para o qual Deus estava morto⁶⁰³, Lacan, posteriormente, reviu sua posição e disse que o anúncio dessa morte não estava talhado a nos libertar.⁶⁰⁴ Ele concluiu que o mito freudiano do pai morto era uma forma de Freud proteger o pai, resguardando a memória de sua potência interditiva. Sendo assim, ele propôs que a verdadeira fórmula do ateísmo psicanalítico era que “Deus é inconsciente”⁶⁰⁵, como o recalçamento em pessoa, e tomou de empréstimo o termo Nome-do-Pai da religião cristã para reavaliar o significado da função simbólica do pai. Essa proposta implicava uma afirmação da *ex-sistência* de Deus e na demonstração de que a psicanálise tinha uma maneira de teorizar diferente tanto da teologia quanto da ontologia. O essencial era chamar atenção para a importância desse lugar marcado do Pai, como *ex-sistência*, isto é, como afirmação de algo que se sustenta de um furo, sem o qual a teoria psicanalítica se transformaria numa espécie de delírio.⁶⁰⁶ Sem tomar partido desse Deus pensado como o recalçamento em pessoa, a função ideal de onisciência era deixada intocada e o resultado disso era um sacrifício a um Deus obscuro. No fundo, o objetivo de toda essa abordagem da questão do lugar simbólico do Pai, pensado a partir do furo e da modulação que lhe dava uma certa consistência s do recalçamento, era trabalhar o nó estrutural que poderia promover um alívio na pressuposição de que deve haver alguém que sabe de tudo. Afrouxar esse nó era uma forma de arejar o universo simbólico claustrofóbico que, de outro modo, tenderia a se fechar. Em outras palavras, isso significava instaurar uma epoché da pressuposição do sujeito suposto saber, ou seja, suspender a tendência que temos de produzir a totalização do universo simbólico para nos aprisionar.

No que diz respeito ao modo de teorizar próprio da psicanálise, Lacan demonstrou que o saber produzido por ela era um saber inédito e, portanto, não era um saber que já estava lá, pronto para ser descoberto. Além disso, esse saber não seria capaz de realizar uma apreensão conceitual de seus objetos como o saber filosófico o faria. Ele apenas produziria *um savoir y faire*, um “saber fazer com” os im-

⁶⁰² LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 90.

⁶⁰³ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 217.

⁶⁰⁴ LACAN. *O seminário, livro XVII: o avesso da psicanálise*, p. 112.

⁶⁰⁵ LACAN. *O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 60.

⁶⁰⁶ LACAN. *O engano do sujeito suposto saber*. In: *Outros Escritos*, p.338.

passes do real problemático. Diante desse mesmo aspecto problemático do objeto psicanalítico, Lacan propôs que o estatuto do inconsciente era ético.⁶⁰⁷ A partir daí, sugerimos que a psicanálise deveria ser entendida como uma ética do tropeço, ou do encontro com o real, que exigiria um saber fazer com o impasse. Para demonstrarmos como esse “saber fazer com” poderia ser pensado como uma ação que não é nem transgressiva nem conformista, lançamos mão da aproximação, proposta por Lacan, entre a dimensão impositiva da palavra e a ação coercitiva que a lei exerce sobre nós. Nesse sentido, a saída para um gozo alternativo não estaria no mecanismo perverso da desconsideração da lei, mas, antes, na capacidade de reconhecê-la em seu aspecto essencial e fazer um outro uso dela.

A questão foi abordada, inicialmente, a partir dos novos comentários que Lacan teceu em relação ao utilitarismo, na fase final de seu ensino. Ao reabilitar a questão da utilidade, Lacan reconheceu uma saída ética no saber fazer do utilitarismo com a linguagem. Ele sugeriu que o utilitarismo teria sido capaz de “arejar” o significado das velhas palavras ao ensinar a usá-las verdadeiramente, isto é, ao ensinar a usá-las até gastar, até polir.⁶⁰⁸ Entretanto, contra o próprio utilitarismo, Lacan demonstrou que esse uso das palavras produzia um tipo de gozo que não se limitava às fronteiras do útil. Usar até gastar era usar até o abuso. Fazer com que esse uso excessivo das palavras produzisse o próprio desvanecimento dos efeitos do sentido e criasse na ordem simbólica uma abertura para um gozo diferente daquele que nos prende à significação fechada de nossos sintomas.

Em um segundo momento, observamos que, apesar de Lacan não ter se dedicado a formalizar, metodicamente, uma nova proposta ética, a aproximação de algumas passagens dessa fase final de seu ensino com outros projetos filosóficos no plano prático nos ajudaria a demonstrar que tipo de ação, diferente da mera resignação e da transgressão, estaria em sintonia com seu pensamento. Foi então que comentamos a proposta de Badiou de pensar estratégias não depurativas para lidar com o real e apresentamos a política das profanações e dos novos usos de Agamben. Especialmente, a partir de Agamben, pudemos apresentar exemplos de ações políticas que não transgridem e nem cumprem simplesmente o direito e a lei. O essencial de sua proposta era mostrar como os dispositivos do poder e as orientações que estabelecem um tipo de conduta consagrada ao nosso comportamento podem ser desativados, tornando os antigos usos ineficazes, em razão de uma ação profanadora. Essa ação não se destinava, entretanto, à produção do gozo de uma transgressão perversa, apenas o deslocava em direção a novos usos possíveis.⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ Cf. LACAN. O seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, p. 37.

⁶⁰⁸ LACAN. O seminário, livro XX: mais, ainda, p. 81.

⁶⁰⁹ LACAN. O seminário, livro XX: a ética da psicanálise, p. 109.

Finalmente, comentamos que foi isso também que Lacan encontrou no saber fazer de Joyce com a língua. Seu gozo era impermeável ao sentido, apesar de não produzir transgressões, já que o operar com a ordem simbólica continuava a ser a via de acesso à sua satisfação pulsional. O interesse por Joyce fez Lacan abandonar definitivamente a perspectiva da pureza, pois ele descobriu que o sintoma não precisava ser encarado como um mal a ser extirpado. Ele poderia também ser usado. Antes mesmo de ser um fenômeno de significação da linguagem, o sintoma é aquilo que há de mais singular em um indivíduo. A demonstração de como Joyce era capaz de gozar das palavras sem a finalidade de produzir sentido era uma prova de que ele sabia utilizar a ordem simbólica para atingir o real de seu *sinthome* sem se tornar refém dela. Por essa razão, Lacan o considerou um he-rói-ético, herético (*herétique* com "h"), que sabia fazer com o sint-home, por fazer cair seu "mandaquinismo", seu são-thomas-d'aquinismo.⁶¹⁰ Contudo, devemos observar que o único problema de se tomar essa elaboração final de Lacan como uma ética é que esse "*savoir y faire*" não é um "saber o que fazer", no sentido de um saber conceitual capaz de orientar nosso caminho em direção ao bem e nem um "conhecimento" das regras do dever. Não se trata de um saber a priori, pois não poderíamos pensar como colocá-lo em prática, antes do confronto com o impasse, isto é, do encontro com o real.

⁶¹⁰ Cf. LACAN. Le séminaire, Livre XXIII: le *sinthome*. Leçon 18 novembre 1975 (inédit).

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- AGAMBEN, G. *Profanations*. Paris: Payot et Rivages, 2005.
- _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ALTHUSSER, L. *Écrits sur la psychanalyse*. Paris : STOCK/IMEC, 1993.
- ARENDT, H. *Rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1990.
- ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1959.
- _____. *Poética*. (Edição Bilíngue: Grego – Português). Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Ars Poética, 1992.
- _____. *La poétique*. Traduction et commentaires de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris: Editions du Seuil, 1980.
- _____. *Política*. Tradução, Introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- _____. *Physique*. Traduit par H. Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- BAAS, B. *De la chose à l'objet: Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*. Louvain: Peeters Vrin, 1998.
- _____. *Le désir pur: parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*. Louvain: Editions Peeters, 1992.
- _____. *O desejo puro*. In: *Falo – Revista Brasileira do Campo Freudiano*. Tradução de Sérgio Laia. Brasil: Editora Fator, n. 4/5, jan.–dez., 1989. p. 135 – 162.
- BADIOU, A. *Le Siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.
- _____. *Éthique: essai sur la conscience du mal*. Paris: Hatier, 1993.
- _____. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- BALMÈS, F. *Ce que Lacan dit de l'être (1953–1960)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- BATAILLE, G. *L'Érotisme*. Paris. Ed. Minuit, 1957.
- BENTHAM, J. *Théorie des Fictions*. (Texte anglais et français). Traduction, Introduction et Notes par Gérard Michaut. Paris: Éditions de l'Association freudienne internationale, 1996.

_____. An introduction to the principles of morals and legislation. New York: Hafner Press, 1948.

_____. La panoptique. Paris: P. Belfond, 1977.

BLANCHOT, M. Lautreamont et Sade. Paris: Ed. Minuit, 1966.

BOLLACK, J. *La mort d'Antigone, La tragédie de Créon*. Paris: PUF, 1999.

_____. Le règne du délire – Étéocle comme Polynice, In: Carnets de Lille n° 5, Périodique de L'Institut du Champ Freudien – La Section Clinique de Lille. p. 29 – 33.

BOLLACK, J.; BRAUMAN, A.; LEMONNIER, A.; MOREL, G. Débat sur Antigone In: Carnets de Lille n° 5, Périodique de L'Institut du Champ Freudien – La Section Clinique de Lille. p. 21–27.

CHEMAMA, R. (Org.) Dicionário de Psicanálise. Tradução de Francisco Franke Settinari. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

CLAUDEL, P. L'Otage, Le pain dur et Le père humilié. In: Théâtre. 2 v. Paris: Gallimard 1965. (Pléiade)

DUARTE, R. et al. (Org.). *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

FIGUEIREDO, V. O sublime como experiência do trágico moderno. In: *Mímesis e Expressão*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

_____. Viagem à Grécia. In: DUARTE, R. et al. (Org.). *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002. p. 133–152.

FONTENEAU, F. Léthique du silence: Wittgenstein et Lacan. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

FOUCAULT, M. História da sexualidade II: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. História da sexualidade III: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FREIRE, A. A catarse em Aristóteles. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 4 e 5. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. *Além do princípio do prazer*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v.18. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. Análise terminável e interminável. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 23. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. Escritores criativos e devaneios. In: *Edição Standard Brasileira das Obras*

Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXI, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987 – 2a Edição.

_____. Estudos sobre a histeria. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 2. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. Luto e melancolia. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 14. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. Moisés e o monoteísmo. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 23. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 22. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. O ego e o id. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v.19. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. O futuro de uma ilusão. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 21. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. O inconsciente. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 14. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. O mal-estar na civilização. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 21. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. O problema econômico do masoquismo. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 19. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. O recalçamento. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 14. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. Os instintos e suas vicissitudes. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v.14. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. Projeto para uma psicologia científica. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v.1, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 14. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. *Totem e tabu*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 13. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 7. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

FREUD, S. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 2.ed. v. 17. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

GARCIA, C. *Psicanálise, política e lógica*. São Paulo: Escuta, 1994.

GRANEL, G. Lacan et Heidegger, réflexions à partir de Zollikoner Seminare. In: Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991. p. 207 – 224.

GUIMARÃES, B. *Desejo e alteridade: a presença de Hegel na subversão do sujeito de Jacques Lacan*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – FAFICH – UFMG, 1999.

_____. *A katharsis entre a estética e a ética freudianas*. In: DUARTE, R. et al. (Org.). *Katharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002. p. 213 – 221.

GUYOMARD, P. *O gozo do trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. *Sur l'éclat d'Antigone*. In: Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991.

GUYOMARD, P. ; MAJOR, R. (Org.) *Depuis Lacan (Colloque de Cerisy)*. Paris: Aubier, 2000.

HATZFELD, M. *Variations sur le thème tragique dans L'éthique de la psychanalyse*. In: Littoral, *Revue de Psychanalyse*, n. 36. Paris: EPEL, 1992. p. 39 – 63.

HEGEL, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito*. 2 v. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Esthétique*. Paris: PUF, 1953.

_____. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

HEIDEGGER, M. *Être et temps*. Traduit par François Vezin. Paris: éditions Gallimard, 1986.

_____. *Ser e tempo*. 3. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. E. Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *A origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. *A coisa*. In: *Mistério e surgimento do mundo – Mitologia 1*. Tradução, comentário e notas de Eudoro de Souza. Brasília: Ed. UnB, 1988. (Biblioteca Clássica, 16).

- _____. Que é isto, a filosofia? Tradução de José Henrique Santos. Belo Horizonte: Ed. Estante Universitária, 1962.
- _____. Que é metafísica? Tradução de Ernildo Stein. In: Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- _____. Sobre o humanismo. Tradução de Ernildo Stein. In: Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- _____. Hegel et son concept de l'expérience. In: Chemins qui ne mènent nulle part. Traduit par Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1986. p. 147 – 252.
- _____. Le mot de Nietzsche "Dieu est mort." In: Chemins qui ne mènent nulle part. Traduit par Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1986. p. 253 – 322.
- _____. Pourquoi des poètes? In: Chemins qui ne mènent nulle part. Traduit par Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1986. p. 323 – 385.
- _____. Nietzsche. Traduit par Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971. 2 v.
- _____. Approche de Hölderlin. Traduit par De Jean Launay. Paris: Ed. Gallimard, 1979.
- HÖLDERLIN, F. Reflexões. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. Cahiers de l'Herne, Hölderlin. Paris: Ed. De L'Herne, 1989.
- HOMERO. Iliáda. 3 v. Tradução de Pe M. Alves Correia. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1944.
- HYPOLITE, J. Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel. Barcelona: Ediciones Península Historia/ ciencia/ sociedad 105, 1991.
- JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Acerca del nihilismo. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B, 1994.
- KANT, I. Crítica da razão pura. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. Crítica da razão prática. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. Crítica da faculdade do juízo. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. La Metafísica de las Costumbres. 2 ed. Traducción y notas de Adélia Cortina Orts. Madrid: Tecnos, 1994.
- _____. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: Textos selecionados - Kant II. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).
- _____. La religion dans le limites de la simples raison. Traduction par J. Gibelin.

Paris : Librairie J. Vrin, 1943.

KATZ, C.S. Ética e psicanálise: uma introdução. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

LACAN, J. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Écrits. Paris: Seuil, 1966.

_____. Outros escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. Autres écrits. Paris: Seuil, 2001.

_____. Joyce, le *symptôme* I. In: AUBERT, J. (Ed.) Joyce avec Lacan. Paris: Navarin, 1987. p. 21 – 29.

_____. Le séminaire, livre I. Les écrits techniques de Freud. Paris: Seuil, 1972.

_____. Le séminaire, livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1978.

_____. O seminário, livro III. As psicoses. Tradução de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. Le séminaire, livre IV. La relation d'objet. Paris: Seuil, 1994.

_____. Le séminaire, livre V. Les Formations de l'inconscient. Paris: Seuil, 1998.

_____. Le séminaire, livre VI. Le désir et son l'interprétation. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2000.

LACAN, J. *O seminário, livro VII*. A ética da psicanálise [1959-60]. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. *O seminário, livro VIII*. A transferência. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. Le séminaire, livre IX. L'identification. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2000.

_____. Le séminaire, livre X. L'angoisse. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2001.

_____. O seminário, livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise [1964]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. Le séminaire, livre XII. Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2000.

_____. Le séminaire, livre XIII. L'objet de la psychanalyse. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 1999.

- _____. Le séminaire, Livre XIV. La logique du fantasme. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2003.
- _____. Le séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique [1967-68]. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2002.
- _____. Le séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2002.
- _____. O seminário, livro XVII. O avesso da psicanálise. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- _____. Le séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du *semblant*. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2001.
- _____. Le séminaire, livre XIX. ...Ou pire. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2000.
- _____. O seminário, livro XX. Mais, ainda [1972-73]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____. Le séminaire, livre XXI. Les non-dupes errent. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2001.
- _____. Le séminaire, livre XXII. R.S.I. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2002.
- _____. Le séminaire, livre XXIII. Le *sinthome*. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2001.
- _____. Le séminaire, livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 1998.
- LACQUE-LABARTHE, P. Typographie. In: Mimesis des articulations. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *L'imitation* des Modernes (Typographies II). Paris: Galilée, 1986.
- _____. Imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia. Tradução de João Camilo Pena e Virgínia de Araújo Figueiredo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. De l'éthique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991.
- _____. Le théâtre de Hölderlin. Paris: P.U.F., 1998.
- LACQUE-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. O título da letra: uma leitura de Lacan. Tradução de Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Ed. Escuta, 1991.
- LAIA, S. Os escritos fora de si: Joyce, Lacan e a loucura. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2001.
- _____. A lei moral, o desejo e o mal: Kant com Lacan. Belo Horizonte: UFMG, 1992. (Dissertação, mestrado em Filosofia).

- LESKY, A. A tragédia grega. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LÉVI-STRAUSS. As estruturas elementares do parentesco. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1975.
- LOPARIC, Z. Ética e finitude. São Paulo: Educ, 1995.
- _____. Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.
- LORAU, N. Antigone sans théâtre. In: Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991.
- MANDIL, R. Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa Livraria/Faculdade de Letras da UFMG, 2003.
- MARQUES, M. A *Áte* de Agamenon. In: Revista da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. n. 10. Belo Horizonte, 1990. p. 1 – 11.
- MEICHES, M. A travessia do trágico em análise. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- MILLER, J.-A. Percurso de Lacan: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- _____. Lógicas de la vida amorosa. Buenos Aires: Manantial, 1991.
- _____. Lacan elucidado: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. Os seis paradigmas do gozo. In: Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Edições Eólia, n. 26/27, abril de 2000.
- MILNER, J.-C. L'Oeuvre claire: Lacan, la science, la philosophie. Paris: Seuil, 1995.
- MOREL, G. Lectures d'Antigone. In: Carnets de Lille n° 5, Périodique de L'Institut du Champ Freudien – La Section Clinique de Lille. p. 9 – 19.
- MOST, G. Da tragédia ao trágico. In: Filosofia e literatura: o trágico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. (Filosofia Política. Série III, n.1.)
- NANCY, J.-L. L'"éthique originaire" de Heidegger. In: La pensée dérobée. Paris: Galilée, 2001. p. 85–113.
- _____. Manque de rien. In: Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991. p. 201–206.
- NIETZSCHE, F. La naissance de la tragédie. Traduit par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1949.
- OGILVIE, B. Lacan: a formação do conceito de sujeito. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- PASCAL. Le Mémorial. In: Œuvre Complètes. p. 618–620.
- PETTIGREW, D., RAFFOUL, F. Disseminating Lacan. New York: Suny, 1996.

- PLATÃO. A república. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade do Pará, 1975.
- PORGE. *Os nomes do pai* em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- PRADO JÚNIOR, B. (Org.) Filosofia da psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- RAJCHMAN, J. Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- REGNAULT, F. Conférences d'esthétique lacanienne. Paris: Agalma-Seuil, 1997.
- _____. Dieu est inconscient. Paris: Navarin, 1985.
- REINHARDT, K. Sophocle. Traduction d'Emmanuel Martineau. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971.
- RICHARDSON, W. La vérité dans la psychanalyse. In: Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991. p. 191–201.
- RIGOZINSKI, J. Kant avec Lacan? In: Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991. p. 118–124.
- ROC, M.-H. Clin d'oeil. In: La Cause freudienne – Revue de psychanalyse. Paris, s/nº, p. 91–95, Février, 2000.
- ROSENFELD, K. Antígona: de Sófocles a Hölderlin. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- _____. Sófocles & Antígona. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Col. Passo-a-Passo).
- ROSSET, C. La philosophie tragique. 2e éd. Paris. Presses Universitaires de France, 2003.
- _____. A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica. Tradução de Getúlio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- ROUDINESCO, E. História da psicanálise na França – A Batalha dos 100 anos. 2 v. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- _____. Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger. In: Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991. p.225–236.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. Dictionnaire de la psychanalyse. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1997.
- SADE. A filosofia na alcova. Tradução, posfácio e notas de Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. (Org.) *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SAFRANSKI, R. Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SANTOS, J. H. Trabalho e riqueza na fenomenologia do eEspírito de Hegel. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. Ética e política – Uma tragédia do mundo ético. In: Caderno da Escola do Legislativo. Belo Horizonte: 5(8): jul/dez, 1998.

_____. Ética e medida. In: Síntese. Rio de Janeiro, SPES, n. 55, 1991.

SHELLING, F. Sobre o dogmatismo e o criticismo. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

SÓFOCLES. Antigone. In: Théâtre complet. Traduction de Robert Pignarre. Paris: Flammarion, 1964.

TAMINIAUX, J. Le théâtre des philosophes. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.

_____. La de la Grèce a l'aube de l'Idéalisme allemand: Kant et les grecs dan l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel. Haia: Martinus Nijhoff, 1967.

TEIXEIRA, A. O topos ético da psicanálise. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

VAZ, H.C.L. Escritos de filosofia II: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne I et II. Paris: Éditions La Découverte, 1995.

WEBER, E. Antigone ou “une science des événements purs” In: Depuis Lacan. Paris: Aubier, 2000.

WEIL, E. Philosophie Morale. Paris: Vrin, 1981.

ZIZEK, S. Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. Tradução de Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. On Bilief. London/New York: Routledge, 2001.

_____. Subversions du sujet: psychanalyse, philosophie, politique. Rennes: Presses Universitaires des Rennes, 1999.

_____. The Indivisible Remainder. London/New York: Verso, 1996.

_____. Essai sur Schelling: le reste que n'éclot jamais. Trad. E. Doisneau. Paris: L'Harmattan, 1996.

_____. Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

ZONDI, P. Poésie et poétique de l'Idéalisme allemand. Paris: Minuit, 1974.

ZUPANCIC, A. Ethics of the real: Kant, Lacan. London/New York: Verso, 2000.



ISBN 978-85-288-0344-0



9 788528 803440