



PUC
RIO

RENATA THEOPHILO DA COSTA MOURA

EST-ÉTICA

UM ESTUDO DA ÉTICA DA PSICANÁLISE EM LACAN
POR UM ESBOÇO DE ESTETIZAÇÃO DA MORAL EM KANT

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, 19 de abril de 1995.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>

N.Chamada: 150 / M929es / TESE UC
Título: Est-Ética :



0 0 8 9 0 9 0 1638
Ex: 1-CENTRAL

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Março de 1995



Est-Ética

Um estudo da ética da psicanálise em Lacan por
um esboço de estetização da moral de Kant

Renata Theophilo da Costa Moura

Orientadora: Monique Rose Aimée Augras.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da P.U.C./R.J.
como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

UC 61400-5



150

M 929 es

TESE UC

Agradecimentos

Departamento de Psicologia da P.U.C. / Rio de Janeiro.

Departamento de Filosofia da P.U.C. / Rio de Janeiro.

Professores e Funcionários.

CNPq.

Meus pais, pelo caro e tão generoso apoio.

Minha avó branca e minha avó preta, pelas doces presenças.

Minhas irmãs, por tão afetuoso convívio.

Cláudia Castro, que, em um momento de bifurcação de minha vida, ajudou-me a decidir pela realização desse projeto.

James Arêas, pelo fiel incentivo, amigo querido que é, testemunho de um tão corajoso desejo de saber.

Joaquim Oliveira, pela abertura à leitura de sua pesquisa, e pela atenção preciosa em momentos de dúvida, de urgência.

João Maia, que no entre-dois desse percurso, quando o ânimo se exauria, lá estava. E ainda trazendo Sade e sua “Filosofia na Alcova”.

Octavio Souza, Pela decisiva ajuda e incentivo no momento inicial – crucial – desse trabalho.

Monique Augras, pelas sugestões, e pela herança que, para além da orientação formal, fica comigo.

Valmir Sbano, presente desde o início de minha formação, também na dissertação dessa tese, foi determinante – por sua escuta e suas sugestões.

Katia Muricy, de cujas aulas nasceu a inspiração primeira desse trabalho.

Resumo

Sabemos que a experiência de uma análise parte de uma suposição de saber endereçada ao analista.

Como um psicanalista, em sua atividade cotidiana, responde à demanda do analisando de um saber sobre seu sintoma, sobre seu sofrimento?

Ora, para Kant, a razão em seu exercício lógico ordinário necessariamente supõe saber. Desde então pode-se pensar que o analista é situado pela demanda a ele endereçada nesse lugar da suposição que a razão necessariamente faz, além do pai, além mesmo de Deus, no lugar do saber.

Estuda-se então aqui o encaminhamento do pensamento em Kant como pano de fundo à reflexão sobre essa busca, presente em cada análise, da condição última do sintoma, da busca de uma purificação de seu sentido; e para além do sintoma, embora a ele vinculado, da busca dos valores que orientam a vida de um sujeito, não raro sem que ele o saiba. Temos, pois, em Kant, uma referência, acima de tudo, para a própria escuta do analista.

Mas em uma análise, o que dá sentido a essa empreitada é algo bem diverso do que se passa com o projeto filosófico do enunciado kantiano. A psicanálise surge em um momento da história em que essa condição última – demandada pela razão e isolada por Kant na proposição da forma pura – conhece o seu avesso, quando o sistema kantiano passa em sua radicalidade para ação.

Desde esse momento é possível, se assim se deseja (e essa, sabemos, é toda a diferença) rever a empreitada kantiana de uma filosofia como sistema, depurar o seu sentido próprio. Este trabalho acompanha, então, a crítica de Lacan à moral kantiana, entendendo essa crítica, com o sentido mesmo que Kant dá a esse termo, ou seja, entendendo a análise de Lacan como um procedimento que avança as proposições de Kant. E as avança até... justamente, o seu limite – limite que se presentifica quando Sade é apresentado por Lacan, por exemplo, como o passo inaugural da Crítica da Razão Prática, quando conhecemos a outra vertente da lei.

É então esse conhecimento, que de resto a todos nós contemporâneos não nos falta, mas além dele, esse re-conhecimento, o que abre uma brecha

para a possibilidade de uma ética, na qual autoriza-se uma prática repou-
sando seu próprio sentido, exatamente, no limite do sentido, no limite do
discurso.

Em que medida, então, a crítica de Lacan à moral – com a elucidação
do que o sujeito demanda e do impasse que essa demanda representa –
pode ser pensada, ela própria, como a articulação da possibilidade da ética
da psicanálise?

Kant novamente aqui pode ser uma referência importante.

Quando o próprio Kant – pensador por excelência da questão do
limite – se depara exatamente com o limite de efetivação de sua proposição
sobre a moral, é a Crítica da Faculdade de Julgar que escreve. Nela, e
especificamente no momento do sublime, a razão apresenta sensivelmente
esse próprio limite. À apresentação do campo do supra-sensível, demanda-
do pela razão, a imaginação responde com a apresentação de seu próprio
limite, visto estar nele implicada a idéia de ilimitação e limitação que
demarca suas bordas, posto que o limite é então, ele próprio, supra-sensível.

E em que medida, então, a estética em Kant, uma vez que também
ela avança até os limites da razão, pode ser lida na própria articulação de
Lacan sobre a ética da psicanálise? Em que medida essa resposta que a
imaginação oferece no momento do sublime pode ser pensada em paralelo
com a possibilidade que se apresenta a um psicanalista (sobretudo em sua
análise) quando este se autoriza a acolher a demanda do analisante? Em
que medida, portanto, a ética da psicanálise já não seria então, desde essa
perspectiva, pensada como uma estetização da moral em Kant?

São essas as questões que este trabalho ensaia articular. Claro está pois
que, diante de tão complexa tarefa, ele igualmente só se autoriza de seu
próprio limite, de saber-se ser apenas um passo.

Résumé

Nous savons que l'expérience d'une analyse a pour point de départ la supposition d'un savoir attribué à l'analyste.

Comment, dans son activité quotidienne, l'analyste peut-il répondre à la demande que lui est faite par l'analysant d'un savoir concernant son symptôme, sa souffrance?

Or, pour Kant, la raison, en son exercice logique ordinaire, suppose nécessairement un savoir. Dès lors, il est possible de penser que l'analyste, par la demande qui lui est adressée, est situé à cette place de la supposition nécessairement faite par la raison, au-delà du père, même au-delà de Dieu, à la place du savoir.

Ainsi, la recherche présente dans toute analyse de la condition ultime du symptôme, de l'épuration de son sens et, au-delà du symptôme, la recherche des valeurs qui orientent la vie d'un sujet, bien souvent à son insu, sont étudiées ici comme toile de fond de notre réflexion sur le cheminement de la pensée de Kant. Nous trouvons chez Kant, avant tout, une référence pour l'écoute de l'analyste.

Mais ce qui donne son sens à une analyse diffère de ce qui oriente le projet philosophique de l'énoncé kantien. La psychanalyse fait son apparition à un moment de l'histoire où cette dernière condition demandée par la raison, et isolée comme forme pure par Kant, connaît son envers; lorsque le système kantien passe radicalement à l'action.

A partir de ce moment-là, et si c'est là ce que nous désirons (toute la différence, nous le savons, est là) il devient possible de revoir la démarche kantienne d'une philosophie comme système et d'épurer son sens.

Ce travail suit donc la critique faite par Lacan à la morale kantienne. Et nous voyons cette critique comme ayant le même sens que celui qui lui est attribué par Kant. C'est-à-dire que nous considérons que l'analyse de Lacan fait avancer les propositions kantiennes exactement jusqu'à leur limite. – Limite visible, par exemple, lorsque Sade est présenté par Lacan comme pas inaugural de la Critique de la Raison Pratique; lorsque, nous connaissons l'autre versant de la Loi.

C'est par conséquent cette connaissance-là (qui d'ailleurs ne nous manque pas, à nous contemporains) et plus que celà, cette reconnaissance, qui ouvre une brèche à la possibilité d'une éthique à l'intérieur de laquelle une pratique est autorisée qui appuie son propre sens exactement sur la limite du sens, la limite du discours. Dans quelle mesure donc la critique de la morale – étant donné qu'elle élucide la demande du sujet et l'impasse que cette demande représente – peut être pensée comme articulation de la possibilité de l'éthique de la psychanalyse?

A nouveau, Kant est ici une référence importante. Lorsque Kant lui-même – penseur par excellence de la question de la limite – tombe exactement sur la question de la limite d'effectivation de sa proposition sur la morale, c'est la Critique de la Faculté de Juger qu'il écrit. Nous y voyons, et tout spécialement au moment du Sublime, la raison présenter sensiblement cette limite. A la présentation du supra-sensible exigée par la raison, l'imagination répond par la présentation de sa propre limite, puisque y est impliquée l'idée d'illimitation et de limitation qui démarquent ses bornes, en un mot, puisqu'elle est elle-même supra-sensible.

Dans quelle mesure l'esthétique chez Kant – vu qu'elle aussi avance jusqu'aux limites de la raison – peut être lue dans la propre articulation de Lacan sur l'éthique de la psychanalyse? Dans quelle mesure cette réponse que donne l'imagination au moment du Sublime peut être pensée parallèlement à la possibilité qui se présente à un psychanalyste lorsque celui-ci s'autorise à accueillir la demande de l'analysant? Dans quelle mesure donc l'éthique de la psychanalyse ne serait-elle pas déjà pensée en tant qu'esthétisation de la morale chez Kant?

Ce sont ces questions-là que ce travail essaie d'articuler. Il est clair néanmoins que face à une tâche aussi complexe, le présent travail ne s'autorise que de sa propre limite: il sait n'être qu'un pas.

Sumário

Introdução	1
Capítulo 1	
Da Razão Pura à Razão Prática	12
Capítulo 2	
A <i>Trieb</i> da Razão	19
Capítulo 3	
Da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”	31
Capítulo 4	
Lacan e a Análise do Campo dos Ideais	40
Capítulo 5	
Em Direção à Experiência Mórbida da Falta	63
Capítulo 6	
“Crítica da Faculdade de Julgar”, um Sublime Corte Trágico	102
Conclusão	
Est-Ética	120
Bibliografia	142

Nota

Os textos a seguir foram citados de acordo com as abreviações subseqüentes:

Crítica da Razão Pura	C.R.P.
Fundamentação da Metafísica dos Costumes	F.M.C.
Crítica da Razão Prática	C.R.Pr.
Crítica da Faculdade do Juízo	C.J.
Novas Conferência Introdutórias sobre Psicanálise	Freud,1932.
A Ética da Psicanálise, O Seminário Livro VII.	Sem. 7.
Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise, O Seminário Livro XI	Sem 11.
O Averso da Psicanálise, O Seminário Livro XVII	Sem 17.
Mais, Ainda, O Seminário Livro XX	Sem 20.
Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano	“Subversão ...”
Kant avec Sade (in. Écrits)	K/S.

Os demais títulos citados foram assinalados integralmente.

À exceção dos textos literários, mantidos no original, os textos teóricos franceses foram livremente traduzidos.

“Não existe uma regra de Ouro que se aplique a todos, todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo.”

Sigmund Freud, O Mal-Estar na Civilização.

“A castração quer dizer que é preciso que o gozo seja recusado para que ela possa ser atingida sobre a escala invertida da Lei do desejo.”

Jacques Lacan, Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano.

“Os verdadeiros valores da vida são subestimados, enquanto o homem procura gozo, sucesso e riqueza.”

Sigmund Freud, O Mal-Estar na Civilização.

“O desejo arrasta consigo a destruição do mundo do prestígio.”

Jacques Lacan, A Ética da Psicanálise.

Introdução

A experiência clínica suscita em Freud uma articulação teórica, como sabemos, inaudita. O organismo da psiquiatria dava lugar ao corpo erogeneizado ou pulsional, como veio a ser postulado — um sujeito pensado a partir de um corpo não capturado pelos conceitos da medicina.¹ A fisiologia da histérica — uma paralisia que não correspondia às articulações da anatomia científica — apontava um sujeito descentrado, subvertido, perpassado por um saber bem particular e inconsciente.

Era um momento único (e ainda é, presente a cada vez, em cada clínica particular) não exatamente de fundamentação² — não se trata de justificar a clínica — mas de FUNDAÇÃO do campo analítico.

“Tive êxito lá onde o paranóico fracassa.”³

Essa célebre frase de Freud nos indica o cerne mesmo de nossa questão. O que possibilita esse êxito? E em que medida essa possibilidade colocava-se para Freud articulada, justamente, ao fracasso das implicações clínicas de um saber, a medicina psiquiátrica, que, tanto quanto a paranóia, revelar-se-ia sustentado por uma exclusão do sujeito?

1 Ou, relativamente ao vocabulário kantiano, uma sensibilidade e uma imaginação não capturadas pelas regras do entendimento. Ou ainda, com Lacan, “uma subjetividade construída na superfície do organismo.” (pg. 55, sem 7)

2 Cf. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie André Lalande* onde temos no verbete “Fondement”: A. “Ce qui donne a quelque chose son existence ou sa raison d’être. ex. ‘Le monde intelligible est le fondement du monde sensible.’ in. Delbos, *Philosophie Pratique de Kant*, p. 392. Par suite, ce qui justifie une opinion, ce qui détermine l’assentiment légitime de l’esprit à une affirmation (...)” à pg. 364. Vol. I (2a ed., 1992).

3 E. Jones, “La Vie et L’Œuvre de Sigmund Freud”, t. II, pg. 87.

Freud parece aí, na fundação mesmo da psicanálise, efetuar uma passagem — a passagem do saber que exclui o sujeito, ao sujeito de um saber excluído — que encontra êxito na passagem correlata que caminha entre a busca de determinação da clínica em princípios conceituais, ao ato enquanto princípio fundador; ato analítico inaugural, unicamente fundado no desejo, que possibilita, então, a sensibilização de Freud à fisiologia da histérica, com a conseqüente produção do sujeito do inconsciente e, por aí mesmo, a abertura a uma inteligibilidade possível à experiência clínica.

É à ética que esse êxito, a cada vez, deve ser referido.

“Freud partiu de uma intuição inicial, central, que é de ordem ética.”⁴

Trata-se portanto de remetermo-nos à ética da psicanálise como a possibilidade, inaugurada com Freud, de fundação do campo de uma práxis analítica.

Veremos, com este estudo, a via ética construir-se como o que “*advém no lugar*”⁵ dos princípios e referências universais prévios, que engendram não uma ética, mas o campo ao qual esta nasceria tensionada, o campo da moral. Certamente, pois, o estudo do campo da moral se nos apresenta como uma tarefa imprescindível, ela marca cotidianamente o trabalho analítico. Assim como a experiência freudiana, como dizíamos, nasce de um contraponto à psiquiatria, assim também, pode-se pensar, a ética da psicanálise emerge — a cada vez — tensionada à moral. Vejamos.

“O que se reúne sob esse termo de ética da psicanálise permitir-nos-á, mais do que qualquer outro domínio, colocar à prova as categorias através das quais, naquilo que lhes ensino, acredito dar-lhes o instrumento mais apropriado para salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorre trazem de novo.

De novo sobre o quê? Sobre alguma coisa que é, ao mesmo tempo,

4 Lacan, Sem.7. pg. 51, 52.

5 Expressão presente às pgs. 16 e 227, por exemplo em: Lacan. Sem 7.

muito geral e muito particular. Muito geral na medida em que a experiência da psicanálise é altamente significativa de um certo momento do homem que é aquele em que vivemos, sem poder sempre, e até pelo contrário, discernir o que significa a obra, a obra coletiva, na qual estamos mergulhados. E, por outro lado, muito particular, como é nosso trabalho de todos os dias, ou seja, a maneira pela qual temos de responder na experiência ao que lhes ensinei a articular como uma demanda, demanda do doente à qual nossa resposta confere uma significação exata — uma resposta da qual devemos conservar a mais severa disciplina para não deixar adulterar o sentido, em suma profundamente inconsciente, dessa demanda.

Falando de ética da psicanálise escolhi uma palavra que não me parece por acaso. Moral, poderia ainda ter dito. Se digo ética, verão por que, não é pelo prazer de utilizar um termo mais raro.”⁶

Como enfatiza Lacan, há algo muito geral em jogo em uma prática clínica particular; de forma que podemos pensar a subjetividade assinalada com a psicanálise, nascendo “mergulhada” em um momento geral do homem. Sabemos também que, a cada momento do homem, desde *Totem e Tabu* de Freud por exemplo, corresponde o nascimento ou a constituição de uma moral. (Sendo considerado mítico o momento preliminar à moral.)

Moral, entendida então em um sentido bem abrangente, como nos mostra Lacan, ao ressaltar que em *Totem e Tabu* de 1912, Freud “(...) tenha tentado demonstrar no crime primordial a origem da Lei universal. A despeito das críticas metodológicas a que este trabalho possa estar sujeito”, prossegue Lacan, “o importante é que ele reconheceu que com a Lei e o Crime começava o homem”.⁷

Conhecemos o argumento: com a culpa após o ato (o crime primevo, o parricídio), nasce a moral e, com ela, o homem da cultura (das organizações mais elaboradas que aquelas da horda primeva) também.

Em o *Mal-Estar na Cultura*⁸ (*Das Unbehagen In Der Kultur*) de 1930, Freud

6 Lacan Sem 7. pg. 9, 10.

7 Lacan, *Écrits*, “Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie.” pg. 130.

8 Tradução oficial: “Mal-Estar Na Civilização.”

assinala que essa culpa, originária de e com a própria cultura⁹ e constituinte da moral, é acompanhada de (percebida como) um mal-estar correlato.

Podemos, então, legitimamente postular que a psicanálise nasce mergulhada no mal-estar próprio ao momento no qual ela surge. Marcada por ele, ela pode avançar as conseqüências de tal proposição de Freud, já do último período de articulação conceitual de sua obra.

E, já que, como nos lembra Lacan, o ato analítico responde, a cada dia na atividade clínica, a uma demanda que em suma é profundamente inconsciente, estaremos guardando a disciplina a mais rigorosa em nossa prática, como sugere Lacan, ao pensarmos justamente o mal-estar a que se liga a ordem da demanda com a qual lidamos.

Nesse sentido, entendemos que esse mal-estar mesmo, ao qual nossa resposta vem — queiramos ou não — dar um sentido, encontra o que Lacan chama de um “*point-tournant*”¹⁰ decisivo no projeto filosófico de Kant.

Veremos que Lacan, seguindo Freud, encontra em Kant e, posteriormente, em Sade, dois momentos decisivos de “*desobstrução*” (*déblaiement*), como afirma, “*que precisa caminhar cem anos nas profundezas do gosto (goût), para que a via de Freud seja praticável.*”¹¹

Ora, como sabemos, a filosofia é referida na história do pensamento como campo privilegiado de inteligibilidade — e mesmo de expressão — dos momentos do homem; como frisa, por exemplo, Foucault, ao falar de ‘mutações’¹² referindo-se ao ‘homem’ e vinculando-o essencialmente a sua história e, esta, também à história do pensamento.

Trataremos, pois, de abordar a filosofia moral de Kant, considerando-a como a moral vigente em nosso momento histórico. A moral do supereu encontra abrigo¹³, definitivamente, até para nós mesmos da contemporaneidade, em Kant.

E Sade, cuja obra deixa o testemunho de que a moral kantiana pode muito radicalmente ser subvertida, ser-nos-á também matéria de estudo.

9 No sentido bem geral enquanto organização simbólica, em diferença com relação aos animais.

10 Lacan. K/S. pg. 765.

11 Lacan. K/S. pg. 765.

12 Foucault fala em “mutação arqueológica” in. *As palavras e as coisas*, pg. 328.

13 Cobertura, mansão, morada.

Reconhecemos, nessa pesquisa, como nos ensina Lacan, a obra de Sade, seu imperativo de gozo, como o que ‘completa a moral kantiana’, como ‘a sua verdade.’¹⁴ Não podemos deixar de reconhecer também, “*nem que seja por um flash*”, que “*vibra em nós esse algo estranho*”, e que aí mesmo, um desejo habita, “*desejo perverso, esse segundo plano do eros natural.*”¹⁵ — Outra face da voz da razão, ambas erigindo-se desde o mesmo lugar. “Lugar simbólico”, como veremos, “onde se goza”¹⁶.

Sabemos que, quando do processo de interiorização do supereu mencionado por Freud em o *Mal-Estar (...)*¹⁷, há um valor a mais, algo a mais que a simples interiorização sem restos da conta “prazer menos desprazer”. Neste texto, Freud faz o esforço de repertoriar um elenco de diferentes formas que o homem encontra para lidar com o que são as fontes de seu sofrimento, mostrando que na conta da felicidade, há sempre um resto, um resto que o homem, demasiadamente humano, não suprime.

A articulação de uma ética da psicanálise, referida a Kant e a Sade, como faz Lacan, vem avançar as conseqüências desse quantum “*inconquistável*”¹⁸, apontado em Freud, relativamente ao processo cultural na luta frente às “*frustrações*” (*Versagung*) que ameaçam o homem. Lacan parece pensar, com Freud, que “*esse reconhecimento não possui um efeito paralisador*”¹⁹, mas que, “*pelo contrário, aponta a direção para a nossa atividade*”.²⁰ Assim, sua crítica à moral kantiana articulada a Sade vem reconhecer o sentido que Freud acena precisamente à moral superegóica — e sua relação com o desejo — na qual estamos mergulhados.

Estamos mergulhados em um momento onde a instância assinalada por Freud com o termo de supereu é indiscutivelmente uma marca, um traço crucial a se repetir. A psicanálise não poderia pensar sua articulação ética diretamente desde Aristóteles, por exemplo, sem passar por Kant, já

14 Lacan. K/S, pg. 766.

15 Lacan. Sem 7. pg. 283.

16 Miller, J. A. in: “Conferências sobre o amor”.

17 Cf. Freud. “Mal-Estar Na Civilização” pg. 152, por exemplo.

18 Freud.. “Mal-Estar na Civilização”, pg. 105.

19 Ibid.

20 Ibid.

que o sujeito que demanda análise é aquele da moral superegóica (e não o que seria, digamos assim, uma “subjetividade grega”).

No seminário que aborda a questão da ética da psicanálise, Lacan fala um pouco de Aristóteles e o posiciona frente a Kant, como que a construir um certo contraste propício à compreensão da virada que Kant representa para o pensamento.

Sem pretender debruçar-nos no estudo aprofundado de Aristóteles, vejamos o que poderíamos abordar sobre a questão, de forma a situar um pouco mais precisamente o problema mais amplo que essa dissertação coteja.

A questão da ética a partir da tradição aristotélica esteve sempre vinculada ao saber sobre o bem. Aristóteles é mesmo paradigmático ao nos apresentar sua *“Ética a Nicômaco”*:

*“Toda ação e toda escolha é suposta visar algum bem, e por esta razão o bem tem sido corretamente declarado ser isto ao qual todas as coisas almejam (...). Trata-se, claramente, do bem supremo. Não irá, portanto, o conhecimento disto ter uma grande influência na vida?”*²¹

A felicidade, o autor propõe, é este bem, o fim de toda ação; de forma que sua ética é construída em função do que Lacan chama de *“ciência da felicidade”*.²² Esta última é definida como uma *“operação da alma feita pela razão conforme a virtude numa vida perfeita”*.²³

Sob esse ponto de vista ao menos, portanto, trata-se da emergência de uma tradição do pensamento sobre a ética fundada no ideal. Lacan então ressalta a segregação no pensamento sobre a ética em Aristóteles das chamadas *“bestialidades”*²⁴, das *“quantidades incontroláveis”*²⁵, deixando de

21 Aristóteles. *“Ética a Nicômaco”* pg. 1729.

22 Sem 7, pg. 313.

23 Aristóteles. *“Ética a Nicômaco”* pg. 1735.

24 Lacan. Sem.7. pg. 14. (E também desejos bestiais à pg. 23.)

25 Ibid. pg. 41. (Em uma referência aludida anteriormente à problemática da intemperância em Aristóteles.)

fora o que fazia impasse ao ideal — justamente, o que, com a psicanálise, viria posicionar-se no centro da articulação²⁶.

A questão da virtude em Aristóteles — que aqui trazemos simplesmente em uma breve consideração — é, como se sabe, de grande relevância para o estudo de sua ética e, conseqüentemente, também para pensarmos esse contraste que Lacan assinala com relação a Kant. (Contraste que o próprio Kant, como veremos²⁷, traz à superfície da discussão.)

Em livro intitulado *“La Prudence chez Aristote”*, Aubenque escreve:

*“A moral [em Aristóteles] parece remeter-se a uma questão de tática, a ênfase centrando-se menos sobre a definição do bem que sobre a realização do melhor possível.”*²⁸

*“O prudente é ele mesmo o critério [de moralidade]. Não havendo a essência com relação a qual se possa definir, o critério não pode senão ser reenviado à existência mesma do prudente, como fundamento de todo valor.”*²⁹

*“O fim de uma ação [em Aristóteles] é relativo à circunstância.”*³⁰

Como podemos ao menos por esse extrato considerar, a virtude em Aristóteles está referida ao universo do que é possível nesse mundo e relacionada ao conhecimento que dela podemos ter.

Ora, com Kant, e de forma inaugural na história do pensamento, o campo do conhecimento e o da moral separam-se radicalmente. E em ato, poderíamos dizer.

Com Kant, várias reversões relativamente à história do pensamento são efetuadas; a ponto de assistirmos, na fileira mesmo deste “ato de pensamento”, a uma ciência (e a uma medicina), como sabemos, desvin-

26 Assim como será também incluída de forma central, como veremos, na articulação sobre o sublime.

27 Quando questiona uma moral baseada em exemplos de virtude.

28 Aubenque. *“La prudence chez Aristote”* pg. 98.

29 Ibid, pg. 45.

30 Ibid. pg. 97, 98.

culada da questão sobre a ética.³¹ Como veremos, o problema não está exatamente nessas reversões efetuadas por Kant, mas muito propriamente na fuga em confrontar-se com o que delas resta como consequência para nós.

Para situá-las brevemente, já que as veremos em mais detalhe no corpo do texto, poderíamos pensar que, da Razão Pura à Razão (Pura) Prática, ou seja, da Crítica que trata da experiência possível, fenomênica, à Crítica que trata da moral — ou ainda, se quisermos, do campo da natureza ao que poderíamos chamar de ‘segunda natureza’ —, encontramos a vertigem, a oscilação, de um sujeito ‘cidadão de dois mundos’³². Entre eles, um “*abismo incomensurável*”³³.

Uma vez dividido, abre-se então a brecha para a postulação de um valor além dos interesses possíveis do sujeito, do prazer, dos bens dos sentidos. E a partir do qual “tudo pode muito legitimamente ser posto em causa”. Com Kant, a verdade destaca-se do limite do saber possível. Do lugar da verdade, então, tudo “*pode muito legitimamente, ser posto em causa.*”³⁴

No lugar do “*ideal*” que, nos diz Lacan, seguindo Aristóteles, “*toda ação clama*”, está, em Kant, o vazio. É desse lugar, hiante, vacante, para o sujeito com relação à sua vontade, que o dever moral se apresenta, à diferença, portanto, de um dever pré-inscrito como uma natureza específica.

Com Kant, a filosofia — que se diz então crítica — barra o acesso às coisas como elas são em si mesmas e, assim, barra também o acesso ao conhecimento do bem e do mal buscado pela tradição metafísica. Tanto Platão, poderíamos pensar, quanto Aristóteles — aquele por pensar “*as leis (...) como (...) a imitação do próprio Bem (...)*”³⁵ e, este, por erigir sua ética

31 Embora Oppenheimer afirme que a ciência, com a produção da bomba atômica, por exemplo, já conhece o pecado. (Cf. Apaud, Veja, 14 de dezembro de 1994. Entrevista de Marcelo Gleiser à Fábio Altman.) Comentado também por Lacan: Sem7. à pg. 389. onde afirma que “A ciência não é uma aventura que os remorsos do senhor Oppenheimer possam deter da noite para o dia.”

32 Cf. Kant. Por exemplo, em F.M.C. Pg. 104.

33 Kant, C. J. 1790. Trad. francesa (de Philonenko) pg. 25.

34 Cf. Sublime, onde, também, como afirma Kant, tudo é efetivamente posto em causa. E também em Lacan, à pg. 96 além de em várias outras passagens.

35 Deleuze, G. in. “*Dossier Deleuze*”, pg. 130.

hipoteticamente, relativamente à idéia de felicidade e à de prazer — distanciam-se (a posteriori, bem entendido) do projeto kantiano manifesto.

Se não é possível conhecer as coisas como elas são em si mesmas, vez que a subjetividade transcendental encontra-se implicada na própria constituição da experiência possível, tampouco poderíamos fundar a metafísica “científica”, argumenta Kant, em exemplos de virtude, como parece propor Aristóteles. Seu projeto visa uma certeza apodítica, aquela justamente reconhecida à ciência, da ordem do necessário e não meramente contingente.

Com Kant, “o Bem gira em torno da Lei subjetiva”³⁶ e não mais a lei que gira em torno do Bem, como em Platão, por exemplo. O supremo-Bem surge, na articulação kantiana, não de fora, imediatamente, mas da abstração de toda matéria da lei (da abstração do que desde Aristóteles é indeterminação, contingência). — até que reste a pura forma da Lei esvaziada de todo conteúdo, que o filósofo, então, como veremos, posiciona como critério para a moral, como princípio moral. Veremos como a ética da psicanálise é pensada por Lacan em relação a essa articulação kantiana, sobretudo, considerando-a em tensão com que se seria pensado como o seu “passo inaugural”³⁷, Sade.

Mas quando o próprio Kant se depara, ao cabo de sua articulação sobre a moral, com a questão quanto a possibilidade de inserção sensível da lei moral supra-sensível³⁸, — apesar do destino que manifestamente dá a esse impasse (construindo então toda sua articulação sobre o imperativo categórico como regra, como critério para a moral) — é a *Crítica da Faculdade de Julgar* que escreve.

Nesse momento então — após a divisão radical da subjetividade efetuada pelas duas críticas precedentes — o pensamento em Kant, para além do papel de unificação sistêmica reservado à terceira crítica, revela-nos, se quisermos, um universo de articulação, à nível mesmo da enunciação, que nos parece poder ser justamente pensado como relevante na

36 Lacan. K/S. pg. 765.

37 Lacan. K/S. pg. 765.

38 Cf. Kant, I. por exemplo. F.M.C. 1786. pgs. 104 e sqs.

articulação da aludida subversão freudiana e da fundação da experiência que daí decorre.

Veremos que, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a imaginação transcendental, como pretende Kant, apresenta inicialmente um movimento de tentar *recobrir* o real e, com o momento do sublime, essa mesma imaginação passa a se ver *confrontada* a esse real.

Assim, pode-se dizer que com essa pesquisa tentamos pensar, (ou mais precisamente, iniciar tal possibilidade de pensar) o que esse confronto pode trazer como consequência para o pensamento sobre a moral. Ensaíamos aqui, então, refletir sobre o que seriam algumas de tais consequências a partir da articulação de Lacan sobre a ética da psicanálise — sobretudo no seminário de mesmo nome, realizado entre os anos de 1959 e 1960, e no *Escrito* “Kant avec Sade”, de 1963 (publicado em 1966).

Veremos, então, que o sublime, pensado como a analítica da faculdade estética por excelência, estaria implicado no percurso analítico.

Mas como assim? Como algo raro ou quase inacessível, como inicialmente nos evoca a idéia de sublime? Acreditamos que não; o sublime seria aqui pensado, sobretudo, como o que Lacan afirma por exemplo a propósito do desejo: como o que “*está ao alcance de uma criança*”. E, principalmente, pensamos o sublime como afirmação implicada na construção da via de confronto com o real, presente no percurso analítico desde seus momentos preliminares.

Como concebemos, com a análise do sublime, mais do que chegarmos, a uma espécie de opulência, encontramos, muito ao contrário, uma articulação bem mais próxima daquele que, como afirma Lacan, parte de um “*início de miséria*”³⁹ (na ocasião, tratando da afirmação freudiana de uma inadequação radical entre, por exemplo, o que chama em outro trecho⁴⁰ de “*articulação do anseio*” e a “*ação específica*”, “*spezifische aktion*”). Com o sublime, Kant também parece efetuar essa “*sanção*”⁴¹, esse “*crivo*”⁴², “*da mais profunda experiência moral*”.⁴³

39 Sem 7. pg. 172.

40 Sem 7. pg. 56.

41 Ibid.

42 Ibid.

43 Ibid. Note-se que o estilo do sublime, para Kant, é simples; a opulência é um juízo mesclado pelas categorias do entendimento.

Esta proposição de Freud — esse início de miséria, aludido por Lacan⁴⁴ —, toca a ordem da experiência analítica, é congruente⁴⁵ com a experiência que emerge justamente em um percurso no qual o simbólico apresenta sua condição — poderíamos pensar, como faz a imaginação no momento do sublime — abrindo-se a um real ao qual ela não recobre totalmente, não apascenta.

“A castração”, diz Lacan, “não é um mito”⁴⁶ a recobrir o real; sublime, ela escande tudo o que é, ela é “a mola mestra da subversão mesma que aqui tentamos articular (...).”⁴⁷

44 Ou, como diz Foucault in. “*As palavras e as coisas*” à pg. 333, “miséria positiva.”

45 Pensamos na frase de Lacan: “cada uma desses pontos se oferece à crítica da experiência, mas o conjunto fez com que vocês sentissem de perto a convergência das noções teóricas com a estrutura com a qual lidamos (...).” à pg. 252, Sem7.

46 “Mas o que não é um mito, e que Freud formulou entretanto tão cedo quanto o Édipo, é o complexo de castração.” in. Lacan. “*Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*”, pg. 303.

47 Ibid.

Capítulo 1

Da Razão Pura à Razão Pura Prática

Já na primeira obra do período denominado Crítico encontra-se uma passagem para o campo a que dirigimos nossa atenção.

Intitulada *Crítica da Razão Pura*, esta obra de 1781 tomará como tarefa explícita — desde sua introdução — “*delinear o plano completo para um sistema da razão pura.*”¹

Se a crítica de 1781 inicia-se com o exame da Razão em seu uso *especulativo ou teórico* será encaminhada ao final — ambicionando um sistema que se quer completo — à Razão em seu uso *prático*, introduzindo já nesta obra as bases de seu pensamento sobre a moral.

Durante toda a *Crítica da Razão Pura*, diversas conclusões entremeiam o raciocínio antes da abordagem do “*fim último do uso puro de nossa Razão*”² ou, o que dará no mesmo, antes que a legitimidade de um uso puro prático possa vir a ser reivindicada prioritariamente à Razão.

Partindo do conhecimento científico (Razão em seu uso especulativo, teórico) como um *fato* do qual lhe interessa questionar, antes, as condições de sua possibilidade ou a abrangência possível de sua legitimidade, do que sua própria possibilidade, Kant conduz-nos desde o início à questão que lhe parece central: “*O que pode legitimamente nossa razão?*” Se o conhecimento como fato reconhecido e verificável torna supérflua a questão sobre sua possibilidade, resta como tarefa filosófica, para além do que seria uma simples exposição, salientar um caráter jurídico presente na própria razão

1 Kant. C.R.P., pg. 54.

2 Ibid. pg. 634.

cognitiva (outra denominação para razão teórica), uma vez que ela própria, para Kant,³ possui a faculdade de medir sua capacidade, seus limites, possibilitando o trabalho de justificação da legitimidade de seus poderes. Veremos que a Razão tem três poderes distintos: conhecer, desejar e o poder de sentir prazer e dor; cada um correspondendo a cada uma das três críticas kantianas.

À diferença da filosofia pré-crítica, que ambiciona o *conhecimento* do incondicionado, do supra-sensível, fundamento do sensível; será a “*elucidação dos a priori racionais*”⁴ presentes para Kant tanto no conhecimento quanto no “*agir humano*”⁵, que constituirá a possibilidade para, em desenvolvendo um novo método, propor também uma nova metafísica.

Vejamoinicialmente o que se faz presente no poder de conhecer, para em seguida pensarmos de que forma Kant nos dirige ao poder de desejar.

O raciocínio, apesar de totalmente inédito, no que concerne o âmbito de nossas considerações, pode ser exposto de forma razoavelmente simples.

Ora, se a matemática e a física propõem juízos científicos, ou seja, necessários e universais, de que fonte estes derivam, uma vez que a experiência só nos dá o particular e o contingente? E ainda, se o conhecimento científico se pretende extensivo (não meramente tautológico), — acrescentando saber, realizando uma síntese entre algo e seu predicado sem que este faça parte logicamente de seu conceito —, em que exatamente poderá fundar-se como possibilidade legítima, uma vez que a experiência só poderia nos fornecer juízos como tais sem as características necessárias e universais?

Se o conhecimento é possível, não só de forma tautológica como acontece com a lógica clássica, por exemplo; se é possível a validade dos juízos científicos que, de forma extensiva, acrescentam saber, e este, um saber que deverá ser necessário e universal, então, propõe Kant, teremos que encontrar-lhes um princípio independente da experiência e de sua inquestionável contingência e particularidade.

3 Cf. *ibid.* pg. 44.

4 Grodin, “*Avant/Après*” pg. 8.

5 *Ibid.*

Kant encontra-o precisamente na subjetividade transcendental, na medida em que, diferenciando-se da subjetividade empírica ou psicológica, condiciona (irremediavelmente) a experiência possível ao conhecer humano a partir da *forma* a priori de seu poder de recepção dos dados da experiência: a *sensibilidade* transcendental; ou da *forma*, também a priori, de unificação destes em categorias para a formulação dos juízos: os conceitos do *entendimento*. Portanto, independentemente da experiência, o acesso crítico à forma a priori lhe confere o caráter de um resto, digamos assim, de uma operação de depuração dos conteúdos empíricos, resto do qual não podemos fazer abstração.

Como procede a crítica kantiana?

Por exemplo: se pensamos um objeto e retiramos dele todos os seus atributos, vemos que não poderíamos fazer o mesmo com o fato de pensá-lo sempre necessariamente no tempo e no espaço. Resta que o tempo e o espaço são formas a priori da razão que os pensa. Mesmo que só sejam atualizados ao pensarmos objetos, o tempo e o espaço (ou, se outro fosse o exemplo, poderíamos incluir, como concebe Kant, as categorias do entendimento) são logicamente anteriores à própria experiência, são formas a priori no sentido kantiano do termo.

Tal princípio deverá funcionar como condição de possibilidade dos juízos daí derivados, ou seja, deverão preceder logicamente a experiência de forma a acompanhar todas as representações que se dirigem — ou não — a ela com a pretensão de formular um saber científico.

A possibilidade de uma síntese a priori desses troncos da subjetividade transcendental — a saber: *Sensibilidade* (através da forma do tempo e do espaço) e *Entendimento* (através das categorias ou formas dos atos de juízo) — dará a necessidade e universalidade presentes nos juízos científicos que se pretendem sintéticos como a matemática e a física.

Newton, por exemplo, ao propor que “*todo fenômeno possui uma causa*”, sintetiza “*um princípio de sucessão no tempo com a lei da causalidade*”⁶, e por isso mesmo, a própria causalidade não está contida no próprio fenômeno, mas lhe é aplicada pelo entendimento através de sua categoria (“efeito\ causa”) que, então, constitui o próprio fenômeno enquanto tal.

6 Kant. C.R.P. Pg. 217.

E vale também adiantar que o que liga as duas representações no tempo, também proposto por Kant como “*sentido interno*”⁷, é a faculdade sintética da *imaginação*.⁸ A imaginação tem então, para Kant, o papel de ligar a sensibilidade (receptiva e nesse momento tomada como passiva) e o entendimento ativo. A imaginação liga o objeto da representação à própria representação, uma vez que podemos dizer que o objeto é “*O que no fenômeno contém as condições dessa regra necessária da apreensão (...)*”⁹ (que no caso, é o que determina a apreensão do diverso do fenômeno como sucessiva). A imaginação faz, portanto, que o que se distinguiria absolutamente da representação — concebido então como o objeto que seria colocado diante do sujeito — ligue-se intimamente a ela, embora permanecendo logicamente dela destacado.

Até Kant, a reflexão metafísica não havia se dirigido à suas condições de possibilidade — este é o passo apontado como inaugural da modernidade intelectual pelos comentadores — em que a *Crítica da Razão Pura* terá como tarefa cumprir o momento prévio à instituição de uma metafísica futura — que será na verdade sua reflexão sobre a moral. Esclarecendo-nos anteriormente sobre os limites impostos pelas condições transcendentais implicadas na faculdade de conhecer, Kant encontrará com o mesmo passo onde situar com segurança uma reflexão filosófico-metafísica, o que será propriamente, como veremos, sua reflexão sobre a moral.

É exatamente pela distinção dos campos do conhecimento e da moral que esta nova filosofia se estabelece, distanciando-se de toda a tradição desde Platão, onde ciência e filosofia, assim como a reflexão moral, compunham um campo não diferenciado.

O filósofo sábio era aquele que conhecia a essência das coisas por oposição ao que lhes é accidental. Conhecer algo e estabelecer seu princípio,

7 “O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é da intuição de nós mesmos e de nosso estado interior.” (C.R.P., pg. 73.) “(...) como a forma da intuição nada representa senão na medida em que qualquer coisa é posta no espírito [o tempo] só pode ser a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade, a saber, por esta posição de sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é um sentido interno considerado na sua forma.” (C.R.P., pg. 84.)

8 Kant. CRP. pg. 217, e seguintes.

9 Ibid. pg. 219.

enquanto mestria de sua essência (eidos), de seu uso, de seu destino no que tange o bem e o mal são, até Kant, indissociáveis.

De fato, a metafísica dita pré-Crítica, aquela que reivindica o conhecimento como característico da ciência, já havia à época de Kant sofrido acusações insuperáveis; era evidente a discrepância dos conhecimentos da moderna física e da matemática em relação às tentativas de objetivação da reflexão metafísica, ou seja, de formulações sobre o incondicionado com pretensão ao grau de certeza científica. O “objeto” da metafísica deve trazer sempre presente, depois de Kant, a idéia de um objeto não objetivável uma vez que, por definição, a metafísica dedica-se ao exame do que não poderia determinar-se sensivelmente em uma experiência possível (segundo suas condições de possibilidades apresentadas na primeira crítica), o que para os cientistas e lógicos já parecia evidente.

O que ainda restava a elucidar era a validade objetiva dos juízos científicos — questão do domínio da lógica, que identifica como validade objetiva a pretensão à verdade de uma proposição — só em Kant postulada através da idéia de uma síntese à priori, como vimos.

Só essa idéia poderia responder tanto aos empiristas quanto aos racionalistas. Para os empiristas o conhecimento científico repousava na força do hábito, uma vez que nada na experiência conforma-se aos juízos do tipo necessários e universais característicos da física ou da matemática. Tais juízos, para empiristas como Hume, embora transcendam a experiência, ou seja, embora possam acrescentar saber, sintetizando diferentes representações em uma unidade conceitual, terão sempre que contar com o testemunho da experiência. Para os racionalistas, mais próximo à Descartes, tratava-se de declinar analiticamente toda a totalidade do saber a partir dos princípios de nossa razão, que conteriam em si toda a extensão ambicionada pelo saber, não interessando-se mais propriamente pela experiência, que, assim, torna-se como que supérflua, já que dela só obtemos o contingente. O saber resumiria-se, então, em mera análise.

Com a noção de um à priori *transcendental* a história do pensamento iria conhecer uma nova revolução; o que ficou conhecido como revolução Copernicana¹⁰ que consiste no seguinte:

“(...) substituir a idéia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto, pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito. (...) Em Kant, o problema da relação entre o sujeito e o objeto tende pois a se interiorizar: torna-se o problema de uma relação entre faculdades subjetivas que diferem em natureza (sensibilidade receptiva e entendimento ativo).”¹¹

“Não conhecemos a priori nas coisas senão o que nós mesmos colocamos nelas.”¹²

Assim, Kant nos leva a fazer a distinção entre fenômeno e coisa em si. Nosso conhecimento, uma vez condicionado por nossa FORMA de conhecer, não poderia reivindicar um *conhecimento* das coisas tal como elas são em si mesmas, mas tão somente como elas nos aparecem enquanto fenômeno.

“Com essa capacidade de conhecer a priori jamais podemos transcender o limite da experiência possível, o que, no entanto, é precisamente o interesse mais essencial desta ciência [a metafísica rigorosa, científica].”¹³

É a questão que se impõe: se, de um lado, assumimos que o nosso conhecimento é que se conforma aos objetos enquanto coisas em si, não temos outra saída para a metafísica senão a porta da contradição; se, ao contrário, assumimos que são os objetos, como fenômenos que se conformam ao nosso modo de representação, já não podemos conhecer o incondicionado, objeto da metafísica, que a razão exige nas coisas em si.

No entanto, será exatamente essa torção nas relações entre sujeito e

10 Já que o próprio Kant (pg. 38, prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, in, textos seletos, 1787) associa a atitude de Copérnico de fazer partir a explicação dos movimentos do céu, do espectador, estando este em movimento, deixando as estrelas em estado de repouso e não mais o inverso.

11 Deleuze, “Para Ler Kant” pg. 28.

12 Kant. C.R.P., pg. 40.

13 Kant.C.R.P., pg. 42. Introdução.

objeto que dará a possibilidade de realização de uma “*purificação*”¹⁴ da metafísica, e assim, que um “*estado de permanência*”¹⁵ lhe seja reconhecido. Digamos que com o mesmo gesto com que desconstrói, esculpe. Vejamos: se temos validado objetivamente nossas representações subjetivas dentro dos limites do fenômeno, e se estas implicam na suposição das coisas em si, temos garantido o direito e até mesmo o dever de *pensá-las* (embora não as possamos conhecer)¹⁶.

*“Do contrário se chegaria à disparatada proposição de que existe uma aparência sem alguma coisa que apareça.”*¹⁷

Assim pensando, temos não somente, como observamos, a passagem propriamente à nova metafísica mas também a indicação de uma nova metodologia para esse campo. Podemos concluir imediatamente que a metafísica (pós-Crítica) deverá verificar sua condição de possibilidade, homóloga à investigação quanto à razão cognitiva, somente na FORMA a priori. E esta deverá, conseqüentemente, ser referente à faculdade definida como encarregada de exigir o incondicionado, a razão. E ainda temos pois que a validade objetiva da metafísica, assim como a do conhecimento científico, deverá ser encontrada em juízos do tipo sintético a priori.¹⁸

Passaremos, portanto, a apreciar mais de perto o trabalho da razão.

14 Kant. “Prefácio à Segunda edição da C.R.P.” pg. 46.

15 Ibid.

16 Cf. “*possibilidade de pensar*” in. Kant. *ibid.* pg. 48 e 50.

17 Kant.. C.R.P., pg. 48.

18 Embora essa questão quanto a se Kant efetivamente logra demonstrar a validade objetiva dos juízos sintéticos a priori seja polêmica (por exemplo a partir do argumento que encontra na *ideologia* das luzes à época de Kant a insistência em tomar tais juízos como da ordem do próprio real, e portanto dotá-los de validade objetiva), vale contudo, considerar aqui que a própria legitimidade da metafísica se justificaria para Kant, como dizíamos, da objetividade dos conceitos a priori de nosso pensamento.

Capítulo 2

A *Trieb* da Razão

Vejam, mesmo que sucintamente, um pouco do papel reservado à razão como uma das três faculdades presentes no uso especulativo da Razão humana para que, posteriormente, a partir do campo conceitual aí mais delimitado, possamos avaliar o encaminhamento kantiano à razão prática propriamente dita.

Na *Dialética Transcendental*,¹ encontramos a razão oferecendo o que lhe é próprio na medida em que constitui uma das três faculdades em jogo na razão humana: idéias.

As idéias, embora não tendo a possibilidade, como as categorias do entendimento têm, de legitimarem-se com a sensibilidade (como demonstrado na *Analítica*), contribuem, no próprio processo cognitivo, com o que podemos chamar de “*TRIEB* da razão”: a demanda de um trabalho de alargamento das ambições em jogo, sempre em direção ao *limite* da experiência possível². E isso por serem as próprias idéias de uma ordem ela própria além dos limites impostos (através do esquematismo transcendental) pela sensibilidade: a ordem do supra-sensível.

De fato, com o mesmo vigor, Kant tanto demonstra a impossibilidade de determinação sensível das idéias (o que seria uma intuição intelectual³, só postulável em última instância, nos diz Kant, a Deus), quanto ressalta a importância da razão enquanto direção, demanda final do próprio trabalho

1 Primeira Crítica, segunda divisão da Lógica Transcendental, que por sua vez constitui a segunda parte da Doutrina Transcendental dos Elementos.

2 Cf. Kant. C.R.P. pg. 315.

3 Cf. por ex. Kant. C.R.P. à pg. 641.

das faculdades como um todo —, mesmo que num de seus usos, o especulativo, a crítica vêja-se incumbida de interditar a pretensão de legitimidade às idéias da razão, a saber: a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de um ser supremo.⁴ A contradição ou a incompatibilidade que aqui poderíamos reivindicar (razão simultaneamente como móvel e excesso) revelar-se-á apenas aparente. Encontramos, ao fim da *Doutrina Transcendental dos Elementos*, a razão, no próprio nível do conhecimento científico, desempenhando um papel tão importante quanto o das outras faculdades (Muitas vezes indevidamente negligenciado pelos comentadores e leitores de Kant).

No próprio trabalho de sintetização, — o que afinal indicará a legitimidade do conhecimento científico, aquele que acrescenta saber, segundo o modelo “s é p” — descobrimos, *posteriormente* na *Dialética Transcendental*⁵ um exercício da razão cuja incidência recobre retroativamente até mesmo o núcleo do poder a priori da Razão, a possibilidade de sintetização, por meio da qual as duas outras faculdades se *agenciam*, se *esquemmatizam*.

De que forma isso se dá? Vejamos mais de perto um pouco da análise kantiana que precede este momento a fim de salientarmos de que forma mais exatamente podemos situar o que, para nosso estudo, principalmente nos interessa, o exercício da faculdade da razão.

A primeira faculdade a ser analisada pela crítica, na seção denominada *Estética Transcendental*, é a sensibilidade. A *SENSIBILIDADE* é a faculdade que nos dá as *intuições*, representações imediatas, particulares e sensíveis. Kant nos faz frisar então que, embora indispensáveis, estas não são ainda condições suficientes ao conhecimento. Este, como produção de um saber, visa um nível mais geral, próprio ao conceito. Caberá portanto não mais à sensibilidade, mas ao *ENTENDIMENTO* (analisado então em outra seção da *Crítica da Razão Pura*, denominada *Analítica Transcendental*), fornecer as categorias necessárias ao trabalho de sintetização das intuições sensíveis em conceito para a efetiva produção de *juízos* de conhecimentos.

4 Cf. Kant. C.R.P. pg. 320, A 333, B 390 em diante.

5 Segunda divisão da Lógica Transcendental — por oposição à Estética Transcendental

Jean Grodin⁶ nos oferece um belo exemplo: somente a intuição sensível não nos é suficiente para determinação do que seja, por exemplo, a velocidade. Vemos, todos, com uma vaga representação sensível a velocidade de um carro ou de um avião, no entanto, só com o trabalho do entendimento nós descobrimos poder definí-la como a distância dividida pelo tempo.

A RAZÃO (analisada na seção denominada *Dialética Transcendental*), à diferença do entendimento, não lida diretamente com os dados intuitivos da sensibilidade, mas com os juízos produzidos já no nível do próprio entendimento, seu trabalho sendo o de buscar, num nível ainda superior, princípios para os juízos. Se o entendimento opera, propõe Kant, “*unificando fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios*”⁷, buscando elevá-los ao nível dos princípios de unidade, às *idéias* de totalidade.

Trata-se portanto, enquanto princípio para a razão, da busca do que seria a condição superior, uma condição não condicionada, ou seja, *incondicionada* ou ainda absoluta, além da causalidade enquanto categoria da subjetividade transcendental.

“(...) bem se vê que o princípio próprio da razão em geral é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade.”⁸

Retomemos nosso raciocínio: se as idéias, ao impulsionarem o entendimento a buscar totalidades cada vez maiores, de um lado, nos impõem, no domínio da ciência, a crítica de um uso dogmático, excessivo da razão — o incondicionado não poderia apresentar-se nos limites de um conhecimento condicionado pela subjetividade transcendental —, de outro, justamente por se caracterizarem como idéias de totalidade, podem contribuir (na dialética da razão) a que o entendimento e a sensibilidade, através da imaginação transcendental e seu trabalho de esquematização, possam, em

6 Grodin, “Avant/Après”. pg. 49.

7 Kant C.R..P. pg. 300.

8 Kant C.R.P., pg. 304.

última instância, se quisermos ser rigorosos, sintetizar. Sem a demanda da razão para que o entendimento aceda a unidades cada vez maiores, nem os próprios juízos, nem os conceitos, seriam produzidos; já que estes representam um nível mais unificado do que os dados diversos da sensibilidade, mesmo que se verifique a necessidade de uma crítica quando do ultrapassamento do nível da experiência possível (pelo uso abusivo do mesmo princípio).

Além disso, a realidade transcendental (subjéctiva) dos conceitos puros da razão tem como base, pelo menos, o fato de sermos conduzidos a tais idéias por um raciocínio necessário.⁹

*“A sede do absoluto não é somente um capricho nostálgico de metafísicos ou de poetas, ela encontra raiz no exercício natural da razão pura.”*¹⁰

Lembremos que esta leitura da razão (que aqui indicamos com o termo alemão *TRIEB*) é uma leitura possível quando, retroativamente, desejamos assinalar o trabalho da razão simultaneamente ao das outras faculdades apresentadas em Kant.

Esperamos já estar tornando mais próximo um certo caráter circular a que as noções kantianas nos encaminham: é, com efeito, essa mesma razão, enquanto faculdade presente no uso especulativo, que terá garantida a possibilidade, não mais de conhecê-la em si ou a seus postulados, mas de legitimamente pensá-los. Tanto mais se é, como vimos, esse horizonte que se verifica como meta de todo trabalho da razão e que encontra-se implicado na própria constituição da experiência fenomênica. Uma razão que visa originariamente este além do limite imposto pela experiência possível.

Ora, se os juízos sintéticos característicos da ciência matemática se apóiam em uma intuição pura — a FORMA do espaço e do tempo — e se os juízos sintéticos característicos do conhecimento da física pura se apóiam nas categorias do entendimento, FORMA, portanto, do que chama de atos de juízo, a metafísica que pretendemos expor deverá encontrar sua raiz

9 Kant C.R.P., pg. 325.

10 Grodin. “Avant/ Après” pg. 82.

também na FORMA específica do incondicionado solicitada pelos postulados, ocupando a posição mesma de sua condição de possibilidade.

O que nos dizem, pois, os postulados, essas idéias ou conceitos puros da razão? Dado que a razão requisita um incondicionado¹¹ sempre especificamente em relação a um condicionado determinado¹², será de acordo com as categorias definidas como relacionais (substância, causalidade, comunidade) que encontramos as FORMAS características das três idéias originais da razão pura¹³:

1º) a idéia de alma — segundo o princípio que requisita um substrato incondicionado, “a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante”;

2º) a idéia de mundo, como a série de acontecimentos que constituem a ordem causal em sua unidade, “a unidade absoluta da série das condições do fenômeno” (ou acima de tudo, como veremos, a idéia de uma causalidade por liberdade) e,

3º) a idéia de Deus, enquanto comunidade de todos os seres, ou ainda como “razão suprema que contém todos os possíveis”, “unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral”.

Se temos, como concluímos, de reconhecer tais idéias como a base da atividade metafísica, não poderíamos tão imediatamente tomá-las como proposições verdadeiras, tendo toda a consideração da *Dialética* finalizado na constatação inevitável que tal pretensão só encorre em silogismos¹⁴ contraditórios, jamais resolvíveis no campo do saber cognitivo.

*“Tomar uma impulsão subjetiva do raciocínio por um princípio objetivo do real é sucumbir em uma ilusão transcendental. Este é o sofisma, inevitável e natural, dirá Kant, da razão pura.”*¹⁵

Chegamos portanto tanto a impossibilidade de as proposições meta-

11 Incondicionado entendido, como quer a razão, como “totalidade das condições relativamente a um condicionado dado.” (Cf. Kant. C.R.P. pg. 314)

12 (e portanto em relação as diferentes FORMAS pelas quais a razão remonta à totalidade das condições de um condicionado dado.)

13 Cf. Kant. C.R.P. pg. 321. E também Grodin, “Avant/après” pg. 85 a 95.

14 Entendidos como a operação lógica que consiste em inferir uma conclusão a partir de proposições tomadas como premissas.

15 Grodin, “Avant/ Après”, pg. 85.

físicas participarem da ordem do conhecimento como, com o mesmo passo, encontramos a via para o estudo da metafísica enquanto reflexão filosófica rigorosa ao construir-se, não mais pelo exame dos diferentes sistemas de metafísica existentes na história do pensamento, mas pela depuração da própria razão.

“A originalidade da investigação kantiana é (...) ancorar o esforço metafísico na operatividade lógica da razão pura.”¹⁶

Caberá à filosofia crítica, portanto, como concebe Kant, dissolver a fissura que se estabelece com os silogismos da razão, com esse paradoxo que se instaura em forma de litígio.

Vejamos, a título de exemplo, a resolução dada por Kant¹⁷ à terceira antinomia¹⁸, aquela que opõe à causalidade mecânica da natureza a idéia de uma causalidade por liberdade, já que, como sugere Grodin¹⁹, um dos sentidos da palavra razão é exatamente causa — em latim “*ratio*” e em alemão “*grund*” — e uma vez que a própria lógica da razão caminha de porque em porque. Observaremos nesse momento insinuar-se a passagem efetuada ao campo da metafísica.

Temos, de início, uma proposição que parece excluir antiteticamente a outra.

“Tese: A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.”²⁰

16 Ibid. pg. 83.

17 Cf. Kant CRP, pg. 406 à 411.

18 As “antinomias”, são relativas à idéia de “mundo”, constituindo matéria para a Cosmologia racional, já a idéia de “alma” conduz à sofismas que são chamados de “paralogismos” e constituem a Psicologia racional; e o ideal de “Deus”, por sua vez, constitui a Teologia racional.

19 Grodin, “Avant/ Après” à pg. 73 e também à pg. 85.

20 Kant. C.R.P., pg. 406.

“Antítese: Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.”²¹

No entanto, o que Kant sustenta é a possibilidade de reconhecermos a legitimidade da existência de dois pontos de vista, duas perspectivas diferentes.

Sem dúvida a liberdade é impensável no campo fenomênico, onde o registro é mesmo sem exceção o da causalidade natural — na medida em que o próprio campo fenomênico se impõe ordenado pelo entendimento que submete toda sucessão dos fenômenos à necessidade de tal princípio, a causalidade natural. No entanto, a liberdade torna-se legitimamente pensável se a transportamos ao mundo das coisas em si. Ora, se a causalidade natural se aplica aos fenômenos, se, ainda mais, aquela se aplica a estes necessariamente, argumenta Kant, nada interdita (e até nos obriga) a pensar a ordem das coisas em si, uma vez que, como vimos, esta (a ordem da coisa em si), se não é cognoscível como a ordem fenomênica, é já *necessariamente suposta* pela própria idéia de fenômeno.

“Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a causalidade deste ser: como inteligível, quanto à sua ação, considerada a de uma coisa em si, e como sensível pelos seus efeitos, enquanto fenômeno no mundo sensível. (...) Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um caráter empírico, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encaixados com outros fenômenos e segundo leis constantes na natureza, (...) constituindo, portanto, (...) os termos de uma série única da ordem causal.”²² “Em segundo lugar, teria de lhe ser

21 Ibid, pg. 407.

22 Ibid, pg. 466, 467.

atribuído ainda um caráter inteligível, pelo qual, embora seja a causa de seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno."²³

Logo em seguida Kant descreve um pouco de que forma essa causalidade modificada pela idéia de liberdade encontra-se ligada à causalidade fenomênica, como que dela destacada:

*"A causalidade da razão no caráter inteligível não nasce, nem começa a produzir um efeito em determinado tempo. Se assim fosse estaria ela própria submetida à lei natural dos fenômenos (...). Poderemos, portanto dizer: se a razão pode possuir causalidade em relação aos fenômenos, é porque é uma faculdade, pela qual começa, primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efeitos. Porque a condição que se encontra na razão não é sensível, e portanto ela mesma não começa. Sendo assim, verifica-se então aqui o que nos faltava em todas as séries empíricas, a saber, que a condição de uma série sucessiva de acontecimentos possa ser, ela mesma, empiricamente incondicionada. Porque aqui a condição se encontra fora da série dos fenômenos (no inteligível) e, por conseguinte, não está submetida a qualquer condição sensível e a qualquer determinação de tempo mediante uma causa anterior."*²⁴

Encontramos assim todo um campo aberto à reflexão filosófica além da interdição efetuada pela primeira parte da Crítica. Veremos que com a análise da razão prática, Kant, na direção do campo do impossível ao conhecer humano (mas dado como demanda inicial de todo e qualquer trabalho da razão), postula a abertura à metafísica. E esta, a partir de todo o trabalho de desconstrução da *Doutrina Transcendental dos Elementos*, deverá tratar dos "a priori do agir humano"²⁵, e não mais do conhecer.

23 Ibid, pg. 467.

24 Ibid, pg. 474, 475.

*“Se portanto, estas três proposições cardiais [os postulados da razão] nos não são absolutamente nada necessárias para o saber, e contudo são instantaneamente recomendadas pela nossa razão, a sua importância deverá propriamente dizer respeito apenas à ordem prática.”*²⁶

Logo após esse parágrafo, Kant nos dá a definição da nova ordem própria à metafísica pós-Crítica:

*“Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade.”*²⁷

E por liberdade prática devemos entender uma independência em relação às solicitações (e coações) da sensibilidade. Enquanto ser livre, o homem é suposto capaz de começar, independentemente de qualquer móvel sensível, uma série causal. Liberdade prática confunde-se, portanto, com a liberdade de um começo absoluto que, uma vez imputado ao homem fazer parte, não só do mundo sensível mas também e sobretudo do inteligível, o introduz no campo da moral.

Mesmo que a noção específica de imperativo categórico não apareça como tal na primeira crítica, Kant já nos fala aí de

*“leis que são imperativos, isto é, leis objetivas da liberdade e que exprimem o que deve acontecer, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam do que acontece; pelo que são também chamadas leis práticas.”*²⁸

É a idéia de uma lei prática que nos permite postular uma ordem própria à perspectiva metafísica, fazendo-nos ultrapassar a ordem da regularidade mecânica das leis da natureza.

25 Grodin. “Avant/ Après”, pg. 8.

26 Kant. C.R.P., pg. 636.

27 Ibid.

28 Ibid, pg. 638.

“O ser humano, já que ele não é movido unicamente pelo mecanismo do instinto, age segundo princípios práticos.”²⁹

É, pois, necessário demonstrar que a razão prática pode ter um uso puro, totalmente determinado a priori, sem que nenhum móvel sensível intervenha na sua ereção em lei objetiva. Assim fazendo, estaremos reconhecendo a participação do homem em uma ordem que *ultrapassa* as particularidades de nossa condição, a ordem racional a ser realizada em nosso agir moral ou prático.

2.2: Doutrina Transcendental do Método

Situada imediatamente após a *Dialética*, a teoria do método terá como tarefa determinar as condições formais de um sistema completo da razão pura.

Aí encontramos a investigação quanto *“o fim último do uso puro de nossa razão.”*³⁰ O uso prático será afirmado com um valor para além do poder de conhecer; nosso interesse nesse nível não será mais conhecer, mas saber o que é preciso fazer *se* os postulados da razão, enquanto faculdade descrita na *Dialética*, são verdadeiros.

*“O equipamento da razão, no trabalho que se pode chamar filosofia pura, está de fato orientado apenas para os três problemas enunciados [problemas que os postulados implicam para a razão teórica]. Mas estes mesmos têm, por sua vez, um fim mais remoto, a saber, o que se deve fazer se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura.”*³¹

Independentemente do conteúdo do que será sua formulação sobre a moral, temos já assinalado algo de seu procedimento filosófico³²: para

29 Crampe-Casnabet, “Kant, une révolution philosophique” pg. 85.

30 Kant.C.R.P., pg. 634.

31 Ibid, pg. 636 (o grifo é nosso).

32 Cf. Sbrano, V., *Kant Crítico e Kant Filósofo*, in: “O que nos faz pensar”, número 5, 1991.

além dos limites do conhecimento, a afirmação da legitimidade de pensar o incondicionado; sob a ordem de uma hipótese, o campo da moral (o uso prático da razão) pode legitimamente apresentar-se como aquele em que o incondicionado se realiza. Se o fato da razão como a faculdade que exige o incondicionado não for uma simples quimera³³, a razão, ao se fazer prática, efetua o incondicionado; menos por fornecê-lhe uma prova empírica (o procedimento crítico encarregando-se de barrar o dogmatismo), que por assinalar uma possibilidade para o incondicionado com a própria esfera da razão: *“a moral comporta a efetuação do incondicionado como factualização da própria razão”*³⁴, ou seja, a própria razão é tomada como *“fato em que se funda a moralidade”*³⁵ como realização prática do mundo inteligível.

Mas além disso, trata-se também, para Kant, da possibilidade de um novo tipo de metafísica que, diferenciando-se da ciência, pretende, contudo, poder responder a questão última da razão: *“o que me é permitido esperar.”*³⁶

Vejamos o encaminhamento proposto na Fundamentação da Metafísica dos Costumes de 1786 a fim de melhor acompanharmos a resposta a tal questão. Não obstante, de antemão já podemos prever que o que está em jogo é a questão da felicidade. Veremos que sua articulação novamente nos introduzirá numa perspectiva totalmente inédita, muito embora seja exatamente a questão da felicidade o que norteia toda a tradição do pensamento sobre a moral.

*“Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz.”*³⁷

33 Kant. F.M.C., por ex. à pg. 17.

34 Sbrano, V., *ibid*, pg. 137.

35 *Ibid*, pg. 135.

36 Kant. C.R.P., pg. 639.

37 *Ibid*, pg. 642. Nota: Dignidade é definida por Kant, como o que tem m valor superior ao valor venal, que se pode substituir, trocar, e superior mesmo ao que tem um 'preço de afeição': “O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um preço venal; aquilo que mesmo sem pressupor uma necessidade é conforme a um certo gosto, isto é, a uma satisfação no livre jogo e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um preço de afeição ou de sentimento; aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim e si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade.” (F.M.C. pg. 76, 77).

Com essa proposição, Kant responde à questão quanto ao que nos é permitido esperar, introduzindo³⁸ a esperança de uma felicidade proporcionalmente ligada à moralidade da ação.

Estabelecendo assim, como viria a destacar Lacan, um lugar onde se faz a contabilidade do sujeito, onde se é contado.³⁹

“A graça de uma tal felicidade não pode ser concedida senão pelo favor de uma vida futura e por uma inteligência divina, capaz de sondar a moralidade de nossos atos (o que o homem ele mesmo não é capaz de fazer).”⁴⁰

Kant propõe que a *“idéia de uma inteligência onde a vontade moralmente a mais perfeita (...) é a causa de toda a felicidade no mundo (...).”⁴¹*

A razão abre-se então ao que chama de *“fé racional”*, aquela que *“se funda no pressuposto de sentimentos morais”⁴²*.

38 Na medida mesmo em que, como veremos, a realidade prática não é prescrita visando a felicidade (não a tem como um fim, como fazia a tradição).

39 Cf. Lacan, Sem. 7, pg. 380. “O que faz com que possa haver desejo humano, que esse campo exista é a suposição de que tudo o que ocorre de real é contabilizado em algum lugar.”

40 Grodin, “Avant/Après”, pg. 101, 102.

41 Kant. C.R.P., pg. 643. Onde Lê-se na íntegra: *“Designo por ideal do supremo bem a idéia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz).”*

42 Kant. C.R.P. pg. 655.

Capítulo 3

Da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”

“Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico (...)?”¹

“O sangue frio de um criminoso”, Como propõe Kant², por exemplo, põe por terra qualquer tentativa de fundação da moral em qualidades empíricas como a “coragem”, o “autodomínio” ou ainda a “perseverança”. Embora constituam vantagens incontestáveis, “a consciência não pode qualificá-los de morais”. Por si, “os dons da fortuna” não indicam o uso que deles se pode fazer e, com efeito, essas mesmas qualidades podem tornar-se extremamente más.³

Só uma moral fundada em princípios a priori poderá indicar, conclui Kant, algo “absolutamente bom e impossível de se fazer mau uso”. Trata-se, portanto, de buscar como fundamento da moral que elabora uma necessidade absoluta. Encontraremos precisamente nesse nível uma das noções centrais de seu argumento: a obrigação (Nötigung) moral.⁴

Mas, desde já, é interessante notarmos aqui o caráter original da *démarche* kantiana, servindo mesmo aos comentadores de marco inaugural da modernidade também no campo da moral, ao buscar os princípios da ação moral exclusivamente nos conceitos a priori da razão pura. Qualquer

1 F.M.C., pg. 9.

2 Ibid. pg. 16. Kant certamente faz alusão aqui à Aristóteles.

3 Ibid. pg. 16.

4 Ibid. pg. 44

exemplo deve então ser primeiro julgado segundo um princípio puro, algo como um exemplo original, único que seria capaz de servir de modelo universal, necessário a que se proceda à verificação da dignidade do exemplo dado em identificar-se com o atributo *moral*, com a ordem moral propriamente dita.

*“Mesmo o santo evangelho tem de ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal. E é ele que diz de si mesmo: — Porque é que vós me chamais bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão o só Deus (que vós não vedes).”*⁵

Definir uma ação particular como moral pelo procedimento crítico é partir, portanto, do universal dado a priori pela razão pura. Será, pois, uma dedução. Vejamos: se toda dedução parte sempre de uma lei dada, e se toda lei é sempre dada enquanto universal, a lei moral encontrar-se-á necessariamente, pois, no início da determinação de toda ação que se queira desta ordem, moral.

Diferentemente de toda a tradição clássica que orientava a reflexão sobre a ética a partir de exemplos de virtudes, o princípio propriamente moral em Kant faz a abstração — seja da experiência humana em suas “*inclinações*”, seja das “*circunstâncias do mundo em que o homem está posto*”⁶ — uma vez que estes são sempre variados e relativos, em uma palavra, contingentes.

Só a Razão Pura encontra em si mesma a lei de seu próprio exercício, independente de qualquer justificativa. Só aí, além das justificativas, se seguimos o argumento, encontra-se o fundamento.

Kant expressa seu desejo: “(...) *chegar a saber de quanto é capaz a razão pura e de que fontes a [Metafísica dos Costumes] tira seu ensino a priori.*”⁷

Veremos mais adiante uma outra leitura do que aí se revela no limite

5 Ibid. pg. 38. (cf. Lucas Capítulo 18, versículo 19).

6 Ibid. pg. 10.

7 Ibid. pg. 9.

mesmo a que Kant quer chegar. Retenhamos, no entanto, sua empreitada: chegar ao limite.

A razão pura é de fato o próprio limite. Se, como vimos no breve estudo em torno da *Crítica da Razão Pura*, a forma pura da subjetividade transcendental determina absolutamente, ou seja, necessária e universalmente, os limites da razão humana, a moral também, conclui Kant, deverá ser extraída exclusivamente da razão pura, única fonte para que o filósofo crítico possa tecer formulações com pretensão a universalidade. Só aí parece encontrar-se a segurança que busca.

A razão pura parece capaz de, em traçando seus limites, apontar, ou mesmo tocar⁸ o que se situa além do limite. Depurando-se de todas as ocasiões de atualização, resta, situado na origem absoluta, uma forma pura, além do que se poderia chamar de uma condição empírica de atualização possível. Esvaziada pois, da consideração sobre o nível onde a ação tange a experiência, a forma que fornece o limite indica também, no campo da moral, além de toda condição, uma vontade autônoma dando a si própria sua lei de realização, mesmo que não a encontremos na experiência.

Determinar a capacidade da razão pura prática deduzida do conceito universal de um ser racional em geral — ou, se quisermos, deduzida da própria subjetividade transcendental — é a tarefa da metafísica “(...) *que não se deixa deter por nada de empírico, elevando-se até as idéias, onde mesmo os exemplos nos abandonam.*”⁹

Vejamos com o passo mesmo de seu desenvolvimento brotar o conceito de dever — *sollen* —, um imperativo impondo-se a nós de maneira absoluta.

O argumento inicia com a proposição geral que diz:

“*Tudo na natureza age segundo leis.*”¹⁰

Em seguida tem-se que só um ser racional tem uma vontade, ou seja, a capacidade de agir segundo princípios ou representação de leis. Sendo a

8 Como diria Lacan, “com a ponta dos dedos.”

9 Ibid. pg. 44.

10 Ibid. pg. 44.

vontade aí identificada à própria razão prática, enquanto aquela que deriva as ações das leis.

Temos, em consequência, o início de uma diferenciação:

Se a razão determina de forma infalível a vontade, as ações de um tal ser são, não apenas objetivamente, mas também subjetivamente necessárias. Neste caso, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário — como no caso da vontade santa, onde já o querer coincide com a Lei. De outro lado, temos o que acontece realmente com os homens, com uma vontade sujeita a condições subjetivas, ou seja, não plenamente conforme à razão. Neste caso as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes. É aí que surge a *obrigação* como a via de determinação, por princípios da razão de uma vontade não absolutamente boa ou não conforme originalmente a lei objetiva.

Conclui-se então que o Imperativo será “*a fórmula de um mandamento enquanto obrigante para uma vontade*”¹¹, e o próprio mandamento, a representação da obrigação — esse princípio objetivo para a vontade humana.

E, por fim, inscreve o DEVER (*sollen*) como “*o verbo com o qual o imperativo se exprime*”¹², ao apontar a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade, que como vimos não é necessariamente conforme à razão. Desta feita, Kant conclui que a idéia que possuímos de dever é necessária à toda ação que se queira moral. O dever é então o que se coloca na posição de alçar o sujeito à condição numênica da moral.

Concluimos em seguida, já daí, o cerne do que será sua máxima moral — a determinação da vontade segundo um imperativo moral — que deverá ser, por conseguinte, uma determinação por representações da razão, ou como propõe, uma causalidade objetivamente determinada, ou seja, uma determinação por princípios que deverão ser válidos para todo o ser racional em geral, já que sustentados na universalidade que implica a noção de razão pura.

“(...) *a necessidade das minhas ações por puro respeito à lei prática*

11 Ibid. pg. 45.

12 Ibid. pg. 45.

é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa em si, cujo valor é superior a tudo."¹³

A sensação de algo como agradável, por exemplo, não poderia servir na elaboração do que seria tal imperativo, já que é apenas uma causa subjetiva, sempre relativa à sensibilidade de um ou de outro e não, como o princípio da razão, válido para todo ser racional.

Os imperativos podem ser hipotéticos ou categóricos. Os primeiros caracterizam-se basicamente pela ordenação de uma ação como *meio* de alcançar qualquer outra coisa; regem-se pelo princípio segundo o qual quem quer os fins quer os meios, estabelecendo entre ambos uma relação analítica. O exemplo mais corrente neste caso é o de alguém que querendo ser médico põe-se a estudar primeiramente medicina.

Já o imperativo categórico prescreve a ação de forma absoluta. Ou, dito de outra forma, o imperativo categórico é aquele que nos representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, que, independente de qualquer outra finalidade, ordena *imediatamente* o comportamento. (Tal princípio é denominado "*assertórico*" ou apodítico por oposição aos princípios "*problemáticos*" característicos dos imperativos hipotéticos.)

Ora, uma vez buscando a sede da moral nos limites da pura razão prática, Kant encontra precisamente, portanto, na *forma* de um imperativo Categórico, a própria condição de possibilidade da vida moral.

Se a ordem da *legalidade* pressupõe a ação de acordo com a lei, seu imperativo terá uma ordenação meramente *hipotética*; a ordem da moral, propõe Kant, exige mais. Só a prescrição da conformidade "*com o espírito e a letra da lei*"¹⁴ pode chamar-se imperativo da moralidade, ou seja, só uma ação realizada *por* dever e não meramente *conforme* o dever pode ser dita moral.

Só a lei traz consigo o conceito de uma necessidade incondicionada, objetiva e, conseqüentemente, de validade universal como buscávamos

13 Ibid. pg. 30.

14 Vancourt, "Kant" pg. 33.

junto a Kant; em conformidade pois, com esse conceito deverá estar o imperativo do dever moral.

Este imperativo não deverá relacionar-se “à matéria da ação e com o que dela pode resultar mas à forma e ao princípio de que ela mesma deriva”.¹⁵

De fato, prossegue Kant:

*“Só o imperativo categórico tem o próprio caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade princípios da vontade, mas não leis; por que o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos da lei.”*¹⁶

Conclui-se então que da lei, ou mais propriamente, da forma da lei, ordena-se esse imperativo, situado unicamente à priori pela razão, pois, nesse âmbito, não se trata de analisar uma lei específica, ou as várias matérias que ela poderá recobrir.

Contudo, o que se nos apresenta como um puro conceito, nos fornece também a sua fórmula e nesse sentido podemos pensá-la como uma proposição sintética a priori, uma proposição que por si só possa ser um imperativo do tipo moral, ou seja, categórico.

“Quando penso um imperativo hipotético em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo categórico, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima (princípio subjetivo da ação) que manda conformar-se com a lei (princípio

15 Cf. F.M.C. pg. 65. “Os princípios práticos são formais, quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; mas são materiais quando se baseiam nestes fins subjetivos e portanto em certos móveis.”

16 Ibid. pg. 55.

pio objetivo válido para todo ser racional), e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária.

O imperativo categórico é portanto só um único que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”¹⁷

A liberdade que encontramos como fundamento da lei prática, de acordo com a idéia de autonomia que ela implica no domínio da vontade, supõe nada mais senão que, no campo do agir moral, as máximas da vontade, aquelas que dão origem (emergência) à ação, se conformem a própria *forma* do que seria uma lei *pura* prática, uma forma de lei *vazia* de todo conteúdo e, portanto, uma pura forma. Só assim a crítica filosófica reconhecerá, no início da série causal¹⁸ que determina uma ação, a liberdade requerida pela lei objetiva.

A lei de que fala o imperativo categórico é inteiramente consoante à exigência de liberdade absoluta, o vazio de sua pura forma se encarregando de situar uma origem totalmente livre, uma vontade totalmente autônoma.

Temos então: 1) a lei universal é a pura forma esvaziada de todo conteúdo, de toda matéria. 2) o imperativo moral é a lei universal e 3) ambos são incondicionais, numênicos.

O que nos prescreve esta lei? Além de legislar — uma vez que agir é fazer lei —, legislar absolutamente¹⁹. E legislar absolutamente é legislar segundo a única forma presente em toda e qualquer lei, a forma da universalidade — dedução meramente analítica.

A síntese presente no imperativo moral é exatamente a idéia de dever, ou seja, a imposição de uma ação livre. Assim, a liberdade aparece como o

17 Ibid. pg. 56.

18 Cf. por ex. à pg. 565. C.R.P.

19 Cf. Nancy. “L’impératif Catégorique”. pg. 20.

terceiro termo entre a lei que faz o comando e a vontade que a ele se submete, ela os liga, então, sinteticamente.²⁰

E, se agir para a razão pura é fazer lei, a síntese é a própria prescrição de uma livre legislação²¹, a qual não podemos exatamente conhecer nem provar empiricamente sua necessidade como exigia a razão cognitiva. Mas a síntese é exatamente da razão com o que “*a excede absolutamente*”²², com o que justamente não pode ser uma intuição empírica, a necessidade absoluta, primeira, incondicional e incondicionada.

O dever, notemos, não é pré-inscrito²³ na razão humana; e isto é exatamente o que, através da síntese, e de forma a priori, indica em que o homem se distingue da natureza. Esta sim, para Kant, tem leis, o homem não; sua lei não é uma lei específica, mas lei de fazer lei, onde a liberdade comparece, como propõe Kant, além da lei, como o poder de legislar autonomamente, ou seja, na ausência de lei.²⁴

Com o imperativo, Kant pretende demonstrar o que nos leva além da economia animal, onde uma lógica circular do prazer só importaria ao homem uma técnica da felicidade.²⁵

Com o imperativo moral ou categórico, descobrimos para além de todo interesse pragmático, de busca do bem-estar material, a verdadeira visada do homem enquanto participante do mundo inteligível, de forma que sua felicidade não pode mais ser determinada empiricamente. Nada no mundo poderia servir de exemplo desse supremo bem, assim como a universalidade não é jamais dada na experiência.

“O supremo bem, das höchste gut — o mais elevado — do qual não se pode medir por nenhum tipo de altura é o extremo. Não é nem mesmo o bem mais elevado, mas o excesso da extremidade

20 Cf. F.M.C. pgs.93, 94 e 95.

21 Cf. Nancy. “L’impératif Catégorique”, pg. 19.

22 Nancy. *ibid.* pg. 20.

23 Nancy menciona: “(...) *elle n’est pas prescrite au sens de pré-inscrite: elle est enjointe. La raison ou la rationalité de la raison (ainsi s’engage peut-être sa déconstruction) fait place à une injonction.*” à pg. 20.

24 Cf. Nancy. *ibid.* pg. 28. Onde se lê: “*Il y a la loi de légiférer dans cette absence de loi.*”

25 Lacan fala em “ciência da felicidade” referindo-se à Aristóteles (Cf. Sem. 7. pg. 313.) e em “disciplina da felicidade” (*ibid.* pg. 351) também.

sobre toda a altura e toda medida. O soberano bem vale mais como soberano do que como bem, dada a diferença incomensurável entre ele e tudo o que possa ser um bem."²⁶

26 Nancy. "L'impératif Catégorique" pg. 26.

Capítulo 4

Lacan e a Análise do Campo dos Ideais

Como foi visto, da elucidação crítica da experiência fenomênica, Kant aponta como implicação, em decorrência, a possibilidade (e até o dever) da suposição de o homem realizar a ordem numênica em seu agir moral. Uma vez justificado o fato da experiência possível enquanto condicionada necessariamente pelas formas a priori da subjetividade transcendental, uma vez que toda sucessão dos acontecimentos é sempre regida por uma causalidade enquanto categoria do entendimento, encontramos como implicação, necessária também, a suposição de uma origem sustentando essa cadeia causal, como uma Lei na origem de toda lei.

Livre dos condicionamentos da causalidade fenomênica, só poderemos encontrar uma vontade autônoma, aquela que dá a si própria sua lei, fundando mesmo o que é próprio a toda lei. Além de toda contingência, de toda relação inconstante com a lei e, portanto, além da lei de caráter hipotético — onde a condição que a rege, situando em cada caso um fim, determina a lei a ser introduzida como meio — tem-se como *suposto* uma relação constante determinando a lei original.¹

A Lei que fundamenta toda lei, independentemente de toda condi-

1 Opondo-se a inconstância da relação necessariamente fenomênica ao prazer, o bem moral, justamente na medida em que não se funda em nenhum objeto fenomênico, em nenhum bem incerto (*wohl*), apresenta uma relação constante, uma lei, pois, para a ação que se quer moral.

Se o princípio do prazer é a lei do “*wohl*”, do bem-estar, se o sujeito prático deve manter uma relação constante com seu bem, este não poderá ser o prazer, nos diz Kant, uma vez que toda relação ao prazer é fenomênica e portanto inconstante. (Cf. F.M.C., por ex. à pg. 55)

ção fenomênica, deve ser o caráter próprio a toda lei: a pura legislação. Depurada de toda matéria que determina a particularidade de cada lei, a lei original é a pura *universalidade* requerida para que toda lei se queira como lei. Para o agir moral, o imperativo categórico é o critério: uma vontade moral — aquela que diz o que deve ser o agir propriamente moral — constrói a *idéia* de universalidade da lei.

O campo dos ideais poderia, então, ser pensado exatamente como o campo dos universais, os quais, justamente em Kant, encontram-se como idéias da razão, próprias ao inteligível, campo que, por definição, é não sensibilizável.

“(...) *falar no real a respeito da lei moral parece colocar em questão o valor do que integramos habitualmente no vocábulo de IDEAL.*”²

Esse campo do incondicional tem, como origem de toda condição, um fim em si mesmo, independente de qualquer interesse sensível ou patológico. A vontade moral é, pois, aquela que livremente se obriga à apatia, à independência total de todo e qualquer interesse sensível.

Quando todo objeto dos sentidos, todo objeto do prazer, furta-se à determinação necessária exigida como universal pela idéia de moralidade, outro bem se apresenta, o supremo bem, o bem moral, único objeto da lei moral, cuja determinação sensível é dita impossível.³

Toda essa pesquisa da moral em Kant nos leva, nos diz Lacan, a encontrar o que, pela primeira vez na história do pensamento, foi formulado acerca da ordem do *além do princípio do prazer*. O imperativo categórico, como vimos, é encontrado justamente quando, além de toda condição sensível (patológica), diferenciando-se necessariamente de todo caráter hipotético, exclui qualquer bem-estar na posição de móbil da ação moral. Desejar é, em Kant — já que a *Crítica da Razão Prática* nos revela a faculdade de desejar —, desejar o supremo bem, *Das Gute*. A resposta ao que

2 Lacan, Sem. 7 pg. 31. (O grifo é nosso).

3 Cf. Kant.. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, entre outras, por ex. às pgs. 35 e 36.

desejamos, portanto, encontra-se, em Kant, além de todo prazer que nossos sentidos possam veicular. Ou em outros termos, a felicidade não seria nunca determinável empiricamente.

Essa ordem nos interessa de perto. Tanto quanto Kant, a psicanálise caminha na trilha do limite; em ambos encontramos a experiência (limitada) tocando o além do limite, além do limite do prazer, do princípio do prazer.

“(...) no horizonte, para além do princípio do prazer, delinea-se o gute.”⁴

Um princípio que estabelece uma “lei para além de toda a lei”, “num ponto de fuga de toda realidade possível de atingir”.⁵

E o que Lacan nos diz é que a formulação freudiana do princípio do prazer e do que está em relação a este como um princípio além, mais original, se deve a uma mudança de perspectiva preparada por Kant, uma “subversão” preparada por este e que terá seu “passo inaugural” em Sade.⁶

Vejam os:

Como a universalidade enquanto forma da lei moral é deduzida a partir do trabalho de depuração de todo objeto fenomênico enquanto matéria da lei, temos uma dupla entrada, mesmo que faça parte de uma só questão. Vejam os a consideração quanto ao objeto da lei moral que Lacan nos oferece e, a partir dela, então, veremos a problemática relativa à forma da lei.

Kant inicia a crítica da razão prática com a seguinte sentença:

“O homem se sente bem no bem.”⁷

A tradução para a nossa língua não nos permite perceber, contudo, uma relevante diferenciação presente na língua alemã, onde o bem adverbial, “*wohl*”, distingue-se do bem substantivo, “*Gute*”, temos pois no original,

4 Lacan. Sem. 7, pg. 93.

5 Ibid. pg. 31.

6 Lacan. “K/S”.

7 (Kant, apud Lacan:) “K/S”. pg. 766.

“*Man fühlt sich wohl im Guten*”⁸. E o que Lacan nos faz acompanhar é a possibilidade a partir daí, a partir do que se mostra no nível filológico, um indicativo mesmo da novidade que Kant apresenta como própria ao campo da moral, a possibilidade de uma diferenciação simplesmente no nível adverbial com a permanência do mesmo substantivo ou, se quisermos, a possibilidade, como propõe Lacan, do desenvolvimento através do século XIX do tema da “*felicidade no mal*”⁹. E enfim, a possibilidade na história de, em diferenciando-se dos mitos de “*bienveillance*” (benevolência) (mito, lembra Lacan, partilhado pela tradição da psicologia que pretende “*uma espécie de atração pré-ordenada da criatura a seu bem*”¹⁰) vir a ser postulado o que a experiência clínica não cessa de indicar: podemos, não raro, nos sentir “bem” no mal.

Só o bem moral (*Gute*), como vimos, oferece a Kant a saída ao impasse que a tradição do pensamento sobre a ética representa; uma vez rejeitando toda lei do “*wohl*”, do prazer, temos de buscar um princípio incondicional, único fundamento aceitável para a ordem moral.

Mas no que Kant parece efetuar a preparação mencionada por Lacan?

A preparação efetuada por Kant, encontra-mô-la precisamente ao estabelecer um critério objetivo, como condição necessária e suficiente, para a determinação da ordem moral, o critério da UNIVERSALIDADE que, como vimos, é o único capaz de oferecer uma lei a que deve ser submetida toda máxima que se queira moral.

Comprovar a hipótese de que Sade é viabilizado a partir de Kant é, portanto, demonstrar que a máxima satisfaz o critério da prova — lógica, podemos dizer — da universalidade.¹¹

8 Ibid.

9 Note-se que alguns comentários deste texto de Lacan reconhecem aqui também uma alusão à Baudelaire. Cf. “Felicidade no mal” K/S, pg. 765.

10 Lacan. K/S. pg. 765.

11 Lacan traduz também a fórmula do imperativo kantiano (uma vez entendendo que o uso do termo “*allgemeine*” como “mais próximo de ‘comum’”) da seguinte forma: “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos.” pg. 98, Sem. 7.

Mais adiante, afirma que hoje em dia o imperativo categórico poderia expressar-se “empregando a linguagem da eletrônica e da automação — Nunca ajas senão de

O que nos diz a máxima sadiana? A fórmula é de Lacan¹²:

*“Tenho o direito de gozar do teu corpo, pode me dizer qualquer um, e esse direito, eu o exercerei, sem que nenhum limite me detenha em meu capricho de excitações que tenha o gosto de saciar.”*¹³

Basta fazermos passar a máxima do direito ao gozo como regra universal, para que tenhamos o dever de tomá-la como imperativo para a vontade. Na própria fórmula que enuncia essa máxima encontramos um quantificador universal — como quer a prova que, em Kant, garante a força de lei. O trecho “pode me dizer *qualquer um*”¹⁴ assinala uma regra que se pretende submeter a vontade de *todos*, quando da elevação da máxima ao caráter de lei. Tratemos pois de acompanhar a verificação da máxima a ser recebida como regra universal. Para que estabeleçamos uma regra universal, sabemos, é preciso, segundo Kant, que ela obedeça a duas exigências intimamente interligadas, como que em consequência uma da outra: 1) a rejeição do patológico e 2) a legalidade formal da lei.

Vejamos:

1) A máxima sadiana rejeita radicalmente todo apelo patológico, “*toda paixão até mesmo toda compaixão*”¹⁵. Nada deve deter o direito a ser exercido sem limites, incondicionalmente, ou se quisermos, sem a condição de um assentimento universal. Nem tampouco tem o prazer como móbil ou “fim”, a própria afirmação incondicional do direito, ou seja, a pretensão a uma relação constante com o que será lei para a vontade, já nos encarrega de estabelecer uma distância quanto ao prazer, uma vez que toda relação com

modo que tua ação possa ser programada.” à pg. 99., Sem. 7.

12 Lacan constrói sua máxima como em uma análise constrói-se o fantasma, em termos de articulação significante, anterior ao sujeito propriamente dito. Portanto, isto que poderíamos chamar sua posição ética (que passa para a lógica de sua vida, cf. K/S. pg. 778.), não está presente no enunciado sadiano; Lacan terá que buscá-la com a ajuda de Kant. (vale notar que se adiante falaremos de uma ilusão que se quebra, antes, pois, é preciso que se a tenha *construído*.)

13 Lacan. K/S. pg. 768 (# 25).

14 Lacan. K/S. pg. 768 (# 25).

15 Laca. K/S, pg. 770 (#3).

o prazer é inconstante, sempre fenomênica. Esvaziado de todo interesse patológico, o direito ao gozo é em Sade o que se apresenta, sob o critério kantiano da apatia, além do princípio do prazer.

Temos em conseqüência dessa depuração do objeto a forma pura:

2) *“A lei não terá por substância senão sua própria forma, já que ela é obrigante (coercitiva/ ‘contraignante’); (...) ela não tiraria esse caráter de nenhuma matéria fenomênica, e ela o faz, então, somente em sua forma”*¹⁶, *“(...) rejeitando de sua prática toda razão que não seja a de sua própria máxima.”*¹⁷

*“Rejeitando todo sentimento, o sujeito escapa a toda lógica do interesse sensível e pode identificar-se a lei em se afirmando legislador dessa lei a qual ele se submete.”*¹⁸

Chegamos, em Sade, a uma imoralidade totalmente conforme as exigências da moralidade, em Kant, que além da mera conformidade institui-se como dever, por dever. Um direito da vontade radicalmente livre de, autonomamente, independente de qualquer outro móbil que não a própria forma da lei, instaurar, na origem de toda lei, como fundamento mesmo de toda lei, a lei da imoralidade original. A imoralidade formal! Imoralidade esta que, por seu caráter puramente formal, podemos pensá-la como já preparada em Kant.

Uma máxima tomando seu direito a ser um dever universal recebendo a força da lei, não por circunstâncias contingentes, como promessas ou ameaças, mas por uma vontade que dá sua lei a si própria como um “fim” em si mesmo.

O objeto dessa lei é o supremo mal, o mal em si como númeno suposto além de todos os males, além de toda lei que ofereça qualquer mal, (ou qualquer bem) fenomênico, mensurável, como fim.

O gozo se estabelece como objeto da lei objetiva do querer quando, posicionando toda outra lei como subordinada, eleva-se acima de toda lei

16 Scilicet. Paráfrase de “Kant avec Sade” . pg. 305, 306.

17 Lacan, K/S. pg. 770.

18 Baas, “Le Désir Pur” pg. 35.

que tenha o prazer como fim. Quando abstraímos o princípio do prazer, além, resta um prazer tão incomensurável em relação a este, que já não é mais prazer, mas gozo soberano impondo-se na forma de um imperativo inteiramente categórico, na posição de um princípio original, mais além do princípio de prazer.

Na origem da série das leis imorais o comando do dever instaurado pelo direito ao gozo como um fim em si mesmo. E por isso mesmo, não como uma tendência pré-inscrita ou como uma lei condicionada pela lógica do mundo fenomênico. Para além das condições da particularidade fenomênica do homem, um mal voluntário e livre submete a todos sua lei, não como um desvio da lei, mas fundando um comando da obrigação (i) moral, no nível da necessidade absoluta, no nível da origem de toda lei que se queira (i) moral.

Se, com Lacan, procedemos à prova da justaposição de Kant a Sade, encontramos inegavelmente a imoralidade se apresentando como o avesso da moralidade. Assim como uma luva ao avesso permanece sendo a mesma luva (mas mostrando sua costura), a moralidade revirada em seu avesso nos dá a face que completa sua apreciação. Tanto Kant quanto Sade tratam do mesmo tema; ultrapassamento da razão “madura”, “emancipada de toda tutela” e “ultrapassamento naturalista do libertino” encontram-se no horizonte, além do que é simplesmente razoável, reunidos pela amoralidade.

Quando verificamos que a lei serve de apoio indiferentemente à moralidade e à imoralidade, se a lei é um critério, um algoritmo¹⁹, não temos mais como dizer que a lei dita moral em Kant seja moral. Enquanto algoritmo essa lei é perfeitamente amoral.

A lei simplesmente divide campos, e como a lei lógica, divide-os indiferentemente. A diferença entre a moralidade formal e a imoralidade também formal, entre a bondade moral e a maldade imoral é uma pura diferença, uma diferença a que não podemos, com o sistema kantiano, atribuir um valor.

19 “Algoritmo” Cf. — Novo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa: “Proc. dados. Conjunto predeterminado e bem definido de regras e processos destinados à solução de um problema. (...)”

Com a análise de Lacan, Thierry Marchaisse se permite imaginar uma fórmula para Sade parafaseando, às avessas, qual seria a de Kant:

*“Não sou imoral por sentimento mas por sistema”*²⁰

E, para enunciar o sistema sadiano, a lei imoral:

*“Aja de tal forma que a máxima de tua vontade não possa jamais valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”*²¹

Podemos, pois, pensar que a lei em Sade tem o mesmo peso da de Kant, ou melhor, ambos são igualmente um antipeso²² com relação ao patológico, ao fenomênico e sensível, enfim, uma lei que comanda uma ilegitimidade universal.

Nas contingências de nossa pesquisa é também com Thierry Marchaisse que aprendemos que o próprio Kant, de fato, já no fim da vida aos oitenta anos, em 1797 (*“A Filosofia na Alcova”* é de 1796), numa pequena nota da *Doutrina do Direito* diz:

“Não podemos omitir de um sistema de moral a idéia de maldade totalmente formal (mesmo que se trate somente da idéia do mal o mais extremo)”.

“Crime Inútil” é a expressão utilizada por Kant e poderíamos dizer ser

20 Marchaisse, “Kant avec Sade?” in. *Revue Littoral*, número 6. pg. 21.

21 Ibid. Pg. 21, 22.

22 Cf. Lacan: K/S. Pg. 767. Onde podemos pensar que o antipeso aí referido contraponha-se à idéia de contrapeso, pois não rivaliza com o patológico (ou seja, não é um contrapeso ao patológico), mas o julga, tomando toda outra lei menos respeitável. Cf. também in. Kant. F.M.C. pg. 32 a idéia de contrapeso aparecendo justamente em oposição ao que poderíamos chamar, com Lacan, de anti-peso: “O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever (...): são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade.”

sua expressão para o gozo, que, tal como o propõe Lacan, é “*aquilo que não serve para nada.*”²³.

J. L. Nancy também nos faz pensar:

*“Por que em Kant o imperativo? Quer dizer, por que o enunciado da lei moral se dá sob o modo imperativo? Porque um prescritivo e não um descritivo do bem, e porque uma ordem e não um conselho ou uma exortação?”*²⁴

*“A resposta de Kant é simples: há o imperativo porque há o mal no homem. É preciso o imperativo porque há o mal (...).”*²⁵

*“Há a lei como comando porque ela pode ser violada. (...) Sem a possibilidade do mal, como disposição ilegisladora, não haveria a liberdade.”*²⁶

Se, como vimos, entre a moralidade e a imoralidade de quem age segundo um imperativo categórico está somente a diferença lógica, sem valor próprio, — estabelecendo unicamente uma diferença entre a verdade e a falsidade da proposição universal identificada à lei —, somos levados a concluir que, no sistema de Kant, algo se introduz, além da lógica bivalente que o sustenta, para que o permita — ao instaurar a lei — instituir um dos campos decorrentes dessa própria instauração com o valor lógico de verdade e assim tomar outro campo, aberto a rigor pela mesma lei, com o valor oposto, o falso, mas de mesmo peso lógico. Ou seja, é preciso atribuir um peso a um dos campos para que se estabeleça, como faz Kant, a lei como “moral” já que, de início, os campos instaurados pela mesma lei têm um valor estritamente idêntico.

Tomemos como sugere T. Marchaisse²⁷, por exemplo, a proposição universal “ $(\forall x) (Mx) = \neg(\exists x) \neg(Mx)$ ”

23 Lacan. Sem. 20, pg. 11.

24 Nancy, “L’impératif Catégorique” pg. 12. Cf. também de 12- 16.

25 Ibid.

26 Ibid.

27 Marchaisse, “Kant avec Sade?” in. Revue Littoral, numero 6, pg. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14.

onde podemos ler: “Para todo x, M faz lei se e somente se M vale em todos os casos, ou se quisermos, com a condição de não existir ao menos um caso em que M não valha.”

Vejam agora, de outro lado, a proposição também universal e diametralmente oposta: “ $\neg(\exists x) (Mx)$ ”

onde vemos: “não existe nenhum x, nenhum caso, em que M valha como máxima universal.”

Temos então, portanto, os dois campos abertos pela mesma lei.

“O lugar do Outro, como sempre disse, é feito para que nele se inscreva a verdade, quer dizer, tudo o que é dessa ordem, o falso inclusive (...).”²⁸

Tomar um deles como verdadeiro e o outro como falso é efetuar uma intervenção ausente do próprio sistema kantiano, onde uma pura bivalência lógica não seria suficiente. Algo impõe-se como esse elemento terceiro que determina uma escolha específica de um dos campos para ser tomado como verdadeiro.

“Não há sentido que não seja do desejo.”²⁹

Exatamente nessa direção, Lacan nos afirma que a máxima sadiana é mais honesta.³⁰ Vejam de que forma ela poderá esclarecer-nos sobre este elemento — terceiro em relação a uma bivalência lógica — implicado de forma oculta no sistema kantiano.

Se analisamos o sistema kantiano concernente ao sujeito da razão, vemos, que este mesmo sujeito é a um só tempo “*autor da lei moral — enquanto ser racional —, executor da lei — enquanto ser livre e autônomo — e, enquanto dotado de uma vontade boa, se assujeita ele mesmo a lei.*”³¹ Três figuras unidas pela mesma subjetividade moral, autor da lei, agente executor da lei e assujeitado à lei.

28 Lacan, Sem. 17. pg. 178.

29 Lacan, Sem. 17. pg. 58.

30 Cf. Lacan, K/S, pg. 770 parágrafo 9.

31 Cf. Baas, “Le Désir Pur” pg. 40.

O que encontramos por outro lado em Sade? Encontramos precisamente a distinção destas três figuras só que de forma manifesta. Temos como regra geral das cenas descritas em *A Filosofia na Alcova* “a presença da vítima — que é assujeitada à lei, do carrasco — que executa a lei e também a presença de um terceiro que diz: “*faça teu dever!*”, aquele que prescreve o dever.”³²

Bernard Baas nos brinda com um comentário capaz de nos fazer apreciar o extremo rigor presente em Sade:

*“Na filosofia na alcova, a Madame de Saint-Ange é a organizadora de todo o ‘affair’, é ela quem prescreve a lei. Dolmancé é o executor. E, desde a primeira “postura” (como diz Sade), ele toma por vítima Eugénie. O que manifesta a conjunção dessas iniciais é bem espantosamente a unidade do sujeito “Sade”, nesta sorte de partição trinitária: SA- D- E.”*³³

Já na própria fórmula do imperativo sadiano encontramos indicada explicitamente a divisão de que nos fala Lacan:

“Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode *me* dizer *qualquer um*, (...)”³⁴ Já a fórmula nos indica, como precisa Lacan, que o direito, ao ser erigido em dever nos é imposto como ao outro e não como a nós mesmos. O “Eu” (oculto em português pelo verbo na primeira pessoa do singular) que enuncia seu direito ao gozo, não é o mesmo que o “me” que enuncia o imperativo. Podendo ser, em Sade, tanto o autor quanto a vítima da lei, trata-se sempre de qualquer forma do Outro.

E quanto ao que se refere a Kant?

*“Age (tu) de tal forma que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”*³⁵

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Lacan. K./S., pg. 767, 768.

35 Kant. F.M.C., pg. 56.

Sabemos que, para Kant, esse princípio puro, só existe no espírito (“*Guemüt*”) e não na alma, entendida como substância psíquica, só conhecida fenomenicamente. Só na unidade da constituição transcendental, na medida em que excede toda substância, encontramos o imperativo categórico.³⁶

Daí podemos concluir, portanto, que esse Eu que deve dizer: “Devo (eu) agir de tal forma que a máxima (...)” ao submeter-se à lei objetiva do querer, o diz, pois, como reflexo de um Eu universal que institui o “tu deves (agir...)” .

Quem enuncia o imperativo moral é a unidade, o Eu universal, o Je transcendental; não a alma fenomênica, mas o *Gemüt*, que, por exceder toda substância³⁷, pode subordinar todo outro como segundo e ao mesmo tempo subordiná-los todos igualmente a mesma posição de segunda pessoa, que por serem todos segundos em relação ao eu, transformam-se todos na segunda pessoa do singular: tu.

“O ‘Je’ que fala se endereça a todos os ‘mois’ do mundo, em situação semelhante com relação a ele. A universalidade de suas similitudes estando exatamente marcada pelo singular do espelho do ‘Je’ singular universal.”³⁸

A língua francesa distingue mais facilmente esses dois eus, o “moi” e o “Je” . Em português, embora pecando contra a forma, teríamos algo como um eu (com “e” minúsculo) que se submete à lei e o Eu (o que para diferenciar usamos então o “e” maiúsculo) de onde, por reflexo, aquele (eu, que se submete à lei) diz eu ao tomar o lugar do tu designado pelo Eu / “*Gemüt*.”

“O Eu [Je] é transcendental.”³⁹

36 Cf. Kant “Obras Póstumas”, pg. 135 — Apaud, Nancy, “L’impératif Catégorique” pg. 18.

37 Cf. Nancy. “L’impératif Catégorique”, pg. 18.

38 Scilicet. “Paraphrase de ‘Kant avec Sade.’” Pg. 307.

39 Lacan. Sem. 17. pg. 59.

*“O Eu idêntico a si mesmo, é precisamente daí que se constitui o SI do puro imperativo.”*⁴⁰

A formula de Sade é mais honesta, nos dizia Lacan. Ela nos faz ver que o imperativo moral nos requer do Outro, fazendo-nos igualmente perceber que a divisão, a cisão, instaurada pela lei (i) moral no sujeito é aquela que se opera pela intervenção do significante: cisão do sujeito da enunciação com o sujeito do enunciado. A máxima sadiana é enunciada pela boca do Outro, é a liberdade do Outro que o discurso do direito ao gozo põe como sujeito da enunciação, enquanto Kant, evitando a divisão subjetiva,⁴¹ apresenta o imperativo moral como emanando de uma voz interior, sem exatamente nuançar seu caráter de destacamento com relação ao sujeito.

Assim como o sujeito da enunciação requer o sujeito do enunciado, fazendo pagar a aparição de um com a afânise do outro, com Sade aprendemos também que o agente executor da lei é reduzido a uma neutralidade malévola, aquela em que o sujeito se evanesce de forma a restar como simples mediação entre o autor da lei — de quem o agente recebe a injunção de cumprir seu dever — e o assujeitado à lei — a quem faz experimentar os efeitos de seu dever. O sujeito do enunciado é pois aquele que faz a ponte entre os dois pólos estabelecidos pela lei, dois pólos da subjetividade evidentes em Sade, o autor e a vítima. Recebendo seu dever do Outro, esvazia-se de toda substância subjetiva que lhe seja própria e resume-se a impor seu dever ao outro pólo em jogo, que, em Sade, é representado pela vítima do suplício. O dever aparece, portanto, como imposto ao Outro.

Lacan nos faz avançar com essa justaposição de Kant a Sade em sua própria articulação: vemos que o perverso, por não suportar sua divisão subjetiva leva ao outro o efeito da própria intervenção do significante. Paga,

40 Lacan. Sem. 17. pg. 59.

41 Não sem tê-la anteriormente confrontado-se com ela, com a fissura apresentada entre a causa númeno e a causalidade das leis “naturais”, por exemplo, como vimos, quando tratávamos do paralogismos da razão.

NOTA: poderíamos pensar então este momento de exposição da dialética das idéias transcendentais como um primeiro momento do que poderia retornar na terceira crítica, o “problemático” que a segunda crítica tentara eliminar, matar. (pg. 325.)

contudo, com sua redução a objeto do gozo. Gozo que ele serve ao Outro, se sacrificando ao gozo do Outro.

Sade realiza, poderíamos dizer, com sua existência a identificação à lei objetiva do querer, como que para justificar a liberdade do Outro.

*“Retornarei, da próxima vez, ao que chamei estrutura da perversão. É propriamente falando um efeito inverso ao da fantasia. É o sujeito que se determina a si mesmo como objeto, em seu encontro com a divisão da subjetividade. (...) O sádico ocupa ele próprio o lugar de objeto, mas sem saber disso, em benefício de um outro, pelo gozo do qual ele exerce sua ação de perverso sádico.”*⁴²

Encontramos em Sade uma passagem que deixa bem claro de quem é o gozo:

*“La destruction étant une des premières lois de la nature, rien de ce qui détruit ne saurait être un crime. Comment une action qui sert aussi bien la nature pourrait-elle jamais l’outrager? Cette destruction, dont l’homme se flatte, n’est d’ailleurs qu’une chimère; le meurtre n’est point une destruction; celui qui le commet ne fait que varier les formes; s’il rend à la nature des éléments dont la main de cette nature habile se sert aussitôt pour récompenser d’autres êtres; or, comme les créations ne peuvent être que des jouissances pour celui qui s’y livre, le meurtrier en prépare donc une à la nature; il lui fournit des matériaux qu’elle emploie sur-le-champ, et l’action que des sots ont eu la folie de blâmer ne devient plus qu’un mérite aux yeux de cette agente universelle.”*⁴³

É pois para o gozo da natureza e não para o seu próprio que o libertino age. Ela, a natureza, assume o lugar de grande Outro para quem o sujeito goza.

Ora, tanto quanto Sade, Kant promove uma identificação daquele

42 Lacan, Sem. 11, pg. 175.

43 Sade, “La philosophie dans le boudoir” pg. 107, 108. (Os grifos são nossos).

que diz o imperativo ao agente apático da lei que ele invoca no Outro (o “*Gemut*”). O sujeito do imperativo, seja ele sadiano ou kantiano, promove a objetivação de sua própria posição subjetiva.

Frente à divisão subjetiva o sujeito se oferece como objeto — é exatamente o que expressa a fórmula do fantasma sadiano: a $\hat{\diamond}$ §.

Como vimos, esse objeto não aparece à primeira vista como tal em Kant, mas se a partir da elucidação da vontade livre que designa um outro a cumprir seu dever, encontramos o sujeito que aplica a si próprio a lei moral, só o encontramos, no entanto, como reflexo da unidade transcendental, aquela *suposta* em toda experiência possível, mas ela em si só sendo encontrada quando todo objeto fenomênico se furta a determinação enquanto objeto (objetivo) do querer moral. Ora, se todo objeto fenomênico furta-se a determinação objetiva do querer moral, é porque a determinação de que se trata é totalmente abstrata. Determinação, aliás, própria ao mundo noumênico, ao mundo das IDÉIAS da razão.

É bem por esse motivo que podemos encontrar em Lacan, por exemplo, uma passagem onde nos fala do “além do princípio do prazer” para demarcar precisamente em seguida a ordem de que se trata.

*“Um princípio para além de toda lei, num ponto de fuga de toda realidade possível de atingir.”*⁴⁴

*“Falar no real a respeito da lei moral parece colocar em questão o valor do que integramos habitualmente com o vocábulo de ideal.”*⁴⁵

O real em Lacan e o númeno em Kant, por situarem-se ambos como além do limite do princípio do prazer, são da ordem do que Kant denomina idéia; idéia que justamente é encontrada, também em Kant, no ponto em que a experiência possível de atingir se furta.

O que escapa, poderíamos dizer, dessa determinação real, o que escapa dessa determinação que visa demarcar uma pura objetividade abs-

44 Lacan. Sem. 7., pg. 31.

45 Ibid.

trata, além de toda realidade possível, escapa como objeto. Unicamente como objeto (do desejo do Outro) poderá o sujeito moral sacrificar tudo em prol da pura identificação à lei. Sacrificando sua opacidade própria, digamos assim, resta como reflexo do Outro.

É esse o sentido da crítica de Lacan⁴⁶ ao exemplo kantiano do depositário, no qual Kant diz que o depositário deve estar à altura de sua função, de sua responsabilidade. Lacan nos mostra na verdade haver aí uma redução “perversa” do sujeito da enunciação ao sujeito do enunciado, ou seja, o depositário fica reduzido a uma função, “um sujeito que se deixa aprisionar irrestritamente na determinação abstrata de ser o depositário.”⁴⁷

Talvez não fosse mesmo sob outro aspecto que o mal poderia tornar-se na história de uma banalidade sem precedente: enquanto totalmente identificado à lei do Outro, ou do *führer*, por exemplo, o carrasco nazista, na posição de objeto, ausenta-se de sua posição de sujeito e simplesmente cumpre seu dever com a implicação presente em Kant (como condição necessária) de fazer silenciar todo sentimento e, portanto, toda piedade.⁴⁸

O texto de Lacan nos faz enlaçar os campos da filosofia e o da literatura, fazendo-os participar de um mesmo denominador comum. Tanto o rigor sadiano quanto o kantiano pretendem, ambos, o ultrapassamento do limite.

Vimos em Kant que, além da experiência possível à forma da subjetividade transcendental, encontrava-se como fundamento numênico, suposto pela experiência fenomênica, uma origem que deveria realizar-se na ação moral. E o campo da moral articulava-se como sendo aquele que tem sua origem numa vontade livre de todo apelo fenomênico, de toda cadeia causal; na origem, a vontade é livre para obrigar-se absolutamente à lei, que, absoluta, definia-se como pura forma. Além da forma da subjetividade que acompanha toda experiência, Kant propõe, então, a necessidade a priori da objetividade, a forma pura, suposta pela forma da subjetividade. Vimos, pois que a própria forma da subjetividade encontrava um meio de realizar a objetividade obrigando-se (livremente) a identificar-se à pura forma, a

46 Lacan. K/S. pg. 766, 767, 768.

47 Ibid. pg. 767.

48 Cf. H. Arendt, “Rapport sur la banalité du mal” in. “Eichmann à Jérusalem”, Cap. 8. Apaud, B. Baas, pg. 34.

libertar-se de suas condições de particularidades e devir objetividade. Com a forma da subjetividade a objetividade é impossível e quando a objetividade se faz possível (na especulação moral) é já a subjetividade que devém impossível, evanesce, afanisa-se e transmuta-se na objetividade que pela vontade livre é posta na origem.

Com Sade vimos a outra face dessa mesma origem. O gozo, uma vez situado para além de todo prazer, de toda experiência fenomênica, impõe-se na mesma posição original, criando a possibilidade (na literatura) de uma regra universalmente objetiva para a vontade subjetiva. Encontramos, em Sade, a própria liberdade kantiana abrindo a via de uma objetivação da forma da subjetividade, nominando um agente objetivo para sua vontade.

E esta era exatamente a novidade que só mesmo o que se situa no avesso pode trazer: no avesso encontramos o ponto que dá início à costura que une os dois lados, o ponto da origem onde se inicia o “*cálculo do sujeito*”⁴⁹, a operação lógica de universalização. Com Sade fomos levados a linha que sutura as fendas abertas pela incidência da lei na subjetividade, a linha necessária a que a ordem do fundamento opere a realização da objetividade da lei. Na instauração da lei, a subjetividade é chamada a se objetivar.

Pelo avesso, Sade, na pena de Lacan, nos oferecia a possibilidade de identificarmos mais de perto de onde partia esse chamado. Se, em Kant, o único apelo à moral resume-se a uma voz interior, sem que exatamente possamos atribuir-lhe um sujeito a essa voz, vemos em Sade que esse puro ponto de emissão é o Outro de toda subjetividade fenomênica, a única substância da lei é o Outro de toda substância, unicamente uma voz, “*obscena e feroz*”, que diz: “*Goze!*”⁵⁰

Na instauração da lei, uma voz obscena e feroz. Feroz, sabemos já; ao nomear um “tu és”⁵¹ quem deve cumprir a lei”, assassina-o como sujeito (do enunciado) e o transforma em objeto, assassinando portanto a própria unidade suturada que constituiria, no imaginário kantiano, um único sujeito. Feroz, posto que, excludente, elimina toda subjetividade não con-

49 Lacan. K/S. pg. 775.

50 Cf. Lacan Sem. 7. Pg. 16.

51 Em francês, “tu es” é homófono a “*tuer*”, que significa matar. Cf. K/S, pg. 771.

forme à objetividade de uma abstração universal. Feroz, ainda, por assumir esse caráter de neutralidade capaz de *realizar* o horror⁵², aniquilar a diferença — o que escapa à determinação abstrata — e impor o impossível.

E obscena? Porque Lacan nos diz ser essa voz, além de feroz, obscena? É também Sade quem nos dá a verdade da lei moral — o que a completa — com a própria obscenidade da lei imoral. Obsceno é tudo aquilo que “*ferre o pudor*”, nos diz a definição presente no Aurélio⁵³. Uma voz obscena visa atingir o que excede a dor.

Vejam. Sabemos que Kant indica a dor como o único correlato da lei moral em sua pureza. Segundo Kant,

*“(...) podemos ver a priori que a lei moral como princípio de determinação da vontade, pela mesma razão que ela causa danos a todas as nossas inclinações, deve produzir um sentimento que pode ser chamado de dor.”*⁵⁴

Após citar exatamente esta passagem, Lacan nos faz perceber, à semelhança de Kant, o que se passa em Sade.

*“(...) Para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor. A dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são no caso uma só e mesma coisa. O extremo do prazer na medida em que consiste em forçar o acesso à coisa (ainda não vimos tal conceito, mas poderíamos substituí-lo pelo “Das Gute” ou pelo “Ser Supremo em maldade”), nós não podemos suportá-lo.”*⁵⁵

Em outra passagem, já no Escrito “*Kant com Sade*”, Lacan nos reporta

52 (que parece sempre impossível para a consciência cognoscente, poderíamos pensar até... que devesse ser possível na experiência, vale dizer, como nós já conhecemos bem.)

53 Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.

54 Kant, segundo parágrafo da terceira parte da Crítica da razão Prática. Apud, Lacan. Sem 7. pg. 102.

55 Lacan. Sem. 7. pg. 102.

ao que chama de “*artifício estóico*”: o desprezo à dor. Imaginando o que Epíteto diria na experiência sadiana, formula:

*“Está vendo, você a quebrou”, designado sua perna, por exemplo; rebaixando o gozo, diz Lacan, “à miséria de tal efeito, convertendo-o em tédio.”*⁵⁶.

Com esse exemplo (Sade com o estóico?) Lacan nos mostra que

*“O gozo é isto no qual se modifica a experiência sadiana, pois ela não visa monopolizar uma vontade senão por já tê-la atravessado, por se instalar no mais íntimo do sujeito que ela provoca além, atinge seu pudor.”*⁵⁷

Ou seja, *“Se Epíteto converte em tédio o gozo aí implicado é porque só deixa quebrar sua perna, não seu pudor, não o íntimo de sua vontade, nenhum mais além.”*⁵⁸

Dizíamos então tratar-se de uma Voz, uma pura voz, já que segundo Kant todo objeto fenomênico se furta à determinação moral, resta como origem da lei essa voz, obscena e feroz, revelada como tal somente quando da articulação com Sade. Lacan nos diz:

*“Esse objeto, não o vemos descido de sua inacessibilidade, na experiência sadiana, e desvelado como ser aí, Dasein, do agente do tormento?”*⁵⁹

*“É essa pois, a divisão entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação da lei: por trás da lei em sua vertente neutra, pacificadora, solene, (...) há sempre um lado do objeto que anuncia a malignidade e a obscenidade.”*⁶⁰

56 Lacan. K/S., pg. 771.

57 Ibid.

58 Sbrano Valmir, “Paráfrase, (inérita), de ‘Kant avec Sade.’”

59 Lacan. “K/S”. pg. 772.

60 Žižek, “Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia” pg. 67.

Na origem pois, da cadeia causal em Kant ou da cadeia significativa em Lacan, temos o ato de instauração do reino da lei como correlato da própria incidência do significante.

Sade novamente nos traz um importante avanço para nossa questão, encontramos nele (e de forma inconsciente também em Kant) a origem do dever no direito. No direito de impor um dever a uma vontade. Uma voz que diz o direito de se elevar em dever.

E a origem do direito? A palavra juris-dicção já nos aponta: a origem do direito situa-se exatamente na potência, na extensão do poder da voz que diz o direito:

*“O sujeito do direito é aquele cujo poder de voz estabelece e circunscreve a propriedade.”*⁶¹

Se para Kant o dever é o fundamento do direito só o é, no entanto, à custa da subtração de um poder (um poder de Voz) tomando a si o direito de dizer o dever, restando a pura universalidade implicada em todo dever. A voz que diz o dever já é ela um direito tomado pela extensão de seu poder.

Esse direito que é tomado a si é pois — dentro da categoria cara a Kant quanto a legitimidade — perfeitamente ilegítimo.⁶²

*“No começo da lei, portanto, há um fora-da-lei, um certo real da violência que coincide com o próprio ato de instauração da lei.”*⁶³

*“O imperativo categórico (...) é a única forma que pode tomar (prender) a instauração do direito, que não é jamais uma fundação ou uma auto-fundação. O imperativo é i-legítimo: é assim que ele faz a lei.”*⁶⁴

Talvez não seja mesmo muito por outro motivo que Sade inicie sua “A Filosofia na Alcova” insinuando exatamente que a moral não é senão uma das forças da natureza; e, tendo esse poder original outras formas de

61 Nancy, “L’impératif Catégorique”, pg. 39.

62 Cf. Nancy. *ibid.* pg. 58. E, Žižek, *ibid.* Pg. 63.

63 Žižek. *ibid.* pg. 65.

64 Nancy. *ibid.* pg. 58.

se fazer exercer, conclama os leitores à única, segundo seus *principios*, verdadeiramente capaz de reproduzir a liberdade inicial.

“Voluptueux de tous les âges et de tous les sexes, c’est à vous seuls que j’offre cet ouvrage: nourrissez-vous de ses principes, ils favorisent vos passions, et ces passions, dont des froids et plats moralistes vous effraient, ne sont que les moyens que la nature emploie pour faire parvenir l’homme aux vues qu’elle a sur lui; n’écoutez que ces passions délicieuses; leur organe est le seul qui doive vous conduire au bonheur.

Femmes lubriques, que la voluptueuse Saint-Ange soit votre modèle.; méprisez, à son exemple, tout ce qui contrarie les lois divines du plaisir qui l’enchaînèrent toute sa vie.

Jeunes filles trop longtemps contenues dans les liens absurdes et dangereux d’une vertu fantastique et d’une religion dégoûtante, imitez l’ardente Eugénie; détruisez, foulez aux pieds, avec autant de rapidité qu’elle, tous les préceptes ridicules inculqués par d’imbéciles parents.

*Et vous, aimables débauchés, vous qui, depuis votre jeunesse, n’avez plus d’autres freins que vos désirs et d’autres lois que vos caprices, que le cynique Dolmancé vous serve d’exemple; allez aussi loin que lui, si, comme lui, vous voulez parcourir toutes les routes de fleurs que la lubricité vous prépare; convainquez-vous à son école que ce n’est qu’en étendant la sphère de ses goûts et de ses fantasies, que ce n’est qu’en sacrifiant tout à la volupté, que le malheureux individu connu sous le nom d’homme, et jeté malgré lui sur ce triste univers, peut réussir à semer quelques roses sur les épines de la vie.”*⁶⁵

Verificamos também, com essa mesma passagem, como aparece a liberdade do outro para o sujeito — ela aparece como capricho, como arbitrariedade.

A forma pura da lei encontra-se revelada na fantasia sadiana como

65 Sade. “La philosophie dans le boudoir”, pg. 37, 38. (O grifo é nosso)

um desafio⁶⁶, desafio que embora sendo uma fantasia não exclui seus efeitos na realidade, uma vez que a própria realidade, como vimos mesmo em Kant, se constitui já com o crivo das condições subjetivas. — Desafio a inconsistência desse outro instituidor da lei, uma forma de, pela fantasia, suturar o vazio deixado pela lógica circular do mundo fenomênico.

A fantasia sadiana, como assinala Žižek, tampona o buraco aberto “pelo cunho infundado da lei moral.”⁶⁷

“Dissimular, tamponar o vazio constitutivo, a falta no outro fundador, com a neutralidade da lei é pois a forma encontrada para uma legislação dita positiva.”⁶⁸

“O liberalismo do iluminismo pretende prescindir dessa instância da autoridade “irracional”.⁶⁹ Esse é seu mito, poderíamos dizer.

Ao final de *A Filosofia na Alcova*, temos uma amostra da *démarche* sadiana de levar seu trabalho às últimas conseqüências; o que o conduz a finalizar sua fábula, após o incesto e todos os crimes que os personagens conseguem imaginar, costurando a mãe de Eugenie. Ela mesmo o faz, costura o buraco que a faz desafiar o grande outro encarnado:

“Je vous couse afin que vous ne me donniez plus ni frères ni soeurs.”⁷⁰

A reação de Mme de Mistval (a mãe de Eugenie) parece mesmo responder a mais profunda demanda de sua filha:

“Tu me déchires, scélérate! (...) Que je rougis de t’avoir donné l’être!”⁷¹

66 Desafio ao divino, à ordália. (nota: “Ordália” in. Aurélio, Dic.:1. Prova judiciária sem combate, usada na idade média; prova. 2. Juízo de Deus.)

67 Žižek. “Eles não sabem o que fazem (...).”

68 Ibid.

69 Ibid. pg. 69.

70 “La philosophie dans le boudoir” pg. 283, 284.

*“Que sou eu?” — acrescentamos: o perverso parece bem dizer: — “Estou no lugar de onde se vocifera que o universo é um defeito na pureza do não ser.”*⁷²

71 Sade, *ibid.*

72 Lacan, “Subversão do sujeito (...)”, pg. 303.

Capítulo 5

Em Direção à Experiência Mórbida da Falta

Se tivéssemos de colher uma passagem que sintetizasse o que veio a ser elaborado ao longo das reuniões periódicas ocorridas entre os anos de 1959 e 1960, recolheríamos então uma passagem situada logo na introdução desse seminário intitulado *A Ética da Psicanálise*, (seminário de número 7) que diz:

“(...) a experiência moral não se limita ao aspecto de resignar-se a perder o que não tem jeito, ao modo pelo o qual se apresenta em cada experiência individual. Ela não está unicamente ligada a esse lento reconhecimento da função que foi definida, autonomizada por Freud sob o termo de supereu, e à exploração de seus paradoxos, que chamei de essa figura obscena e feroz, sob a qual a instância moral se apresenta quando vamos procurá-la em suas raízes.

*A experiência moral em questão na análise é também aquela que se resume no imperativo original que propõe o que se poderia chamar, no caso, de a ascese freudiana — esse *Wo Es war, Soll Ich werden*, a que Freud chegou na segunda parte de suas *Vorlesungen*.”¹*

1 Lacan. Sem. 7. pg. 16. (cf: em alemão no original.) *Vorlesungen*, está traduzido na edição standard da Imago como “Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise” (1933 [1932]) (vol. xxii). O “imperativo freudiano” têm sido objeto de sucessivas e polêmicas traduções, deixaremos-lo, pois, tal como no original até que ao final deste trabalho possamos retomá-lo.

“Nosso Programa” intitula a parte na qual esses dois parágrafos se inserem. Destacá-los-emos como nosso norte, como princípio a suscitar direção para o trabalho; pois se dissemos estar nesse trecho o cerne da articulação desse Seminário, esta articulação, no entanto, não está propriamente explícita em nenhum outro momento; muito embora possamos evocá-la a todo instante. Essa é a nossa aposta, em todo caso.

Que princípio é esse que se apresenta de forma ausente enquanto algo propriamente articulado e, no entanto, presente numa dada direção, presente na sanção implicada para que a direção seja, justamente, dada?

Tomando, pois, como hipótese diretiva de nosso trabalho, as duas vertentes da experiência moral em questão na análise, faremos inicialmente algumas considerações acerca dos “paradoxos do gozo” (com que temos a todo instante de nos confrontar), em seguida, far-se-á presente uma articulação, fruto do encaminhamento dessa primeira parte com o que sua dialética nos leva. Nesse momento já estaremos num outro plano — o do fenômeno estético — que, embora de forma não menos paradoxal, talvez possamos encontrar algo do imperativo original freudiano na própria articulação kantiana acerca do juízo, o que veremos então a título de conclusão.

5.1. O Serviço dos Bens

“Será que é o final da análise o que nos demandam? O que nos demandam, é preciso chamá-lo por uma palavra simples, é a felicidade.”²

Talvez só possamos retornar a essa questão em um outro momento.

Não obstante, como desde o início da experiência analítica, somos com ela deparados, sua posição aqui sustenta-se por seu valor de questão.

“Será sustentável reduzir o sucesso da análise a uma posição de

2 Lacan. Sem. 7, pg. 350.

conforto individual vinculado a essa função (certamente fundada e legítima) que chamamos serviço dos bens? — bens privados, bens de família, bens da casa, outros bens que igualmente nos solicitam, bens do ofício, da profissão, da cidade.

Essa cidade, podemos nós, hoje em dia, encerrá-la tão facilmente? Pouco importa. Qualquer regularização que trouxermos à situação daqueles que concretamente recorrem a nós em nossa sociedade, é por demais evidente que sua aspiração à felicidade implicará sempre um lugar aberto para um milagre, uma promessa, uma miragem de gênio original ou de excursão para a liberdade, caricaturemos, de possessão de todas as mulheres para um homem, do homem ideal para uma mulher. Constituir-se como garantia de que o sujeito possa de qualquer maneira encontrar seu bem, mesmo na análise, é uma espécie de trapaça.”³

“*Devaneio burguês*”⁴ é como Lacan nomeia o que se apresenta como aspiração ao gozo enquanto propriedade — sentido oposto a o que o uso jurídico, no entanto, tradicionalmente lhe confere, no sentido de uso-fruto. Ora, essa aspiração situaria a análise a partir de uma perspectiva utilitarista e terapêutica. Embora até aconteça elisão de sintomas, a análise não vem se oferecer à tal fim; se há uma finalidade na análise ela é sempre a que o paciente lhe atribui. Não se trata de convocar as pessoas a virem diminuir a dor.

Vejamos o que Lacan nos assinala quando esse devaneio é transposto para o plano da política. Ele arrasta consigo as exigências próprias aos serviços dos bens até a “*formação de um estilo de puritanismo na relação com o desejo*”, implicando ‘amputações’, segregações e, sobretudo, “*sacrifícios*”.⁵

“Qual é a proclamação de Alexandre chegando em Persópolis assim como de Hitler chegando em Paris? O preâmbulo pouco importa — Vim libertá-los disso ou daquilo. O essencial é isto

3 Ibid., pg. 363/ 364. (grifo é nosso) Nota: “Trapaça” . 1) Contrato fraudulento; dolo. (in. Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.)

4 Ibid. pg. 364.

5 Ibid.

— *Continuem trabalhando. Que o trabalho não pare. O que quer dizer — Que esteja claro que não é absolutamente uma ocasião para manifestar o mínimo desejo.*

A moral do poder, do serviço dos bens, é — *Quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados.*⁶

Seria possível, a título de leitura, sobrepor a articulação presente no “Escrito” *A Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano* dos níveis básicos aí diferenciados da Necessidade, da Demanda e do Desejo com a temática do seminário que tratamos? Essa iniciativa nos parece fecunda.

Vejamos o que Lacan nos convida a pensar ao elaborar seu argumento relativamente à desconstrução do ideal correlativo aos serviço dos bens. Vejamos a forma precisa com que é introduzida para então voltarmos a nossa hipótese de leitura.

“Kant — é dele que se trata — nos presta o maior favor ao colocar o marco topológico que distingue o fenômeno moral, quero dizer, o campo que interessa ao juízo moral como tal. Oposição categorial limite, puramente ideal, sem dúvida, mas é essencial que alguém a tenha articulado um dia purificando-a (...) de todo interesse, ‘pathologogisches’, o que não quer dizer interesses ligados à patologia mental, mas simplesmente interesses humanos, sensíveis, vitais. Para que se trate do campo que pode ser valorizado como puramente ético, é preciso que não estejamos interessados em nada.

Um passo aqui é transposto. A moral tradicional! instalava-se no que se devia fazer na medida do possível, como se diz, e como

6 Ibid., pg. 378.

7 Lacan refere-se aqui sobretudo à Aristóteles, ao mesmo tempo em que nos adverte de todas as ressalvas a serem evocadas quanto à profunda diferenciação histórica e contextual do chamado “mestre” grego e do “mestre” Hegeliano, esse mestre “decaído” mais próximo ao nosso contexto e ao que poderíamos hoje conceber como uma moral do poder em termos de serviço dos bens.

*se é forçado a dizer. O que deve ser desmascarado é o ponto pivô por onde ela assim se situa — nada mais é do que o impossível, onde reconhecemos a topologia de nosso desejo.”*⁸

De que forma a moral kantiana, como parece apontar Lacan, poderia situar-se com relação ao desejo desde esse lugar tão central?

Lacan prossegue:

*“A transposição nos é dada por Kant, quando ele coloca que o imperativo moral não se preocupa com o que se pode ou não se pode. O testemunho da obrigação, na medida em que ela nos impõe a necessidade de uma razão prática, é um TU debes incondicional. Esse campo adquire, precisamente, sua importância pelo vazio em que o deixa, ao se aplicar rigorosamente a definição kantiana.”*⁹

*“Ora, esse lugar, podemos, nós analistas, reconhecer que é o lugar ocupado pelo desejo.”*¹⁰

Com esses parágrafos Lacan sintetiza várias ordens de questões. Vejamos se, trazendo à baila a argumentação central do “Escrito” *Subversão do Sujeito* (...), poderemos referenciá-las, após uma breve exposição, a nosso estudo até aqui percorrido.

Por oposição a um mundo determinado pelo instinto, como o mundo dos animais, o mundo humano, como sabemos, impõe ao sujeito demandar, fazer com que o que seriam suas necessidades, uma vez na dependência irremediável do outro, passem necessariamente pela linguagem, de forma que o que o sujeito visa, encontra-se radicalmente atravessado pela ordem

8 Ibid., pg. 378.

9 Ibid.

10 Ibid. A citação continua com uma observação que reaparecerá mais adiante neste trabalho, não obstante, vale indicar desde já o que se segue no texto de Lacan: “O reviramento que comporta nossa experiência situa no centro uma medida incomensurável, uma medida infinita que se chama desejo.”

simbólica. A ordem da necessidade, dos bens puramente vitais, não mais pode ser abordada pelo ser falante senão por uma perspectiva mítica.

Em síntese, a ordem trazida pelo nível relativo à demanda *instaura-se* anulando e destacando-se da ordem da necessidade. O grito do bebê faminto é o que indica sua dor, a qual a mãe terá de nomear: fome, sede, dor de barriga, quem sabe. Dessa forma, o que supostamente situa-se num nível anterior, a pura dor, a pura fome ou sede, já não se apresenta de forma isolada. O Outro da demanda, a mãe se quisermos, ao nomear a visada do sujeito, ao oferecer-lhe o objeto que lhe parece ser o desejado, oferece também a aposta de que seu amor (o que em última instância vem presentificar tanto a nomeação, se formos rigorosos, como o próprio objeto) venha saciar o que a princípio parecia ser da ordem da necessidade. O Outro da demanda apresenta, enfim, sua própria demanda: instaurar uma nomeação definitiva, assim como uma resposta, também definitiva, à demanda do sujeito.

Independentemente do sucesso de tal aspiração, uma vez atravessado pela ordem simbólica como própria à condição humana, já para o próprio sujeito, (que mesmo antes de nascer recebe um nome próprio e um sobrenome que o liga a uma cadeia) até a fome finda por só se caracterizar a posteriori; o que quer dizer, após uma formulação mínima que seja, como o grito, por exemplo. E, mais radicalmente ainda, após a nomeação materna do grito da criança. Ou seja, o que é dito pelo sujeito, só adquire significação no retorno da mensagem enviada pelo Outro — a mãe que recolhe esse dito por exemplo — (num processo que, uma vez retornando como mensagem, também pode ser dito de demanda). A fome ou o que seja que suponhamos como dado de início, participando da ordem da necessidade — o que Lacan chama de um delta (Δ) qualquer —, encontra-se totalmente destacada da ordem simbólica (como em um salto, em uma descontinuidade com relação a esta); a pura fome, a pura dor, só podemos supô-la como de uma ordem mítica, perdida como tal para o sujeito falante, para o sujeito que só tem acesso a sua própria necessidade a partir de uma formulação que, desde sempre, para o sujeito humano, encontra-se articulada a uma cadeia de linguagem.

O que o sujeito visa, conclui-se, encontra-se irremediavelmente atra-

vessado pelo simbólico; para além do leite, objeto que saciaria a necessidade biológica, o sujeito demanda algo mais.

O que encontramos em Kant quanto a suas articulações sobre a ordem moral?

Marcando uma autonomia com relação a ordem das necessidades, dos interesses sensíveis e até mesmo vitais, a consideração sobre a moral em Kant torna impensável concebermos a visada do sujeito moral como situada no que chamamos aqui “*serviço dos bens*”. Como vimos no capítulo dedicado à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a moral adquire seu peso, sua sustentação em termos de uma razão pura prática, ao apresentar-se como um imperativo incondicional, categórico, ou seja, necessariamente desvinculado de todo o interesse; para além mesmo do interesse vital, não restando senão o puro agir moral (por dever e não simplesmente conforme o dever).¹¹

Reconhecemos portanto, também em Kant, que o que especifica a ordem humana destaca-se radicalmente da ordem da necessidade, das necessidades vitais que supostamente o “*serviço dos bens*” pretendem suprir. Estas simplesmente não entram em jogo quando o sujeito é considerado em sua ordem prioritária, a da dimensão prática.¹²

Em nosso trabalho, mais radicalmente, podemos então pensar que Kant vem reforçar a idéia de que o objeto da necessidade não somente não seria o principal objeto da demanda humana como encontrar-se-ia perfeitamente anulado relativamente à dimensão que, e em um primeiro tempo, constitui e determina o sujeito em Kant, já que, como vimos, o filósofo apreende o sujeito prioritariamente em sua instância prática.

“*Das Höchste Gute*”, o supremo Bem, como vimos em Kant, apresenta-se justamente através de todo um trabalho de depuração (de destacamento,

11 Cf. Kant. F.M.C. por ex. à pg. 35.

Pg. 73 FMC: “O princípio segundo o qual toda a vontade humana seria uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas, se fosse seguramente estabelecido, conviria perfeitamente ao imperativo categórico no sentido de que, exatamente por causa da idéia da legislação universal, ele não se funda em nenhum interesse (...)”

12 Cf. Capítulo 1, onde vimos que a razão pura prioritária é deduzida como prática.

como temos aqui denominado) dos bens particulares, dos bens dos sentidos.

Chegamos então a uma aproximação das conclusões estabelecidas pelo encaminhamento kantiano à operação de destacamento da necessidade efetuada pela introdução da demanda — e com ela da linguagem — na ordem do que é propriamente humano. E, como veremos a seguir, algumas das conseqüências desse processo são, não somente para a psicanálise, mas também em Kant, centrais.

Ao destacar-se do campo da necessidade, a moral em Kant, — tanto quanto a instauração do simbólico introduzida pela demanda — situa uma nova ordem, não mais algo de uma exterioridade mítica. O bem visado pelo sujeito, tanto para Kant, quanto para a psicanálise, situa-se numa exterioridade apresentada como um ponto limite. E como a noção de limite indica uma separação¹³, assim também, ela nos vem aqui assinalar esse “destacamento”¹⁴ de uma exterioridade que poderíamos chamar absoluta.¹⁵

— De forma que o próprio conceito de númeno aparece no texto kantiano como “conceito-limite”:

“O conceito de númeno é, pois, um conceito-limite para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta.”¹⁶

Com um procedimento homólogo, para a psicanálise, — na medida

13 Cf. Lalande, pg. 569: um dos sentidos para LIMITE aparece como o que demarca a separação de duas regiões do espaço ou de dois períodos do tempo.

14 Noção presente no “Escrito” “subversão do sujeito (...)” à página 296.

15 O procedimento crítico em Kant, se lembrarmos do encaminhamento de sua argumentação, encarregava-se de apontar a ordem, que em suas categorias vimos como sendo a ordem numênica, incondicionada, a partir da cadeia das causalidades condicionadas fenomenicamente; de forma que a nova metafísica diferenciava-se do procedimento dogmático justamente por não mais pretender um acesso direto à ordem do supra-sensível. A pura forma, a forma da lei categórica, como vimos, só aparece na análise kantiana a partir do trabalho de depuração, de esvaziamento, da materialidade das leis particulares.

16 Kant. C.R.P. pg. 270 (B 311).

em que reconhece um sucesso na operação da demanda em destacar-se da ordem da necessidade — o que se apresenta como exterioridade à ordem simbólica configura-se necessariamente com relação a esta, perspectivado, atravessado pelo próprio simbólico, como seu limite. O acesso ao real, tal como no procedimento crítico — que partia da cadeia causal até que chegássemos a dedução de seu princípio a priori —, lhe confere o caráter de um resto, e mais especificamente um resto de uma operação simbólica (lógica); da exterioridade absoluta, resta um caráter de perda.

O próprio caráter formal conferido pela crítica kantiana a este ponto limite, uma pura forma, nos indica bem a particular relação de uma exterioridade estranhamente — e inquietantemente — íntima à ordem simbólica, à ordem da *“pura trama significante”*.¹⁷

E tal como Kant concebe a noção de limite, assim também ela se coloca para a psicanálise, onde o que vem como ultrapassamento não admite senão um uso negativo.

Ao sublinhar o caráter de impossibilidade associado em Kant à ordem moral, Lacan nos indicava (nos parágrafos referidos inicialmente) (cf. pg. 67, 68.) esse uso negativo como precisamente aquele próprio à topologia do desejo. O Impossível indica em “Lacan, — leitor de Kant —” o lugar, o topos do desejo.

Vejamos então como o impossível aparece no próprio texto kantiano.

*“Na realidade, é absolutamente IMPOSSÍVEL encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. (...) Em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até os móveis secretos de nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem.”*¹⁸

17 Cf. Lacan, Sem. 7. à pg. 72. a noção de simbólico como pura trama significante.

18 Cf. Kant. F.M.C., pg. 36. (grifo é nosso) Cf. também: “(...) Quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas frequentes e, como nós mesmos concedemos, justas, de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das

A questão será então acompanharmos o quê efetivamente cada abordagem faz desse impossível. (Ver Nota 1 ao final do capítulo).

Para situarmos a questão apresentamos a seguinte proposição:

Lá onde podemos identificar um sucesso na operação da demanda, lá também encontramos o mesmo sucesso em Kant. E lá onde a mãe fracassa, também fracassa Kant.

Vejam. O fato de o Outro da demanda (a mãe por exemplo) ter sucesso em desatrelar a demanda do sujeito do campo da necessidade, não implica diretamente que reconheçamos a resposta oferecida ao sujeito, ao pedido do sujeito, também como bem sucedida; temos de pensar estas duas ordens de operações como pertencentes à planos diversos.

O que para a psicanálise coloca-se como impossível é justamente deixar de reconhecer que haja um fracasso na tentativa de tamponar a demanda do sujeito com a resposta oferecida pelo Outro. E isto se chama muito simplesmente desejo. Ainda voltaremos a ele.

Nossa hipótese então é de que assim como a operação da demanda materna lograva destacar-se da ordem da necessidade, embora fracassasse em estabelecer uma resposta definitiva ao pedido do sujeito; da mesma forma, Kant, ao tratar da moral, logra situar a ordem do impossível, embora venha forçá-la, como veremos a seguir, a uma saída fadada ao fracasso.¹⁹

Vejam então como identificamos esses planos em Kant.

De um lado, a razão prática comparece testemunhando um *Tu deves* incondicional (como aponta Lacan à pg. 68 deste capítulo). E do outro, o que temos como resposta? “Tu deves” o quê? É justamente aqui, se aplicamos rigorosamente a definição kantiana — como propõe Lacan — que ele nos indica com precisão o vazio.

Todo o acento devendo centrar-se, para tanto, na aplicação rigorosa da definição kantiana — proposto por Lacan como que a nos indicar o que a análise traz como discernimento:

coisas que o dever ordena possam acontecer *em conformidade* com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenham portanto valor moral. (...)”

19 O que sob um outro ângulo pode também ser visto como um sucesso: um sucesso teórico em determinar a instância superegoica.

O vazio é encontrado no núcleo do que demandamos, no centro da pura forma.

Como vimos, só uma proposição puramente formal, sem conteúdo algum, satisfaria as exigências de autonomia da vontade racional e de uma obrigação absoluta, testemunho da razão que oferece a idéia de uma ação moral. Só uma proposição puramente formal, esvaziada de toda matéria, poderia fazer face à ordem da idéia da razão.²⁰ (Ver Nota 2 ao final do capítulo).

Como vimos anteriormente, a *trieb* da razão, em Kant, indica com precisão o sentido e o movimento da pulsão em psicanálise: desde a formulação da *trieb* freudiana, ambas visam o real. — Nesse “ponto de fuga de toda realidade possível de atingir.”²¹

O que demandamos, muito precisamente, portanto, podemos formulá-lo como sendo a pura forma vazia, tal como Kant nô-la oferece.

E como o Outro que se posiciona como tal responde à demanda do sujeito? Uma demanda também, como vimos, é o que se verifica — com a análise — como o que é oferecido como resposta. Uma demanda de que sua resposta possa vir satisfazer o sujeito. Completar, estancar o que, no sujeito, demandava.

E em Kant? Ora, se de um lado, a pura forma é oferecida, com sucesso, como o objeto impossível da demanda, de outro, para o filósofo, ela configura, também, uma resposta.

John Rajchman²², define a moral kantiana como uma meta moral. Pois bem, diríamos então que num primeiro nível, Kant oferece-nos o testemunho fecundo de uma ordem imperativa, um dever que nos impele a agir: “Age!”, lembremo-nos, inicia o enunciado imperativo. Fecundo também ao associar a ação à legislação: agir, desde Kant, é fazer lei.

A questão se coloca, como vimos anteriormente, quando diferencia-

20 E, para Kant, a idéia da ação moral é proposta pela razão não com fins de obtenção da felicidade, mas à prática do que chama de “dignidade relacionável ao recebimento deste “dom”, como um fim em si mesmo” pg. 76.

21 Lacan. Sem. 7. pg. 31.

22 Rajchman, J.: “Eros e Verdade”, pg. 68 fala em meta obrigação, da obrigação de sermos morais.

mos as figuras do autor da lei, do agente da lei e, finalmente daquele que a ela se assujeita.

Como fazer o agente da lei penetrar o momento da autoria da lei? Como fazer uma regra para o agente de algo que este só tem acesso a posteriori?

O segundo nível da moral kantiana vem justamente prescrever a reunião²³, a um só tempo, num só sujeito, das três figuras da lei.

Quando, para Kant, a ordem moral vem posicionar-se na perspectiva de uma regra para a ação, quando o imperativo se faz resposta ao dever com a universalidade, ou, se quisermos, quando a universalidade oriunda do próprio dever se coloca como anterior ao dever e à ação, o que encontrava-se anteriormente situado como um começo absoluto²⁴ na origem da ação — no momento da autoria da lei —, ao tornar-se uma regra linear e positiva de conduta — no momento da ação efetuada pelo agente — encontra um sutil recobrimento. Curioso recobrimento: a própria inacessibilidade do incondicionado, ao tornar-se regra, regra universal, vem justamente recobrir a abertura, o hiato com relação ao conhecimento possível por parte daquele que age. — Aquele que, a princípio, era identificável a uma vontade que, categoricamente, com um fim em si mesmo, dava origem (absoluta) à ação. O que reconhecemos como intrigante sobretudo é esse recobrimento da origem absoluta, justamente ao fazer regra do que há de absoluto na origem, ou seja, a impossibilidade de lá situarmos uma regra.

A nosso ver, é aqui justamente que Kant permanece associado não só ao sucesso, mas também ao fracasso do Outro da demanda. (Ver Nota 3 ao final do capítulo).

A moral kantiana nesse segundo nível prescreve o impossível — tão impossível quanto a demanda materna de satisfazer o pedido do sujeito. E

23 Vale lembrar que o termo reunião pode assumir em Lacan o sentido veiculado no conceito de alienação.

24 Cf. Capítulo 'A trieb da razão' de nosso trabalho. — onde o começo absoluto era identificado à origem da série causal introduzida no campo da moral pela liberdade prática. — Origem da própria ordem da legalidade, enfim, onde a ação vem à ser; aí onde, para além da formulação de seu enunciado, vem a ser enunciação de sua lei. Lei, nesse sentido, para além de toda justificativa legal, enunciação de seu dever.

assim procedendo, a satisfação das exigências morais em Kant apresenta-se como propriamente paradoxal, admitindo e incluindo o impossível; o que significa exigir (!) a própria efetivação fenomênica do incondicionado. A exigência, se quisermos, de que o incondicionado, o que escapa à temporalidade própria à intuição sensível, se dê, a rigor, num tempo sucessivo, determinado como condição da representação conceitual, — sob o jugo, portanto, das condições formais da intuição. Tal como vimos no esquematismo próprio à razão teórica, a experiência fenomênica aparecia gerenciada pelo entendimento, num processo onde a razão, a faculdade encarregada de oferecer idéia, de impelir a um trabalho de alargamento da experiência até justamente o incondicionado, via-se, na *Dialética Transcendental*, corrigida em seus excessos.

Fica claro assim, como essa demanda duplica, diríamos, a crueldade inicial tão bem pontuada no testemunho de uma razão prática. Se sobreponemos ao dever original uma imposição de torná-lo objetivável em uma regra, criamos não mais uma instância simplesmente cruel, mas sobretudo desumana. Uma instância que prescreve ao dever inicial conformar-se a um objeto, de saída, reconhecido como impossível.

Ao fazer-se meta-moral, transmuta-se em demanda. Demanda de que a forma limite, a pura forma, venha recobrir perfeitamente, sem brechas em suma, o que além do limite não pode senão oferecer-se como sem fundo, ou melhor, como fundo impossível de distinguir-se, ele também, numa nova forma, ou numa espécie de duplo da forma pura. Demanda, enfim, de que em detectando-se com precisão uma formulação do imperativo organizador do querer humano²⁵, tenha-se também chegado à sua regra real²⁶. Ou se quisermos, dito de outro modo, por ter-se, de alguma forma, de fato chegado à regra real, pudéssemos também reter nesse nível, onde a ação origina-se, de forma a priori, o que só a posteriori pode-se suscitar.

Demanda de que, por tê-la com propriedade esvaziado de todo conteúdo, pudéssemos estender até a origem da ação, no que a causa (— o que Kant denominava móbiles secretos da ação —) o caráter positivo

25 Não nos esqueçamos de que a faculdade analisada na CRPr. é a faculdade de desejar em sua forma dita superior, justamente ao assinalar um começo absoluto na ação humana pela vontade autônoma.

26 Esse termo é utilizado por Lacan. Sem. 7. à pg. 121.

formal, (que efetivamente se nos impõe, embora no tempo do só depois) às expensas do negativo anterior a toda forma, que no entanto havia-se centrado justamente no núcleo da forma pura, em seu vazio constituinte.

De um lado demandamos, portanto, a forma vazia (o que viemos identificando a um primeiro nível do encaminhamento kantiano), a resposta do outro acaba sempre, contudo, apesar de se colocar numa perspectiva de anulação (Kant, quando sua moral se faz meta-moral), por apontar um certo vazio na forma, algo que insiste e liga-se a toda forma de resposta, pelo qual evidencia-se, se quisermos, tanto o fracasso na tentativa materna de anular esse algo que sobra como resto da demanda, esse vazio que resta como sobra, quanto o que assinalava-se como “fracasso kantiano” em duplicar a forma pura, o fracasso em tornar-se meta.

5.2.

Vejamos então como esse fracasso aparece no *Escrito* de Lacan.

Ao reconhecermos um fracasso na tentativa do Outro da Demanda em zerar, suturar a demanda do sujeito ou mesmo nomeá-la definitivamente, admitimos também um excesso, poderíamos dizer, algo para além da relação mãe-filho, uma singularidade que não se deixa por ela reduzir. Algo sobra que não se deixa copular no dito aforizante da mãe²⁷. E, se entendemos “gozo” como uma satisfação sexual completada — no sentido de “joy” medieval — se o entendemos portanto como um gozo pleno, podemos então pensar que algo resta da entrada em jogo do simbólico, resta justamente como índice de uma subtração de gozo originária e estruturante.

Na margem abissal e vertiginosa entre a Demanda e a necessidade, aí, propõe Lacan²⁸, se esboça o desejo. Enfatiza-se com esta designação, aí, (função dêitica do uso da língua), pois uma margem não é exatamente um nada; antes constituinte de um vazio, — e como tal vertiginoso — uma

27 Cf. Lacan. “Subversão (...)” pg. 290.

28 Ibid., pg. 296.

margem implica uma estrutura de borda, de limite. E como limite, a margem entre a demanda e a necessidade engendra um lugar. *“Pois o que é um lugar senão o que uma borda faz consistir?”*²⁹ O lugar (topos) onde se esboça o desejo. Lá onde a mãe fracassa emerge o desejo.

Esse lugar, lugar do gozo impossível, como nos faz notar Nasio, é *“fora do corpo vivo e sexuado, embora seja dele que aquele tira sua fonte.”*³⁰ *“O corpo vivo é, podemos dizer, a condição necessária desse gozo, contanto que, logo em seguida (e essa anterioridade é apenas lógica) seja dele extraído.”* Fora, dizíamos bem entendido, como excluído, na margem exterior, estranhamente no interior, na superfície, no extremo, no limite. Um espaço excluído³¹ no sujeito, como espaço do Outro.

Um lugar inaugurado por uma singularidade não duplicável, que vem impor um limite ao sujeito e engendrar o espaço do radicalmente Outro, o espaço do “próximo”, como conceituado por Lacan no Seminário 7³², como radicalmente distinto do semelhante (especular), radicalmente Outro — este, por sua vez, sem alteridade.³³

Uma localidade puramente formal, não indicável no tempo e no espaço, embora, como veremos mais adiante, apresente efeitos no tempo e no espaço.

Essa singularidade, podemos pensá-la como a verdade originária, que inaugura o lugar de um saber sem sujeito, de uma falha no saber do sujeito, de uma barra no sujeito.

Se pensarmos em termos do objeto que ocasionaria um gozo pleno concluimos logo que, assim como ele só é enquanto perdido, e é propriamente constituído enquanto perdido, assim também, o gozo também é, justamente, enquanto impossibilidade de inscrição no saber do sujeito. Dele resta apenas um enigma. Ou se quisermos, a partir do dito de Lacan: *“A palavra é a morte da coisa”*³⁴, o que temos do objeto resta reduzido a uma

29 Nasio. “Les Yeux de Laure” pg. 66.

30 Ibid. pg. 87.

31 Cf. Lacan. sem. 7 pg. 128 e 91. Onde encontramos a noção de real como excluído, fundado no simbólico, como relação, excluído no centro.

32 Lacan. Sem. 7. pg. 240.

33 Cf. também Próximo como distância íntima, como “nebenmensch” à pg. 97. E “O mesmo além de mim, o mais eu mesmo de mim mesmo, segundo a etimologia de mesmo, “metispsemus” à pg. 242; ambos no Sem. 7.

marca, algo que marca, que inscreve, a morte da coisa na própria linguagem.³⁵

É porque sobra essa marca, é porque, se quisermos, a morte da coisa é inscrita na linguagem, que é possível elevar a coisa faltante ao nível de uma notação lógica. E, dessa forma, conferir-lhe uma positividade.

O objeto nomeado por Lacan como “objeto a” é justamente o que vem a ser para a psicanálise uma categoria formal e portanto não descritiva, não apreendida por nenhum sentido. Não estetizável, o objeto que resta para além da demanda, essa margem presentificada contudo nela, não se faz transparente à razão. Ele é um objeto que existe como nome.

Dado o gozo como um enigma impossível de resolver, que no entanto constitui o desejo,³⁶ “a psicanálise batiza com o nome de ‘objeto a’ o lugar do gozo indeterminado, para qual nenhum significante representa ou dá a medida.”³⁷ Ora, sabemos que o nome, pelo fato de ser cunhado, tampouco desempenha tais funções. Ele surge, portanto, como nome, exatamente para marcar uma singularidade para além de seus atributos.³⁸ Ele aparece para a psicanálise, mais do que como um conceito, como uma notação lógica. Uma notação escrita, à semelhança dos experimentos lógicos, para marcar e reconhecer o gozo como um enigma impossível de resolver, sem significado.

Aí, dizíamos portanto, no limite, (exatamente onde o dever kantiano é enunciado) encontra-se a presença de um corte, de “uma rachadura pouco natural”³⁹, que separa, como propõe Lacan, a ‘função orgânica (ordem da necessidade) do impulso que aí habita’⁴⁰ (ordem trazida com a demanda, mas para além desta). Esse corte é o que, do que seria o verdadeiro objeto

34 Lacan, sem. 7 pg. 72 port. tem-se também *MOT*, como o que se cala.

35 Um traço mnésico em Freud, que lembra que pode esquecer, esquecer a corrupção.

36 “opacidade que”, como diz Lacan, “faz a substância do desejo” (“Subversão (...)” pg. 296.)

37 Nasio. “Les Yeux de Laure”, pg. 83, 84.

38 Cf. O que Lacan fala a respeito do “ser de Polínicos”. “Para além de tudo que tenha feito de bom ou de mau, ele pode ser situado por um nome” (e por “só haver ele quem possa sê-lo, (Cf. pg. 337), cujo nome tem a mesma matriz do de Antígona), ela não pode não ir adiante em “direção a esse limite fatal..” (311).

39 Lacan. “Subversão (...)”, pg. 295.

40 Cf. *ibid.*

do desejo, resta como traço. Traço que, como naqueles deixados por pegadas, impõe tanto a certeza de que “alguém” por ali passou, quanto a questão sobre “quem” as terá marcado. Corte, pois, que resta como enigma na demanda, índice de algo para além da demanda, algo que ela veicula sem poder contudo cingir. Ou ainda, um corte que ocupa o “*lugar-tenente*”⁴¹ da cópula perdida e ao mesmo tempo constituída como tal pelo fato da linguagem.

O objeto do gozo pleno vê-se, portanto, reduzido. Desse objeto, resta um objeto parcial, “*um objeto que representa apenas parcialmente a função que o produz*”⁴². Desse objeto, resta um objeto índice de uma corrupção, resta uma “*corruptela que em verdade representa mal, muito mal a função que o produz.*”⁴³

Assim, algumas partes do próprio corpo se prestam à tal operação de destacamento (sendo ela própria uma operação lógica): o olhar, a voz, o seio e as fezes. Nesses objetos — que são em número limitado, por oposição a infinidade relativa à possibilidade de substituição imaginária — encontra-se sublinhada a escansão que os separa da função orgânica: tanto a nosso olhar, como a nossa voz, nós não temos um acesso possível, desde onde se olha, ou ao som tal como se emite; o seio, uma vez vivido pela criança como parte integrante de seu próprio corpo, vem finalmente a dela se destacar. Quanto às fezes, cíbalo, diz Lacan⁴⁴, são evidentemente partes que se destacam; todas, enfim, partes com as quais o sujeito se vê confrontado a uma perda.

41 Expressão que aparece no Sem. 11, à pg. 61. DEF. Aurélio: “[Do lat. *locum tenens*, ‘o que ocupa o lugar’]” Pessoa que desempenha temporariamente as funções de outrem, que o substitui: “Quando Amru, lugar-tenente do Califa — que era o lugar-tenente de Deus — conquistou o Egito, cercou uma antiga fortaleza, junto do Nilo.” (Eça de Queirós, *O Egito*, p. 188).

42 Lacan. “Subversão (...)” pg. 301 (no original está no plural).

43 Sbrano, V. Comunicação oral.

44 Lacan. “Subversão (...)”, pg. 301.

5.3.

Podemos também levantar uma questão de índole kantiana:

De onde procede esse objeto índice de uma corrupção, índice de uma falha no saber? O que equivale a perguntar, em suma, *“O que é que no sujeito, torna possível a perda da qual procede o desejo?”*⁴⁵

Com essa questão Bernard Baas nos faz percorrer um encaminhamento homólogo ao da Crítica Transcendental.

Embora escapando à articulação do pensamento de Lacan à época do Escrito *“Subversão do Sujeito (...)”*, e adiantando um tanto o que estaria ainda por se formular como desenvolvimento, o comentário de Baas aponta uma formulação que no contexto desse trabalho é extremamente esclarecedora.

No Seminário 7, Lacan apresenta o termo *“Das Ding”* como a coisa para além do desejo enquanto articulado a um objeto. Assim como *“Das Gute”* kantiano era o objeto da lei moral para além de todo bem possível nesse mundo, *“Das Ding”* também está em relação ao desejo para além de todo objeto ao qual ele possa se articular. De fato, Lacan sublinha em *“Das Ding”* a apresentação deste termo já em Freud como objeto perdido, como a experiência originária de satisfação a partir da qual pode-se então pensá-lo como a verdade originária, cuja perda comanda o inconsciente e o jogo de significantes.

Como pensar a *“perda originária de um bem precioso”*, a *“perda de uma origem designada, mais ainda: figurada imajada”*⁴⁶? *“Como acontece que algo de tão precioso, como essa experiência originária (...) possa ser assim obliterado, até que a perda afete não somente o vivido, mas a imagem mesmo? Mais simplesmente: O que é que, no sujeito, torna possível a perda da qual procede o desejo?”*⁴⁷ Com essa questão o texto propõe o que chama de uma *“teoria transcendental do desejo”*.

45 Baass. *“Le Désir Pur”* pg. 51.

46 Ibid. pg. 50.

47 Ibid. pg. 51. nota: imajada, neologismo para imagée.

A tese de Baas é a de que Lacan, embora não a colocando, ele responde essa questão. “A coisa, diz Lacan, está para além do jogo significante pelo qual se trama a função desejante do sujeito.” Ela é, propõe Baas, sua “condição de possibilidade.”⁴⁸

“Mais que uma origem perdida, “Das Ding”, é propriamente o que constitui a perda como uma categoria.” E tal como em Kant, em que as categorias se reportam a um juízo, a categoria da perda também o faz, reportando-se não a um juízo do entendimento, mas ao que Baas nomeia “faculdade de desejar”. De forma que, com um procedimento homólogo ao de Kant, conclui-se que

*“a perda é anterior ao que é perdido.”*⁴⁹ *“Ou seja, se há desejo, (...) não é em virtude da perda de uma origem seja qual for, mas é justamente porque a perda é ela mesma a origem.”* *“No paraíso perdido (que se trate da Mãe ou do que nós queiramos), o paraíso provém do “mito” e só o perdido provém do “real” (...).”*⁵⁰

O autor lembra que é bem por essa razão que encontramos o objeto do desejo, tanto em Lacan como em Freud, como objeto reencontrado: “O objeto é por sua natureza um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é consequência disso, mas a posteriori (só-depois).”⁵¹

Assim, a Lei própria ao desejo está para além da lei articulada aos objetos desejados, (além da lei superegóica que “ameaça com punição e se dirige ao bem estar, ao ‘whol’, ao pathos, do sujeito”); a Lei do desejo está do lado de Das Ding enquanto perda, pura falta, por meio da qual o desejo vem a ser pensado numa perspectiva formal, a priori, “ou seja, como questão transcendental.”⁵² Onde sua única consistência é a PURA FORMA DA LEI.

48 Enquanto “fora do significado”, a Coisa em Lacan difere da de Heidegger; Para Lacan trata-se de contorná-la e não exatamente de desvelá-la. “Como desvelar o que procede da categoria da falta?” Baas, *ibid.* pg. 52

49 *Ibid.* pg. 52.

50 *Ibid.*

51 Lacan. Sem. 7. pg. 149.

52 Baas. “Le Désir Pur” Pg. 54.

*“Das Ding”, propõe, “é o ponto de articulação da Lei porque, de um ponto de vista estrutural, ela ocupa o lugar exato do que Kant chama incondicionado absoluto, termo que Lacan não renegaria.”*⁵³

Assim como em Kant o Incondicionado absoluto é uma idéia da Razão, assim também, para a psicanálise, Das Ding é esse lugar tenente do qual procede toda a deriva substitutiva do jogo de significantes, sem ser por eles nomeável.

Como vimos em nossa breve análise da *Crítica da Razão Pura*, o entendimento aplica aos fenômenos a categoria da causalidade. A partir daí podemos considerar cada fenômeno formando uma série causal, onde cada um é a condição do efeito que produz. Mas se remontamos ao início essa série de condições, o percurso é sem fim. É nesse sentido que, para além do entendimento que fornece a causalidade como uma de suas categorias, Kant nos fala da razão como fornecendo a idéia do incondicionado absoluto, à qual nenhuma categoria do entendimento pode determinar e que, no entanto, (como vimos no capítulo 2) está presente no processo cognitivo orientando o trabalho de síntese sem o qual o fenômeno não se constitui como tal.

De forma homóloga, Baas nos propõe pensar que a faculdade de desejar se aplica aos objetos do desejo.

*“Ora, é exatamente a propósito desses objetos do desejo que se trama a cadeia significante — a cadeia metonímica do desejo.” E “se remontamos essa cadeia (...) — que se chama, na terminologia clínica da psicanálise, de regressão — nós arriscamos não chegar em nenhum lugar (salvo a se construir o mito do corpo da mãe ou outro grito primal).”*⁵⁴

É aí que, para além da faculdade de desejar “que faz do objeto sensível

53 (Baas aponta o emprego dessa expressão em Lacan no Escrito “A Significação do Falo”, pg. 685).

54 Baas. *ibid.* pg. 56.

um objeto desejado, há a Coisa (Das Ding), ou seja a pura falta, que não é ela mesma um substituto ou a metonímia de nada outro antes dela; é o incondicionado."⁵⁵

Uma questão que se coloca para Kant — e que o esquematismo vem para resolver — é a da possibilidade de realização de uma unidade com elementos radicalmente heterogêneos: de um lado uma faculdade a priori, de outro, os elementos empíricos aos quais a faculdade necessariamente se aplica.

O esquema então, como uma representação intermediária, propõe Kant, é justamente o que, *"tomando o lugar por um instante deixado vazio,"* como menciona Baas, *"entre a faculdade a priori e o elemento a posteriori [empírico] ao qual essa faculdade se reporta"*, permite a síntese necessária ao conhecimento.

*"É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação do primeiro ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental."*⁵⁶

Após citar essa passagem, Baas nos coloca a mesma questão com relação à *lógica transcendental do desejo*. *"Qual será o elemento mediador permitindo efetuar a síntese entre a faculdade a priori de desejar e o objeto do desejo?"* E, com uma paráfrase de Kant nos faz concluir que esse elemento deverá, de um lado, *"ser homogêneo à faculdade de desejar a priori, enquanto proveniente do incondicionado da Coisa"*⁵⁷ e de outro lado, homogêneo também aos objetos sensíveis aos quais se reporta o desejo. *"Mais precisamente, propõe, esse elemento mediador tem como função tornar desejável o objeto sensível de forma que em sua ausência, o objeto não seria desejável e o desejo seria sem objeto (estrutura exatamente equivalente àquela sugerida por Kant: intuição cega — pensamento vazio)"*⁵⁸

E conclui: *"Enquanto ele articula o desejo a um objeto para fazer desse objeto*

55 Ibid. pg. 56.

56 Kant. C.R.P. pg. 182.

57 Baas. "Le Désir Pur" pg. 68.

58 Cf. ibid.

um *'épithumène'* [termo que o autor busca em Platão para designar o objeto do desejo], esse elemento mediador pode ser dito "causa de desejo". É preciso então distinguir o objeto desejado e "objeto causa de desejo; este último, sempre qualificado nesses termos por Lacan, não é outro senão o 'objeto a'".

Avançando um pouco mais, Baas sugere ainda um paralelo entre o fato de o esquema não estar no objeto do conhecimento embora o constitua como tal e o fato de o "objeto a", tal como propõe Lacan, não pertencer ao objeto desejado mas constituir exatamente o desejo enquanto articulado a um objeto desejado.

5.4

Após esse percurso podemos bem situar esse objeto deixado como resto exatamente no ponto de corte onde a demanda separa-se do campo da necessidades; lugar onde, após haver logrado efetuar uma separação, não menos abissal, com relação ao que é possível ou não neste mundo, Kant propõe o dever moral como uma ponte, na verdade, entre o que é da ordem do fenômeno (o que é possível) e o que é da ordem do que é idéia da razão ao se duplicar em uma meta-moral.⁵⁹

A esse resto incômodo é preciso dar uma destinação, nem que seja por exemplo recobrando-o, projetando uma ponte por cima do abismo. A vertigem, desde a ponte, só se deixa perceber por uma margem. Embora por mais estreita e linear que seja⁶⁰ está, todavia aí, a incomodar; sua presença, a insistir.

Podemos, pois, após esse percurso, situar o caráter mediador desse "algo" que resta para além da demanda. Ora, se o objeto a não é redutível ao objeto desejado, tampouco é identificável ao sujeito (dele está como destacado, fora); o que faz então a ponte entre o sujeito e o 'objeto a' — entre o sujeito barrado (*"descontinuidade no real"*⁶¹, *"não pode ser dito senão*

59 Cf. Lacan. Sem. 7. Mesmo lugar onde o super-eu engendra sua via: "No limite, quando a mediação, que era para ser a lei, acaba por faltar"

60 Cf. "Margem que por mais linear que seja, deixa aparecer sua vertigem, por pouco que não esteja recoberta pelo pisoteio do elefante do capricho do Outro." Pg. 296.

nas entrelinhas para quem quer que seja o sujeito da Lei"⁶²) e esse objeto que vem como excesso, que resta como que a furar o sistema, a "boa forma" do que é puramente formal — é a Fantasia. A fantasia vem fazer uma ponte que, enlaçando as duas margens, crie também um recurso para o mal-estar da vertigem.

Les fleurs du mal: Élévation (Charles Baudelaire 1821-1867.)

*Au-dessus des étangs, au-dessus des vallées,
Des montagnes, des bois, des nuages, des mers,
Par delà le soleil, par delà les éthers,
Par delà les confins des sphères étoilées,*

*Mon esprit, tu te meus avec agilité,
Et, comme un bon nageur qui se pâme dans l'onde,
Tu sillonnes gaiement l'immensité profonde (...)
Avec une indicible et mâle volupté*

*Envole-toi bien loin de ces miasmes morbides;
Va te purifier dans l'air supérieur,
Et bois, comme une pure et divine liqueur,
Le feu clair qui remplit les espaces limpides.*

*Derrière les ennuis et les vastes chagrins
Qui chargent de leur poids l'existence brumeuse,
Heureux celui qui peut d'une aile vigoureuse
S'élançer vers les champs lumineux et sereins!*

*Celui dont les penseurs, comme des alouettes,
vers les cieux le matin prennent un libre essor,
— Qui plane sur la vie, et comprend sans effort
Le langage des fleurs et des choses muettes!*

61 Lacan. "Subversão (...)." pg. 284.

62 Lacan. pg. 304. Sem. 7.

A fantasia vem então recobrir o lugar do abismo. — Do abismo que se abre quando da separação entre a Coisa muda — que tudo diz no poema de Baudelaire — e a emergência da linguagem; lugar entre a mudez (que ao poeta, notemos, não é absoluta, fala, embora sem saber que fala) e a inscrição no real de um nome, ao qual nenhum atributo esgota, embora tendo ele próprio um valor de ser de linguagem. Um nome que, como vimos, se apresenta primeiro como sobra, o qual o sujeito virá colhê-lo⁶³ — como faz o poeta que, subvertendo o uso da linguagem, faz do que é meio, fim — ou, indo bem longe na direção do tudo dizer⁶⁴, oferecê-lo ao gozo do Outro — como em Sade, ao deixar como testamento que seu nome fosse apagado da tumba⁶⁵.

Se pensamos que um nome é o que não se pode dizer, embora seja um fato de linguagem, assim também, uma ação ou um dito, como um fato de linguagem, enunciam uma Lei, para além da cadeia articulável pelos significantes. Um dito que, como puro dado, é da ordem do real: (pura indeterminação do dado puro) não se pode dizê-lo, tanto quanto não se pode dizer sua Lei a priori.

Fazer, pois, a mediação entre a Lei a priori, incondicional e um dado, que, como dado, com a empiria do puro dado, é absoluto, tanto quanto condição⁶⁶ — esta é a função do fantasma.

A fantasia vem justamente ocupar o lugar por um instante, como dizia Baas, deixado vazio entre o dado a posteriori, podemos pensar, e sua Lei a priori. Sua consistência é a de linguagem⁶⁷, a fazer ofício de ponte com a linguagem, com a trama, com o enredo⁶⁸. Ora, tal como a ilusão transcenden-

63 Cf. Lacan. Sem 11, pg. 73,74, quando Lacan fala sobre “tomar posse do entre-deois.”

64 Cf. André, S. pg. 27 a 31. “Seu ‘tudo dizer’ deveria conter o que transborda o dizer, o ‘trop’ (...). Em outros termos, o projeto sadiano é subentendido pelo voto fundamental de que não haja impossível de dizer.” (pg. 29).

65 Cf. Lacan. K/S, pg. 779 (I).

66 Cf. O “(...) desejo que se apresenta como autônomo em relação a essa mediação da Lei, pela razão que é do desejo que ela se origina, no fato de que por uma simetria singular, ele inverte o incondicional da demanda de amor, onde o sujeito permanece na sujeição do Outro, para levá-lo à potência da condição absoluta (onde o absoluto quer dizer também desprendimento)” in: “Subversão (...)”, pg. 297.

67 Cf. Lacan. K/S, pg. 779 (iv).

68 Cf. Lacan fala em tecido, trama à Pg. 69 Sem. 7. E à pg. 299. de “Subversão (...)” .

tal, “*Schwärmereien*”⁶⁹, como sonho dogmático, a fantasia confere um enredo, uma figura, ao que é indizível, ao que não pode ser representado, ou figurado.

Veremos justamente no capítulo seguinte que em assim fazendo ela deixa também a porta aberta a que a ilusão se rompa, como evidenciado no fenômeno estético. E assim fazendo, nos permite mesmo dizer, com Lacan, que a (precária) plenitude do homem é a formação de imagens.⁷⁰

Mas desde já podemos remarcar que, tal como formula Lacan⁷¹, é justamente a fantasia que pede ao sujeito colocar-se em regra com seu desejo — ela incomoda, o sujeito não sabe onde pô-la — ou, dito de outra forma, ela endereça uma questão ao sujeito desejante. Uma vez que ela tenta fazer a “boa forma” entre elementos cuja melhor articulação formal é o paradoxo e o enigma, a questão está posta.

Algo à margem da ponte faz questão: “*Che Voi? que quieres?*”⁷² Trata-se de recolhê-la como questão (“*que conduz melhor ao caminho de seu próprio desejo*”⁷³) ou de ser por ela recolhido, sorvido, ou mesmo simplesmente agido.

Em resposta a essa questão é sempre um desejo, que do lugar do Outro⁷⁴, vem responder, tomar forma, enunciar sua Lei.

E de forma irreduzível, sem que ele possa tirar sua garantia de autoridade de enunciado que não de sua própria enunciação, pois a questão à qual ele vem responder emerge propriamente no lugar da falta de um Outro do Outro que possibilitasse uma metalinguagem⁷⁵, que respondesse em seu lugar; justamente onde a moral kantiana se faz metamoral. Quando, contudo, essa lei dá uma resposta, quando a lei do juízo hipotético é a que prima, o desejo, por seu lado, se cala, apresenta-se recalcado e a verdade que ele encerra terá de buscar outro lugar.

69 “Schwärmerein” aparece na CJ. como “delírio da razão”, Cf. CJ, Pg. 121. Trad. brasileira.

70 Cf. Lacan. Sem 7. pg. 240.

71 Lacan K/S cf. pg. 779 (iv)

72 Cf. Lacan. “Subversão (...)” pg. 297.

73 Lacan “Subversão (...)”, pg. 297.

74 Lacan “como Outro que o desejo toma forma”

75 Ou um oráculo.

5.5.

Kant, ao fazer do bem, ao final, um bem prescriptível, recalca o desejo e a verdade que ele encerra aparece em Sade.

“Quanto mais a teoria, a obra crítica social (...) deram-nos a esperança de relativizar o caráter imperativo, contraditório, e, em suma, conflituoso da experiência moral, mais vimos aumentar nos fatos as incidências propriamente patológicas dessa experiência.” — Na forma de um *“desafio (...) ao divino”*.⁷⁶

A demanda em Kant, se podemos assim dizer, não parece encaminhar-se para um enigma, bem ao contrário, justo após ter-se bem precisado o que havia de enigmático, a direção é orientada para uma objetivação da vontade moral. Uma vez anulado o campo da necessidade, a direção é então a da anulação total da enunciação, pelo sujeito indicável no enunciado.

O imperativo kantiano acaba, assim, por invocar o outro para assegurar-se do Bem. Um outro todo razão, em contraposição ao qual está o sujeito, sempre aquém de uma plena identificação, a não ser tornando-se ele próprio um objeto, um instrumento do Bem.

E como esse Bem não é, como diz Lacan, *“simplesmente um bem natural, resposta a uma necessidade”*, ele é *“poder possível, potência de satisfazer,”*⁷⁷ vê-se o que permitirá Lacan afirmar daí que *“toda relação do homem com o real dos bens se organiza em relação ao poder que é do outro, o outro imaginário, de privá-lo.”*⁷⁸ O outro invocado, ao final em Kant, a assegurar o Bem é, então, da mesma forma, um outro imaginário, diante do qual o sujeito se vê ameaçado de privação, de castigo, de vigilância onipresente⁷⁹ e punição.

Ao fazer do bem algo prescriptível, a moral kantiana o coloca, ao

76 Ibid.

77 Lacan, sem. 7, pg. 285.

78 Ibid.

79 Cf. Trata-se de um outro interiorizado, como sabemos, a voz da razão.

menos virtualmente, e essa é a crueldade duplicada, num nível tal que o sujeito imagina poder dele dispor, como dispõe-se de um bem.

“(...) Freud se encarregou de desmascarar o que quer dizer isso na efetividade histórica. (...) Dispor de seus bens é ter o direito de privar os outros de seus bens.”⁸⁰

“O âmbito do bem é o nascimento do poder.”⁸¹ E do serviço dos bens, poderíamos acrescentar.

Lacan avança um pouco mais e chega ao que chama um “fato” da experiência, cuja lembrança, afirma, é preciso estar constantemente presente na análise:

“O que se chama defender seus bens é apenas uma única e mesma coisa que proibir a si mesmo de gozar deles.”⁸²

E conclui: *“A dimensão do bem levanta uma muralha poderosa na via de nosso desejo. É mesmo a primeira com a qual lidamos em cada instante e sempre.”⁸³*

Sade, na pena de Lacan, podemos pensar, nos vem apontar, justamente o que resta da Demanda de objetivação da vontade em Kant. Do fracasso em fazer do bem (mesmo o mais formal) algo prescriptível, resta a experiência perversa. O que é preciso recalcar para afirmar o imperativo moral como regra, volta na forma de um imperativo imoral.

“Mais honesto”⁸⁴, Sade nos faz perceber (com a articulação de Lacan) que a Lei moral aparece apoiando um gozo. Recalcada em Kant, a verdade da Lei moral aparece em Sade. Verdade que aparece como resto.⁸⁵ Resta, portanto, a própria transgressão radical da lei moral, como um imperativo

80 Lacan, Sem. 7, Pg. 279.

81 Ibid.

82 Ibid. pg. 280.

83 Ibid.

84 Lacan K/S. Pg. 770.

85 (Lacan, nesse sentido acompanha a definição hegeliana de verdade, como o que falta — o que resta — para o ser completar-se, ou o que falta ao saber para ser o saber absoluto.)

também categórico, a furar o vínculo do desejo com a interdição implicada na lei, a apontar a *“função antinômica do desejo com a lei.”*⁸⁶

Esse gozo que aparece em Sade é propriamente o que a moral tenta não ver, esforçando-se por anular “cientificamente” o sujeito da enunciação.⁸⁷ Luminosidade que se quer desprovida de opacidade, a moral da *“Aufklärung”* acaba por cegar o olhar ao terror, e à barbárie da tirania — e por isso mesmo, acaba abrindo sua via de efetuação na história.

*“O mundo sadiano é concebível como uma das efetivações da ética kantiana.”*⁸⁸

Em um mundo onde não há sentimento, tampouco há lugar para a repugnância.⁸⁹

Esse resto, quando identificado ao sujeito, o faz homem de pedra (como o apresentado no trabalho de Man Ray, da capa do seminário 7). Ultrapassando as interdições sensíveis, os limites do patológico, apático, o sujeito tornado objeto, verte a divisão subjetiva no campo do Outro. Como o que se passa com a vítima sadiana, onde o corte, a castração, encontra-se unilaterizada no campo do outro — a subjetividade, o campo do sujeito, está no pólo oposto ao da vontade e de seu agente.⁹⁰ (cf. gráfico, onde estes últimos encontram-se posicionados no campo do objeto).

Assim, o objeto (da lei moral em Kant), diz Lacan, ao mesmo tempo em que encontra-se — em Sade — *“desvelado no ser aí do agente do tormento, (...) guarda a opacidade do transcendente. Uma vez que ele é estranhamente separado do sujeito. Observemos, prossegue Lacan, que o herói da máxima não tem necessidade de ser aqui mais do que um ponto de emissão.”*⁹¹ A voz da consciência aludida por Kant como único indício do que a lei moral pode

86 Ibid, pg. 103.

87 (Lacan chega a falar em “ação programada”, do universo da computação.)

88 Lacan. Sem. 7. Pg. 101.

89 É curioso, contudo, que o *“Dégout”* venha ser pensado na terceira crítica como o que impõe a presença do objeto.

90 Cf. Lacan. K/S. grafo à pg. 774.

91 Lacan. K/S. 772 (iv).

afetar sensivelmente o sujeito pode ser, propõe Lacan, “*uma voz no rádio (...).*”⁹²

Esse elemento furtado à estética transcendental, “*ainda que não deixe de aparecer numa corcova do véu fenomenal*”⁹³, não é sem efeitos na realidade: Sade e a fantasia fundamental o demonstram.

Ele é o elemento mediador para que o desejo aí venha... emergir, na contingência de uma ocasião, ou... submergir, assolado por um positivismo da imagem (ainda que resumida à imagem acústica); em todo caso, produtor da questão à qual o desejo vem responder.

Nesse sentido que Lacan propõe no Seminário 7: “*Temos de explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar que transgredisse essa Lei, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral, uma erótica.*”⁹⁴

Qual é a erótica em Sade, qual o gozo que preside a empreitada sadiana? Sabemos bem: um gozo de transgressão.

“*Em direção a que meta avança o gozo para ter de se apoiar na transgressão a fim de ter êxito?*”⁹⁵ É o que a erótica sadiana nos ensina, como propõe Lacan.

Nos ensina, antes de tudo, como propõe Lacan, que a via do gozo se instala no mesmo lugar onde se quer a submissão à lei moral. E de forma não menos paradoxal, pois, se de um lado, “*Freud escreve o Mal-Estar na Civilização para dizer-nos (...) que todo aquele que se aplica em submeter-se à lei*

92 Lacan. K/S. 772. (vii) Aqui lembramos da famosa emissão radiofônica “*Invasion from Mars*” (1940) feita por Orson Welles que tanto espanto causou quanto ao poder de sugestão do rádio. A esse respeito encontramos em “*As Técnicas de Formação da Opinião Pública*” (pg. 60) de Monique Augras o seguinte elucidado: “*O autor [Welles] adaptou o livro de H.G.Wells de maneira tão dramática que muitas pessoas, ligando o receptor depois do início da emissão, não atinaram tratar-se de obra de ficção. A descrição do desembarque dos marcianos teve toques de realismo tais, que acreditaram estar ouvindo o relato de uma invasão real. Iniciou-se o pânico.*”

É verdade que a Segunda Guerra Mundial já propiciava um ambiente de tensões e ansiedades. Por outro lado, nem todos os realizadores de programas radiofônicos possuem o gênio de Orson Welles. / Nada disso, porém, contradiz a influência do rádio como meio privilegiado de provocar reações emocionais.”

93 Lacan. K/S. pg. 772. (vi).

94 Lacan, Sem. 7, pg. 106.

95 Ibid. 238.

moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu"⁹⁶; de outro lado, tampouco, a via do gozo apresenta-se acessível diretamente ou sem empecilhos.⁹⁷ (O acesso ao real do gozo, como vimos, só se dá a partir do simbólico: como vimos, "O real não é diretamente acessível."⁹⁸)

Isso nos leva, portanto, a concluir com Lacan que "a transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei."⁹⁹ Ou ainda, que "é muito precisamente para isso que serve a Lei"¹⁰⁰ — "dialética na qual o desejo não arde senão numa relação com a Lei, pela qual ele se torna desejo de morte."¹⁰¹

Tratando da lei e do tabu, Monique Augras nos diz:

"Enquanto o tabu delimita, a transgressão ultrapassa. Mas ambos são imperativos.

*Se não pode haver transgressão sem tabu, a recíproca parece verdadeira. Não há tabu sem transgressão."*¹⁰²

Poderíamos chegar então a dizer que o "voluntarismo da lei-pela-lei"¹⁰³ identificado por Lacan em Kant se faz equivaler ao "mal-buscado-pelo-mal"¹⁰⁴ sadiano, uma vez que podemos também concluir que a "lei do bem não existe senão no mal e pelo mal".¹⁰⁵

Sade portanto oferece a Lacan a ocasião de explorar mais profundamente a visada do gozo, sua meta e sua relação com o desejo.

O libertino do século XVIII, encaminha-se na via do gozo e dela não recua. Sua meta é o ultrapassamento do limite. Além do princípio do prazer,

96 Ibid.271.

97 Cf. ibid.

98 Lacan.Sem. 7. pg. 31.

99 Lacn. ibid.271.

100 Ibid. Pg. 217. Ou ainda, para "tornar o pecado desmesuradamente pecador" Cf. ibid. pg. 106.

101 Ibid. pg. 106.

102 Augras,M. "O Que É Tabu", pg. 56.

103 Lacan. K/S. 772.

104 Lacan. Sem. 7. pg. 240.

105 Ibid. pg. 232.

além da ação vinculada ao prazer, está o gozo, o qual sabemos ser o gozo da natureza, impondo-se como um imperativo com o qual o agente apático do tormento sadiano age em total conformidade.

Ao contrário de Kant, seu caminho não efetua nenhuma torção que o faça recuar. Afinal, “*recuamos diante de quê?*”¹⁰⁶ Com o que se deparava Kant, no momento em que quer fazer entrar a ordem do incondicionado no mundo fenomênico, ao fazer do dever moral uma regra para ação? Após formular essa questão, Lacan aponta uma resposta possível: recua-se diante de “*atentar à imagem do outro, pois é a imagem sobre a qual formamo-nos como eu.*”¹⁰⁷

Sade não vacila em colocar em cheque a unidade imaginária do sujeito, enquanto Kant, após tê-lo identificado a um cidadão de dois mundos — enquanto vontade moral, cidadão do mundo inteligível, numérico e, enquanto o acesso a si próprio só se dá pelas condições transcendentais de suas faculdades, cidadão do mundo sensível e fenomênico¹⁰⁸ —, vislumbra, como em uma miragem, uma ponte sobre o desfiladeiro, exigindo do sujeito, a partir daí, a exclusão, a segregação de tudo o que não pode integrar-se nos limites da unidade idealizada, imaginada.¹⁰⁹

Sade portanto, na medida em que avança, nos ensina, como propõe Lacan, um Outro não identificável a nós mesmos “[*muito embora façamos dele*] *tão facilmente nosso reflexo.*”¹¹⁰

Nos ensina o

“espaço que se desenvolve na medida em que lidamos não com esse semelhante a nós mesmos e que implicamos necessariamente nos mesmos desconhecimentos que caracterizam nosso eu, mas esse próximo como o mais próximo, que às vezes temos, e nem que seja

106 Ibid. 238.

107 Ibid.

108 Cf. Kant. F.M.C., pg. 104.

109 O que Lacan chama de “determinação abstrata” à pg. 239 do Sem. 7, ou, em outra passagem, de “sujeito reconstituído da alienação ao preço de não ser senão um instrumento do gozo.” (pg. 775iv em “K/ S”).

110 Lacan. Sem. 7. pg. 241.

*apenas para o ato do amor, de tomar em nossos braços. Não estou falando aqui de um amor ideal, mas do ato de fazer amor.”*¹¹¹

O espaço do Outro, assim, o mais próximo de nós mesmos, é para nós o espaço de um vazio central. Um vazio, um espaço vazio, formado justamente pelo limite, pela borda que constitui o fato da linguagem. Ora, uma vez que aí estamos já na ordem simbólica, (de um jogo simbólico, propõe Lacan¹¹²) onde a linguagem articula algo para além dela, para além do propriamente articulável — o qual não temos acesso direto —, Sade então nos interessa de perto; ele nos oferece exatamente uma tentativa de transposição desse limite.

Sade, notemos, transpõe os limites na literatura, pois, se a “*na perversão o inconsciente não está a céu aberto*”¹¹³ e a própria pulsão implica um movimento de retorno¹¹⁴, Sade completa o percurso de seu desejo na prisão, sofrendo os constrangimentos de uma vontade moral, na figura de sua sogra.¹¹⁵

“*Sade mostra onde chega o mestre que não se curva diante do ser de Deus.*”¹¹⁶ Imagina transpô-lo. E assim “*demonstra a estrutura imaginária do limite*”¹¹⁷ Esse ponto limite, esse ponto de transgressão, como diz Lacan, tem uma relação sensível com o sentido do desejo¹¹⁸, na medida em que o desejo não se reduz à necessidade.

111 Ibid. pg. 241.

112 Ibid. pg. 241.

113 Cf. Lacan “Subversão (...)” pg. 308. (nota: no original: (...) Mas isso não quer dizer que no perverso o inconsciente esteja a céu aberto.)

114 Cf. Lacan. Sem. 11.

115 Pensamos também em uma proposição central de Freud no Mal-Estar na Cultura (“Das Unbehagen in der Kultur”) de uma culpa inconsciente expressa como “necessidade de punição”. Pg 146, vol xxi.

116 Lacan. Sem. 7. Pg. 242.

117 Estrutura imaginária que, como vimos, não é sem efeitos na realidade; pode bem em nossos dias, apresentar-se como que bem tangível. A esse respeito Lacan chega a dizer que Sade não é nada frente ao que se verá de catastrófico, em uma escala muito maior, desencadeado, por exemplo, pela burocracia. Ou mesmo pelo “pecado” que a ciência conhece, como se refere Oppenheimer, por exemplo, na bomba atômica. Lacan dá ainda o exemplo dos experimentos genéticos, da possibilidade de monstros como crianças de três cabeças e etc.

118 Cf. Lacan. Sem. 7. Pg. 253.

Nesse ponto o corpo do outro se despedaça,¹¹⁹ tal como o que acontece com a vítima sadiana. Como vimos, o agente apático, petrificado, aquele que recebe a injunção de uma voz que diz: cumpra o seu dever, submete ao outro os efeitos do dever, e assim, no campo do outro, a vítima se divide, se despedaça — embora a própria figura da vítima apareça também em Sade, demonstrando o “rigor” de sua obra, sempre dotada de uma incalculavelmente longa sobrevida.

A fantasia, propõe Lacan, impõe a sobrevivência da vítima, adia a afânise do sujeito, a divisão radical.¹²⁰

Essa última característica é o que justamente faz com que Sade venha formular a idéia de um “suplício eterno.”¹²¹

Ou se quisermos, o que parece estar em jogo na tentativa de Sade de transpor o limite, é um suplício além de todo e qualquer suplício, um “*apocalipse*”¹²², como pontua Lacan, onde o eterno se conjuga com o fim dos tempos; em suma, ponto de aniquilamento (“*aneantissement*”).¹²³

Sade caminha para além do princípio do prazer, para o que o causa e a seu movimento sempre circular de “perda e retorno”¹²⁴; Sade visa a origem, para além ‘da geração e da putrefação’. E assim nos apresenta o acesso ao gozo, na exata medida em que este se coloca em termos de satisfação de uma pulsão e não de uma necessidade.

*“Um filósofo antigo chamava a guerra a mãe de todas as coisas”¹²⁵.
A existência de assassinos é tão necessária quanto esse flagelo; sem eles tudo estaria perturbado no universo (...) essa dissolução é útil à natureza, pois é dessas partes destruídas que ela se recompõe.
(...) Seria preciso para ainda melhor servi-la, poder opor-se à*

119 Cf. Lacan. Sem. 7. pg. 246.

120 Cf. Lacan. K/S. pg. 775.

121 Lacan. Sem. 7. pg. 247.

122 Ibid. pg. 253.

123 Lacan. K/S. pg. 776.

124 Lacan. Sem. 7. pg. 288.

125 Acreditamos que Sade deve estar se referindo à Heráclito, que em seu fragmento 53 afirma: “A guerra é o *pai* de todas as coisas e de todas o rei; de uns fez deuses, de outros, homens; de uns escravos, de outros, homens livres.” Curiosa mudança...: de pai, em Heráclito, para mãe, em Sade.

*regeneração resultante do cadáver que enterramos. O assassinato só tira a primeira vida ao indivíduo que abatemos; seria preciso poder arrancar-lhe a segunda, para ser ainda mais útil à natureza; pois ela quer o aniquilamento: está fora de nosso alcance dar a nossos assassinatos a extensão que ela deseja.”*¹²⁶

O aniquilamento de que fala Sade, dando o nome de segunda morte, poderíamos pensá-lo como um vazio da forma, um puro nada. Ou ainda como um “estado nirvânico”¹²⁷ de repouso absoluto, como o do “seio da natureza, em estado de véspera do nosso mundo”¹²⁸ “habitado pela linguagem”¹²⁹.

O ato perverso, o crime, mais precisamente, afirma Lacan¹³⁰, tem a função de romper as amarras das leis que ligam o sujeito à vida. Para Sade essas leis constituem a horrível rotina (“*affreuse routine*”)¹³¹ da natureza em seu movimento circular (e, entediante / “*ennuyant*”¹³²) de decomposição e recomposição de seus elementos.

Encontramos então em Sade uma “divinização” do que resta, desse gozo que resta para além do que se apresenta acessível ao espelho, onde não há mais sujeito. E onde, por conseguinte, também não há mais investimento objetal; ao contrário de Kant que, como nos lembra Lacan¹³³, ao tratar da lei moral, postula que não é o sujeito mas o objeto que falta.

Mas o Bem é uma primeira barreira. Encontramos também em Sade, com a pista de Lacan, uma outra caracterização da vítima: exigindo da figura destas, em acréscimo, uma beleza incomparável e inalterável, Sade mesmo nos leva a segunda e radical barreira ao acesso ao desejo, a barreira do belo.

Passaremos à análise da *Crítica da Faculdade de Julgar* em Kant, para, por fim, podermos pensar essa proposição de Lacan.

126 Sade, Apud, Lacan, Sem. 7, pg. 258.

127 Lacan. Sem. 7, Pg. 257.

128 Klossowsky, P. “Sade, mon prochain” Seuil, 1947, pg. 94, Apud Lacan. “K/S” pg. 790.

129 Lacan. “K/S” pg. 790.

130 Pela amarra à cadeia de linguagem. Cf. pg. 776 “K/S” .

131 Lacan. K/S.776.

132 Ibid.

133 Ibid. 781 (i).

Hymne a la beauté

(Charles Baudelaire)

*De Satan ou de Dieu, qu'importe? Ange ou Sirène,
Qu'importe, si tu rends,... — fée aux yeux de velours,
Rythme, parfum, lueur, ô mon unique reine!
L'univers moins hideux et les instants moins lourds?*

Nota 1 (Referente à pg. 73)

Seria então a moralidade uma mera quimera da imaginação humana? — Kant nos indaga.

Com essa questão, o texto introduz, o marco diferenciador de toda reflexão sobre a moral até então, como observava Lacan, na medida em que o campo da moral não mais apareceria referido ao que se pode ou não se pode:

“É então nada nos pode salvar da completa queda das nossas idéias de dever, para conservarmos na alma o respeito pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenha havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, *a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer.*” Mais adiante, ao propor a possibilidade do imperativo categórico¹³⁴, Kant remarca uma vez mais o “dever moral” como o que, independentemente da certeza de sua efetuação, é considerado como imperativo para aquele que se reconhece ao mesmo tempo como pertencente ao mundo inteligível, enquanto ser racional, inteligente, tanto quanto parte do mundo sensível, dotado então de apetites e inclinações.

Fosse simplesmente racional, todas as ações humanas seriam perfeitamente conformes à moralidade, sem necessidade de um imperativo, como no caso da vontade santa aludida anteriormente (cf. capítulo 3 deste trabalho); fosse meramente sensível, as ações então seriam totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações. “*As primeiras, assinala Kant, assentariam no princípio da moralidade; as segundas, no da felicidade.*”¹³⁵

Desta feita, Kant conclui que a idéia que possuímos de dever é necessária à toda ação que se queira moral. O dever é então o que se coloca na posição de alçar o sujeito à condição numênica da moral.

Onde destaca-se a fronteira dos dois mundos aos quais o homem é dito pertencer, aí, no limite, o dever se posiciona. Ou de outra forma, retornando ao que dizia Lacan, “*Para que se trate do campo que pode ser valorizado como puramente ético, é preciso que não estejamos (...) interessados em*

134 Kant. F.M.C. pg. 104 (o grifo é nosso).

135 Kant. F.M.C. pg. 104.

nada. (...) O testemunho da obrigação, na medida em que ela nos impõe a necessidade de uma razão prática, é um Tu deves incondicional."¹³⁶

E quanto ao desejo? Em que medida podemos pensar a formulação lacaniana segundo a qual o desejo aparece referido ao impossível kantiano?

Para que possamos começar a pensar essa relação ser-nos-á ainda necessário um certo percurso teórico. Embora, como afirma Lacan, ele esteja sempre ao alcance, a história do pensamento não pôde senão seguir seu caminho sinuoso ao longo dos séculos. Vamos então acompanhar alguns dos marcos apontados por Lacan acerca do que o homem teve de formular antes que se pudesse colocar a questão de seu desejo desde uma posição central.

Retornemos então a nossa hipótese de leitura na qual associávamos a *démarche* kantiana ao outro da demanda tal como apresentado no Escrito "*Subversão do Sujeito (...)*."

Nota 2 (referente à pg. 74)

Depurada pela razão de todo interesse, de toda matéria¹³⁷, a lei moral em Kant, de forma inédita na história do pensamento, lograva marcar um descolamento, um desatrelamento da problemática do agir com relação à felicidade, ao prazer, à sensibilidade e até mesmo com relação aos interesses vitais.

A moral tradicional, assim como formula Lacan¹³⁸, ao posicionar-se pelo serviço dos bens, centrava-se num bem cujo referente era o prazer e mais especificamente um prazer atrelado à temperança; de forma que a "via mediana" era o que marcava o pensamento sobre a ética. — De quê, questiona Lacan¹³⁹, tomava-se a medida para esse cálculo implicado na idéia de uma via mediana? E mais, Essa medida pode ser fundamentada? (Note-se que essa questão adquirirá relevo posteriormente com o estudo da "*Análítica do Sublime*")

Em Kant, ao contrário, o supremo Bem nos é indicado pela razão —

136 Lacan Sem. 7 pg. 378.

137 Como vimos, a matéria a especificar uma lei (não categórica, portanto) a determinava sempre como hipotética, vinculando pois a lei a um dado interesse.

138 Lacan, Sem 7 pg. 377. Trata-se aqui de sua análise quanto à ética aristotélica.

139 Ibid. pg. 377

sua ordem: a do real; enquanto que tradicionalmente, o bem, em suma algo prescriptível, teríamos de inseri-lo numa ordem mais próxima ao irreal¹⁴⁰, ao menos a partir do corte radical que a modernidade efetua com relação à antigüidade e mais especificamente a antigüidade grega, onde a moral colocava-se numa posição de imitação da ordem cósmica.

Em suma, mais uma vez podemos frisar que Lacan nos faz reconhecer em Kant precisamente a ordem do real tal como postula a própria psicanálise. Tanto em Kant, como para a psicanálise, o sujeito visa o real para além do simbólico; com a especificidade de que, para o ser falante, o real só se coloca como uma instância além, justo além do limite configurado pelo simbólico, cuja abordagem necessariamente se faz em negativo.

Nota 3 (referente à pg. 75)

Colocamos então a questão quanto a se, em assim fazendo, o movimento implicado na prescrição de uma meta-moral não se distanciaria daquele demandado pela própria *trieb* da razão no sentido de um alargamento da experiência? (Movimento que, como postulamos, veremos retornar na análise kantiana do fenômeno estético, desencadeando a postulação de uma infinidade de regras.) Ao contrário, a *démarche* aqui nos parece muito mais a de fazer a experiência do absoluto, — postulada, na origem da ação pelo que chamávamos de primeiro nível da ordem moral em Kant — conter-se numa unificação própria às regras determináveis a priori pela consciência, tal como no procedimento esquemático da razão teórica; em que a unidade da consciência era o que possibilitava a síntese conceitual a se constituir como regra para o conhecimento. Ou seja, pensamos, assim, que, ao postular um segundo plano onde a moral se duplica em meta-moral, a primeira instância da qual se abre mão é justamente a original, posto que

140 Ibid. pg. 21. “Por mais de uma vez, na época em que eu falava do simbólico e do imaginário e de sua interação recíproca, alguns de vocês se perguntaram o que era, no fim das contas, o real. Pois bem, coisa curiosa para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, senão do irreal, iremos, pelo contrário, ao inverso, no sentido de um aprofundamento da noção de real. A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real. Para conceber isto, é preciso ver o que ocorreu no intervalo entre Aristóteles e Freud.” Ver também no “K./ S”, pg. 772.

não se teria podido sustentar a abertura, o hiato que ela traz, como consequência, para a consciência. E em função de que, senão de um desejo? De onde surgiria a energia para essa empreitada? A análise vem então reconhecer na origem da postulação de uma meta-moral um desejo de segurança, “*sicherheit*” na língua de Kant. Desejo que, como sabemos, acompanha o espírito moderno desde Descartes, como “desejo de caminhar com segurança nesta vida.”

Forçando a razão prática, a esfera da ação, a conformar-se às exigências de universalidade e objetividade a priori da razão teórica, Kant, poderíamos pensar, como em uma resposta à Descartes, tenta lograr tamponar a “*floresta*” do desejo na origem¹⁴¹. E tal como faz a ciência, a metafísica científica rejeita no simbólico o que apareceria inevitavelmente no real.

141 Cf. “K/S”, pg. 775, #5.

Capítulo 6

Crítica da Faculdade de Julgar, um Sublime Corte Trágico

6.1.

A tarefa explícita da *Crítica da Faculdade de Julgar*¹, já em sua introdução, é a de unificação do sistema filosófico após a divisão operada pelas duas primeiras críticas entre o mundo da natureza sensível e o da liberdade supra-sensível². Como poderia a ação moral, obedecendo a leis supra-sensíveis, inserir-se no sensível?³ “Abismo intransponível”⁴ é a forte expressão com a qual o texto marca o sentido da investida kantiana nesse terceiro momento do projeto crítico: através do estudo de uma nova faculdade, a faculdade de julgar, estabelecer como que uma ponte por sobre esse abismo.

Em que a faculdade de julgar estaria apta a tal tarefa? Qual a novidade

-
- 1 *Kritique der Urteilskraft*. Ou *Crítica da Faculdade do Juízo* na tradução de Valério Rohden e António Marques Ou, ainda, *Critique de la Faculté de Juger* na tradução de A. Philonenko; título que também recebe a tradução organizada por F. Alquié.
 - 2 Cf. Kant. C.J. (Segunda) Introdução. Parte III. “Da crítica da faculdade do juízo, como meio de ligação das duas partes da Filosofia num todo.”
 - 3 Cf. Kant. C.J. (Segunda) Introdução. Parte II. “Do domínio da filosofia em geral.”
 - 4 Kant. C.J. pg. 20 da trad. Brasileira. (xx). Ou, “*Incommensurable abîme*”, na tradução francesa (de Philonenko) à pg. 25. (Esta última, se quisermos, marca bem a questão sobre a quantidade no pensamento sobre a ética e que se mostra presente desde Aristóteles, com a sua questão sobre uma via mediana — e, portanto, como afirmava Lacan, com uma medida aí implicada (a questão para Lacan era então justamente saber como ele encontrava a medida para tal cálculo) —, até, como veremos, a quantidade incomensurável, no sublime e no desejo.)

que reside no juízo a ponto de postulá-lo como esse agente intermediador desses dois domínios tão apartados da razão?

A resposta a essa questão constitui propriamente todo o desenvolvimento da terceira Crítica, que é dividida, por sua vez, em dois tipos de juízos reflexionantes, o estético e o teleológico.

O juízo em geral é definido como a "*faculdade que consiste em pensar o particular como contido no universal.*"⁵

Tanto na razão teórica como na razão prática, o juízo exercido é dito determinante⁶. Este, como vimos, determina o particular (o objeto da experiência) a partir de leis universais, inicialmente presentes (as categorias do entendimento ou a lei moral); o caminho é, pois, o de um método, do universal ao particular.

Um novo juízo se faz presente nessa crítica que reconsidera as anteriores. Ele é dito reflexionante⁷ e, ao contrário do determinante, só tem o particular como dado inicialmente; quanto ao universal, este deve ser buscado.⁸ Enquanto o juízo determinante *determina* os objetos de forma a priori, o juízo reflexionante *julga* esses objetos mas em sua particularidade, como uma diversidade que resta indeterminada, não subsumida pelas leis que regem o juízo determinante.

A questão será pois encontrar um princípio para que a reflexão se guie no caminho dessa descoberta de um universal correspondente ao particular dado, um princípio que não deverá pertencer nem ao domínio do entendimento, nem ao da razão prática. Para que justamente possa reportar-se a esses dois domínios da razão, Kant propõe então a idéia de finalidade da natureza como princípio unificador.⁹

Este conceito de finalidade da natureza significa basicamente que por ele representamos a natureza como se um entendimento (não o nosso) contivesse a unidade da diversidade das leis que restam indeterminadas para além do trabalho de determinação de leis que nosso entendimento

5 Kant. C.j. pg. 27. Trad. francesa (de Philonenko) E pg. 23. Trad. brasileira.

6 Cf. Kant. C.J. pg. 28. Trad. francesa (de Philonenko) E pg. pgs. 23, 24. Trad. brasileira.

7 Cf. Kant. C.J. pg. 28. Trad. francesa (de Philonenko) E pg. 24. Trad. brasileira.

8 Cf. Kant. C.J. pg. 28 trad. francesa (de Philonenko) E pg. 24. Trad. brasileira.

9 Cf. Kant. C.J. pgs. 28, 29. Trad. francesa (de Philonenko) E pgs. 24, 25. Trad. brasileira.

prescreve à natureza, assegurando assim a possibilidade de um sistema. Enquanto princípio regulador e não constitutivo, para refletir e não para determinar, não necessitamos admitir tal entendimento como real, de forma que a lei é dada à própria faculdade e não à natureza¹⁰, “(...) *como se um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência (...).*”¹¹ (Note-se que Kant nomeia faculdade de conhecimento às faculdades transcendentais em geral — “*na medida que elas são capazes de princípios a priori, qualquer que possa de resto ser o seu uso (...)*”¹² —, mesmo, portanto, quando não se trata de conhecer como no presente caso.)

Assim fazendo estaríamos, de acordo com Kant, garantindo a unidade do sistema e, portanto, garantindo, finalmente, as condições de passagem entre os dois domínios até então radicalmente apartados. A natureza, mesmo quanto ao que resta indeterminado ao entendimento, seria final à faculdade de julgar reflexionante, notadamente através do conceito de fim introduzido pelo juízo teleológico¹³ como “*princípio do juízo reflexionante em geral.*”¹⁴

Essa questão suscitou através dos séculos uma extensa polêmica a qual não pretendemos mesmo circunscrever sua extensão. Simplesmente vamos nos ater à *Analítica do Sublime*, sem portanto entrar em consideração mais detalhada quanto ao juízo em seu caráter teleológico e conseqüentemente sem intentarmos uma resposta mais definitiva no âmbito da filosofia kantiana à indagação sobre se realmente essa passagem entre os dois domínios é efetuada ou não. Extrairemos somente as conseqüências que uma crítica fundada radicalmente na *Analítica do Sublime* pode supor. Ou seja, pensaremos junto ao que já se constitui tradição,¹⁵ em termos de leituras possíveis, que pretendem pensar o que acontece se o acento é dado não mais à teleologia, como fez a primeira geração que recebeu a crítica

10 Cf. *ibid.*

11 Kant. C.J. pg. 24 trad. brasileira. E pg. 28 Tradução francesa (de Philonenko) (o grifo é nosso.)

12 Kant. C.J. pg. 40. trad. francesa (de Philonenko). E pg. 38. Trad. brasileira.

13 Do grego, “τέλος”.

14 Cf. C.J. pg. 40. trad. francesa (de Philonenko).

15 Pensamos em vários autores contemporâneos, como por exemplo, Lyotard, Nancy, Ragozinski e muitos outros.

kantiana, mas ao juízo estético propriamente dito, considerando-o como o juízo reflexionante puro por excelência, ou seja, independente do fim aplicado à finalidade como faz o juízo teleológico que, por isso mesmo, poderia ser considerado impuro.

Quanto ao juízo estético, embora mantendo a finalidade como princípio, não apresenta, contudo, um fim determinado.¹⁶

A finalidade é dita sem fim quando não reportamos as causas da forma de um objeto da representação numa vontade¹⁷, como faz por exemplo o juízo teleológico. Assim, a finalidade sem fim é uma finalidade “*simplesmente formal*”¹⁸.

Diferentemente da finalidade objetiva, ou finalidade conforme a um fim, a finalidade estética se apresenta imediatamente. Independente de toda determinação conceitual, esta finalidade subjetiva não resulta da mediação de um fim, determinável por conceito. Independente pois, nos diz Kant, tanto da finalidade (objetiva) dita externa que seria a utilidade, quanto independente da finalidade (também apresentada como objetiva) interna que seria a perfeição. O que “deve ser”, esse é sempre um conceito prévio o qual deve ser feito abstração no juízo de gosto, permanecendo simplesmente a forma da finalidade e não justamente qualquer idéia de fim.¹⁹

*“A beleza é a forma da conformidade [finalidade, em francês] de um objeto, na medida em que ela é percebida nele sem a representação de um fim.”*²⁰

16 Cf. Kant. C.J. “Segundo momento do juízo de gosto.”

17 Cf. Kant. C.J. parágrafo: (X).

18 Kant. C.J. pg. 72 (e todo o parágrafoXI) trad. brasileira. E pg. 68 Trad. francesa (de Philonenko)

19 Cf. Kant. C.J. (XIII — XVII) Kant mesmo indica como a idéia de perfeição foi tomada por “filósofos ilustres” como idêntica à beleza. Sabemos o quanto é corrente o pensamento que preconiza o ideal como critério do juízo. Na política, quando vimos um ideal de estetização sob esse padrão de avaliação— a perfeição, o ideal, vimos o horror nas experiências nazistas “justificadas” pelo argumento biológico-estético da superioridade da raça ariana. Sobre essa questão, o filme “Architecture du Chaos” é uma referência preciosa.

20 Kant. C.J. pg. 82 Trad. brasileira. E pg. 76 Trad. francesa (de Philonenko).

Ou seja, essa conformidade (nome que a tradução brasileira dá à finalidade) do objeto com a nossa imaginação e com o nosso entendimento é puramente formal, sem nenhum interesse que o sujeito possa encontrar no objeto.²¹

Essa é uma das principais caracterizações do juízo estético, à diferença do juízo determinante que é sempre interessado, seja na forma de um interesse especulativo, seja na de um interesse prático. A satisfação relativa ao juízo estético é desinteressada²²: não se trata de explicar teoricamente as razões de uma apreciação estética. Analogamente, o juízo estético é independente do “dever ser” moral, em que a idéia de liberdade assegurava as condições necessárias para um juízo que respondia às exigências da razão.

Desta feita, a satisfação relativa ao bem²³ não se identifica àquela relativa ao belo, na medida em que a razão que faz a mediação quanto ao bem tem sempre um interesse na existência do objeto²⁴. O que a diferencia também da mera sensação de algo como agradável,²⁵ quando à sua representação está associado algum sentido, pois, na medida em que sou afetado pelo objeto de forma agradável, tenho também, conseqüentemente, interesse na existência de tal objeto.

Assim, *“Pode-se dizer que, entre todos estes modos de complacência [satisfação], única e exclusivamente o gosto pelo belo é uma complacência desinteressada e livre pois nenhum interesse, quer o dos sentidos, quer o da razão, arranca aplauso [ne contraint l’assentiment].”*²⁶

E, no entanto, o juízo estético é definido como necessário e universal, mesmo que sob um caráter subjetivo.²⁷ O papel da teleologia seria então,

21 Cf. Kant. C.J. (II)

22 Cf. ibid.

23 Cf. Kant. C.J. (IV)

24 Seja o bem da utilidade, seja o bem moral. Este, diz Kant, “comporta o máximo interesse.” (pg. 54.Trad.Brs.) Cf. também F.M.C. pgs. 113 e sqs.

25 Cf. Kant. C.J. (III) A cor ou o som por exemplo de um objeto são alvo de um interesse dos sentidos, só na medida em que fizesse abstração de sua composição material e simplesmente pela imaginação refletisse as vibrações das quais elas se compõem, elas poderiam ser reportadas efetivamente ao juízo estético do belo.

26 Kant. C.J. Pg. 55. Trad. brasileira. E Pg. 54, 55. Trad. francesa (de Philonenko). Nota: [em colchete, nossa trad. da trad. de Philonenko.]

27 Cf. Kant. C.J. Segundo e quarto momentos da definição de belo.

exatamente, o de dar legitimidade objetiva a tal universalidade e necessidade imputadas ao juízo reflexionante como um todo.

O que acontece se colocamos o acento na faculdade estética propriamente dita?

Inicialmente, essa necessidade, diz Kant, é de um “*gênero particular*”²⁸ não é nem uma necessidade teórica objetiva, na qual poderíamos determinar antecipadamente o sentimento de cada um como idêntico ao que experimento à ocasião da avaliação estética; nem tampouco uma necessidade prática, na qual o sentimento de satisfação é uma conseqüência da lei objetiva que determina como absolutamente necessário uma determinada forma do agir moral. A necessidade no juízo estético é dita “*exemplar*”²⁹:

*“Ou seja, é a necessidade da adesão de todos a um juízo, considerado como um exemplo de uma regra universal que não podemos enunciar.”*³⁰

Não podemos, em conseqüência, nem demonstrá-la, nem antecipá-la por um raciocínio, muito menos deduzí-la a partir de conceitos.³¹

*“O juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um deva [devraît, na tradução francesa] aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo. O dever, no juízo estético, (...) é, portanto, ele mesmo expresso só condicionalmente.”*³²

28 Kant. C.J. pg. 77 Trad. francesa (de Philonenko). E (“modalidade peculiar” Trad. brasileira, pg. 82.)

29 Cf. Kant. C.J. (XVIII) Pg. 77. Trad. francesa (de Philonenko). E pg. 82 Trad. brasileira.

30 Cf. C.J. *ibid.*, pg. 77 Trad. francesa (de Philonenko) (o grifo é nosso). E pg. 82 Trad. brasileira, onde se lê: “(...) isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como um exemplo de uma regra universal que não se pode indicar.”

31 Cf. *ibid.*

32 Kant. C.J. (XIX), pg. 77 Trad. francesa (de Philonenko) onde se lê: “*Le jugement du goût prétend obtenir l’adhésion de tous; et celui qui déclare une chose belle estime que chacun devrait donner son assentiment à l’objet considéré et aussi le déclarer comme beau.*” . E pg. 83 Trad. brasileira.

A obrigação, portanto, o dever (*das sollen*), no juízo estético, é, à diferença da obrigação moral, condicional.³³ Se o assentimento de todos é pretendido na medida em que o princípio a priori é comum a todos, poderíamos então contar com tal adesão, mas *na condição*, propõe Kant, em que se pudesse estar seguro de que o caso particular, presente, esteja corretamente subsumido sob o princípio.

Diferente do juízo de gosto dos sentidos (o simplesmente agradável), que não possui princípio algum, o juízo estético possui um princípio, mas um princípio subjetivo, de forma que determina somente por sentimento — e não por conceito — “o que apraz ou despraz”.³⁴ Com o juízo estético temos portanto, segundo Kant, a “pretensão” de um “sentido comum”³⁵ (concebido subjetivamente)³⁶, como efeito do “livre jogo”³⁷ de nossas faculdades, de forma a priori, bem entendido, anterior à verificação empírica, concernindo, antes, o próprio acordo das faculdades e não algo da ordem de um consenso antropológico.

Não temos jamais, tampouco, uma prova do tipo lógica, posto que o juízo estético não é determinante, nem predica algo objetivamente.

*“Se, no entanto, o gosto comporta essa requisição é que ele é o sentimento de uma harmonia possível das faculdades (...). E como essas faculdades são universal e necessariamente requisitadas em todo pensamento que julga em geral, a sua melhor conveniência deve ser também em todo pensamento que se julga, quer dizer, que se sente.”*³⁸

Quanto à universalidade, ela é “uma necessidade subjetiva, que sob a pressuposição de um sentido comum é representada como objetiva”.³⁹

33 Cf. Kant. C.J. (XIX)

34 Cf. Kant. C.J. (XX), pg. 78. trad. brasileira.

35 Kant. *ibid.*

36 Cf. Kant. C.J. (XXXI) Diferenciando-se da necessidade de ordem meramente lógica, onde um conceito determina previamente o assentimento como necessário e universal.

37 Kant. C.j. Pg. 80. trad. francesa e pg. 86. trad. brasileira.

38 Lyotard. “Leçons sur L’Analytique du Sublime” pg. 33.

39 Cf. Kant. C.J. (XXII)

Temos ainda de conceder um traço fundamental tanto à necessidade, quanto à universalidade no juízo de gosto — elas são afirmadas *a cada vez* que o sentimento evoca o juízo! Se ele pressupõe um “*sentido comum*”⁴⁰, formando uma ordem do geral, não podemos esquecer que ele próprio é singular, à ocasião da ocorrência de uma forma.⁴¹

“*A universalidade e a necessidade são prometidas, mas a cada vez prometidas singularmente, e não são jamais senão prometidas.*”⁴²

Extremamente revelador da especificidade desse novo juízo é exatamente essa sua independência quanto aos conceitos — sejam eles categorias do entendimento ou idéias da razão. É exatamente por esse motivo que o juízo reflexionante deverá buscar um nível geral ou universal para a particularidade dada a princípio.

No belo, por exemplo, a imaginação, que podemos chamar de poder de apresentação se relaciona com o entendimento, mas não com suas categorias. Há aí uma diferença: ela se relaciona com o entendimento tão somente enquanto faculdade de conceber categorias, e, portanto, enquanto a faculdade dos conceitos em geral.⁴³

Esse acordo entre a imaginação e o entendimento é um “*livre jogo*”⁴⁴, um acordo harmônico entre as faculdades. Kant faz uma comparação com o esquematismo transcendental exposto na primeira Crítica.

Na *Crítica da Razão Pura* o esquema é basicamente um operador de determinação do objeto a conhecer, onde a diversidade intuída pela sensibilidade, entrava em relação com o entendimento através da imaginação que se encarregava de reproduzir o que era apreendido pela intuição, a fim de que o entendimento pudesse realizar uma reconhecimento através de

40 Cf.Kant. C.J. (XX)

41 Cf. Lyotard. “Leçons sur L’Analytique du Sublime” pg. 33. “A união das faculdades é sentida à ocasião de *tal* por do sol, à ocasião *desse* allegro de Schubert.”

42 Ibid.

43 Cf.Kant. C.J. “Observação geral sobre a primeira seção da analítica.”

44 Cf.Kant. C.J. “Quarto momento do juízo de gosto (...)”, pg. 80. Trad. francesa (de Philonenko) E Trad. brasileira, à pg. 86.

suas categorias e determinar, num efeito retroativo, uma unidade ao que a princípio era diversidade.

No juízo estético o esquema seria *sem* conceito.⁴⁵ Esse acordo é então fixado sem nenhuma regra, é um livre jogo⁴⁶, sem a tarefa específica de “*dizer o verdadeiro ou de fazer o bem*”⁴⁷. No belo, o esquematismo dá lugar à livre produção de formas⁴⁸.

Esse acordo (uma vez independente dos conceitos) se manifesta, então, pelo sentimento de prazer correlativo à harmonia das faculdades em relação no juízo do belo.⁴⁹

Deixemos a análise do belo e concentrêmo-nos na do sublime. Ela nos trará mais esclarecimentos sobre o belo também.

6.2. *Analítica do Sublime*

Assim como o belo, também o sublime é definido por um sentimento estético que incita um juízo reflexionante.

Não obstante, se no belo a forma, a “*escrita cifrada*”⁵⁰ das formas, é o que afeta o pensamento, no sublime a forma não desempenha nenhum papel. Não se trata de buscar uma possível regularidade para as múltiplas formas que a imaginação apresenta ao entendimento. E esta é mesmo a especificidade do sublime. O pensamento agora é afetado por algo que excede o poder de apresentação das formas, o informe, o ilimitado. Com

45 Cf. Kant. C.J. “Segundo momento do Juízo de gosto (...)” . E também, “Quarto momento do juízo de gosto (...)” .

46 Cf. Kant. C.J. “Quarto momento (...)” . (Kant nos fornece o exemplo da poesia, um livre jogo entre a imaginação em uma livre conformidade com as leis do entendimento em geral, ou seja, com a livre legalidade do entendimento.)

47 Cf. Lyotard. “Leçons sur L’Analytique du Sublime” pg. 114.

48 Cf. Kant. C.J. pg. 80. Trad. francesa (de Philonenko) e pg. 86. Trad. bras. onde se encontra também a caracterização da imaginação (no juízo estético) como “produtiva e espontânea”, por oposição à imaginação “reprodutiva”, gerenciada pelo entendimento, por suas leis de associação, quando do esquematismo da razão teorética.

49 Cf. Kant. C.J. (XVIII)

50 Cf. Kant. Apud., Lyotard. pg. 71.

a forma relaciona-se a idéia de limitação, presente no belo, enquanto ao informe, a de ilimitação, presente no sublime⁵¹.

“Seria o sentimento da ilimitação, ou antes, da de-limitação. Ele nasceria da subversão, da sub-limação de um limite, quando as formas dos fenômenos se desfiguram, quando se desfaz o agenciamento do sensível [do esquematismo] e que ele retorna a sua indistinção primeira”.⁵²

O que leva Kant a afirmar que “(...) o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível (...)”⁵³

Vejamos.

“(...) o belo” diz Kant “parece convir à apresentação de um conceito indeterminado do entendimento, e o sublime àquela de um conceito indeterminado da razão.” E acrescenta: *“assim, a satisfação relativa ao belo é ligada à representação da qualidade, e no outro caso ela é ligada à representação da quantidade.”*⁵⁴

A *Analítica do Sublime* identifica o juízo do sublime inicialmente, portanto, pela quantidade, já que a forma não está aí mais concernida; à diferença da analítica do belo, que começava pela qualidade.

Só a grandeza diz respeito ao sublime. Mas então o sublime deverá tratar de uma grandeza peculiar: não mais a grandeza dita extensiva dos objetos da experiência, mas agora uma grandeza intensiva, uma *magnitude* (*magnitudo*)⁵⁵ que escapa à forma, à delimitação de um limite.

Vejamos então um pouco da definição nominal que é atribuída ao sublime. Ela é capital. Para tal veremos, como faz Kant⁵⁶, a diferença entre a grandeza, a quantidade e a magnitude.

51 Cf. Kant. C.J. pg. 84. Trad. francesa (de Philonenko) e pg. 90. Trad. brasileira.

52 Ragozinski. *Le Don du Monde* in. “Du Sublime” . pg. 182.

53 Kant. C.J. pg. 91. Trad. brasileira. E pg. 85. Trad. francesa (de Philonenko).

54 Kant. C.J. pg. 84. Trad. francesa (de Philonenko). E pg. pg. 90. Trad. brasileira.

55 Cf. Kant. C.J. pg. 87 Trad. francesa (de Philonenko). E pg. 93. Trad. brasileira.

56 Cf. Kant. C.J. (XXV e XXVI).

A grandeza é uma propriedade do objeto; relativa ao fenômeno, ela é dita grandeza extensiva. Uma grandeza extensiva é determinada inicialmente através de uma síntese a priori na intuição, a síntese denominada síntese da “apreensão”⁵⁷. A intuição apreende já numa síntese a diversidade com a qual ela lida, configurando-a num tempo e num espaço sucessivos. Esta apreensão que é feita parte por parte, sucessivamente, é reunida numa outra síntese, agora, a síntese da imaginação, que compreende as partes numa síntese, impedindo que, na apreensão atual, as partes anteriores se percam. Assim, à síntese imediata da intuição é associada uma consciência que a reproduz para o efetivo reconhecimento e determinação pelo conceito de grandeza extensiva. Ou, dito de outra forma, o conceito de grandeza extensiva associa a essa síntese imediata (da intuição) a consciência dessa síntese.

Podemos então dizer que algo é grande simplesmente a partir da consciência de suas partes num todo. O que não poderemos, contudo, afirmar é o *quanto* esse objeto é grande. Para tanto, será preciso medir pela categoria fornecida pelo entendimento relativa à “quantidade”.

A quantidade é justamente uma categoria do entendimento — o número de vezes que uma mesma unidade é contida numa grandeza extensiva, de forma que é preciso tomar uma outra grandeza como unidade de medida.

Já a magnitude⁵⁸, aparece no texto como um novo termo para designar um outro tipo de grandeza, uma grandeza absoluta, *além de toda comparação*, não mensurável como uma quantidade, “*uma grandeza que não é igual senão a ela mesma*”,⁵⁹ uma avaliação que só poderá ser subjetiva, reservada à faculdade de julgar reflexionante. Por isso a avaliação do sublime não recorre a uma determinação lógico-matemática da grandeza, já que esta última depende sempre de uma unidade de grandeza para fazer o trabalho de comparação. O limite do que pode ser apreendido de uma só vez, a extensão da possibilidade de estimação estética da grandeza em uma só intuição (como a extensão de um campo visual, por exemplo)

57 Kant. C.J. pg. 91. Trad. (de Philonenko) e Pg. 97. Trad. brasileira.

58 Kant. C.J. Trad. francesa (de Philonenko) pg. 87. E pg. 93. Trad. brasileira.

59 Kant. C.J. pg. 89. Trad. Philonenko. E pg. 96. Trad. brasileira.

chama-se medida primeira ou fundamental⁶⁰. A grandeza sublime seria o que justamente ultrapassa essa medida, no limite, poderíamos dizer.

Assim, não será o objeto o que receberá a denominação de sublime, mas o que poderíamos chamar de ato do juízo.

“(...) o uso que a faculdade de julgar faz naturalmente de certos objetos em vistas (...) do sentimento e não o objeto dos sentidos, que é absolutamente grande, enquanto em comparação com ele todo outro uso é pequeno.”⁶¹

“Por conseguinte, o que deve denominar-se sublime não é o objeto e sim a disposição do espírito [suscitada] através de uma certa representação que ocupa a faculdade de juízo reflexiva [ou, a faculdade de julgar reflexionante].⁶²”

A própria grandeza matemática, se pode ser medida matematicamente como vimos, não pode, no entanto, ser constituída da mesma forma. Seria o caso de medir a medida tida como unidade. Se os matemáticos consentem que a unidade de medida seja escolhida arbitrariamente, a noção mesma de medida, no entanto, não é de forma alguma resultado de uma escolha de forma assim arbitrária. Ela procede exatamente da extensão possível nos limites da apreciação estética do diverso em uma mesma apresentação.

“O horizonte da compreensão é a grandeza da medida que torna possível a medida das grandezas.”⁶³

“(...) toda avaliação das grandezas dos objetos da natureza é por fim estética (isto é determinada subjetivamente e não objetivamente).⁶⁴

60 Kant. C.J. pg. 90 e 94. Trad. francesa (de Philonenko). E pg. 97 e 101. Trad. brasileira.

61 Kant. C.J. pg. 90 Trad. francesa (de Philonenko). E pg. 96. trad. brasileira.

62 Kant. C.J. pg. 96. Trad. brasileira. E pg. 90. trad. francesa (de Philonenko).

63 Lyotard. “Leçons sur L'Analytique du Sublime.” pg. 129.

64 Kant. C.J.pg. 97 Trad. Brasileira. E pg. 90 Trad. francesa (de Philonenko).

Essa medida fundamental é, pois, o máximo para a imaginação. Para o entendimento, no entanto, uma vez que a grandeza com que lida é a numérica, simplesmente não há máximo. O número, por ser um conceito matemático de avaliação, pode estender-se até o infinito.

O entendimento pode, pois, guiar a imaginação ao infinito. Ela então deverá fornecer o esquema correspondente pelo procedimento que Kant chama de “composição”⁶⁵, ou seja, pelo procedimento que é requerido para a *representação* da grandeza. Como esse procedimento é pertencente a uma avaliação lógica, há, na verdade algo objetivamente conforme a fins⁶⁶ e realizando-se progressivamente, parte por parte, e não “compreensivamente”⁶⁷ e em *uma* intuição.⁶⁸

“Ora bem” argumenta Kant, “o ânimo escuta a voz da razão a qual exige a totalidade para todas as grandezas dadas (...) por conseguinte reivindica compreensão em uma intuição e [reclama uma] apresentação para todos os membros de uma série numérica progressivamente crescente⁶⁹ e não exclui desta exigência nem mesmo o infinito (...).”⁷⁰

Tem-se aqui uma ocasião em que o sentimento do sublime é suscitado.

Um objeto que é ocasião da idéia de infinito, é, igualmente, ocasião para o juízo de sublime na exata medida em que a imaginação sente a impotência de avaliação de uma tal grandeza. Mas como assim? Como isso é possível?

Ora, essa grandeza suscita a idéia da razão e, não mais o entendimen-

65 Kant. C.J.por ex. Pg. 99 Trad. Brasileira.

66 Assim como toda medição de fato é.

67 Kant. C.J. pg. 93. Trad. francesa (de Philonenko). E pg. 100. Trad. brasileira. “(...) na compreensão há um máximo que ela não pode exceder.”

68 Cf. Kant. C.J. pg. 92-96. Trad. francesa (de Philonenko). E pg. 99-103 Trad. brasileira.

69 Sabemos também que a série numérica em questão pode ser decrescente, até o infinitamente pequeno, como Kant menciona à pg. 89/90 Trad. francesa (de Philonenko). E à pg. 96. Trad. brasileira.

70 Kant. C.J. pg. 100 Trad. Brasileira. (grifo no original) E cf. pg. 93. Trad. francesa (de Philonenko).

to, como no caso do belo. Como se trata da própria apresentação do limite, no que ele próprio concerne a idéia de seu ultrapassamento, do que se coloca como justo além do limite de apreensão da grandeza sublime, a demanda partirá não mais do entendimento (para o qual o limite só assume um papel regulador) mas da própria razão.

Será, então, esta relação da imaginação com a razão que produzirá o juízo do sublime, um acordo subjetivo entre as idéias da razão (“*sem determinar quais*”⁷¹) e a imaginação, enquanto capaz de tocar sua borda, seu limite, ou seja, uma imaginação tensionada ao máximo. Dessa forma, resulta que a imaginação acaba por ultrapassar sua capacidade de apresentação. Mas isso justamente se passa não por uma exterioridade totalmente apartada de seu limite, mas pela própria impossibilidade de apresentação da idéia ilimitada da razão. Como se a imaginação apresentasse essa própria “impossibilidade”; não exatamente como uma possibilidade de apresentação justamente do que é impossível de ser apresentado, mas como apresentação da marca do impossível no seio mesmo do possível.

Vejamos mais de perto. À essa mudança do entendimento pela razão como parceira da imaginação, corresponde também uma mudança “*do estado subjetivo do pensamento imaginante*”⁷², ocorrendo uma espécie de “*vertigem [mas] eufórica*”⁷³, quando a imaginação sente que a progressão pode se estender à medidas sempre mais elevadas. Mas, quando o conceito numérico do entendimento é passado para a idéia de infinito atual, ou absoluto, a síntese matemática da composição torna-se “*impotente*”⁷⁴, e a imaginação não atende mais à necessidade da compreensão estética de fornecer uma apresentação estética.

*“Por não atender às necessidades da compreensão estética a imaginação provoca um desequilíbrio das faculdades, abismando-se sobre si mesma e provocando um sentimento de desprazer.”*⁷⁵

71 Kant. C.J. pg. 95. Trad. francesa (de Philonenko).

72 Lyotard. “Leçons sur L’Analytique du Sublime”. pg. 143.

73 Ibid.

74 (Inadequada é denominação utilizada pela tradução Brasileira) Kant. C.J. Pg. 101. Trad. brasileira.

75 Oliveira, J. “Kant e o sublime da imaginação, do tempo e da história”, pg. 62. Cf.

E esse desprazer, como propõe Lyotard, pode ser pensado como “*angústia*”, como um “*sentimento de uma falta irreparável.*”⁷⁶

Com a avaliação estética do sublime, encontramos, bem diversamente daquela relativa ao belo, o que Kant chama de “*contra-finalidade*”⁷⁷. Ora, se no belo experimentamos a forma como uma finalidade, se experimentamos o sentimento no qual nos parece que o objeto seria previamente determinado para nossa faculdade de julgar (como final a nossa faculdade de julgar), no sublime, o que suscita nossa faculdade de julgar é justamente o sentimento de uma contra-finalidade da não-forma, o que excede as possibilidades de apresentação e nos parece, portanto, inapropriado, ou anti-final, se quisermos, à nossa faculdade de julgar.

Sublime Considerado Dinamicamente

Até aqui viemos analisando a problemática do infinito matemático como uma das possibilidades de consideração da avaliação estética. Vejamos também o sublime considerado dinamicamente. Note-se, contudo, que eles não constituem dois sublimes distintos, mas antes, duas formas de consideração de um mesmo sentimento estético.

“*Força*”, define Kant, “*é um poder superior à grandes obstáculos. A força é dita potência quando se sobrepõe à resistência mesmo do que possui também uma força.*”⁷⁸

Quando o juízo é considerado sublime num sentido dinâmico ele é representado como suscitando medo. E como afirma Lyotard, “*Trata-se, com efeito de um desprazer ou mesmo de uma angústia (...).*”⁷⁹

também, Kant. C.J. Pg. 103-106. Trad. brasileira. E pg. 96-98. Trad. francesa (de Philonenko).

76 Lyotard, *ibid* Pg. 146.

77 Kant. C. J. pg. 85. Trad. francesa (de Philonenko).

78 Cf. Kant. C.J. pg. 98 Trad. francesa (de Philonenko) E pg. 106. Trad. brasileira.

79 Lyotard. “*Leçons sur L’Analytique du Sublime*” .pg. 46.

“(...) *nuvens carregadas acumulando-se no céu, avançando com relâmpagos e estampidos*”⁸⁰ seria um exemplo de uma ocasião em que tal poder indicaria nossa capacidade de resistência como insignificante. Não obstante, essa mesma força, no caso de encontrarmos-nos em relativa segurança, é passível de tornar-se um espetáculo tão atraente quanto terrível. Denominamô-lo então sublime ao descobrir que nessa ocasião nossa força eleva-se acima do habitual e nos faz sentir um “*poder de resistência totalmente diverso*”⁸¹.

Assim como havíamos descoberto uma avaliação que tocava nos limites da apresentação sensível, além propriamente do mensurável, da mesma forma, se a “*força irresistível*” da natureza nos indica a fragilidade humana, ao mesmo tempo, ela nos dá a ocasião de considerarmos-nos como independentes com relação a ela (natureza). Independência quanto à natureza é realmente um termo bastante forte, revelando algo de outra ordem que, por exemplo, aquela da autoconservação (biológica, natural), “*sobre a qual se funda uma autoconservação de espécie totalmente diversa daquela que pode ser atacada e posta em perigo.*”⁸²

Longe de poder ser considerada sublime por suscitar a angústia que, de fato, como afirma Lyotard, se presentifica inicialmente, a natureza, antes, parece convocar a força que está em nós — e que não é natureza, sublinha Kant.

Essa força “*nos permite considerar como pequeno tudo com o qual nos preocupamos (os bens, a saúde, a vida) e por isso, contudo, não considerar seu poder absolutamente como uma tal força para nós (...) e sob a qual tivéssemos que nos curvar, quando se tratasse dos nossos mais altos princípios e de sua afirmação ou seu abandono.*”⁸³

A imaginação eleva-se à apresentação limite, quase além do limite, na qual torna sensível uma finalidade independente da natureza.⁸⁴

Eleva-se acima do medo, ultrapassa a angústia e a impotência e passa

80 Kant. C.J. pg. 107. Trad. Brasileira. E pg. 99. Trad. francesa (de Philonenko).

81 Ibid.

82 Cf. Kant. C.J. pg. 108 Trad. brasileira. E pg. 100 Trad. francesa (de Philonenko).

83 Kant. C.J. pg. 108 Trad. brasileira. E pg. 100 Trad. francesa (de Philonenko).

84 Cf. Kant.C.J. Pg. 86. Trad. francesa (de Philonenko) E pg. 92 Trad. brasileira.

ao poder do impossível de conhecer, possível, contudo, de ser experimentado.

A analítica do sublime pode ser tomada como uma “*estética negativa*”⁸⁵ no sentido em que ela experimenta uma imaginação barrada em seu poder de apresentar formas, quando a regra para a síntese falta não, como no caso do belo, por uma profusão de formas, mas exatamente pela experiência da impossibilidade de apresentação do informe. Temos como que um paradoxo: uma afirmação — positiva, portanto — da impossibilidade, uma “figuração como infigurável.”⁸⁶ *Sustenta-se a ordem do universal, mas como um enigma.*

*“A analítica do sublime é negativa porque ela anuncia uma estética sem natureza. Podemos dizê-la moderna como Rabelais ou Hamlet são modernos.”*⁸⁷

Resta o sentimento e a experiência (em sua afirmação, em sua positividade) da negatividade que há em toda enigma.

Temos como consequência que a análise do sublime efetua uma operação de barramento, poderíamos dizer, do projeto de reconciliação entre natureza e liberdade como explicitado inicialmente. Uma vez revelada a impureza do juízo teleológico — que, como vimos, atribui o conceito de fim à finalidade estética, sendo esta justamente pura pela abstração de todo conceito — não temos mais como reservar o lugar de simples “*apêndice*”⁸⁸ à Analítica do Sublime, como queria Kant — num esforço idealista de constituição de uma totalidade sistêmica.

O sublime “curto-circuita o pensamento com ele mesmo. A natureza, ou o que resta dela, a quantidade, não serve senão a fornecer o mau contato de onde brota a faísca. A máquina teleológica salta.”⁸⁹

“Na problemática da crítica do juízo, a possibilidade da passagem

85 Lyotard. “Leçons sur L’Analytique du Sublime” pg. 75.

86 Cf. Ragozinski. Le Don du Monde in. “Du Sublime” pg. 185.

87 Cf. Lyotard. “Leçons sur L’Analytique du Sublime” pg. 73.

88 Cf. Kant.C.J. (XXIII).

89 Lyotard. “Leçons sur L’Analytique du Sublime” pg. 74.

ao supra-sensível funda-se sobre o princípio de uma finalidade da natureza. A contra-finalidade do sublime parece interdizer todo acordo entre a natureza e a faculdade de julgar; ela torna plausível a hipótese inquietante de um “agregado caótico” que não se deixaria mais se ordenar sob a Lei da liberdade. Ela tende assim a arruinar as chances de passagem, a promessa de uma comunidade reconciliada”.⁹⁰

Essa é uma hipótese. Se, contudo, pensamos a *Crítica da Faculdade de Julgar* como uma passagem, ela não seria então o lugar de uma ponte para uma dialética que, ultrapassando o (véu do) limite, encontre o que seria um “espelho, o puro ato de se ver mirando-se a si próprio”⁹¹, mas antes, o lugar da ruptura, da descontinuidade, onde o que se coloca como passagem pode então ser pensado como um encontro peculiar, no qual *encontra-se* a própria tensão entre os dois absolutos de impossível conciliação, o “absolutamente infinito”,⁹² demandado pela razão, e o “absolutamente finito”⁹³ do poder de apresentação da imaginação.

Poderíamos então pensar que esse fracasso da demanda de conciliação é ele próprio o sucesso peculiar do sublime: a apresentação justamente da “retirada do absoluto”⁹⁴ quando da formação mesmo dos limites da própria apresentação finita. Ou seja, da demanda de apresentação do absoluto, do infinito, do informe, resta, no sublime, a “apresentação que não é senão um traço, um traço de uma retirada (...) de uma ‘presença’ que não será jamais uma apresentação”⁹⁵, vez que ela, a retirada, é, pode-se dizer, o engendramento da própria finitude, e de toda possibilidade de apresentação.

90 Cf. Ragozinski. *Le Don du Monde* in. “Du Sublime” pg. 183.

91 Novalis. Apud, Ragozinski. *ibid.* pg. 185. (Note-se que Novalis refere-se à dialética hegeliana e à unidade do racional e do real.)

92 Lyotard. “Leçons sur L’Analytique du Sublime” pg. 154.

93 *Ibid.*

94 *Ibid.* pg. 185. Note-se também, que a forma pura apresentada na moral kantiana, pode ser pensada, como sugere Alquié, como a “retirada do divino.” (pg. 534, *Critique de la Faculté de Juger*, Trad. Org. Ferdinand Alquié.)

95 Lyotard. *ibid.*

Conclusão: Est-Ética

A análise crítica de Lacan à moral constitui simultaneamente, se quisermos, as bases de sua articulação sobre a ética da psicanálise. De forma que a possibilidade de uma ética se coloca partindo dessa margem da moral que se apresenta com a subversão sadiana, uma brecha na moral que, contudo, não é moral. Algo na própria moral kantiana, como vimos, ao avesso, restava índice de seu fracasso.

Mas o próprio Kant, como vimos também, com a “*Crítica do Juízo*”, ao tratar da faculdade de julgar estética, se não tem o mesmo ponto de partida, não podemos, contudo, furtar-nos a pensar que, como consequência, é também para lá que nos encaminha. Podemos então muito legitimamente postular que o próprio pensamento em Kant leva-o a concluir, apesar de si próprio — e de sua formulação do imperativo categórico —, quanto ao fracasso do projeto — moral — de unificação sistêmica da subjetividade.¹

Diante dessa convergência entre as possíveis leituras aqui desenvolvidas é que se apresenta em nosso trabalho, contingentemente, o que se faz conclusão tanto quanto questão.

Já o próprio caráter de entrecruzamento entre as consequências que possamos fazer advir da “*Crítica da Faculdade de Julgar*” e em particular, como vimos, da “*Analítica do Sublime*”, relativamente à crítica de Lacan à moral,

1 Projeto que em diversas ocasiões é explicitado, como vimos quanto ao papel inicialmente reservado para a terceira Crítica, ou como quando observamos no que vimos chamando de segundo nível da moral em Kant, onde a regra vem a ser proposta justo após ter-se articulado as consequências práticas da cisão à subjetividade enunciada desde a Crítica da Razão Pura.

nos indica um momento de bastamento possível, onde retroativamente delineia-se um percurso e seu momento de corte. Resta, no entanto, um hiato entre o que Lacan chama de função estética e função ética.

É aí, propriamente nesse hiato, que o que se apresenta como conclusão abre também uma questão, um campo de trabalho: se elas se entrecruzam, resta porém que esse momento de contato, de encontro, é em cada função, diferenciado. Ora, se a estética chega nesse ponto, ela o faz, no entanto, em conclusão. O salto para a ética constitui outro momento, pois por sua vez, ela daí parte.

No seminário dedicado à ética da psicanálise, Lacan afirma: “*A estética é uma função da função ética.*”² Como mais exatamente podemos pensar esse atrelamento entre função estética e função ética?

Com efeito, a ordem estética em Kant constitui para a faculdade de julgar uma ordem de leis e princípios; princípios que embora estejam presentes nas sínteses que constituem o fenômeno estético, restam, contudo, ausentes do ponto de vista conceitual relativo a uma razão articulada discursivamente.

Se contínua fosse tal passagem (de onde a lei se articula, se constitui no nível do discurso, do enunciado, para onde ela se origina), a moral (a exigência de uma passagem contínua entre a subjetividade e a objetividade) estaria salvaguardada. Mas a estética fura, se quisermos, essa continuidade na medida mesmo em que, lá onde há juízo reflexionante, nenhum princípio, embora presente, pode vir encerrar-se em um enunciado, em nenhuma exortação ou regra. O objeto presente no fenômeno estético está presente como herança, ele é exemplar; o que o distancia, de forma abissal, de uma regra prescriptível.³

O que se transmite na obra estética não é algo a ser imitado; “*nesse caso*”, dirá Kant, “*o que constitui a alma⁴ desaparece.*”⁵ Transmite-se justamente o que não é especularizável, ou seja, o que não pode ser duplicado.

A obra faz-se objeto de uma herança a ser recolhida. De forma que

2 Lacan. Sem 7, 1986, pg. 197.

3 Cf. Kant. C.J. parágrafo (XI).

4 Alma, em Kant, é entendida como “princípio vivificador” cf. (Kant. C.J. Trad. brasileira. 1790, pg. 143.)

5 Kant. C.J. Trad. brasileira. 1790 pg. 143.

poderíamos então, muito claramente afirmar, também em relação à obra estética, que o que nela é, de fato, mais ela mesma — ou seja, mais ela mesma do que ela mesma⁶ — é que funda a herança. Herança que vem a ser vivificada na obra daquele que a ela se filia (filiação identificada seja pelo próprio autor, e porquê não, seja também por alguma leitura crítica que descubra, entre obras distintas, correspondências, ‘afinidades eletivas.’) — Surgindo, por isso mesmo, sob outra forma; que, por sua vez, apresenta-se — não exatamente *através* dessa outra forma, mas *nessa* própria forma outra, digamos assim — como outro que si própria, como o que, em suma, naquela própria forma, embora para além da articulação discursiva, constitui-se como questão a ser recolhida, por sua vez, em outra geração e, principalmente, em outra obra.

Com a “Analítica do Sublime”, a natureza, ou se quisermos o fim, é apresentado como inacessível:

*“Pode-se descrever o sublime da seguinte maneira: ele é um objeto (da natureza), cuja representação determina o ânimo [o espírito] a imaginar a inacessibilidade da natureza como apresentação de idéias.”*⁷

Ainda voltaremos a essa definição pilar em nosso estudo, mas, já com a *Crítica da Faculdade de Julgar*, de uma forma geral, a finalidade é essencialmente formal (à diferença da finalidade real, própria ao juízo teleológico), o que vem implicar numa finalidade sem fim, como vimos relativamente ao juízo reflexionante estético, àquele ao qual denominávamos puro. O telos, como apontava Lyotard, salta. Temos então uma finalidade cujo fim não podemos ligar a uma vontade, uma finalidade, mas sem que esteja implicado inicialmente e a priori, a idéia do dever ser. — Lacan, inclusive, chega a falar da pintura como o “milagre que chove do pincel.”⁸

6 Cf. Etimologia de “mesmo” em: Lacan. Sem 7. 1986 pg. 241, 242.

7 Kant. C.J. Trad. Brasileira. pg. 114. Dada a diferença entre a tradução brasileira para a francesa (de Alquié), apresentamos também esta última. Na de Alquié aparece Espírito no lugar de ânimo: “*On peut décrire ainsi le sublime: Cest un objet (de la nature) dont la représentation détermine l’esprit à concevoir le fait que la nature est inaccessible en tant que présentation des idées.*” (Kant, 1790, pg. 211).

Além dessa marca do juízo estético em geral — que, em realidade, acaba por apresentar-se sensivelmente à reflexão no sublime —, encontramos também outro importante elemento constituinte do fenômeno estético no que Kant nomeia *Bildung* — na função que poderíamos chamar de operador esquemático próprio à “*Crítica da Faculdade de Julgar*”. Ou seja, formação, figuração, para além do que imediatamente poderíamos pensar como sendo a própria forma, em um sentido gestáltico do termo. No juízo reflexionante estético, o que vem fazer o papel do esquema, articulando as faculdades entre si, é dito sem conceito; conseqüentemente, portanto, sem a ligação a qual necessariamente todo conceito realiza junto à unidade da subjetividade, sendo a *bildung*, portanto, algo que se determinaria muito mais pelo movimento de formação/ figuração do que por qualquer forma dada inicialmente como unidade.

*“O Bild aqui não é a imagem representativa, ou ainda não é o objeto. Ele não é a colocação em forma de outra coisa, mas ele é a forma se formando, por ela mesma, sem objeto. (...) Não é um mundo, nem o mundo que toma figura, é a figura que faz mundo. Talvez se trate indissociavelmente de fingimento, de ficção, o sonho de um Narciso: tudo isso, no entanto, só vem a posteriori.”*⁹

Nesse mesmo sentido é que entendemos, por exemplo, quando Lacan afirma no seminário *O Avesso da Psicanálise que*

*“O que a análise mostra, se é que mostra alguma coisa, (...) é precisamente isto, não se transgride nada. (...) Não se trata aqui de transgressão, mas antes de irrupção, queda no campo de algo que é da ordem do gozo.”*¹⁰

8 Lacan. Sem. 11. 1964. pg. 111.

9 Nancy. *L'Offrande Sublime* in: “Du Sublime”. 1988. pg. 43.

“Le Bild ici n'est pas l'image représentative, ou encore n'est pas l'objet. Il n'est pas la mise en forme d'autre chose, mais il est la forme se formant, pour elle même, sans objet. (...) Ce n'est pas un monde, ni le monde qui prend figure, c'est la figure qui fait monde. C'est peut-être indissociablement de la feinte, de la fiction, et le songe d'un Narcisse: tout cela pourtant ne vient qu'après coup.”

10 Lacan. Sem. 17. 1991 pg. 17.

O gozo, tanto quanto o que poderíamos pensar como sendo o caso da figura no domínio da estética, precipita-se, irrompe, de forma que só a posteriori pode ser recolhido como tal — e não justamente, como no caso da transgressão, como também no da moral, onde a lei a seguir, ou a desafiar, está determinada a priori. O que confere um caráter de descontinuidade a ambos os campos, o da estética e o da ética.

A “natureza”, ou se quisermos o fim, se era, como vimos, impossível na “*Crítica da Razão Pura*” e no primeiro nível da moral; na “*Crítica da Faculdade de Julgar*” ela é inacessível.

A ética parte, então, justamente, dessa impossibilidade, dessa inacessibilidade na qual desemboca a estética. Mas como assim? É algo mesmo possível? Se se trata de uma impossibilidade que, de fato, também já estava cingida, como propõe Lacan, na “*Crítica da Razão Prática*”, de que forma a estética pode apontar outro destino, fazer outra coisa em suma, dessa impossibilidade a ponto de abrir para a ética um campo de possibilidade?

Em que medida então, não podemos pensar o campo de articulação estética-ética abrindo-se justamente com esse objeto exemplar e, portanto, saltado, elidido¹¹ de uma cadeia demandada pela razão mas que resta na experiência? E que resta justamente furando a continuidade para a ascense exigida pela regra moral? Com a estética, resta esse objeto testemunha, podemos dizer, de um juízo, ocasião de um sujeito antes suporte de uma determinada articulação entre as faculdades que instrumento de uma determinação abstrata.

Como afirma Lyotard, “*Estético é o que se julga pelo estado do sujeito (...). (...) um juízo não cognitivo que o sujeito porta, nem mesmo sobre um objeto, mas à ocasião de um objeto.*”

¹² Ou como afirma Nancy a propósito da *bildung*: “*o esquematismo do juízo estético é intransitivo.*”¹³

E se para Kant, a “*Crítica da Faculdade de Julgar*” funda as outras duas, como frisa também Deleuze¹⁴ — dado que nela as faculdade encon-

11 Cf. Lacan. Sem. 7. 1986. pg. 273.

12 Lyotard. *L'intérêt du Sublime* in. “Du Sublime.” 1988. pg. 172. “*Esthétique est ce qui se juge par l'état du sujet (...). (...) un jugement non cognitif que le sujet porte, pas même sur un objet, mais à l'occasion d'un objet (...).*”

13 Nancy. *L'Offrande Sublime* in: “Du Sublime” 1988, pg. 43.

tram-se num acordo não legislado por uma em particular (como no caso do conhecimento, que é legislado pelo entendimento, ou na moral, legitimada pelo uso constitutivo da razão) — com mais ênfase ainda podemos dizer que, também em Kant, isso fala¹⁵, pois, antes de saber ou de fazer o bem, antes (logicamente, bem entendido) do campo do conhecimento ou da moral, Kant situa como fundamento um pensamento que, escapando à unidade da consciência e à forma da intuição, vem implicar em um campo alargado da experiência. O que se evidencia com a estética em Kant é justamente um pensamento para além da intuição, lá onde o sujeito está situado, por reflexão, como suporte de um juízo. E mais ainda, como suporte de um juízo que não se reporta exatamente sobre um objeto (o que o tornaria artigo de troca, manipulável) mas à ocasião de um objeto.

Na “*Crítica da faculdade de Julgar*”, para além da razão discursiva, ou para além mesmo da própria forma do objeto embora totalmente ligado a sua forma particular, singular, algo aí fala, a Experiência fala, aí na forma, no discurso, se quisermos, franqueando mesmo a forma e o discurso, e situando assim o sujeito em uma anterioridade a qual escapa à consciência uma possível contemporaneidade, um possível recobrimento.

Poderíamos então dizer, apoiando-nos em Lacan, que, — tanto quanto o que assinala a propósito do inconsciente — também a formulação kantiana da faculdade de julgar é portadora de um “*sentido trágico*” ao apontar algo que “*se apresenta atualmente (...) como um campo do não saber.*”¹⁶

Ou ainda, somos levados a relacioná-la, quase que imediatamente, e mesmo literalmente (!), ao que Lacan afirma quanto a “*estrutura que dá o estatuto ao inconsciente:*” ela, propõe, é da ordem de “*um jogo combinatório operando em sua espontaneidade, sozinho, de maneira pré-subjetiva*” — para à seguir concluir mesmo que é esta estrutura que “*nos garante que há sob o termo*

14 Deleuze. L'idée de genese dans l'esthétique de Kant. in. “Revue d'Esthétique”. 1963. pg. 116.

“*Jamais les facultés n'entreraient dans un accord déterminé ou fixé si, d'abord, elle n'étaient capables en elles-mêmes et spontanément d'un accord indéterminé, d'une libre harmonie, d'une harmonie sans proportion fixe. (...) La critique du jugement ne vient pas simplement compléter les deux autres: en réalité, elle les fonde. Elle découvre un libre accord des facultés comme le fond supposé par les deux autres critiques.*”

15 Lacan. Sem 7. 1986. pg. 252.

16 Lacan. Sem7. 1986. pg. 288.

de inconsciente algo de qualificável, de acessível, de objetivável."¹⁷ — Ora, a expressão apresenta-se atualmente da citação precedente, pode-se propor, frisa exatamente essa qualidade, como reporta Lacan ao inconsciente, de dar-se na experiência, objetivável nisso que se apresenta, ou melhor, objetivável nisso que se apresenta na Experiência que com a ética emerge.

Em que medida então podemos pensar que um tal objeto apresentado na experiência da faculdade de julgar possa constituir uma abertura para a ética? Vejamos: em ambos os campos, — no campo ético, da mesma forma que no campo da estética —, o sentido da lei moral é subvertido.

Se, na moral, o sujeito é reduzido a instrumento, como vimos, de um constrangimento moral, a executor de um princípio suposto anterior, uma idéia intelectual suposta a priori, — objeto, portanto, impossível de atualização sensível, da qual a regra moral é extraída conforme o procedimento de um juízo determinante; na estética, onde o juízo é dito reflexionante, a lei não está dada inicialmente, ela deve ser buscada, sem que nem mesmo um fim que pudéssemos atribuir teleologicamente como parte de um entendimento mais abrangente possa aí contribuir de forma constitutiva.

E na "*Analítica do Sublime*" especificamente, como vimos, ao apontar a tensão entre os dois pólos da subjetividade, ao apresentar o abismo entre natureza e liberdade — e não, justamente, uma passagem contínua — trata-se da apresentação (atual, como frisa Lacan à propósito do inconsciente) do corte, trágico poderíamos bem dizer, com relação a resposta moral.

Se a natureza¹⁸ é apresentada como inacessível, a resposta moral, a exigência de uma regra que faça uma ponte, estabeleça uma continuidade entre natureza e liberdade, vem a ser barrada. A apresentação sublime resta para além dessa cópula a qual Kant pretende situar como regra moral, resta furando as chances de passagem contínua, onde a imaginação, abismando-se sob si mesma, numa espécie de síncope, por isso mesmo determina o espírito a conceber o fato de que a natureza é inacessível enquanto apresentação de idéias.

A inacessibilidade é afirmada em uma positividade própria, se quiser-

17 Lacan. Sem11. 1964. pg. 26.

18 Cf. Kant. C.J. Trad. francesa (de Alquié) à pg. 211: citação que chamamos de pilar: "*On peut décrire ainsi le sublime: C'est un objet dont la représentation détermine l'esprit à concevoir le fait que la nature est inaccessible en tant que présentation des idées.*"

mos, uma vez que ela mesma é apresentada no objeto cuja representação determina o espírito à concebê-la.

Com o sublime o corte à resposta moral é apresentado à representação por um representante.

O fenômeno estético assim, a saber, afirmando o campo da lei, mas sobretudo, afirmando-o como enigma, como campo do Outro que resta barrado, acaba por inverter a posição mesma na qual a idéia aparecia até então no pensamento kantiano — o que inegavelmente lhe confere um caráter remarcavelmente subversivo. Se na moral ela é intelectual, sem atualização sensível, a partir da qual o imperativo demanda estancar o enigma, reunir, como propúnhamos junto a Lacan, pergunta e resposta num só tempo; naquela que seria a terceira obra crítica— como num salto relativo a uma inusitada dialética— Kant depara-se com o que vem nomear idéia estética.

*“Por idéia estética entendo essa representação da imaginação que dá muito à pensar, sem que no entanto, nenhum pensamento determinado, ou seja, sem que nenhum conceito lhe possa ser apropriado, e por conseqüência, nenhuma linguagem pode exprimir completamente ou tornar inteligível.”*¹⁹

Ou ainda, o que *“inspira à letra da linguagem um espírito.”*²⁰

Assim, na *“Crítica da Faculdade de Julgar”*, a possibilidade do fenômeno estético abre um campo onde o objeto adquire, poderíamos bem dizer, dignidade de idéia.

De fato, o que nos leva a pensar em termos de dignidade é a correlação que se nos impõe entre a formulação, capital à nosso ver, da idéia estética em Kant e a ‘fórmula’ da sublimação em Lacan, onde, nos diz, ela *“(...)eleva o objeto à dignidade de coisa.”*²¹ A apreensão nesse caso, propõe, incide na Coisa que subsiste no objeto, ou seja, para além dele, mas, justamente, não num sentido platoniano²² de um objeto abstrato, mas

19 Kant. C.J. 1790 Trad. francesa (de Alquié). pg. 269.

20 Kant. C.J. 1790 Trad. francesa (de Philonenko) pg. 146.

21 Lacan. Sem. 7. 1986. pg. 140/141.

22 Tradução oficial de “platonian” para a língua brasileira.

no próprio objeto.²³ Ela inverte, pois, o sentido platoniano de idéia, embora guarde a mesma dignidade.

A ética, dizíamos, partindo desse objeto apresentado no fenômeno estético (e em particular no caso do sublime) também subverte o sentido da lei moral.

Tanto quanto para o Kant da terceira crítica, encontramos em Lacan a proposição de que a“(...) relação com a lei é um enigma, sua existência uma estranheza fundada no outro.”²⁴

Mais adiante, podemos também encontrar:

“Coisa paradoxal, curiosa, — mas é impossível situar a experiência analítica de outra maneira —, a razão, o discurso, a articulação significante como tal, está aí de entrada, ab ovo, ela está aí em estado inconsciente, antes de toda coisa referente à experiência humana, ela está aí dissimulada, desconhecida, não dominada, sem que aquele mesmo que é seu suporte saiba dela. É com relação a uma situação estruturada dessa maneira que o homem tem, num segundo tempo, de situar suas necessidades. O fato de o homem ser apreendido no campo do inconsciente tem um caráter primitivo, fundamental. Ora, esse campo, dado que já está logicamente organizado, comporta uma Spaltung que se mantém em toda a seqüência do desenvolvimento, e é em relação a essa Spaltung que deve ser articulado, em sua função, o desejo como tal.”²⁵

Ou seja, se a lei é um enigma e o sujeito, suporte, temos então um espaço aberto onde se coloca a possibilidade de uma ética.

No hiato que se abre entre pergunta e resposta, ou se quisermos, entre a lei estruturada no inconsciente e a assunção pelo sujeito do campo do outro, abre-se também a possibilidade de uma ética que inclua um campo alargado da experiência.

23 Cf. Lacan. Sem7. 1986, pg. 143, 144.

24 Cf. Lacan. Sem7. 1986. pg. 235.

25 Lacan. Sem7. 1986, pg. 256.

“*Wo es war soll ich werden.*”²⁶ — Para Lacan, esta formulação de Freud, nas Novas conferências introdutórias sobre psicanálise constitui o “*imperativo original*”²⁷ trazido pela análise ao qual, entre diversas proposições de traduções, propõe que se pense, não como fazia a tradução inglesa, substantivando as instâncias, mas como, “*lá onde isso estava, deve o sujeito advir.*”²⁸

Ora, já a proposição de um campo abordado como isso nos indica o que em outro momento denomina de “*resposta ao pedido de sentido dessa lei articulada no inconsciente*”²⁹, o significante da falta do outro, a própria apresentação do outro como barrado, irrepresentável, infigurável. De forma que restando um significante como enigma, abre — com o gesto ético, com o que chamávamos de imperativo original — uma questão para o sujeito.

O que nos indica também uma nova via para a pesquisa, a qual deixaremos em parênteses, simplesmente assinalada: em que medida esse verbo no qual se expressa o imperativo, o dever, diferencia-se do *sollen* kantiano da segunda Crítica? E em que medida o dever apresentado pela terceira Crítica, sob a forma do condicional, (à diferença do incondicional do imperativo moral) poderia contribuir na análise desse imperativo original.

Lacan afirma também que no percurso analítico, cuja arena, cujo campo de batalha nos diz, “*é onde se organiza a inacessibilidade do objeto enquanto objeto de gozo*”³⁰, o bem é uma primeira barreira, mas além desta, uma segunda barreira apresenta-se: o belo.

“*A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo do inominável do desejo radical, uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito uma vez que é identificável com a experiência do belo.*”³¹

Em que medida então a estética em Kant vem realizar uma subversão

26 Freud. 1932. pg. 102.

27 Lacan. Sem7. 1986. pg. 16.

28 Ibid.

29 Ibid. pg. 235.

30 Ibid. pg. 248.

31 Ibid. pg. 265.

que, para além da questão do bem (nesse campo tanto quanto não se trata de dizer o verdadeiro também não cabe pensarmos tratar-se de fazer o bem) possa apresentar-se como uma segunda barreira no processo de análise, como aponta Lacan, mas como uma barreira que implique em um importante diferencial quanto à primeira barreira, a barreira do bem, diferencial este que se evidencia a medida mesmo em que ela nos encaminha justamente para uma abertura de possibilidade de uma ética? E em que medida a ética da psicanálise, tal como aparece articulada no seminário de Lacan, quando da justaposição com a estética, reflete essa tese ao apontar uma ética atrelada à função estética?

Ora, como podemos imaginar, o diferencial presente nesta segunda barreira, aquela identificada ao belo, encontra-se exatamente no vínculo belo / sublime. Vejamos mais de perto, inicialmente, o que alguns comentadores de Kant nos assinalam.

Belo e sublime em Kant, não são independentes um do outro. Mais, do que isso, como aponta Nancy:

“O sublime representa na Crítica nada menos que isto sem o qual o belo não seria belo, ou sem o qual o belo não seria senão belo. (...)”³² Longe de ser uma espécie, e uma espécie subordinada, da estética, o sublime constitui um momento decisivo do pensamento sobre o belo (...). Ele não vem juntar-se ao belo, ele vem transformá-lo, ou transfigurá-lo.³³ Em um sentido, toda a estética moderna, ou seja toda a estética...³⁴ tem sua origem e sua razão de ser em uma impossibilidade de reportar a beleza somente à beleza e em um transbordamento que provém do belo para fora dele mesmo.”³⁵

Como vimos, o que a Análise do Sublime nos mostra é da ordem de um ultrapassamento do limite, poderíamos dizer, sobre a borda mesmo do limite. Quando a imaginação estética vê-se tensionada ao máximo. Enquanto a matéria do belo é a limitação, a forma, o contorno, a do sublime é

32 Nancy. *L'Offrande Sublime* in. “Du Sublime” . 1988, pg. 49.

33 Ibid. pg. 49.

34 Nota: Essa marcação (...#) aparece assim no original.

35 Ibid. pg. 50.

justamente o ilimitado. Não obstante, não é o caso da apresentação do ilimitado ou do infinito análoga à apresentação do finito, mas mais propriamente um

“movimento de ilimitação que se dá sobre a borda do limite”.³⁶

*“(...) uma ilimitação co-extensiva na borda externa da limitação.”*³⁷

Se o belo é o próprio de uma imagem, o prazer de sua representação, o sublime é que “haja imagem, que do limite se faça sentir a ilimitação”³⁸. Dá-se portanto como que uma apreensão (não por composição) do ilimitado e, conseqüentemente, da

“(...) impossibilidade da representação (vorstellung) expor (darstellung) adequadamente a coisa (...) O sublime é um objeto que podemos ter a experiência dessa própria impossibilidade (...) um objeto que, no próprio campo da representação, proporciona negativamente uma visão da dimensão do irrepresentável.”

E como Lacan nos aponta tal barreira? É em relação à fantasia que no seminário dedicado à ética da psicanálise Lacan formula a segunda barreira sob a forma de um “*enigmático belo, não toque nisso*”³⁹, assim como quanto à questão do bem, ela apresentava-se como um “*bem, não toque nisso.*”⁴⁰ Pouco, além dessa indicação, é dito a esse respeito no seminário de forma explícita. Pouco, no entanto, de forma explícita, dado que o próprio seminário, se assim consentimos, é dotado de uma direção, cuja orientação, ao final, nos leva à análise exatamente de um fenômeno estético: “*Antígona,*” a terceira tragédia da trilogia sofoclitiana.

36 Ibid, pg. 51.

37 Ibid. pg. 52. Se pensarmos em termos de figura e fundo a questão do sublime será a figura do fundo, como vimos, enquanto, precisamente, este não pode formar figura. O começo ilimitado da delimitação de uma forma (Nancy, 1988. pg. 52).

38 Cf, Ibid.

39 Lacan. Sem. 7. 1986. pg. 290.

40 Ibid. pg. 290.

O belo é apontado, então, como uma importante barreira no processo analítico, como o que sendo não tanto o “*esplendor da verdade*”, mas mais propriamente o que vem encobrir o que “*não é bonito de se ver.*”⁴¹. Ou, ainda, no *Escrito* “Kant com Sade”, encontramos o belo como “*barreira que interdita o acesso ao horror fundamental.*”⁴²

Mas justo a seguir, com a análise de “*Antígona*”, Lacan passa a marcar a possibilidade de uma conjugação entre desejo e fenômeno estético. Embora descreva-a como relativa ao belo, todas as indicações nos levam a crer que Lacan trate exatamente do sublime, apesar de seguir se reportando sempre ao belo.

Quando Lacan apresenta sua análise de “*Antígona*”, ele passa a falar de um momento do fenômeno estético, onde, por um ultrapassamento do limite, no caso de Antígona, o limite da *Até*⁴³, o desejo se conjugava com o fenômeno estético.

*“A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo. Não quer dizer que o belo não possa com o desejo, em tal momento, se conjugar, porém, muito misteriosamente, é sempre sob essa forma, que não posso designar de outra maneira senão chamando-a por um termo que traz em si a estrutura da passagem de não sei que linha invisível — o ultraje.”*⁴⁴

Ora, de que momento do fenômeno estético senão o do sublime podemos reportar essa tragédia que em toda sua radicalidade apresenta o movimento do “*desejo puro*” que, segundo Lacan⁴⁵ Antígona encarna?

A o que, senão ao sublime, poderíamos reportar essa tragédia que dá forma, diríamos, ao movimento da pura *trieb* de alargamento da experiência em direção ao ultrapassamento do limite, suscitando assim a impressão de um ultraje?

Como nomear esse acontecimento estético que é a tragédia sofocli-

41 Ibid. pg. 265.

42 Lacan. *Kant avec Sade* in. “*Écrits*” 1966. pg. 776.

43 Lacan. Sem7. 1986. pg. 318.

44 Ibid, pg. 290.

45 Ibid. pg. 342.

teana que, retroativamente, diríamos, apresenta-nos, como acentua Lacan, “o que o homem quer e contra o que ele se defende?”⁴⁶

Ora, não havíamos visto exatamente ser o momento do sublime aquele que retroativamente apresenta o que encontra-se em jogo na faculdade de julgar como um todo? Ou seja, como o que apresenta aquilo sem o qual o próprio belo perde sua razão de ser e contra o qual este justamente levanta uma barreira?

Lacan não parece desviar-se do cerne do que está em jogo no sublime pois, com sua análise de “*Antígona*”, ele introduz justamente a possibilidade um “*desejo tornado visível*”, a “*Imeros Enarges*”⁴⁷ dessa moça, que “*cativa até os deuses*”⁴⁸. Com a análise que faz de “*Antígona*”, Lacan introduz a possibilidade, em suma, da visão do que chama de “*raio do desejo*”, sua visada, mais precisamente; indicando sensivelmente seu sentido, o sentido do desejo particular a afetar seu movimento, ou como poderíamos propor, a afetar a “*bildung*”, a moção que preside a *trieb* em jogo.

Lacan fala, à propósito de *Antígona* da possibilidade do próprio movimento do desejo refletir-se, indicar sensivelmente seu sentido; com a particularidade de dar-se, tanto quanto no sublime (ou mesmo no fenômeno estético em geral) em uma temporalidade originária. Em um tempo não capturado pelas condições impostas pela estética transcendental (da *Crítica da Razão Pura*), ou seja, para além do gerenciamento do entendimento, das condições formais da intuição, onde a razão via-se (como acompanhamos na *Dialética Transcendental* da C.R.P.) barrada em seu movimento de alargamento da experiência possível; um tempo sucessivo⁴⁹, um tempo que dura, espacializado, digamos assim. O desejo, por sua vez, se ele se reflete, Lacan o afirma, no entanto, como o que “*se reflete e ao mesmo tempo se retrai*”⁵⁰, marcando o caráter de escansão relativo a um tempo que antes de tudo, passa, como aponta, em “*não muito tempo*”⁵¹ em um “*tempo muito curto*”.⁵²

46 Ibid, pg. 292.

47 Lacan. Sem. 7.1986. pg. 324.

48 Ibid.

49 Cf. Kant. C.R.P. 1781. pg. 129-151.

50 Lacan. Sem7 1986. pg. 300.

51 Ibid. pg. 318.

52 Ibid. pg. 317.

Ainda temos que, se para Kant, a estética encontra-se entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*, da mesma forma, Lacan, com a análise que desenvolve de Antígona, aponta que seu desejo se reflete em um espaço que chama de “*entre-deois*”, no ponto onde o terço central da peça é decorrido, no momento identificado como “*Apofania*”, onde a “*morte aparece invadindo a vida e a vida invadindo a morte.*”⁵³

Sabemos também que esse lugar do entre- dois, apontado por Lacan como a zona onde o desejo se reflete é exatamente o mesmo lugar onde a fantasia o recobre, o lugar onde, impondo uma estática⁵⁴, a fantasia recobre, poderíamos pensar, a própria passagem do tempo, ou, se quisermos, o próprio tempo, já que tempo é, para nós, por excelência, o que passa. Só entre dois campos simbolicamente diferenciados, só assim, conclui Lacan, se poderia dar corpo ao inconsciente sem substancializá-lo.⁵⁵

“*Wo es War...*”, nos diz então Lacan, é “*tomar posse do entre-deois*”. Curiosa concepção do que seja posse, peculiaridade relevante quando consideramos que é nesse espaço, nessa “*dimensão trágica, que as ações se inscrevem, e que somos solicitados a nos orientar com relação aos valores.*”⁵⁶

Importante faz-se remarcarmos o caráter particular do desejo em Lacan. Tanto quanto o fenômeno estético, que trata de uma particularidade não subsumida pelo conceito, pela ordem do universal, o desejo é sempre um desejo particular, ou, dito de outra forma, o que é universal é que o desejo seja sempre particular. O desejo, portanto, não alcança o postulado ético por uma universalização.

Como afirmava Lacan, “*o reviramento que comporta nossa experiência situa no centro uma medida incomensurável, uma medida infinita que se chama desejo.*”⁵⁷ Ora, o paralelo novamente aqui é imperativo: não havíamos justamente verificado que a grandeza sublime, a grandeza intensiva era muito propriamente pensada como uma quantidade originária de toda quantidade de caráter universal, originária até mesmo da quantidade matemática por

53 Lacan. Sem7. 1986. pg. 300.

54 Cf.Lacan. *Kant avec Sade* in. “*Écrits*” . 1966. pg. 775.

55 Cf.Lacan. Sem 11.1964. pg. 73/ 74.

56 Lacan. Sem7. 1986. pg. 376.

57 Lacan. Sem 7. 1986. pg. 378. Cf. capítulo 5, pg. 67 deste trabalho: Em direção à experiência mórbida da falta.

exemplo, justamente por situar-se em uma anterioridade e como uma grandeza cuja quantidade só era igual a ela mesma?

Tanto quanto a estética do sublime em Kant, podemos pensar, o desejo se apresenta como uma espécie de contra-finalidade, ou anti-finalidade quando o consideramos relativamente ao ponto de vista do sistema. — No caso de Antígona, seu desejo entra como uma negatividade em relação ao “*kérygma*”⁵⁸ de Creonte⁵⁹, à voz da *Crítica da Razão Prática*, segundo Lacan⁶⁰ — Cujo reflexo, seguindo nosso paralelo, seria da ordem não só da estética originária apresentada pela “*Crítica da faculdade de Julgar*”, mas sobretudo de uma estética negativa, como no caso do sublime. Com seu desejo, Antígona divide o coro e fura a ordem do universal.⁶¹ Assim fazendo, Antígona, — ao invés do que poderíamos apressadamente pensar como estando desvinculada de um campo de leis, ou simplesmente referida a uma transgressão — se inscreve em uma tradição fundada pelo o que aparece na tragédia como “*Diké*” ou “*lei não escrita*”⁶², o que entendemos, à semelhança do princípio na estética, como situada em uma dimensão enunciadora⁶³, lei originária, fundante de uma transmissão particular, da transmissão de uma determinada cadeia na qual constitui sua herança por filiação e não por imitação. Antígona, remarque-se, em uma primeira instância não está contra nada, ela é pura afirmação.

Como argumenta Lacan, Creonte confunde “o que não se pode misturar”⁶⁴, confunde justamente a lei universalizante do estado, “*leis da terra*”⁶⁵, “*Nomos Khthonios*”⁶⁶, com “o que os deuses ordenam”⁶⁷, com a “*diké*”⁶⁸.

E por fim, poderíamos pensar que para a experiência analítica, o

58 (Édito real o qual, nos lembra Lacan, basta anunciá-lo para que se instaure, como pretende Kant com o imperativo categórico, tanto a rejeição do patológico quanto a forma da lei vazia.)

59 Lacan. “*Kant avec Sade*” in. “*Écrits*” . 1966. pg. 770.

60 Lacan. Sem 7. 1986. pg. 313.

61 Cf. Lacan. Sem 7. 1986. pg. 334.

62 Cf. Lacan. Sem 7. 1986. pg. 334.

63 Ibid.

64 Ibid. pg. 334.

65 Ibid.

66 Ibid. Nota: Khthonios é a tradução para terra de origens.

67 Ibid.

68 Ibid.

desejo é tão imperativo como o é para Kant; tanto quanto a moral para o filósofo, o desejo também parece estar para além do campo das justificativas. Antígona à certa altura da tragédia diz à Creonte que “*é assim por que é assim.*”⁶⁹ Com a simples — mas não pouco radical — nuance de, à diferença daquele (o imperativo moral), o imperativo ético ser antes condicional à particularidade de um desejo — um desejo fundado em um campo de leis não escritas. Ou seja, não indicáveis em nenhum enunciado, embora presentes na enunciação, por exemplo, viabilizada e expressa no percurso particular de Antígona: sua filiação à cadeia dos Labdácidas. Um imperativo marcado portanto, antes por essa condicionalidade — como afirma Lacan, absoluta⁷⁰ — que incondicional, universal e portanto, necessariamente abstrato e segregador.

Não poderíamos ainda, então, pensar em uma direção ética formando o percurso analítico, uma direção que inclua o próprio movimento da pulsão, entendido, em termos kantianos, como uma finalidade sem fim, tal como apresentada no juízo estético? Se assim consentimos, somos levados a ver reforçada nossa proposição de um percurso que traria a possibilidade de um campo alargado da experiência, a partir mesmo do que inicialmente apresenta-se como barreira. Se não podemos reportar uma vontade ao fim, se se trata de uma finalidade de caráter essencialmente formal — na estética e na pulsão — seguir seu movimento implica, então, passar necessariamente e sempre, como vimos, pela desconstrução da questão do bem, tanto quanto pela questão relativa ao belo. De forma que nesse próprio caminho de ultrapassamento, o confronto passe à questão que se impõe em consequência do momento do sublime, desembocando, irrompendo como dizia Lacan, no real, no gozo. Este, tanto quanto a estética relativamente à obra *Crítica de Kant*, aparece ocupando uma posição de resto; resto esse que em uma estética originária, se vem furando as chances de uma passagem contínua, vem trazendo também, nesse mesmo lugar, a possibilidade de um campo afirmado como enigma, abrindo, para o sujeito, a possibilidade de, no lugar de manter-se sempre aquém de um gozo virtual, colocado no

69 Ibid. pg. 336.

70 Cf. *Condição absoluta*, in: (Lacan, 1966, pg. 297. versão em português, e, pg. 814, no original.)

horizonte, em um outro não barrado que lhe garantisse uma segurança que de fato verifica-se também virtual, possa esvaziar, portanto, esse mesmo gozo como acesso ao seu desejo, enunciar a questão sempre renovada de seu desejo.

Como mencionado, à experiência analítica, “*isso fala*”⁷¹. É, justamente, também no próprio seminário da ética da psicanálise que encontramos a diferenciação fala / discurso que nos aproximava de Kant. Aí também Lacan aponta o acesso à fala à partir da “*eliminação do imaginário*”⁷².

Vejam algumas indicações:

A partir do mandamento — que podemos denominar sublime⁷³ — *Não farás imagem talhada de mim*, Lacan⁷⁴ coloca uma instigante questão, assinalando um paradoxo crucial: como poderia o homem construir “o templo”, “o arco da aliança”, que marca “o pacto”, “o nó entre aquele que se identifica como eu sou o que sou e dá os mandamentos e o povo que os recebeu e, ao mesmo tempo, escapar à armadilha da arte”⁷⁵, na medida em que essa passa pela fabricação de imagens? “*Isso*”, afirma, *não pode ser resolvido por nós, por nenhum documento, por nenhuma imagem sensível. Deixo aqui a questão em aberto.*”⁷⁶

Mas, sabemos, o fato de a questão se colocar, se apresentar, e ainda sustentar-se em aberto é mesmo o que constitui o cerne do fenômeno estético, sobretudo do sublime.

Aludindo, contudo, a seita medieval dos cátaros Lacan evoca a idéia de salvação, a idéia que estes tinham de que “*há uma palavra que salva.*” “*A dificuldade, pondera, é que para que uma tal palavra seja, não eficaz, porém viável, é preciso arrancá-la do discurso — acrescentando em seguida que nada mais difícil que arrancar a palavra do discurso.*”⁷⁷

Ora, aqui também o fenômeno estético nos parece esclarecedor: essa palavra arrancada do discurso, do texto, da tessitura — que se bem nos

71 Lacan. Sem7. 1986. pg. 252.

72 O que mais tarde, como se sabe, veio ser articulado exatamente como “esvaziamento do imaginário” e não propriamente eliminação. Lacan. Sem7. 1986. pg. 103.

73 Kant também dá a mesma denominação a esse mandamento.

74 Lacan. Sem7. 1986. pg. 215.

75 Ibid.

76 Ibid.

77 Ibid. pg. 267 e também em ibid, pg. 278.

lembramos constitui o estofado da fantasia — encontra-se, como vimos, para Kant, (o da estética) e também para Lacan, não alhures, em uma miragem substancializada, mas no próprio texto, na própria forma, em sua singularidade. E como outra que si própria.

Lacan mesmo nos indica como pensar essa complexa relação que o fenômeno estético pode nos fazer realizar com essa palavra, com a fala na medida em que a diferenciamos do discurso. Vejamos o que encontramos a respeito da pintura, por exemplo, quando fala de Cézanne: (Note-se que Lacan aí articula uma questão que, de fato, remonta a Platão).

“É claro que as obras de arte imitam os objetos que elas representam, sua finalidade, porém, justamente não é imitá-los. Fornecendo a imitação do objeto elas fazem outra coisa desse objeto. (...) O objeto é instaurado numa certa reação com a coisa que é feita simultaneamente para cingir, para presentificar e para ausentificar.

(...) No momento em que Cézanne pinta maçãs, trata-se evidentemente de que pintando maçãs ele faz algo bem diferente de imitar maçãs — embora em sua última maneira de imitá-las, que é a mais impressionante, seja a mais orientada para uma técnica de presentificação do objeto. Porém quanto mais o objeto é presentificado enquanto imitado, mais abre-nos ele essa dimensão onde a ilusão se quebra e visa outra coisa.

Cada qual sabe que há um mistério na maneira que tem Cézanne de pintar maçãs, pois a relação com o real (tal como nesse momento se renova na arte) faz surgir o objeto de uma maneira que (...) constitui uma renovação de sua dignidade, por onde essas inserções imaginárias, digamos assim, são datizadas de uma nova maneira. Pois (...) estas não podem ser desvinculadas dos esforços dos artistas anteriores para realizarem, eles também, a finalidade da arte.

Evidentemente a noção de história não pode ser aqui empregada sem a mais extrema prudência. (...) É sempre contra a corrente que a arte tenta operar novamente seu milagre.”⁷⁸

Ora, à diferença do Kant da moral, o qual, nos diz Lacan, realiza uma “*sublimação excessiva do objeto*”⁷⁹ — trata-se então da idéia intelectual, abstrata —, para o Kant que trata do campo da estética, o objeto é apresentado como ocasião de um juízo que o eleva à dignidade de coisa, um objeto que quanto mais é presentificado, poderíamos perfeitamente dizer parafraseando Lacan, mais guarda a impossibilidade de encerrá-lo no discurso, um objeto que, arrancado do discurso, eleva-se à dignidade de idéia, como nomeia Kant, idéia estética.

Gostaríamos então de propor a possibilidade de pensarmos o que Kant coloca nesse lugar de idéia estética, propriamente o que Lacan articula com o que chama de fala, da coisa que fala; “*faço a coisa falar*” diz Lacan⁸⁰. — Ou ainda, propor a possibilidade de pensarmos que a forma pura indicada por Kant na moral é, para a psicanálise, de fato, aí.

Como com o que se passa com o objeto a, como vimos, causa de desejo, a idéia estética está situada nessa posição limite, de forma que se o objeto da moral é dito “*furtado*”⁸¹ à estética transcendental⁸². Verifica-se, com a faculdade de julgar, que ele é justamente o que se apresenta aí, na Experiência, — “*sob a corcova do véu fenomenal.*”⁸³

Adiante, Lacan prossegue: se o mandamento que interdita o “*Deus das imagens tem um sentido, é porque as imagens são enganadoras. Mas porque? (...) Se são belas imagens (...) não se vê que são sempre ocas. Mas o homem também enquanto imagem — por isso é que se vê na imagem, para além da captura da imagem, o vazio de Deus a ser descoberto. Essa é, talvez, a plenitude do homem, mas é também aí que Deus o deixa no vazio.*”⁸⁴

Não poderíamos fazer um paralelo, então, com a própria fantasia de forma a pensá-la também como oca, mas também como a precária plenitude do homem? É preciso ter sempre em mente esses dois aspectos da

78 Ibid. pg. 176-177.

79 Ibid. pg. 138.

80 Ibid. pg. 165.

81 Cf. no original Lacan diz: “*Nous conviendrons que tout au long de la Critique l’objet se dérobe.*”

82 Lacan. *Kant avec Sade* in. “*Écrits*” 1966. pg. 768.

83 No original: “*(...) elle ne manque pas d’apparaître à quelque bosse du voile phénoménal.*” (Ibid, pg. 772).

84 Lacan. Sem. 7. 1986, pg. 240. (o grifo é nosso).

fantasia, uma vez que, como frisa Lacan, “*é preciso arrancar a palavra do texto, mas a vida segue no texto.*”⁸⁵

De um impasse, de uma situação paradoxal, o fenômeno estético parece apontar algo da ordem de um passe para a ética (que por sua vez é de outra ordem) onde, se quisermos, a apresentação negativa do irrepresentável no sublime, equivaleria a uma mudança de sinal, uma espécie de posituação desse campo.

Como poderíamos pensar então a passagem do sublime à ética? Não poderíamos pensá-la à partir do que Lacan mesmo apresenta ao reportar-se à Antígona como a “*na-finda-linha*”⁸⁶, como aquela que “*vive a vida sob a forma do que está perdido*”⁸⁷? Só após o atravessamento da linha de sua “*Até*”, de seu ponto limite, (que Lacan assinala, vem do Outro) é que é proferida a queixa. A ética parte então, como dizíamos, desse momento do ultrapassamento quando em uma espécie de reviramento, Antígona torna-se na-finda-linha. — Um pouco como o que Lacan descreve como anamorfose, como o que acontece com o quadro de Holbein, “*Os Embaixadores Franceses*” (de 1533), da capa do seminário 11, onde só na volta, após ter-se dirigido para a saída da sala onde encontra-se o quadro, o espectador, em mais um último relance, descobre a caveira até então não percebida. — Consoante, nos parece ainda, com o próprio movimento da pulsão, tal como analisado no seminário 11⁸⁸, onde é descrito como o movimento de “*uma flecha que só preenche a sua função ao emanar do alvo ao sujeito.*”

Seria esta uma passagem contínua? “*A ruptura dessas ilusões, é uma questão de ciência — de ciência do bem e do mal, é o caso de dizer (...)*” propõe Lacan⁸⁹, mas as *ilusões, quando não comportarem nada de respeitável em si mesmas, ainda é preciso que o sujeito queira abandoná-las*”⁹⁰. Esse é o salto, nos parece, para o campo da ética visto como em uma descontinuidade, ele também, com relação à estética. Ainda aqui, é sempre um desejo que vem posicionar-se, responder dessa possível relação.

85 Ibid. pg. 278.

86 Ibid. pg. 330.

87 Ibid.

88 Lacan. Sem. 11. 1964. pg. 195.

89 Lacan. Sem. 7. 1986. pg. 268.

90 Ibid. pg. 267.

Poderíamos, por fim, pensar o campo de uma ética e especificamente da ética da psicanálise como uma subversão da própria estética, desse caminho, dessa via que Kant nos abre? Se, no campo da estética, fica claro que “o objeto (...) é apenas o significante de um limite (...) [no qual] afirma que o que é não pode entrar de novo no nada de onde saiu”⁹¹, poderíamos então pensar a ética como o que partindo desse objeto, toma a própria finitude e o não ser como condição primeira de tudo o que é.

Uma inversão lacaniana da proposição parmenídica nos esclarece: “Nada é do que não nasceu, e tudo o que existe não vive senão na falta a ser.”⁹²

Ou ainda o que poderíamos chamar um fato que a experiência analítica traz à consideração:

*“A segunda morte está ao alcance de quem? Naturalmente, ao nosso alcance. Há muito tempo venho anunciando isso a propósito de Antígona. Só que, sendo psicanalista, posso perceber que a segunda morte está antes da primeira e não depois, como sonha Sade.”*⁹³

Assim posicionando a segunda morte, Lacan nos parece vir ao encontro do texto crucial de Foucault em *As Palavras e as Coisas*⁹⁴, onde afirma uma *finitude fundamental* (que nos indica em muito o sentido que conferimos à proposição de Lacan). “Nela”, propõe Foucault, “o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto.”⁹⁵

Poderíamos portanto propor que a passagem do sublime à ética passe por uma certa positivação de sua estética própria, a estética negativa frisada por Kant, de forma que, afirmando-a como uma negatividade fundamental e portanto originária de toda positividade possível, seja já “impossível de

91 Ibid. pg. 316.

92 Ibid. pg. 353.

93 Lacan. Sem. 17. 1991. pg. 63.

94 Cf. Foucault. *Analítica da Finitude* in. “As Palavras e as Coisas” (1966).

95 Ibid. pg. 331.

negativizar”⁹⁶. Perspectivada pelo simbólico e esvaziada do imaginário unificante, ela resta como um índice (positivo) do que se coloca como uma negatividade fundante, originária de toda positividade.

Podemos então pensar que esse reviramento é, de fato o que permite a psicanálise trazer o desejo — e, portanto, sua Lei, a castração — para o centro do pensamento sobre a ética:

“Enfim, o campo dos bens, naturalmente que existe, não se trata de negá-los, mas, revirando a perspectiva que aqui lhes proponho, (...) — Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo — (...). O arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que ocorre por baixo, que é propriamente falando o que somos, e também o que não somos, nosso ser e nosso não-ser (...) — .

Sublimem tudo o que quiserem, é preciso pagar com alguma coisa. Essa alguma coisa se chama gozo. Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne.

*Eis o objeto, o bem, que se paga pela satisfação do desejo.”*⁹⁷

96 Lacan. “Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano”. in. “Escritos” 1966. pg. 306.

97 Lacan. Sem7. pg. 385, 386.

BIBLIOGRAFIA

- André, Serge. *L'imposture Perverse*. Paris, Le Seuil, 1993.
- Arendt, Hannah. *Eichmann à Jérusalem* (Rapport sur la Banalité du Mal, chapitre VIII). Paris, Éditions Gallimard. s/d.
- Aristóteles. *Nicomachean Ethics* (translated by W. D. Ross). Oxford, Clarendon Press, 1924.
- Aubenque. *La Prudence chez Aristote*. Col. Quadrige. Paris.
- Augras, Monique R. A. *O que é Tabu*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- *Opinião Pública. Teoria e Pesquisa*. Petrópolis, Editora Vozes, 1970.
- Baas, B. *Le Désir Pur, Parcours Philosophiques Dans Les Parages de J. Lacan*. Louvain, Éditions Peeters, 1992.
- Bruno, Pierre. “Entre Éthique et Jouissance” in *Pas Tant*, supplément au numéro 14, vol. 1, Oct. 1987. (Fotocópias volume III *Psicanálise na Universidade*. Biblioteca do Corte Freudiano.)
- “De la Chose à L’Objet a” (Biblioteca do Corte Freudiano)
- Transferência e Identificação (I. II.) in *Conferências no Corte* Volume I. Rio de Janeiro, Fotocópia, 1991.
- Chédin, Olivier. *Sur L’Esthétique de Kant*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1982.
- Copleston, F.S.J. *A History of Philosophy*. New York. Image Books Editions, 1964.
- Cottet, Serge. “O Ensino e Transmissão da Psicanálise” in *Conferências no Corte*. volume 1. Rio de Janeiro, fotocópia, 1991.
- “Sobre o Analista Objeto a” in *Falo, Revista Brasileira do Campo Freudiano*, número 1. Rio de Janeiro, Fator Editora, 1987.
- Crampe-Casnabet, Michèle. *Kant, une Révolution Philosophique*. Paris, Bordas, 1989.
- David-Ménard, Monique. *La Folie dans la Raison Pure, Kant Lecteur de Swedenborg*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- Deleuze, Gilles. “Idée de Genèse dans L’Esthétique de Kant” in *Revue D’Esthétique*. Paris, Société Française d’Imprimerie Moderne, 1963.
- *Para Ler Kant*. Rio de Janeiro, Fanciso Alves, 1976.

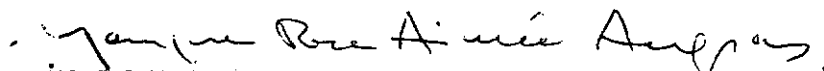
- “Sobre Quatro Fórmulas Poéticas que poderiam Resumir a Filosofia de Kant”. in “*Dossier Deleuze*” Rio de Janeiro, Hólon Editorial, 1991.
- Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- Foucault, Michel. “*As Palavras e as Coisas*” (1966) São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- Freud, Sigmund. “Totem e Tabu” (1912) in: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago, Volume XIII, 1980.
- “Psicologia de Grupo e Análise do Eu” (1921) in *ibid.* volume XVIII.
- “O Mal-Estar na Civilização” (1929) in *ibid.* Rio de Janeiro, Imago, volume XXI, 1980.
- “Malaise dans la Civilisation” (1929). Paris, Presses Universitaires de France, 12^e. édition, 1992.
- “Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise” (1932). in *ibid.*, volume XXII.
- Grondin, Jean. “*Kant: Avant / Après.*” Criterion, Paris, 1991.
- Kant, Immanuel. *Essai pour Introduire en Philosophie le Concept de Grandeur Négative*, (1763) Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- “*Essai sur Les Maladies de la Tête*” et “*Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime.*” (1764) Paris, Flammarion, 1990.
- *Kritik der Reinen Vernunft*. 1781. (todas as traduções são direto do alemão)
- “*Crítica Da Razão Pura*” (tradução: Manuela dos Santos e Alexandre Fradique Mourjão) Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2a edição, 1989.
- *Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten*. 1785.
- “*Fundamentação Da Metafísica Dos Costumes*” (tradução: Paulo Quintela) Coimbra, Atlântida Instituto de Alta Cultura, 1960.
- *Kritik der Praktischen Vernunft*. 1788.
- “*Critique de la Raison Pratique*” (tradução: François Picavet) Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
- “*Critique de la raison Pratique* (tradução: J. Gibelin) Paris, J. Vrin, 1965.
- *Kritik der Urteilskraft*. 1790.

- “*Critique de la Faculté de Juger*”, (tradução: direção de Alquié, Ferdinand) Paris, Éditions Gallimard, 1985.
- “*Critique de la Faculté de Juger*”, (tradução: Philonenko, A.) Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- “*Crítica Da Faculdade do Juízo*”, (tradução: Valério Rohden e António Marques.) Rio de Janeiro, Forense universitária, 1993.
- “*Textos Seletos*”, Petrópolis, Editora Vozes, 1985.
- *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade do Juízo*, São Paulo, Abril Cultural, ...
- *Opus Postumum* Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- Klossowski, Pierre. *Sade meu Próximo*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1985.
- Lacan, Jacques. “Introduction Théorique aux Fonctions de la Psychanalyse en Criminologie” (1950) in “*Écrits*”, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- “Subversion du Sujet et Dialectique du Désir dans l’Inconscient Freudien” (1960) in *ibid.*
- “Kant avec Sade” (1963) in *ibid.*
- “*Escritos*”, São Paulo, Editora Perspectiva, 1988.
- *L’éthique de la psychanalyse. Livre VII*, (1959-1960, publicado em 1986) Paris, Seuil, 1986.
- *A ética da psicanálise. Livro VII*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.
- *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Livro XI*, (1964) Rio de Janeiro, 1985.
- *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse. Livre XI*. Paris, Seuil, 1973.
- *O Averso da Psicanálise. Livro XVII* (1969-1970, publicado em 1991), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.
- *Mais ainda. Livro XX* (1972-1973 publicado em 1975), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.
- Lalande, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* Paris, P.U.F. (Presses Universitaires de France) 1926.
- Laurent, Eric. *Estabilizaciones en Las Psicosis*, (Sobretudo os artigos: “Passe y Beatitud : Sobre el Entusiasmo”; “Melancolia, Dolor de Existir, Cobardía Moral”) Buenos Aires, Manatíal, 1989.

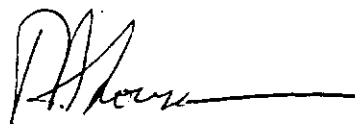
- Lebrun, Gerard. *Kant et la Fin de la Métaphisique*, Librairie Armand Colin, 1970.
- “*Sobre Kant*”. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo / Luminuras, 1993.
- Le-Gaufey, Guy. *L’Incompletude du Symbolique*, Paris, E.P.E.L. 1991.
- Liotard, Jean-François. “*Leçons sur l’Analytique du Sublime*”. Éditions Galilée, 1991.
- “L’intérêt du Sublime” in: “*Du Sublime*”, Paris, Éditions Belin, 1988.
- Marchaisse, Thierry. “Kant avec Sade?” in. *Revue Littoral*, E.L.P. numero 6, Paris, Editions Eres, 1982.
- Masotta, O. *El modelo Pulsional*. Buenos Aires, Altazor, 1980.
- *O Comprovante da Falta*, Campinas, Papirus, 1987.
- Miller, Gérard. (Org.) “Lacan”, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989.
- Miller, Jacques-Alain. *Percurso de Lacan, Uma Introdução*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
- *Matemas* (I. II.) Buenos Aires, Manantial, 1987.
- Nancy, Jean-Luc. “*L’Impératif Catégorique*”. Paris, Flammarion, 1983.
- “Offrande Sublime” in *Du Sublime*. Paris, Éditions Bellin, 1988.
- *Le Discours de la Syncope* (I. Logodaedalus) Paris, Flammarion, 1976.
- “Dies Irae” in *La Faculté de Juger*, Colloque de Cerisy, Paris Les Éditions de Minuit, 1985.
- Nasio, J-D. *Les yeux de Laure, Le Concept D’Objet a Dans La Théorie de J. Lacan*. Paris, Aubier, 1987.
- *Lições sobre Os Sete Conceitos Cruciais da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
- Oliveira, Joaquim. *Kant e o Sublime da Imaginação, do Tempo e da História*. Inédito. (Tese de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 1992.)
- Pascal, Georges. *O pensamento de Kant*, Petrópolis, Editora Vozes, 1985. (2a ed.).
- Philonenko, A. *L’uvre de Kant*, (I. II.) Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1988.
- Ragozinski, Jacob. “Le don du Monde” in *Du Sublime*. Paris, Éditions Belin, 1988.

- “A Fissura do Pensamento” in *Dossier Deleuze*, Rio de Janeiro, Hólon Editorial, 1991.
- Rajchman, Jhon. *Eros e Verdade, Lacan, Foucault e a Questão da Ética*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.
- Robert, Paul. *Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française*, Paris, Le Robert, 1990.
- Sade, Marquis de (1740-1814). *La Philosophie dans le Boudoir ou Les Instituteurs Immoraux*. Paris, Éditions Gallimard, 1976.
- Sbano, Valmir. “Kant Crítico, Kant Filósofo” in *O que nos faz pensar*, número 5, Rio de Janeiro, 1991.
- Scilicet. número 2/3. *Paraphrase de “Kant avec Sade”*, Paris, Le Seuil, 1970.
- Sófocles. “Antígona” in *A Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, s/d.
- Stevens, Alexandre. “Uma Carta” in *Falo, Revista Brasileira do Campo Freudiano*, número 4/5. *Clínica da Perversão*. Rio de Janeiro, Fator Editora, 1989.
- Vancourt, Raimon. “Kant” Lisboa, Ed. 70.
- Vários. *Traços de Perversão nas Estruturas Clínicas*, Belo Horizonte, Biblioteca do Corte Freudiano, 1990.
- Zižek, Slavoj. *O Mais Sublime dos Históricos, Hegel com Lacan.*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
- *Eles Não Sabem o Que Fazem, O Sublime Objeto da Ideologia.*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-RIO pela aluna Renata Theophilo da Costa Moura, intitulada "Est - Ética, um estudo da ética da psicanálise em Lacan por um esboço de estetização da moral de Kant", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:



Prof. Monique Rose Aimée Augras
Orientadora / PUC-RIO



Prof. Octavio Almeida de Souza
PUC-RIO



Prof. Anchyses Jobim Lopes
PUC-RIO

Visto e permitida a impressão.

Rio de Janeiro, 19 de abril de 1995.



Prof. Jurgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação
do Centro de Teologia e Ciências Humanas