

PUC

EDUARDO PONTE BRANDÃO

A FELICIDADE
NA EXPERIÊNCIA TRÁGICA DA PSICANÁLISE:
Um estudo sobre a questão da felicidade
a partir da ética da psicanálise em Lacan

Dissertação de Mestrado

Rio de Janeiro, março de 1997

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 – CEP 22453

RIO DE JANEIRO – BRASIL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA
LABORATÓRIO DE PSICANÁLISE
AV. BRASÍLIA, 466 - MARACÃS
CAMPUS MARACÃS - RIO DE JANEIRO - RJ

N.Cham. 150 B817 TESE UC

Título A felicidade na experiência trágica da psicanálise



Ex.2 PUCB

0132554

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

EDUARDO PONTE BRANDÃO

**A FELICIDADE NA
EXPERIÊNCIA TRÁGICA DA PSICANÁLISE**

Um estudo sobre a questão da felicidade
a partir da ética da psicanálise em Lacan

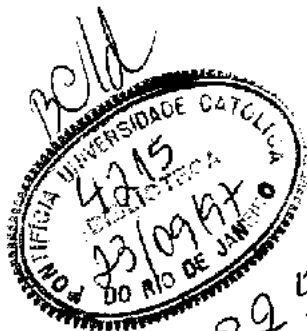
Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia
da PUC-Rio como parte dos requisitos para obtenção do
título de Mestre em Psicologia.
Orientador: Prof. Octavio Souza

Departamento de Psicologia
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, março de 1997

90241

UC - 41 130-2



132584

150
0817
TESE UC
052

AGRADECIMENTOS

aos meus pais, pelo afeto e incentivo.

ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

ao CNPQ, pelos dois anos de ajuda financeira

a Octavio Souza, pela surpreendente experiência que obtive deste encontro.

a Guilherme Castelo Branco, pela co-orientação e amizade nos momentos mais precisos.

a Terezinha Féres-Carneiro, pelo incentivo.

a Renato Valois, pelo enfoque kantiano.

a Francisco Portugal, pelas correções ortográficas, revisões finais e pela amizade.

a Doris Rinaldi, pela disponibilidade.

a Anna, Suzana e Luciana que, de uma maneira ou de outra, acompanharam minha trajetória.

a quem me mostrou neste intercurso que encontros trágicos nem sempre são felizes.

e a Waleska, pelo amor.

RESUMO

A felicidade é um tema ainda muito pouco explorado no campo psicanalítico. A ética proposta por Lacan é uma via fecunda para abordá-la. Para tal, convém revisitar não somente os conceitos freudianos enfocados por Lacan no seminário da ética, mas também o questionamento de Freud sobre a relação entre felicidade e moralidade. Ao propor uma ética psicanalítica, Lacan estabelece uma interlocução com o campo da filosofia, cujo objetivo é mostrar a ruptura do pensamento freudiano em relação a dois marcos dessa ordem de reflexão: Aristóteles e Kant. Em relação a este último, Lacan articula de maneira inovadora com a (i)moralidade presente na obra de Sade. A psicanálise se diferencia da perspectiva moral desses autores na medida em que adota a tragédia como padrão de revisão ética. Com efeito, a psicanálise se constitui como que pertencente ao domínio da ética uma vez que converge para uma certa dimensão da experiência trágica. Essa experiência oferece ao sujeito uma via de acesso ao desejo, de encontro com sua verdade particular, não lhe garantindo, entretanto, nenhuma promessa de felicidade.

ABSTRACT

Happiness is a subject very little explored by psychoanalysis. The ethical system proposed by Lacan is a fecund way to approach it. In order to do that, it is important to go back not only to the Freudian concepts focused by Lacan in a seminary about ethics but also Freud's questions regarding the relationship between happiness and morality. By proposing a psychoanalytical ethics, Lacan creates a means of communication with philosophy aimed at showing the rupture of Freudian ideas in relation to two references of this kind of reflection: Aristoteles and Kant. As to the latter, Lacan deals with the (im)morality present in Sade's work in an innovative way. Psychoanalysis differs from the moral perspectives of these authors in so far as it adopts the tragedy as a pattern for re-examinig ethics. In fact, psychoanalysis belongs to the domain of ethics since it converges to some dimension of the tragic experience. This experience offers to the subject a way to reach desire and find one's own truth. However, it does not give him or her any guarantee of happiness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1 A QUESTÃO DA FELICIDADE A PARTIR DA ORIGEM DA MORALIDADE.....	5
CAPÍTULO 2 A COISA.....	17
CAPÍTULO 3 A INTERLOCUÇÃO DE LACAN COM A FILOSOFIA.....	32
3.1. O BEM SUPREMO.....	32
3.1.1. BEM E DESEJO.....	43
3.2. A MORAL DE KANT.....	47
3.3. KANT COM SADE.....	53
CAPÍTULO 4 A EXPERIÊNCIA TRÁGICA DA PSICANÁLISE.....	61
4.1. ESBOÇO HISTÓRICO DA TRAGÉDIA.....	62
4.2. ANTÍGONA E O DESEJO DE MORTE.....	66
4.3. ÉDIPO E O SERVIÇO DE BENS.....	71
4.4. A EXPERIÊNCIA TRÁGICA DA PSICANÁLISE.....	77
CONCLUSÃO.....	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	91

INTRODUÇÃO

“Por que falar de felicidade em psicanálise?” - é a pergunta mais escutada por aquele que se propõe a investigar tal tema. Como se felicidade, longe de ser um conceito, fosse uma noção estranha sem nada a dever à herança legada por Freud. É certo que a felicidade não é um conceito. Mas os que fazem estupefatos a pergunta acima esquecem que a questão sobre a felicidade impõe-se desde a origem da psicanálise. Ora, foi a partir dos que sofriam que Freud pôde oferecer um outro continente de escuta e inaugurar um novo campo de saber. Sabemos também que Freud, desde então, passa constantemente à indagação de como responder à demanda que lhe é endereçada. E que demanda é esta? Lacan nos responde: a demanda é de amor, é “demanda de felicidade” (Lacan, 1991, p.350). Nesta demanda, o analisando supõe ao analista o saber sobre a verdade de seu sofrimento, de seu sintoma, de sua cura, e, por fim, de sua felicidade. O analista é requerido na incômoda posição de quem pode prometer a plena realização deste que sofre e se queixa. E como Freud responde?

É justamente a resposta de Freud que introduz a grande novidade da psicanálise. Através dela, ele aponta o lugar do desejo na demanda de saber que não deixa de se apresentar, sem que o sujeito o saiba, em seus atos os mais corriqueiros: sonhos, chistes, atos falhos, entre outros. O desejo revela-se também, em seu fracasso constitutivo, nos imperativos cujas exigências o próprio sujeito desconhece, nas irrealizáveis ilusões do ideal de um bem coletivo e, por fim, naquilo que ele qualifica como seu “destino”. Nesse caso, o sujeito se vê como vítima de repetidas experiências ligadas aos seus atos, que, alheias às suas expectativas, são vividas passivamente como oriundas de um certo poder maligno [cf. Freud, 1990[1920], pp.35-7].

Mas, convém insistir: em que consiste, para nós, a novidade introduzida por

Freud? Consiste no fato de que, ao fundar a sua *práxis*, Freud inicia uma ruptura no campo da reflexão ética, embora algumas décadas tenham sido necessárias para que essa repercussão pudesse se fazer notar. Para tal, foi necessário que Lacan dedicasse, nos anos letivos de 1959-1960, um seminário voltado ao tema da ética, onde ele revisita, no caminho de retorno ao Freud, alguns conceitos que acredita serem fundamentais para desenvolver uma ética exclusivamente psicanalítica.

Passando por conceitos como prazer/desprazer, princípio de realidade, complexo do próximo, masoquismo moral, pulsão de morte, entre outros, Lacan encontra por fim, na noção freudiana de Coisa [*das Ding*], e na função que ela desempenha na economia do desejo, o cerne de sua formulação ética. Curiosamente, o que antes era uma noção presentificada em apenas alguns textos de Freud, passa a ser o conceito-chave da perspectiva ética lacaniana, de modo que a Coisa, que se apresenta a um só tempo como interdita e impossível, é reinterpretada à luz da teoria do significante. Na medida em que permanece como um vazio no centro de nosso desejo [cf. Lacan, 1991, p.107], a Coisa é o que possibilita que sejam criadas novas formas significantes ao seu redor. Mas a sua maior importância é que, justamente através desse vazio que a Coisa comporta, o desejo passa a ser a medida da ruptura que a psicanálise introduz no campo da ética [cf. Lacan, 1991, p.378].

A interlocução com a filosofia é, evidentemente, o que permite Lacan apontar a subversão ética que a psicanálise representa. Para tal, lança mão de dois pilares fundamentais deste campo do conhecimento: Aristóteles e Kant.

É inegável a influência do primeiro na reflexão sobre a ética, haja visto a imensa repercussão que o pensamento aristotélico promove desde a sua origem até hoje em dia. Não é exagero afirmar que a conhecida obra de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, "é o primeiro livro verdadeiramente articulado, propriamente falando, em torno do problema ético" (Lacan, 1991, pp.49-50). Ao fundar uma ética cuja ação visa o Bem supremo, Aristóteles a vincula com a virtude através da qual o homem deve se conduzir. Assim fazendo, o homem encontra a mais alta realização de sua *Areté*, dedicando-se à

contemplação e ao prazer que lhe é inerente. Sendo nada mais do que a felicidade - o Bem Supremo - que é, neste caso, atingida [cf. Aristóteles, 1985, p.23]. Através dela, o homem basta-se a si mesmo. Como veremos, Lacan faz em seguida um contraponto à ética aristotélica, ao reinterpretá-la à luz da psicanálise, operando uma cisão entre o bem e o que constitui o fracasso do desejo em alcançá-lo: a Coisa. Ou, mais simplesmente, Lacan diz que "o bem como tal (...) é negado por Freud" (Lacan, 1991, p.122).

Kant é outro cujo pensamento inicia uma subversão no campo da filosofia moral, completada somente, segundo Lacan, por Sade. Veremos no criticismo de Kant que o conhecimento do Bem, tal como se apresenta na metafísica aristotélica, não vigora mais em sua perspectiva moral: não é possível conhecer a coisa em si mesma. Mas devemos realizá-la, no que ela comporta de impossível, através da pura forma da Lei. Abstraída de todo e qualquer conteúdo empírico, a Lei é o critério do dever moral, que se apresenta em Kant como um *Tu deves* incondicional. Com efeito, Kant faz a inversão do ideal aristotélico de que o Bem é, por si mesmo, capaz de orientar a ação moral. Ao contrário, a moral kantiana estabelece que através da pura forma da Lei o Bem Supremo pode vir a ser determinado.

Lacan demonstra por sua vez que a moral de Kant pode ser revirada numa (i)moralidade, tal como Sade revela em sua *A Filosofia na Alcova*. Ali, a exigência incondicional de gozo pode ser justificada através dos critérios morais kantianos. Além do mais, como iremos desenvolver, as exigências ilimitadas da instância superegógica também encontram abrigo na perspectiva destes autores.

Abordar o tema da ética, seja ela filosófica ou psicanalítica, obriga-nos constantemente a recolocar a questão sobre a felicidade. Por isso, no seminário sobre a ética, Lacan não faz mais do que confirmar o nosso argumento de que "não escapa a Freud que a felicidade é, para nós, o que deve ser proposto como termo a toda busca, por mais ética que seja" (Lacan, 1991, p.23). De fato, é o que Freud afirma sem reservas após se perguntar sobre o que pedem os homens "da vida e o que desejam nela realizar", respondendo que "esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim

permanecer" (Freud, 1990[1930], p.94).

Mas Lacan lembra-nos que, ao mesmo tempo, Freud acredita que, "para essa felicidade, (...) não há absolutamente nada preparado" (Lacan, 1991, p.23). Supomos a partir de Lacan que todo fracasso do projeto do homem em obter a plena felicidade deve-se ao fato de que não há objeto que satisfaça seu desejo, pois não há nenhum que possa preencher o lugar vazio da Coisa. Portanto, a ética da psicanálise não pode ser conduzida pelas vicissitudes do prazer na busca do Bem Supremo, como a ética aristotélica sugere, pois, seguir as coordenadas de prazer mantém o sujeito à distância do campo da Coisa, nem tampouco pelas exigências morais da instância superegógica, que impõe sacrifícios semelhantes aos que resultam do cumprimento incondicional da lei proposta por Kant.

Paradoxalmente, a via que a psicanálise oferece ao homem é a via trágica, o que surpreende, pois a tragédia é, como todos sabem, onde a dor e o sofrimento são levados ao limite da suportabilidade humana. Apesar disso é através da trajetória que Lacan descreve a propósito das tragédias sofocianas, em especial a de Antígona, que são lançadas as bases da ética da psicanálise. É o que iremos desenvolver ao longo desta dissertação, passando pelos pontos acima, sem esquecermos a pergunta que nos acossa desde o início: *Por que falar de felicidade em psicanálise?* Ou, para formulá-la melhor, convém dizer:

Que garantia de felicidade a ética psicanalítica, e a experiência trágica que esta comporta, pode nos oferecer?

CAPÍTULO 1

A QUESTÃO DA FELICIDADE A PARTIR DA ORIGEM DA MORALIDADE

O homem não pode ser feliz, pois a felicidade é o desejo de repetição.
Milan Kundera

Abordar a interrogação de Freud sobre a felicidade humana implica em abrir uma série de questões de ordem moral, pois, ao discutir esse tema, ele parte da observação de que quanto mais virtuoso um homem é, mais severo ele é consigo mesmo, de modo que as pessoas que mais renunciam de satisfazer as pulsões são as que mais sentem necessidade de serem punidas [cf. Freud, 1990 [1924], p.212; Freud, 1990 [1930], p.149]. As questões de ordem moral inicialmente se impõem na medida em que o homem, ao ser coagido pela pressão constante das pulsões, e das quais ele não pode fugir tal como se fossem estímulos externos [cf. Freud, 1990 [1915], p.140], é obrigado a renunciar de suas satisfações face às exigências de normas e regras que organizam as relações sociais¹.

¹ A questão de ordem moral torna-se evidente se soubermos o que a define como tal, de modo que encontramos no *Dicionário básico de filosofia*, de Hilton Japiassú & Danilo Marcondes, o seguinte significado do vocábulo *moral*: "Em um sentido amplo, sinônimo de ética, enquanto teoria dos valores que regem a ação ou conduta humana, tendo um caráter normativo ou prescritivo. Em um sentido mais estrito, a moral diz respeito aos costumes, valores e normas de conduta específicos de uma sociedade ou cultura, enquanto que a ética considera a ação humana do seu ponto de vista valorativo e normativo, em um sentido mais genérico e abstrato" (Japiassú & Marcondes, 1991, p.172). Em *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de André Lalande, encontramos também a seguinte definição, entre outras, de moral: "Qui concerne soit les mœurs, soit les règles de conduite admises à une époque, dans une société déterminée" e o "qui concerne l'étude philosophique du bien et du mal" (Lalande, 1956, p. 653). Na medida em que Freud aponta "a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade" (Freud, 1990 [1930], p.105), considerando-as como grande fonte de sofrimento, ele inicia suficientemente uma questão de ordem moral. Mas, se quisermos ir mais longe, a questão moral sobre o bem e o mal, visando "estabelecer o que é o bem para o homem - a sua felicidade, realização, prazer, etc., e como se pode atingi-lo" (Japiassú & Marcondes, 1991, p.172), também se impõe. Para tal, basta notar que a perspectiva tradicional da filosofia, a de que o homem se sente digno de estima quando segue uma vida marcada pela virtude e realiza o bem, e a de que se sente constrangido quando se desvia da ação moral [cf. Leclercq, 1967], é contestada pela observação de Freud, a de que o homem renuncia de suas satisfações em benefício de um bem coletivo, ou dos objetivos da cultura, sem que, no final das contas, ele se sinta digno de estima. Esta perspectiva torna-se-á mais clara no decorrer deste capítulo.

Essas normas e regras sociais tornam-se assim alvo de críticas de Freud, que, no texto *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]), articula teoricamente a origem desse sentimento de obrigação moral, iniciando a sua argumentação a partir da seguinte pergunta: *por que é tão difícil ao homem ser feliz?* Partamos dessa mesma questão com o objetivo de encontrarmos não somente a maneira como ela se insere na teoria de Freud, assim como também a sua perspectiva sobre o que é possível ao homem para superar tamanha dificuldade.

Após admitir que viver é uma tarefa difícil, pela qual não podemos passar sem algum paliativo, Freud critica a "inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos" (Freud, 1990 [1930], p.105). Entre outras grandes fontes de sofrimento, a relação entre os homens é a maior de todas, o que surpreende a Freud, pois as regras estabelecidas entre si proporcionam tamanho mal-estar, que surge "a suspeita de que (...) é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza inconquistável - dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica" (Freud, 1990 [1930], p.105).

Apesar das dificuldades para obtê-la, a felicidade é ainda assim o objetivo de vida de todos os homens:

"O que pedem eles [os homens] da vida e o que desejam nela realizar? A resposta mal pode provocar dúvidas. Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer." (Freud, 1990 [1930], p.94)

A felicidade equivale num sentido restrito à "experiência de intensos sentimentos de prazer" (Freud, 1990 [1930], p.94), embora comporte num sentido mais amplo a meta negativa de ausência de sofrimento e de desprazer [cf. Freud, 1990 [1930], p.94]. Desse modo, notemos que o objetivo de vida dos homens é guiado pelo diferencial prazer/desprazer, embora "seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo" (Freud, 1990 [1930], pp.94-5). Para compreender esse desacordo que leva Freud ao ponto de dizer que a felicidade "não se acha incluída no plano da 'Criação'" (Idem, p.95), enfoquemos o princípio econômico

que rege as pulsões, em especial o prazer/desprazer que, por estar presente desde o início da obra freudiana, sofreu algumas reformulações².

Desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1895), encontramos uma característica que, pertencente à economia das redes complexas de neurônios, vai definir dali por diante um dos princípios que regem a atividade pulsional: o prazer consiste em manter o nível de excitação o mais baixo possível, e o desprazer em aumentá-lo. Esta característica é também descrita por Freud desde a primeira vez em que lança o conceito de pulsão, nos *Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade* (1905), e a mantém, como veremos, até o *Além do princípio do prazer* (1920). Até então, a pulsão é guiada pela busca de prazer e o evitamento do desprazer, o que significa dizer que o nível de energia deve ser mantido o mais baixo possível ou sob constância.

É sabido que Freud insiste em manter a sua teoria das pulsões dentro de uma perspectiva dualista. Sabemos também que o quadro de oposição entre as pulsões é reformulado ao longo de sua obra, bastando somente assinalar que Freud não demora muito a se questionar sobre a relação entre prazer-desprazer e o princípio econômico que rege as pulsões. No artigo *A pulsão e seus destinos* (1915), ele diz:

“Preservaremos cuidadosamente, contudo, essa suposição [de que os sentimentos desagradáveis estão ligados a um aumento e os sentimentos agradáveis a uma diminuição do estímulo] em sua atual forma altamente indefinida, até conseguirmos, caso possível, descobrir que espécie de relação existe entre o prazer e o desprazer, por um lado, e flutuações nas quantidades de estímulos que afetam a vida mental, por outro. É certo que grande número de várias relações dessa espécie, e relações não muito simples, são possíveis.” (Freud, 1990 [1915], p. 141)

O que faz Freud questionar esta relação é a insistência de determinados fenômenos da vida mental em repetir sensações desprazerosas. Guiado por esta indagação, Freud reformula pela última vez o quadro de sua teoria das pulsões em *Além do Princípio do*

² Mais exatamente, o princípio de prazer/desprazer “conserva-se”, como J. Laplanche & J.-B. Pontalis dizem, no *Vocabulário da psicanálise*. “sem grande alteração ao longo da obra freudiana. Em contrapartida, o que em Freud constitui problema e recebe respostas diferentes é a situação do princípio relativamente a outras referências teóricas” (J. Laplanche & J.-B. Pontalis, 1986, p.466).

Prazer (1920). Os fenômenos da transferência, da neurose traumática e das brincadeiras infantis, entre outros que são ali descritos, são tomados como evidência de que a vida mental nem sempre é guiada pela busca de prazer ou pelo evitamento de desprazer. A compulsão à repetição de algo independente do diferencial prazer/desprazer leva Freud a desconfiar de um outro princípio para “além” deste.

Ao lançar mão de termos biológicos, a compulsão à repetição é caracterizada por Freud como o “impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, (...) ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica” (Freud, 1990 [1920], p.54), de forma que ela visa reconduzir todo ser vivo ao estado anorgânico. Este “impulso” obedece ao que Freud sugestivamente chama de princípio de Nirvana, cuja tendência é “o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna” (Idem, p.76). Mas Freud somente vai dissociar por inteiro o princípio de Nirvana do prazer/desprazer num texto posterior, *O problema econômico do masoquismo* (1924), onde sublinha que tal princípio exprime a tendência pura da pulsão de morte:

“Seja como for, temos de perceber que o princípio de Nirvana; pertencendo, como pertence, ao instinto [pulsão] de morte, experimentou nos organismos vivos uma modificação através da qual se tornou o princípio de prazer, e doravante evitaremos encarar os dois princípios como um só.” (Freud, 1990 [1924], pp.200-1)

Nesta etapa de seu pensamento, conhecida normalmente como *virada de 1920*, o novo dualismo pulsional lançado por Freud é entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. Freud mira-se mais uma vez num modelo biológico para descrever a pulsão de vida como aquela que preserva a substância viva e a reúne em unidades maiores, ao passo que a pulsão de morte dissolve as unidades e tenta conduzir o organismo ao repouso absoluto.

À luz do novo dualismo pulsional, Freud revisita algumas noções que antes eram problemáticas, tais como o par sadismo-masoquismo, o ódio, a agressividade, entre outras. Em todas elas, a pulsão de morte exerce algum papel preponderante, mas ao contrário da pulsão de vida, a Morte opera em silêncio. Esta só é detectada quando

mesclada a Eros, escolhido por Freud como representante da pulsão de vida.

De todas as noções acima, é o masoquismo, tal como Freud o aborda em *O Problema Econômico do Masoquismo* (1924), que nos interessa principalmente, pois neste texto, ao se interrogar sobre como a dor e o sofrimento são capazes de proporcionar prazer, Freud acaba discutindo sobre o que ele chama de masoquismo moral. Através deste conceito, retornaremos ao *Mal-estar na civilização* (1930 [1929]), no ponto em que Freud discute a função do supereu para os objetivos da cultura. Por ora, vejamos que, após desenvolver outras duas dimensões da tendência masoquista, a saber, o erógeno e o feminino, Freud lança luz sobre "a forma mais importante assumida pelo masoquismo, (...) identificada pela psicanálise como um sentimento de culpa que, na maior parte, é inconsciente" (Freud, 1990 [1924], p.202).

O masoquismo moral não possui relação imediata com a sexualidade, onde o sofrimento é, independente deste ser causado por alguém ou por mera circunstância, o que mais importa. De modo que o masoquista é sempre aquele que "oferece a face onde quer que tenha de receber um golpe" (Freud, 1990 [1924], p.206). Não obstante, Freud não descarta a hipótese de que haja algum elo de ligação com a sexualidade, correspondendo ao que, via de regra, é considerado como um amálgama entre pulsão de vida e pulsão de morte.

A evidência clínica deste tipo de masoquismo revela-se como a maior das resistências ao processo de cura analítica. Existe uma satisfação que não se resume num ganho de prazer, mas que está relacionada ao sofrimento que a própria enfermidade comporta, e como se não bastasse, só se abre mão do sofrimento psíquico, quando o sujeito o substitui por um outro atual:

"É também instrutivo descobrir (...) que uma neurose que desafiou todo esforço terapêutico pode desvanecer-se se o indivíduo se envolve na desgraça de um casamento infeliz, perde todo o seu dinheiro ou desenvolve uma doença orgânica perigosa. Em tais casos, uma forma de sofrimento foi substituída por outra e vemos que tudo quanto importava era a possibilidade de manter um determinado grau de sofrimento." (Freud, 1990 [1924], p.207)

Freud atribui a necessidade de punição, que se encontra nesta busca incessante de sofrimento, ao sentimento inconsciente de culpa.

A culpa é o resultado da tensão entre o supereu e o eu, cujas críticas convergem para o ideal que o primeiro obriga o segundo a alcançar. O supereu, que representa tanto o pólo pulsional do *Isso* quanto o poder da autoridade externa, é severo e rigoroso para com o eu, agindo da mesma forma que o imperativo categórico kantiano. Ao ver de Freud, "o imperativo categórico de Kant é, assim", tal como o supereu, "o herdeiro direto do complexo de Édipo" (Freud, 1990 [1924], p.209). Retornaremos a este ponto de articulação ao longo da dissertação.

Apesar de interligados, Freud distingue o sadismo do supereu e o masoquismo do eu. Enquanto o primeiro pode com facilidade tornar-se consciente, o masoquismo moral que se apresenta no segundo é dificilmente detectável, sendo em grande parte inconsciente. É através do masoquismo do eu que a moralidade torna-se, segundo Freud, sexualizada. O que ele visa mostrar com esta afirmação é o fato de que o masoquista busca ser punido, havendo certo ganho de satisfação nisto que paradoxalmente lhe proporciona sofrimento. Há neste ganho algo não redutível ao prazer, mas que revela um excesso que poder-se-ia chamar de gozo, onde todas as ações devem "ser expiadas pelas censuras da consciência sádica (...) ou pelo castigo" (Freud, 1990 [1924], p.211).

Como Freud nos revela, o masoquismo moral procede da pulsão de morte, correspondendo à parcela que não está voltada, sob a forma destrutiva, para o exterior do organismo. A destruição voltada para o interior não se realiza sem a satisfação de um caráter erótico, o que explicaria em parte o fato de que "a consciência de uma pessoa se torna mais severa e mais sensível, quanto mais se abstém da agressão contra os outros" (Freud, 1990 [1924], p.212).

O masoquismo moral ligado à renúncia da agressão contra os outros está na base do funcionamento superegótico que Freud desenvolve no *Mal-estar na civilização* (1930 [1929]), onde ele se depara novamente com o paradoxo de que "quanto mais virtuoso um homem é, mais severo e desconfiado é o seu comportamento, de maneira que (...) são

precisamente as pessoas que levaram mais longe a santidade as que se censuram da pior pecaminosidade" (Freud, 1990 [1930], p.149).

Mas a agressividade que Freud aponta nesse texto é tomada num sentido mais radical, tida como uma hostilidade primária, que "podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros," constituindo "o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio [de energia]" (Freud, 1990 [1930], p.134). Freud desenvolve a partir daí toda uma linha de raciocínio que demonstra o caráter de autonomia da agressividade em relação à libido, pois antes da *virada de 1920*, ela era vinculada à oposição entre libido e instinto de autoconservação, ocupando lugar secundário no antigo quadro pulsional. A partir da virada, ela passa a ser gradativamente considerada como a mais pura expressão da pulsão de morte em seu direcionamento para o exterior do organismo e voltada para o próximo. A agressividade funciona neste caso como princípio desagregador, correspondendo à inclinação originária dos homens para a maldade, onde "o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo" (Freud, 1990 [1930], p.133).

Vejamos que a satisfação dessa agressividade vai ser articulada posteriormente por Lacan como o gozo, que o sujeito recusa como um mal, um mal que "comporta o mal do próximo" (Lacan, 1991, p.225), mas que "habita também em mim" (Idem, p.227). Dessa maneira, nada é mais próximo do sujeito do que o seu próprio gozo, do qual "surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que", como veremos adiante, "retorno contra mim" (Ibidem, p.227) sob a forma de sentimento de culpa.

Esta hostilidade primária e independente que Freud situa como um mal se opõe aos objetivos da cultura, que, a serviço de Eros, visa "combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande

unidade, a unidade da humanidade" (Freud, 1990 [1930], p.145). Eis o motivo das relações humanas serem a maior fonte de sofrimento: na medida em que são permeadas pela agressividade, elas tornam-se obstáculo para os objetivos de Eros. A própria cultura, no interior da qual se inserem as relações entre os homens, tem como pano de fundo a oposição entre os princípios da pulsão de morte e da pulsão de vida.

A cultura se vê obrigada a livrar-se da agressividade, de maneira que o supereu torna-se um poderoso aliado. Notemos que tal instância está na origem da lei que funda a civilização, e não apenas na esfera familiar que Freud descreve a propósito da dissolução do complexo de Édipo. Sem deter-mo-nos nesta primeira origem, conhecida como ontogenética, vale lembrar somente que o supereu é herdeiro do declínio da triangulação edípica em que a criança se acha envolvida numa determinada fase de sua vida erótica. A partir da hipótese do assassinato do pai primevo, que se encontra formulada desde *Totem e tabu* (1913 [1912-13]), Freud lança mão da origem filogenética, onde o sentimento de culpa decorre do parricídio e da conseqüente instauração da lei.

A hipótese do assassinato primevo consiste no fato de que, na origem da civilização, o pleno poder de gozar de todas as mulheres era privilégio do pai da horda, ao passo que qualquer satisfação era interdita aos filhos. A estes não restava nada que não fosse manter laços afetivos entre si e com o pai. Ao mesmo tempo, todos almejavam ocupar o lugar do pai tirânico, e obter tudo que ele possuía. Com efeito, ele era a um só tempo amado e temido; os filhos eram garantidos pelo seu amor, desde que não manifestassem nenhum desejo e estivessem subordinados às suas exigências. Entretanto, a autoridade que emanava do pai é vilipendiada no momento em que a horda se reúne e decide matá-lo.

Após o ato do parricídio, ocupar o lugar do pai passa a ser causa de discórdia entre os irmãos, onde "cada um quereria, como o pai, ter todas as mulheres para si" (Freud, 1990 [1913], p.172). Ocupar esse lugar seria beneficiar um em prejuízo de toda a coletividade. Mas isto ainda não é motivo suficiente para que todos possam renunciar à herança paterna. O principal motivo é o sentimento de culpa decorrente da ambivalência

que antes havia pelo pai. Se este era ao mesmo tempo amado e odiado, ao ser realizado o ódio, a cota de amor que os filhos nutriam pelo pai advém logo em seguida. Como resultado, a necessidade de punição pelo assassinato torna-se presente através do sentimento de culpa.

A culpa pelo parricídio instaura a lei que obriga todos a renunciarem à satisfação do desejo incestuoso, impondo restrições morais que regulam as relações sócio-culturais. A autoridade do pai torna-se agora, depois de morto e excluído, mais do que presente.

É no ato de instauração da lei que Freud vai situar mais tarde a origem do supereu. Sendo que esta instância revela duas faces: uma que dita a lei através da qual o desejo é regulado, e outra em que o supereu exerce uma cruel vigilância sobre o eu. É neste aspecto, como nos diz Rudge (1996) em sua análise sobre a moralidade que a hipótese filogenética de Freud exprime, que o supereu equivale ao imperativo categórico:

“São os aspectos de crueldade e de obediência compulsiva à lei que Freud põe em destaque quando aproxima o imperativo categórico do supereu.” (Rudge, 1996, p.146)

Num outro momento, abordaremos a fórmula kantiana do imperativo categórico [ver capítulo 3, seção 3.2]. Por ora, convém só apontar que o supereu exige compulsivamente que a lei seja cumprida, sendo que, quanto mais o sujeito a executa, mais lhe é exigido. Esta face cruel e inexorável do supereu é a prova de que ele não é guiado pelo diferencial prazer/desprazer. Mas é na ligação com os objetivos da pulsão de morte que “a dor e o desprezo nem sempre” funcionam, como diz Rudge, “de acordo com o princípio do prazer, mas que *podem ser alvos em si mesmos*” (Rudge, 1996, p.146).

Ao exigir que a lei seja cumprida, o supereu alia-se aos objetivos da cultura na medida em que é constituído pela agressividade que, antes dirigida para o exterior, retorna ao próprio eu. O supereu age em relação ao eu de forma tão agressiva quanto o eu em relação ao exterior, sendo que nada escapa à sua vigilância, pois, independentemente de ter praticado uma ação moralmente condenável, o simples fato de desejá-la já é motivo de condenação pelo supereu:

"Aqui, a renúncia instintiva [pulsional] não basta, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do superego. Assim, a despeito da renúncia efetuada, ocorre um sentimento de culpa." (Freud, 1990 [1930], p.151)

O eu subordina-se desta forma à necessidade de castigo que a instância superegógica lhe impõe. Ao tomar um caráter compulsivo, o mal revela-se mais uma vez no gozo que o masoquismo do eu encontra em ser punido pelo supereu sádico.

O eu é incapaz de satisfazer as exigências do supereu, que o obriga a realizar o impossível, independente da cota de prazer e de felicidade que lhe é sacrificada. Por outro lado, renunciar às aspirações morais e lançar-se à realização sem barreiras do desejo e da agressividade, não soluciona o mal-estar do homem, nem o torna mais feliz. Ao imaginar o homem fora da cultura, Freud diz que a perspectiva dele manter-se satisfeito é ainda assim bastante tênue [cf. Freud, 1990 [1930], p.137], além de ser ameaçada tanto pela opressão de um outro mais forte [cf. Idem, p.115] quanto pelo desamparo face à força da natureza [cf. Ibidem, pp.109-113]. Por isso Freud coloca-se como defensor da cultura, que, ao expôr suas críticas, pretende encontrar nela formas de diminuir o sofrimento humano:

"Quando, com toda justiça, consideramos falho o presente estado de nossa civilização, por atender de forma tão inadequada às nossas exigências de um plano de vida que nos torne felizes, e por permitir a existência de tanto sofrimento, que provavelmente poderia ser evitado; quando, com crítica impiedosa, tentamos pôr à mostra as raízes de sua imperfeição, estamos indubitavelmente exercendo um direito justo, e não nos mostrando inimigos da civilização." (Freud, 1990 [1930], p.138)

Se Freud mantém a perspectiva de que devemos encontrar, no interior da lei, uma forma melhor de lidarmos com nossos desejos, esta não deve sucumbir totalmente às exigências do supereu, pois tal instância tem o inconveniente de regular as ações através de uma moral severa que torna a relação entre os homens bastante dolorosa [cf. Freud, 1990 [1930], p.167], além de presumir "que o ego de um homem é psicologicamente capaz de tudo que lhe é exigido" (Freud, 1990 [1930], p.168).

Não é de se surpreender assim que Freud rejeite todo o esforço da moral cristã em

regular as relações humanas através da máxima "Amarás a teu próximo como a ti mesmo" (Freud, 1990 [1930], p.130). A pergunta que se impõe a Freud é de como isso é possível, na medida em que nem todos os homens são dignos de amor. Adotar esta máxima é desconsiderar que os relacionamentos são predominantemente crivados pela agressividade. Mas a restrição maior de Freud à religião recai sobre os sacrifícios que ela exige tanto à sexualidade quanto à agressividade do homem, na medida em que, em nome de uma promessa de recompensa futura [cf. Freud, 1990 [1930], p.168], ela impõe uma única maneira dele tornar-se feliz, cuja exigência resulta muitas vezes numa forma de submissão incondicional:

"A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para aquisição de felicidade e da proteção contra o sofrimento. (...) Existem, como dissemos, muitos caminhos que *podem* levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda segurança. Mesmo a religião não consegue manter sua promessa. Se, finalmente, o crente se vê obrigado a falar dos 'destínios inescrutáveis' de Deus, está admitindo que tudo que lhe sobrou, como último consolo e fonte de prazer possíveis em seu sofrimento, foi uma submissão incondicional." (Freud, 1990 [1930], p.104)

O que Freud recusa é a idéia de haver alguma ordem moral universal que ordene a todos o acesso único à felicidade. Além do mais, a felicidade humana é por excelência efêmera, de tal modo que "quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão somente um sentimento de contentamento muito tênue" (Freud, 1990 [1930], p.95). Parafrazeando Goethe, Freud diz que "nada é mais difícil de suportar que uma sucessão de dias belos" (Idem, p.95. nrp.1). Com efeito, obter a felicidade é uma tarefa bastante árdua e muitas vezes fracassada, onde cada um deve se dedicar por conta própria para encontrar e, muitas vezes, refazer o seu caminho:

"O programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe, não pode ser realizado; contudo, não devemos - na verdade, não podemos - abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra. Caminhos muito diferentes podem ser tomados nesta direção (...). 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." (Freud, 1990 [1930], pp.102-3)

Por fim, Freud diz que a moralidade, cujo juízo de valor estão apoiados em “desejos de felicidade”, constitui “uma tentativa de apoiar com argumentos as suas ilusões” (Freud, 1990 [1930], p.170), cabendo a ela decidir o que é bom e o que é mau para o homem. Mas como não existe nenhuma “capacidade original de distinguir o bom do mau” (Idem, p.147), ela o obriga a restringir a sua sexualidade e agressividade [cf. Freud, 1990 [1930], p.137] em nome de um bem coletivo, ou senão do evitamento de um mal que, por sua vez, pode ser “desejável pelo ego e prazeroso para ele” (Freud, 1990 [1930], p.147).

As pessoas sempre esperam que o campo da moralidade produza resultados significativos sobre a relação entre os seres humanos, tido como o “ponto mais doloroso de toda civilização” (Freud, 1990 [1930], p.167), mas esta própria se vê cada vez mais longe de um tranquilo e retilíneo desenvolvimento, rumo a “ápices de perfeição inimaginada” (Idem, p.170). Por sua vez, Freud recusa simplesmente a se erguer como um profeta e oferecer algum consolo para seus semelhantes [Freud, 1990 [1930], p.170].

CAPÍTULO 2

A COISA

Como vai a coisa?

- Que coisa?

- Como, que coisa? A coisa!

Você quer saber como eu vou, certo? Como a vida me trata. Ai eu respondo "Muito bem" ou "Mais ou menos" e a conversa continua. Mas por que envolver a Coisa nisto? É impossível conversar sobre a Coisa. Sobre a Coisa só se desconversa.

Certos místicos orientais perambulam pelo mundo inteiro durante anos atrás da Coisa, inutilmente, e a Coisa vai atrás. Pessoas perdidas no deserto contam, depois, que sentiam a presença constante de alguma coisa ao seu lado durante todo o seu martírio. Não era alguma coisa, era a Coisa. Pessoas com febre alta frequentemente vêem a Coisa na sua frente e falam com ela. Delírio é quando a Coisa responde. A Coisa é uma coisa de louco.

Há pessoas que simulam uma falsa intimidade com a Coisa. Vez por outra, nos dão informações confidenciais sobre o seu estado.

- A coisa está feia.

Ou o mistério ainda maior:

- A coisa está preta.

A Coisa não está feia nem bonita, a Coisa não está. A coisa é. A Coisa não tem cor, ela é a luz e a sombra, ela é o espectro todo. Ela é o ponto onde as paralelas não se encontram. Onde a tua visão alcança, a Coisa está um pouco mais para lá. Do teu lado.

A Coisa é o que detém o quase suicida, mas também é o que torce o pé do arrependido e o faz cair contra a vontade. Porque a Coisa é séria, não está para brincadeira, não está sopa e, decididamente, não é mole. A Coisa não quer conversa e não quer nem saber. A Coisa é o que não está nem aí. A Coisa está por toda parte, ou por trás de toda parte.

Na hora da tua morte a Coisa estará ao teu lado, para prestar contas. Explicará tudo, revelará o mecanismo secreto do mundo, com diagramas, e mostrará o truque. Mais aí não adiantará mais nada.

Luis Fernando Verissimo

Ao abandonar as técnicas sugestivas e inaugurar a regra de associação livre, em que o analisando fala tudo o que lhe chega à mente sem se deter por julgamentos morais, Freud descobre no discurso desses analisandos uma nova inteligibilidade que, com leis próprias de funcionamento, disputam com a consciência o domínio do psiquismo [cf. Freud, 1990 [1900], p.495-6]. Na medida em que os sintomas dos quais eles se queixam revelam-se como um enigma à luz do saber consciente, Freud se dedica à investigação de um outro saber, de um saber que não se sabe, que por sua vez comparece no relato de sonhos, nos chistes, nos atos falhos, nos lapsos e, inclusive, nas formações de compromisso que constituem os próprios sintomas. Com a descoberta do inconsciente, Freud rompe com o ideal de racionalidade que vige em sua época¹ e inaugura a *praxis* psicanalítica, partindo, como diz Lacan, "de uma intuição inicial, central, que é de ordem ética" (Lacan, 1991, p.51).

Seguindo esse raciocínio, Lacan decide avançar com a reflexão ética, cuja intenção é não somente mostrar a ruptura iniciada por Freud, mas também desenvolver uma ética que seja exclusivamente psicanalítica. Para tanto, inicia o seminário da *Ética da psicanálise* avisando que não escolheu o termo moral por mero acaso, pois enquanto este "coloca o homem numa certa relação com sua própria ação (...) de um bem que ele clama, engendrando um ideal de conduta" (Lacan, 1991, p.11), a ética não incide necessariamente "sobre o domínio do ideal", mas sim "no sentido de um aprofundamento da noção de real" (Lacan, 1991, p.21). Por conseguinte, essa noção é considerada por Lacan como central na ética da psicanálise, pois, ao seu ver, a experiência freudiana incide exatamente sobre a ação do homem referida ao real:

¹A ruptura de Freud é imaginada por ele como a última das três feridas narcísicas que, depois de Copérnico e Darwin, são infligidas à humanidade. Com Copérnico, o homem é despejado da posição de habitante do centro do universo; em seguida, com Darwin, a auto-imagem de criação feita à semelhança de Deus e separada do resto do reino animal é abalada; e por fim, com Freud, a autonomia e a independência do eu racional, senhor de seus atos e cômico de seus pensamentos, torna-se mera ilusão: "O ego sente-se apreensivo; rebela-se contra os limites de poder em sua própria casa, a mente. Os pensamentos emergem de súbito, sem que se saiba de onde vêm, nem se possa fazer algo para afastá-los. (...) Resistem a todas as medidas de coação utilizadas pela vontade, não se deixam mover pela refutação lógica e não são afetados pelas afirmações contraditórias da realidade." (Freud, 1990 [1917], p.176) Assim, o ideal de racionalidade que Freud nos fala, o de um eu autônomo e consciente, é questionado a partir das "duas descobertas - a de que a vida dos nossos instintos [pulsões] sexuais não pode ser inteiramente domada, e a de que os processos mentais são, em si, inconscientes", de onde se conclui que "o ego não é o senhor da sua própria casa" (Idem, p.178).

"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." (Lacan, 1991, p.21)

O real é, entre outras significações que essa noção ganha ao longo dos seminários proferidos por Lacan, o que, impossível de simbolizar, "se reencontra sempre no mesmo lugar" (Lacan, 1991, p.90). No seminário da ética, Lacan o articula intimamente ao conceito de *das Ding*², de tal modo que, a partir deste, podemos compreender a importância da noção de real na ética da psicanálise. Sua abordagem sobre a Coisa consiste na releitura de alguns textos de Freud onde figura o termo, desenvolvendo-o num conceito-chave para a sua perspectiva ética.

No *Projeto para uma psicologia científica* (1895), a coisa está relacionado com o *complexo do próximo* (*Nebenmensch*), que corresponde à primeira apreensão da realidade constituída através de um outro ser humano. Foi um objeto semelhante a um outro que se formou "o primeiro objeto satisfatório [do sujeito] e mais tarde seu primeiro objeto hostil, além de sua única força auxiliar" (Freud, 1990 [1895], p.447). Nesta etapa do desenvolvimento, o recém-nascido, por ser biologicamente prematuro, é incapaz de resolver por conta própria as excitações internas - por exemplo, a fome - que o incomodam, e das quais ele não pode evitar tal como se fossem estimulações externas. A descarga motora, o grito e o choro são tentativas fracassadas de se livrar, por reações não específicas, da tensão que decorre do acúmulo de excitação interna. No estado de

² *Ding* é traduzido por Coisa, embora este significado corresponda também a outro termo em alemão: *sache*. Freud faz uso distinto dos dois termos, pois enquanto ele fala de *sachevorstellung*, ele não fala de *dingvorstellung* [cf. Garcia-Roza, 1990, p.84]. Assim, no artigo sobre *O inconsciente* (1915), ele se refere a *wortvorstellung* e a *sachevorstellung*, respectivamente representação-palavra e representação-coisa, que, quando ligadas, pertencem ao sistema Consciente/Pré-Consciente, enquanto que o investimento apenas da *sachevorstellung* corresponde ao Inconsciente. As *sachevorstellungen* constituem, segundo Lacan, no inconsciente, uma articulação significativa, sendo necessário fazer uma distinção "entre a operação da linguagem como função, ou seja, no momento em que ela se articula e desempenha, com efeito, um papel essencial no pré-consciente, e a estrutura da linguagem, segundo a qual os elementos colocados em jogo no inconsciente se ordenam" (Lacan, 1991, p.60). É necessário ressaltar que há uma distância que separa as *sachevorstellungen*, que são significantes regidos por leis da estrutura da linguagem, e *Ding*, que, como veremos no decorrer do capítulo, corresponde a algo para além da cadeia significante. De agora em diante, empregaremos *Coisa*, com inicial maiúscula, tal como se encontra no seminário da ética para designar *Ding*, ou *coisa* em minúsculo, ao nos referirmos aos textos de Freud, que aparentemente não se preocupa em transformar *ding* num conceito central ou, finalmente, o termo em alemão seguido da tradução entre colchetes.

desamparo original em que a criança se encontra, o auxílio de outra pessoa torna-se condição necessária para que a tensão se resolva:

"O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna [por exemplo, pelo grito da criança]." (Freud, 1990 [1895], p.431)

As manifestações de grito, choro, levam o outro a oferecer à criança o alívio sobre a fonte das excitações, cuja descarga ocorre através de um processo chamado de ação específica. Corresponde, por exemplo, ao que é necessário para que a fome do lactente seja descarregada: o outro oferece o alimento que, através de uma série de movimentos reflexos, satisfaz a necessidade. Com efeito, o momento de descarga total das tensões corresponde por sua vez à experiência de satisfação [cf. Freud, 1990 [1895], p.430], que, "inteiramente suspensa ao outro" (Lacan, 1991, p.53), compreende os traços mnêmicos ligados ao objeto original de satisfação e ao movimento reflexo que possibilitou a descarga.

Notemos que é também através deste outro, do qual a criança depende inteiramente, que se viabiliza a apreensão original da realidade, marcada pela decomposição de sua imagem. O outro que compõe a percepção aparece ao mesmo tempo como familiar e estranho, dividindo-se, portanto, em dois componentes, "dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma *coisa*, enquanto o outro pode ser *compreendido* por meio da atividade da memória" (Freud, 1990 [1895], p.448). Enquanto os atributos da coisa são compreendidos, isto é, registrados no sistema neurônico responsável pela memória, a coisa resta como algo incompreensível, exterior e inassimilável, "que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência de *Nebenmensch* [complexo do próximo] como sendo, por sua natureza, estranho" (Lacan, 1991, p.68).

Mas de que maneira algo permanece, ao mesmo tempo, como uma estrutura constante e unida e, por natureza, estranho? Para encontrar alguma resposta, vejamos

a função desempenhada pela coisa na economia do aparelho neurônico elaborado por Freud no *Projeto para uma psicologia científica*, em especial quando ele discorre sobre o pensar discernidor ou judicativo, cujo método visa "ir da situação perceptiva dada na realidade à situação que é desejada" (Freud, 1990 [1895], pp.448-9).

Na medida em que o processo de pensar tem como objetivo decompor a imagem-percepção, de modo que possa encontrar a identidade [cf. Freud, 1990 [1895], p.449] entre esta e a imagem mnêmica ligada à experiência de satisfação, possibilitando assim a descarga de excitações internas, Freud imagina três situações nas quais estão presentes simultaneamente ambas as imagens. Na primeira, a imagem mnêmica coincide inteiramente com a imagem-percepção, dando simplesmente origem à descarga. Na segunda, a imagem mnêmica coincide parcialmente com a percebida. Assim, a excitação interna investe uma cadeia de neurônios, onde a imagem mnêmica é representada, tal como é ilustrado por Freud de maneira simplificada, pela dupla neurônio (a) + neurônio (b), ao passo que a imagem-percepção passa pelo investimento do neurônio (a) + neurônio (c). O elemento fixo (a) equivale à coisa, enquanto a variável (b) ou (c) corresponde à "atividade ou atributo - em suma, de seu predicado [da coisa]" (Freud, 1990 [1895], p.444). Nessa situação formulada por Freud, a descarga é adiada até que se confirme a identidade total entre as imagens, dando início ao processo de pensar, que, "evocado pela dessemelhança entre a catexia de desejo de uma lembrança e a catexia perceptual que lhe seja semelhante" (Freud, 1990 [1895], p.444), visa encontrar uma cadeia associativa que a partir de (c) "se encontre acesso para o neurônio b desaparecido" (Idem, p.444). Por fim, na terceira situação, a imagem-percepção não coincide em nada com a imagem mnêmica, surgindo o interesse de conhecer a primeira de modo que se possa encontrar alguma ligação com a segunda [cf. Freud, 1990 [1895], p.446].

Se a coisa, representada pelo neurônio (a), é o elemento constante que caracteriza a semelhança entre (a) + (b) e (a) + (c), isso não significa que se possa acessá-la a partir de (b) ou (c, d, e...). Ela permanece como uma identidade inassimilável, que,

apesar de comum a esse complexo de imagens, é impossível de ser registrada pela memória e conseqüentemente, de ser rastreada pelo pensamento. Assim, as comparações feitas pelo processo de pensar dizem respeito aos atributos da coisa, à variável (b) ou (c), e não ao que permanece como intersecção (a) entre as imagens³.

Não é difícil apontar então o lugar estranho que a coisa ocupa na experiência de *Nebenmensch*, tal como vemos no exemplo de Freud:

"Os complexos perceptivos emanados desse ser semelhante serão então, em parte, novos e incomparáveis - como, por exemplo, seus traços, na esfera visual; mas outras percepções visuais - as do movimento das mãos, por exemplo - coincidirão no sujeito com a lembrança de impressões visuais muito semelhantes, emanados de seu próprio corpo. [lembranças] que estão associadas a lembranças de movimentos experimentados por ele mesmo. Outras percepções do objeto - se, por exemplo, ele der um grito - também despertarão a lembrança do próprio grito [do sujeito] e, ao mesmo tempo, de suas próprias experiências de dor." (Freud, 1990 [1895], p.448)

Se, como vimos, os atributos (b) ou (c) são as variáveis rastreadas pelo pensamento, ao passo que a coisa (a) isola-se como identidade não assimilável, vale perguntar: será que os movimentos corporais da criança, ou seu grito, são idênticos aos desse outro que lhe aparece agora? Ao contrário, não será que a percepção de movimento das mãos, ou o grito, é que são registrados pela memória, em lugar dos traços novos e incomparáveis do outro? Seguindo esse raciocínio, não poderíamos afirmar que o grito da criança corresponde ao neurônio (b), e o grito do outro ao (c), ao invés de dizer que ambos equivalem ao neurônio (a) [a coisa]? Ou que o movimento das mãos da criança, por não ser idêntico ao do outro, equivale ao neurônio (b) ao passo que o segundo equivale ao (c)? Dessa maneira, onde se encontra enfim a identidade correspondente à coisa (a)?

³Essas observações são comentadas por Garcia-Roza (1991), no livro *Introdução à metapsicologia freudiana, v.1*, a partir de um artigo de Dreyfuss, em que se discute justamente o lugar enigmático ocupado pela coisa no *Projeto*: "*Das Ding* é uma *konstante Struktur*, uma estrutura constante presente no estado de desejo e na percepção, mas sem pertencer propriamente a nenhum dos dois. É o caso, inclusive, de se perguntar se *das Ding* é localizável no aparelho psíquico do *Projeto*: 'A coisa é mais facilmente assimilável à intersecção vazia de dois conjuntos separados...'" (Garcia-Roza, 1991, p.160).

Ao mostrar o lugar enigmático que essa "unidade velada" (Lacan, 1991, p.148), a coisa, ocupa na experiência de *Nebenmensch*, Lacan lança luz sobre a precária realidade [Lacan, 1991, p.31] que, na articulação entre o processo primário e secundário, governa o aparelho neurônico elaborado por Freud. Trata-se de um aparelho que originalmente "se dirige ao engodo e ao erro (...) feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la" (Lacan, 1991, p.40), de modo que se torna necessário a intervenção de um princípio de realidade que, através de rodeio, precaução, retoque e retenção, possa encontrar uma ação possível [cf. Lacan, 1991, p.43] à descarga das excitações internas.

É justamente a propósito da articulação entre o processo primário e o secundário, ou como Freud vai chamar mais tarde de princípio de prazer e princípio de realidade, que o termo de *ding* [coisa] reaparece num texto chamado *A negativa* (1925). Ali, após observar que, na experiência psicanalítica, alguns analisandos relatam a associação de uma imagem ou idéia recalcada [cf. Freud, 1990 [1925], p.295] sob a forma negativa - por exemplo, "O senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Não é a minha mãe" (Freud, 1990 [1925], p.295) - Freud afirma que tal ato corresponde a uma suspensão parcial do recalcado, onde há somente uma aceitação intelectual de seu conteúdo. Assim, na medida em que afirmar ou negar algo é uma função intelectual do juízo, Freud distingue duas formas dessa atividade, onde numa ela "afirma ou desafirma a posse, em uma coisa, de um atributo particular", como sendo bom ou mau, e noutra ela "assevera ou discute que uma representação tenha uma existência na realidade" (Idem, p.297).

É a segunda forma de juízo que, particularmente, nos interessa, pois nela reside a função da coisa articulada à perda do objeto primitivo de satisfação. Se, na primeira forma, os atributos interessam originalmente ao ego que, a serviço do princípio do prazer, introjeta tudo que é bom e expulsa tudo que é mau, na segunda forma, "não se trata mais de saber se aquilo que foi percebido (uma coisa) será ou não integrado ao ego, mas uma questão de saber", a serviço do princípio de realidade, "se algo que está no

ego como representação pode ser redescoberto também na percepção (realidade)" (Ibidem, pp.297-8). De vez que, nesse caso, não é tão importante se algum objeto possui o atributo "bom" ou "mau", mas sim que ele esteja no mundo externo [cf. Freud, 1990 [1925], p.298]. Não basta aluciná-lo sem que ele esteja presente, ou como diz Freud, "encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrar tal objeto, convencer-se de que ele está lá" (Freud, 1990 [1925], p.298). Para tal, é necessário como precondição que os "objetos, que outrora trouxeram satisfação real, tenham sido perdidos" (Idem, p.299).

Lacan enfatiza por sua vez que o objeto perdido marca a orientação do desejo rumo ao seu reencontro, com a ressalva de que nada garante "que ele tenha sido realmente perdido" (Lacan, 1991, p.149), de modo que a cada reencontro, reatualiza-se a perda de algo que jamais será encontrado:

"Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas - evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado." (Lacan, 1991, p.69)

O que se trata de encontrar é a Coisa, "enquanto o Outro absoluto do sujeito", embora, em última instância, se encontre somente "suas coordenadas de prazer," pois como diz Lacan, "é nesse estado de ansiar por ele [*das Ding*] e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo do qual não há mais nem percepção nem esforço" (Lacan, 1991, p.69). Ora, a ausência de percepção e esforço corresponde ao estado de Nirvana, à referência mítica da satisfação absoluta que, por sua vez, equivale à própria cessação do prazer. Seria equivalente a ter acesso à Coisa, o que é impossível. Uma vez que a busca é marcada por satisfações vinculadas à relação com objetos que o representam [cf. Lacan, 1991, p.149], o princípio do prazer regula esses reencontros, visando assim um equilíbrio ideal entre os limites da fruição de prazer e do evitamento de desprazer. Desse modo, o objeto é mantido sempre a uma certa distância da Coisa, pois aproximar-se de seu campo implica se deparar com o enigma insuportável que ela comporta [cf. Žizek, 1992, pp.115-18].

O enigma da Coisa se deve ao fato de que ela se situa como uma exterioridade íntima, denominada por Lacan como uma *extimidade*, localizado no interior do mundo subjetivo porém excluído deste e, sendo como tal, estranho e alheio [cf. Lacan, 1991, p.82]. O mundo subjetivo é organizado a partir dessa ausência pura, em torno da qual gravitam os significantes, que, governados pelo princípio do prazer, marcam a orientação do sujeito na busca do objeto perdido.

A Coisa é assim, como diz Lacan, "o que do real padece de significante" (Lacan, 1991, p.149), definindo-se como um lugar vazio que estrutura a trama de relações significantes. Ao mesmo tempo que é irreduzível ao significante, a Coisa é "indispensável para a constituição da cadeia (...) e ao seu prosseguimento", tal como percebemos no exemplo de Castelo Branco (1995) sobre a sua importância, "da mesma maneira como o silêncio é indispensável à música e o zero à sequência dos números" (Castelo Branco, 1995, p.55). A Coisa é portanto essa "realidade muda" (Lacan, 1991, p.72) que se constitui como condição estruturante da cadeia significante.

Por sua vez, é somente ao nível da cadeia que se pode falar de bom ou mau objeto. Essas atribuições são relacionadas com os objetos regulados, como vimos acima, a uma certa distância da Coisa, que, por natureza, não é bom nem mau:

"Tudo o que dela [a Coisa] se articula como bom e mau divide o sujeito com respeito a ela irremediavelmente, diria eu, irremediavelmente e, sem dúvida alguma, com relação à mesma Coisa. (...) O bom e o mau entram desde logo na ordem da *Vorstellung*, estão lá como índices do que orienta a posição do sujeito, segundo o princípio do prazer, em relação ao que nunca deixará de ser apenas representação, apenas busca de um estado eleito, de um estado de anseio, de espera de que? De algo que está sempre a uma certa distância da Coisa, ainda que seja regulado por essa Coisa, a qual está mais além." (Lacan, 1991, p.82)

O que o sujeito define como o que é bom e o que é mau não deixará jamais de ser uma representação, cuja relação é marcada pela "substância da aparência, o material de um engodo vital, uma aparição sujeita a decepção" (Lacan, 1991, p.79), correspondendo ao objeto que, em seu caráter imaginário, é colocado no lugar da Coisa. Assim, o sujeito é orientado a temperar os excessos de prazer-désprazer em

relação à Coisa, revestindo o seu campo com um engodo vital qualificado de bom ou mau objeto.

Ao propor a elaboração rigorosa do conceito de *das Ding* [a Coisa], Lacan não se detém somente nos textos de Freud, onde este termo aparece apenas como uma noção passageira. Desse modo, Lacan se vê obrigado a recorrer ao campo da filosofia, em particular, à concepção de Heidegger sobre a coisa. Trata-se de um ensaio onde ele argumenta que o vazio é o que constitui a coisa como tal. O vaso, diz Heidegger, é uma coisa, pois o que faz do vaso uma coisa não é a matéria que o constitui, mas o vazio que ele contém. Com efeito, o oleiro dá forma ao vazio, o que permite a presença do que pode ser vertido no vaso, cabendo destacar o que Garcia-Roza (1990) aponta, a propósito da diferença entre a perspectiva de Heidegger e a de Lacan, que “enquanto a coisa heideggeriana mantém uma semelhança com o mundo, a coisa lacaniana (...) permanece mítica” (Garcia-Roza, 1990, p.83).

Permanecendo mítica, a Coisa situa-se no centro da criação *ex-nihilo* que caracteriza a relação do homem com o significante. Explique-mo-nos: como diz Lacan sobre o vaso, este “não é significante (...) de outra coisa senão de tudo o que é significante” (Lacan, 1991, p.151), onde o homem cria e modela o significante em torno do vazio, mas é incapaz de exprimi-lo enquanto tal. O vazio é o que escapa ao significante, índice dessa coisa mítica, *das Ding*, de modo que tudo que é criado é feito à imagem de algo que não pode sequer ser imaginado [cf. Lacan, 1991, p.157]. Ao criar formas em torno desse vazio, que se apresenta “como um *nihil*, como nada” (Lacan, 1991, p.153), a criação se define como *ex-nihilo*, sendo ela “coextensiva da exata situação da Coisa como tal” (Idem, p.154).

A criação *ex-nihilo* leva Lacan a reinterpretar a noção freudiana de sublimação, cuja novidade é que esta faz entrever a relação do sujeito com o objeto à luz da Coisa. É importante lembrar que a sublimação é definida amiúde por Freud como a troca de alvo sexual por um outro não-sexual, em que predominam as atividades artísticas e intelectuais, visando os objetos socialmente valorizados, de vez que permitem que o

sujeito seja reconhecido pela cultura. Ao invés de passar pelo recalque e constituir sintoma, a pulsão é canalizada de tal maneira que as exigências da cultura encontram nela alguma forma de conciliação:

“Conhecemos uma solução muito mais conveniente [em relação ao recalque], a chamada ‘sublimação’, pela qual a energia dos desejos infantis não se anula mas ao contrário permanece utilizável, substituindo-se o alvo de algumas tendências por outro mais elevado, quiçá não mais de ordem sexual. Exatamente os componentes do instinto [pulsão] sexual se caracterizam por essa faculdade de sublimação, de permutar o fim sexual por outro mais distante e de maior valor social. Ao reforço de energia para nossas funções mentais, por essa maneira obtido, devemos provavelmente as maiores conquistas da civilização.” (Freud, 1990 [1909], p.50)

Na medida em que a libido fica a serviço da cultura, a sublimação passa a ser considerada um destino pulsional bem-sucedido, pois a pulsão encontra a descarga por uma via que torna o sujeito socialmente bem aceito, o faz obter ganhos secundários e, sobretudo, o torna mais feliz. O reforço de energia psíquica que Freud nos fala corresponde à recompensa e à sanção que o sujeito, ao participar do mercado de bens culturais, recebe de cada um que compra o produto final de seu desejo [cf. Lacan, 1991, p.289].

Ao se questionar como é possível conduzir o desejo de maneira que possa produzir bens que, ao se tornarem comerciáveis, promovam um conforto para o sujeito, Lacan opera um recorte da concepção de Freud sobre a sublimação:

“Uma única coisa faz alusão a uma possibilidade feliz da satisfação da tendência, e é a noção de sublimação. Mas é claro que tomando a formulação mais exotérica em Freud, quando ele a representa para nós como eminentemente realizada pela atividade do artista, isso quer dizer literalmente a possibilidade para o homem de tornar comerciais seus desejos, vendáveis sob a forma de produtos (...) - como, portanto, isso é possível? A outra formulação consiste em dizer-nos que a sublimação é a satisfação da tendência na mudança de seu objeto, isto sem recalque (...).” (Lacan, 1991, pp.351-2)

Esta segunda perspectiva corrobora com uma das características da sublimação apontadas por Freud. Nela, o recalque não se faz necessário, ao contrário da

formação de sintoma, que provém da via indireta do retorno do recalcado, onde a “substituição significativa (...) se encontra na ponta da pulsão como seu alvo” (Lacan, 1991, p.139). Na sublimação, se não há recalçamento, é porque ela obedece à característica da pulsão de deslizar de um alvo para outro, pois nesse nível, como Lacan nos lembra, “Freud mostra-nos a abertura, que parece (...) quase sem limite, das substituições que podem ser feitas” (Idem, p.119). Assim, a sublimação “confere ao *Trieb* [pulsão] uma satisfação diferente de seu alvo”, sendo, conclui Lacan, “precisamente o que revela a natureza própria ao *Trieb*” (Ibidem, p.140):

“Trata-se na sublimação de uma certa forma, diz-nos Freud, de satisfação dos *Triebe*, (...) que é preciso traduzir severamente por pulsões - ou por derivas, para marcar que o *Trieb* é desviado do que ele chama de *Ziel*, seu alvo.” (Lacan, 1991, p.139)

Face às substituições feitas ao nível do alvo, vale indagar: em que consiste a mudança do objeto na sublimação?

Antes de mais nada, lembremos que o objeto representa a Coisa embora seja incapaz de substituí-la, posto que a Coisa permanece “suspensa ao que existe de aberto, de faltoso, de hiante, no centro de nosso desejo” (Lacan, 1991, p.107). Com efeito, há uma distância que separa o objeto e o real da Coisa, pois como vimos, o objeto, “inseparável de elaborações imaginárias e, muito especialmente, culturais”, empresta não somente ao sujeito o material de um engodo vital, mas também o campo de descanso pelo qual a coletividade pode “engodar-se a respeito de *das Ding* [a Coisa], colonizar com suas formações imaginárias o campo de *das Ding*” (Idem, p.125), sendo nesse sentido que as sublimações são socialmente recebidas.

Se o objeto sofre “uma certa elevação de algo reconhecido socialmente” (Lacan, 1991, p.135), não é na sanção coletiva nem na sua utilidade para o processo civilizatório que Lacan caracteriza a valorização do objeto na sublimação, mas sim na felicidade que a sociedade encontra nas miragens que lhe são fornecidas [cf. Lacan, 1991, p.126], nesse engodo vital no lugar da Coisa. Portanto, para se constituir, como diz Lacan, enquanto *possibilidade feliz da satisfação da tendência*, a sublimação não se reduz à simples

mudança de um objeto por outro que seja socialmente valorizado, posto que isso não oferece nenhum conforto ao sujeito em relação ao campo de *das Ding* [a Coisa]⁴.

Trata-se da mudança de objeto em si mesmo. A mudança implica a valorização do objeto que, elevado "à dignidade de Coisa" (Lacan, 1991, p.141), impõe-se ao desejo como condição absoluta [cf. Lacan, 1991, p.353; Miller, J., 1987, p.108]. Embora isto não represente também nenhuma garantia de conforto ao sujeito, a sublimação ao menos o engaja num processo de criação *ex-nihilo*, onde são criadas novas formas na tentativa de cingir a Coisa [cf. Lacan, 1991, p.175], de cercá-la e presentificar a sua ausência. Assim, o objeto criado em seu lugar passa a sinalizar o vazio, correspondendo à capacidade do objeto de "(...) preencher essa função que lhe permite não evitar a Coisa como significante, mas representá-la na medida em que esse objeto é criado" (Idem, p.151).

Lacan encontra precisamente neste ponto em que a sublimação promove o objeto à função de Coisa [cf. Lacan, 1991, p.141], a presença da pulsão de morte. Pois o que esta coloca em evidência é o real da Coisa que, como vimos, se apresenta como intransponível à cadeia de significante:

"Ela [a pulsão de morte] indica esse ponto que lhes designo alternativamente como sendo o do intransponível ou o da Coisa. Freud desenvolve aí sua sublimação referente ao instinto de morte, dado que essa sublimação é fundamentalmente criacionista." (Lacan, 1991, pp.260-1)

Lacan não identifica a pulsão de morte a uma tendência que, tal como Freud considera, visa retornar ao estado anorgânico, pois este estado de natureza originária é, ao seu ver, de ordem mítica. É acima de tudo um princípio radical [cf. Garcia-Roza, 1990, p.131] que "vacila para além de todos os mecanismos de equilíbrio, de

⁴ A questão maior que se impõe nesta *formulação exotérica* de Freud é que, se a sublimação é considerada um destino pulsional bem-sucedido, afirmar que a mesma implica a troca de objeto por outro socialmente valorizado é supor que haja "uma posição fácil, e uma conciliação fácil, entre o indivíduo e o coletivo" (Lacan, 1991, p.120). Dessa maneira, vale perguntar: como é possível o homem sentir-se feliz, quando a finalidade e o objeto de sua pulsão se encontram a serviço da cultura, se na própria cultura, como Freud diz em *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]), o homem é coagido a renunciar de suas satisfações, pressionado pelo supereu a exercer uma cruel vigilância sobre si mesmo? Ao meu ver, este é um dos motivos que leva Lacan a supor que, se há alguma transição de objeto na sublimação, não se trata da simples troca de um pelo outro.

harmonização e de concordância no plano biológico” (Lacan, 1985, p.118), de modo que ela se constitui somente como tal, conclui Lacan, a partir do significante:

“E era preciso fazer-lhes viver o instinto de morte que a si se abomina, para metê-los no tom da biologia de Freud. Pois eludir o instinto de morte de sua doutrina, é desconhecê-la absolutamente. Do acesso que lhes preparamos, reconheçam na metáfora do retorno ao inanimado com o qual Freud afeta todo corpo vivo, essa margem para além da vida que a linguagem assegura ao ser pelo fato de que fala, e que é justamente aquela em que esse ser engaja em posição de significante (...) esse próprio corpo.” (Lacan, 1978, p.285)

O retorno ao estado anorgânico não é senão metáfora de um princípio que só pode ser compreendido pela via do significante. A pulsão de morte não comporta em si nenhuma “fisiologia” (Lacan, 1978, p.286), isto é, não corresponde a um mero instinto que visa conduzir o ser biológico à morte natural. Ela constitui-se, enquanto “inscrita num discurso” (Idem, p.286), a partir da cadeia significante.

A pulsão de morte, qualificada como vontade de destruição, é também, no dizer de Lacan, “vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa,” o que indica a relação com o Outro. “na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função do significante” (Lacan, 1991, p.259). Não corresponde assim a uma vontade cega de destruição, a um niilismo puro, onde qualquer possibilidade de construção é descartada. Mais do que vontade de destruição, a pulsão de morte é “igualmente vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar” (Lacan, 1991, p.260). A pulsão de morte, articulada ao campo da Coisa, obriga o homem a criar novos significantes em torno do vazio.

Num outro momento, veremos que, através dos significantes, o homem descobre que na experiência trágica resta sempre algo velado em sua ação. E o que é velado, já sabemos, não é outra coisa senão *das Ding* [a Coisa]. Sendo o que do real padece de significante, a Coisa introduz a dimensão de que “não há nada entre a organização na rede significante (...) e a constituição no real desse espaço, desse lugar central sob o qual o campo da Coisa, como tal, se apresenta para nós” (Lacan, 1991,

p.149). Enfocaremos a seguir que, na interlocução com a filosofia, o real da Coisa é fundamental para que se construa uma ética psicanalítica.

CAPÍTULO 3

A INTERLOCUÇÃO DE LACAN COM A FILOSOFIA

Acreditar no Bem Supremo é tão louco quanto acreditar no Mal Supremo: Heinrich von Ofterdingen é filosoficamente do mesmo tecido que a Julieta de Sade.

Roland Barthes

A interlocução com a filosofia é necessária para que se constitua uma ética da psicanálise, pois através dela, Lacan distingue o campo da moral que coloca a ação do homem em referência a um bem, articulado a um ideal de conduta [cf. Lacan, 1991, p.11], do campo da ética, que não está necessariamente ligado ao domínio do ideal, mas ao real [cf. Idem, p.21]. Na medida em que a experiência freudiana converge para esse último campo, Lacan afirma que o bem é negado por Freud [cf. Idem, p.122], referindo-se à noção de Bem Supremo que se encontra na reflexão ética de Aristóteles. Com efeito, vejamos a seguir em que consiste a idéia de Bem Supremo.

3.1. O BEM SUPREMO

Aristóteles, como todos sabem, foi discípulo de Platão. Não é de se surpreender assim que ele tenha herdado algumas de suas idéias, embora critique várias outras delas. A idéia de Bem, entre outras, é uma das concepções que, herdada do platonismo, torna-se fundamental para a sua reflexão ética. De forma que nos deteremos num primeiro momento na idéia de Bem em Platão, para depois nos debruçarmos sobre o modo como ela se inscreve no pensamento aristotélico.

Platão, sob inspiração do método socrático, demonstra que as formas são o modelo necessário de toda e qualquer matéria. Vejamos que a matéria se encontra submetida às mudanças decorrentes do tempo e do espaço, sendo como tal múltipla e

perecível. Por exemplo: o corpo, por ser material, está destinado a sofrer todo tipo de vicissitude, desde o momento de sua geração até o de se reduzir a cinzas, de modo que não há nada nele que seja eterno ou que permaneça igual a si mesmo. Estas características se estendem a tudo que se apresenta aos nossos sentidos.

Por sua vez, a forma, compreendida também como essência ou idéia, existe num outro plano que não é o do mundo sensível, de tal maneira que ela não deriva das coisas sensíveis nem tampouco dos elementos da matéria.

Cada coisa sensível é o que é porque participa da forma que lhe serve de modelo, reunindo algumas qualidades que, de modo precário e efêmero, a levam a imitá-la.¹ Não obstante, as coisas sensíveis, sujeitas a mudanças constantes, são incapazes de reproduzir perfeitamente as formas. As coisas são múltiplas, confusas, opacas, e se modificam, não somente aos olhos de quem as percebe, mas também com as vicissitudes do tempo e do espaço [cf. Châtelet (dir.), s/d, p.99]. Ao passo que a forma é única, intemporal, e permanece idêntica a si mesma, correspondendo ao Ser, na medida em que é o que é, e é em si [cf. Goldschmidt, 1970, p.43].

Nosso corpo, dotado de toda gama de sentidos, é incapaz por si mesmo de apreender a forma, que pode ser alcançada apenas por via do pensamento. Mas o que possibilita apreendê-la desta maneira é a suposição de que o homem abriga em seu corpo uma alma. A vida é gerada toda vez que a alma regressa ao mundo terrestre e aprisiona-se a um corpo. Conforme a alma aspira ao conhecimento da verdade, ela não faz mais do que se lembrar das formas que contemplara outrora, de onde se conclui que, nesta perspectiva, o conhecimento não é outra coisa senão reminiscência.

Com efeito, a filosofia é, segundo Platão, um exercício de se livrar das paixões, vícios e vaidades do corpo, rumo à verdade e à purificação da alma. A morte corresponde à libertação da alma, na medida em que se desembaraça dos limites impostos pelo corpo.

¹ Privilegiamos aqui a leitura de Goldschmidt que, em *A religião de Platão*, diz que a coisa sensível participa da forma reunindo qualidades que a representam, mas enquanto "matéria informe em si", "tira da Forma que (...) imita uma existência precária, feita de qualidades de empréstimo". Com efeito, as formas não são simplesmente abstrações dos objetos sensíveis "que se esgotam em esforços inumeráveis e impotentes para reproduzir o brilho da Forma" (Goldschmidt, 1970, p.42).

E se o homem pôde conduzir sua vida neste sentido - de afastar a alma do corpo -, maiores são as chances dele ser recompensado. A filosofia torna-se assim uma preparação para a morte, de onde é obtida a felicidade eterna:

"Deixa-o falar! - prosseguiu Sócrates - A vós, entretanto, que sois meus juízes, devo agora prestar-vos contas, expor as razões pelas quais considero que o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, para além, *excelentes bens quando estiver morto!* Mas como pode ser assim? Isso será. Símias e Cebes, o que me esforçarei para explicar. Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto! Se isso é verdadeiro, bem estranho seria que, assim pensando durante toda sua vida, que não tendo presente ao espírito senão aquela preocupação, quando a morte vem, venha a irritar-se com a presença daquilo que até então tivera presente no pensamento e de que fizera sua ocupação!" (Platão, 1955, p.85)

Esse ideal de conduta acompanha o modo de aquisição de saber, cuja dialética ascendente, proposta por Platão, leva ao conhecimento da verdade absoluta, do axioma capaz de explicar a essência de todas as coisas, sendo, em última instância, onde se localiza o Bem.

Para compreendermos melhor a função do Bem no sistema platônico, reportemo-nos ao texto *A República*, onde se encontra a discussão sobre o Estado ideal e a justiça. Ali, após descrever as virtudes do verdadeiro filósofo, entre as quais se incluem a busca pela verdade, a temperança, a coragem, a facilidade de aprender e a memória, Platão afirma que não é outra pessoa senão esta a mais indicada para traçar as leis do Estado:

"[Sócrates] - A qual há de de ser, senão à que se segue na ordem? Visto que são filósofos os que podem alcançar o imutável e o eterno, e não o são os que andam a errar na região do múltiplo e do variável, qual dessas classes te parece que deve governar a cidade?

[Gláucon] - Como poderemos responder com acerto a esta pergunta?

[Sócrates] - Aqueles que mais capazes se mostrarem de guardar as leis e instituições de nossa cidade - esses serão os nossos guardiães." (Platão, 1976, p.155)

"[Sócrates] - Com efeito - disse eu - não me atrevia a falar com tanta coragem como fiz há pouco; mas não receemos afirmá-lo agora: o guardião perfeito deve ser um filósofo." (Idem, p.172)

O filósofo, na medida em que reúne as qualidades acima, é o único capaz de conduzir a cidade de forma mais perfeita, aproximando-a do modelo ideal de justiça e de beleza. Para tal, este guardião deve, além de tudo, alçar ao conhecimento de algo, como diz Platão, "mais alto que o da justiça e das outras virtudes" (Platão, 1976, p.173), o que não é outra coisa senão o Bem. Conhecer o Bem é dedicar-se ao objeto supremo de saber, o que corresponde a elevar-se ao topo hierárquico de todas as técnicas [cf. República, livro X]. De posse deste conhecimento, o filósofo é aquele que é capaz de apreender cada essência em sua totalidade.

Com o intuito de explicar a relação entre o Bem e as formas, Platão lança mão da metáfora sobre o sol: somente há visão, considerada como o mais complexo dos sentidos, quando há luz que emana do sol, de modo que as coisas podem ser perfeitamente apreciadas, desde que iluminadas por esse astro, sem que o sol se confunda com o sentido da visão, e tampouco com o olho. Com efeito, Platão compara o Bem ao sol. Pois se a alma possui a faculdade de apreender as formas, isto é possível apenas na medida em que estas são iluminadas pelo Bem:

"[Sócrates] - E a alma é como o olho; quando fixa sua atenção sobre um objeto iluminado pela verdade e pelo ser, a alma percebe, compreende e demonstra possuir inteligência; mas quando se volta para a penumbra do transformar-se e do perecer, como não pode ver bem, não faz mais que conceber opiniões, ora esta, ora aquela, e parece não possuir inteligência alguma.

[Gláucôn] - Isso mesmo.

[Sócrates] - Pois bem: a isso que comunica a verdade aos objetos de conhecimento e a faculdade de conhecer ao que conhece, desejaria que chamasses idéia do bem, a qual deves conceber não só como objeto de conhecimento, mas outrossim como causa de ciência e da verdade; e destarte, por muitos belos que sejam o conhecimento e a verdade, julgarás como acerto se considerares essa idéia como uma coisa distinta e mais bela ainda do que ambos. E, assim como no exemplo anterior se podia afirmar que a luz e a visão se assemelham ao Sol, mas não são o Sol, também nesta outra esfera é acertado considerar que o conhecimento e a verdade são semelhantes ao bem, mas não que sejam o próprio bem: este tem um lugar de honra ainda mais elevado." (Platão, 1976, pp.177-8)

Assim como o sol não apenas ilumina as coisas visíveis, mas também é, na concepção platônica, fonte de geração da vida, o Bem "não é apenas causa da inteligibilidade de todas as coisas inteligíveis, mas ainda de seu próprio ser e essência" (Platão, 1976, p.178). Além de permitir que as idéias possam ser conhecidas, o Bem é o ápice da hierarquia do mundo inteligível, tornando-se, em última instância, o princípio que organiza todo este sistema.

Apesar do lugar supremo e elevado que ocupa, não é de todo impossível que o Bem seja apreendido, ao contrário, é capaz de conquistá-lo todo aquele que se dedica à filosofia:

"[Sócrates] - (...) Seja como for, a mim me parece que no mundo inteligível a última coisa que se percebe é a idéia do bem, e isso com grande esforço; mas, uma vez percebida, forçoso é concluir que ela é a causa de todas as coisas retas e belas, geradora da luz no mundo visível e fonte imediata da verdade e do conhecimento no inteligível; e que há de tê-la por força diante dos olhos quem deseje proceder sabiamente em sua vida privada ou pública." (Platão, 1976, p.183)

Vale ressaltar que, se por um lado, o Bem não é a verdade nem o conhecimento, por outro, possui a ambos o homem que atinge o Bem. Através deste que, ao mesmo tempo em que apreende as essências eternas, o homem conduz a sua vida de maneira virtuosa, o que implica engajar o juízo e as ações de acordo com o Bem supremo. Poder-se-ia dizer que a vida feliz, segundo Platão, consiste basicamente na conquista elevada do Bem. Ao conhecê-lo, a alma aproxima-se, tanto quanto é possível na vida terrestre, da felicidade que experimentara quando contemplava somente as formas puras [cf. Goldschmidt, 1970, p.29].

Como foi mencionado acima, Aristóteles critica alguns pilares do pensamento platônico, entre os quais, a teoria das formas. Esta, segundo ele, é incapaz de lançar luz sobre os entes materiais e concretos. Se por um lado, Aristóteles se assemelha a Platão na medida em que visa conhecer o necessário e o universal, por outro lado, ele se distingue daquele pela afirmação de que é no próprio mundo real e concreto que se deve buscá-los,

e não num mundo transcendente a este [cf. Châtelet (dir.), s/d, pp.130-3]. A diferença é que para Aristóteles, ao contrário de Platão, não há uma existência extra-mundana que determine as coisas sensíveis:

"Aos olhos de Aristóteles, a ordem do mundo é um dado primeiro, de si evidente e de si necessária em sua imutabilidade: trata-se apenas de percebê-la e de analisá-la." (Châtelet, s/d, p.132)

Trata-se não mais de uma escalada ascendente rumo à conquista de algo superior, mas de buscar as unidades no devir do mundo. Nesta ótica, Aristóteles estabelece níveis hierárquicos relativos aos seres e aos fenômenos do mundo. Não iremos todavia nos deter nestes níveis, na medida em que nossa meta é apenas investigar a noção de Bem vinculada à ética que ele introduz.

A obra *Ética a Nicômaco* é, entre outras obras versadas sobre o mesmo tema, tida como a reflexão moral mais representativa do pensamento aristotélico. É ali que se encontra uma das críticas que, de forma sucinta e clara, é feita à noção de Bem em Platão. Pois se Aristóteles, por um lado, visa investigar o Bem universal, ele, por um outro, diz que a teoria das formas o impede de levar adiante tal empreitada. Considerar o Bem como uma forma universal e em si, é incorrer em algumas contradições. Senão vejamos: a teoria das formas nos leva a separar o bem-em-si de outros bens, para os quais aquele serve de referência, o que faz Aristóteles interrogar:

"Que espécie de bens chamaríamos de bons em si? Seriam aqueles perseguidos mesmo quando isolados de outros, como a inteligência, o sentido da visão e certos prazeres e honrarias? Mesmo se os perseguíssemos também por causa de algo mais, certamente os colocaríamos entre as coisas boas em si. Ou nada além da Forma do bem é bom em si? Neste caso a Forma seria inútil." (Aristóteles, 1985, p.22)

O que Aristóteles questiona é a função que pode haver, para a reflexão ética, em pensar o Bem enquanto forma ou idéia-em-si. Referir-se a um Bem que seja compreendido como separado e independente da experiência, não contribui em nada para guiar as ações tidas como boas. E se, por um outro lado, considerarmos a honraria, a inteligência

e o prazer como bens, somos conseqüentemente obrigados a pensar o Bem como pluralidade, e não mais como uno e distinto, de maneira que Aristóteles conclui que "o bem (...) não é uma generalidade correspondente a uma forma única" (Aristóteles, 1985, p.22).

Após rejeitar a teoria das formas, Aristóteles se lança a investigar a natureza do bem que guia a ação humana, sendo o Bem o que está no fim de toda e qualquer ação realizada pelo homem. Para cada atividade específica, há um bem, ou até mesmo vários bens, a serem atingidos. Mas dentre esta variedade, há um Bem final, que é desejável por si mesmo, sendo tudo o mais buscado por causa dele. Este, compreendido como o Bem supremo, não é outra coisa senão a felicidade:

"Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais (...)." (Aristóteles, 1985, p.23)

A felicidade é almejada por si mesma, e não por outra coisa. As outras coisas é que são, ao contrário, almejadas com vistas a promover o estado de felicidade. Por conseguinte, a felicidade é definida por Aristóteles como auto-suficiente, de tal maneira que, tornando a vida desejável, corresponde a uma "forma de viver bem e conduzir-se bem" (Aristóteles, 1985, p.26), não se tratando de um mero estado de espírito ou de gozo pleno, mas sim de um ideal de vida racional e satisfatório.

Expliquemos mais este ideal de vida que Aristóteles nos propõe: a felicidade vai somente residir na ação humana, se partirmos de alguns pressupostos. O primeiro é de que ela tenha como base a razão, cuja faculdade deve ser sempre posta em exercício. O segundo é de que tal exercício se prolongue por toda a vida, e não apenas momentaneamente. E por fim, o que é mais importante, o homem é feliz apenas se ele segue o caminho da virtude²:

² O tradutor dessa edição de *Ética a Nicômacos* (Universidade de Brasília; 1985). Mário da Gama Kury, avisa, numa nota introdutória, que prefere traduzir *Arete* por excelência moral, embora muitos o traduzam por virtude. É este último termo que, não obstante, se encontra no seminário da ética. De modo que optamos por empregar na dissertação o termo virtude. No capítulo 3, retornaremos a discutir a concepção de *Arete*.

"Nossa definição é condizente com a opinião dos que identificam a felicidade com a excelência [virtude] ou com alguma forma de excelência, pois a felicidade é a atividade conforme à excelência [virtude]." (Aristóteles, 1985, p.26)

Aristóteles é bastante enfático em definir felicidade como a atividade da alma conforme a virtude, desde que para tal, o homem esteja "engajado na prática ou na contemplação do que é conforme a excelência [virtude]" (Aristóteles, 1985, p.29). A idéia de contemplação, que, convém notar, foi herdada de Platão, é compreendida por Aristóteles como a forma mais elevada de fruição de felicidade.

Em seguida, Aristóteles divide as faculdades humanas, assim como as excelências que lhes correspondem, em intelectual e moral. Enquanto o desenvolvimento da primeira depende do aprendizado, o que requer experiência e tempo, a segunda decorre do hábito (*ethos*). Vale ressaltar que o hábito não é determinado pela natureza, mas obedece a uma educação conforme à ordem universal, cujo ponto de culminância é, como podemos acrescentar a partir de Lacan, o "Bem Supremo, ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além, numa imitação da ordem cósmica" (Lacan, 1991, p.33).

A natureza oferece as condições de surgimento da excelência moral, isto é, a virtude, mas esta só se desenvolve a partir do hábito. Ora, é virtuoso somente aquele que, por hábito, age conforme a virtude.

Seguir o caminho da virtude é encontrar a justa medida, o equilíbrio necessário para se evitar tanto o excesso quanto a privação. Enquanto estes dois extremos caracterizam-se como deficiência moral (*kakia*), a virtude é, por definição, o meio-termo (*mesotes*). As disposições que a caracterizam, tais como, por exemplo, a coragem e a temperança, comportam em si a equidistância necessária entre o excesso e a privação. Não há portanto, para Aristóteles, excesso ou falta de coragem ou de temperança (Aristóteles, 1985, p.43). De forma que, se por um lado, a virtude é o meio-termo, por

outro, "com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo" (Idem, p.42). Este paradoxo por sua vez não deixa de ser ressaltado por Lacan:

"Essa virtude é obtida por um *mesotes* que está longe de ser apenas um exato meio termo, um processo ligado ao princípio de evitamento de todo excesso mas que deve permitir ao homem escolher o que razoavelmente pode fazê-lo realizar-se em seu bem próprio." (Lacan, 1991, p.351)

O que caracteriza o equilíbrio é a exatidão em que se encontra o exercício da virtude. Na medida em que se relaciona com a escolha de ações e emoções, a virtude corresponde a agir ou sentir "no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa (...)" (Aristóteles, 1985, p.42), correspondendo enfim a atingir o melhor da maneira mais exata e correta.

De todas as formas de agir conforme a virtude, a mais nobre e divina é a que tem ligação com o intelecto. O conhecimento vincula-se neste caso ao Bem supremo, donde a felicidade mais perfeita é aquela que é atingida pela contemplação, ou como diz Aristóteles, "as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade (...) como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade", conclui, "(...) deve ser alguma forma de contemplação" (Aristóteles, 1985, p.205). A contemplação é auto-suficiente, pois ela basta a si mesma, não visando nada além da felicidade que lhe é inerente.

Com efeito, na medida em que se dedica à contemplação, o sábio é mais auto-suficiente do que os outros tipos virtuosos, embora em hipótese alguma possa prescindir inteiramente dos interesses de ordem material. O que importa apontar é que toda e qualquer ação virtuosa exige a presença de outras pessoas, ou pelo menos, de alguns bens exteriores, ao passo que a contemplação é a única excelência que independe desta regra. Dessa forma, o sábio aproxima-se da natureza divina, posto que esta exerce a mesma atividade contemplativa. O homem que, por se dedicar à contemplação, possui afinidade com a ação divina, é recompensado com a mais perfeita felicidade, de modo que Aristóteles afirma que "o sábio é o homem mais feliz" (Aristóteles, 1985, p.206).

A função que o sábio ocupa no interior da formulação aristotélica revela, como Lacan diz, um tipo privilegiado de ociosidade, limitando o alcance de sua ética, pois, na medida em que “parece ser justamente o de tirar seu corpo fora da jogada do trabalho - quero dizer, o de deixar para o intendente o governo dos escravos”, o sábio se dirige “a um ideal de contemplação sem o qual a ética não encontra sua justa perspectiva. Isto é”, conclui Lacan, “para dizer-lhes o que a ética aristotélica comporta de idealização” (Lacan, 1991, p.34).

Por conseguinte, o sábio pertence a esta classe privilegiada de indivíduos, capazes de agir ao longo da vida de forma exata e retilínea em direção ao Bem, não deixa de ser um ideal imaginado por Aristóteles. Ele mesmo acreditava que apenas uma parcela irrisória da humanidade teria competência suficiente para atingir a “felicidade absolutamente serena e intemporal da divindade” (Châtelet [dir.], s/d, p.164). Além do mais, a vida contemplativa não depende apenas de disposições individuais, mas é favorecida quando seu praticante possui, embora moderadamente, outros bens, como os do corpo (saúde, boa alimentação) ou exteriores (reputação, poder). Caso contrário, fica difícil “praticar belas ações sem os instrumentos próprios”, além de haverem, como Aristóteles assinala, “(...) certas coisas cuja falta empana a felicidade (...)” (Aristóteles, 1985, p.27).

Por fim, Aristóteles faz uma série de considerações sobre o prazer, posto que este possui um peso fundamental para a discussão sobre a vida moral e a felicidade³. O prazer é levado, como Lacan não deixa de acrescentar, para o “centro de sua direção ética” (Lacan, 1991, p.39), de modo que encontramos o seguinte comentário a propósito desta noção em Aristóteles:

“O que é a felicidade se ela não comporta a flor do prazer? (...) O prazer em Aristóteles é uma atividade, comparada com a flor que se desprende da juventude - ele é, de alguma maneira, sua irradiação. Ademais, ele é também o sinal do desabrochamento de uma ação, no sentido

³ Nas palavras de Aristóteles: “Ao filósofo político incumbe considerar a natureza do prazer e do sofrimento, pois ele é o arquiteto dos fins com vistas aos quais chamamos certas coisas de más e outras de boas irrestritamente. Ademais, uma de nossas tarefas necessárias é examinar estas duas emoções, pois não somente já estabelecemos que a excelência moral e a deficiência moral se relacionam com o sofrimento e com o prazer, como também a maioria das pessoas dizem que a felicidade pressupõe o prazer” (Aristóteles, 1985, p.146).

próprio de *enérgeia*, - termo em que se articula a verdadeira praxis, como que comportando em si mesma sua própria finalidade." (Lacan, 1991, p.39)

O prazer não corresponde a nenhum estado de passividade daquele que goza de sua fruição. Ao contrário, o prazer não resulta, como diz Aristóteles, "do processo de aquisição de nossas faculdades, e sim de seu exercício" (Aristóteles, 1985, p.147). Ele acompanha determinadas ações do homem, sendo que a ação guiada pela virtude proporciona o prazer que lhe é inerente. O prazer torna a atividade ainda mais perfeita, tal como "uma perfeição cumulativa, à semelhança do viço da juventude daquelas pessoas que estão na flor da idade" (Idem, p.197), sendo o que, apesar de não ser o bem-em-si, acompanha toda ação moral. Por conseguinte, na medida em que "a excelência moral e as pessoas boas enquanto boas são a medida de todas as coisas", "as coisas que lhes parecem constituir prazeres são prazeres", ao passo que as desprazerosas são tão somente prazerosas "para um gosto pervertido" (Ibidem, pp.199-200), próprio daqueles que incorrem na deficiência moral. Nesta perspectiva, Aristóteles termina por excluir, como diz Lacan, "todos os desejos bestiais para fora do que é, propriamente falando, a realização do homem" (Lacan, 1991, p.23).

Tal perspectiva leva Lacan a se interrogar sobre os motivos da articulação entre prazer e ação moral, que atravessa não apenas a obra de Aristóteles, mas também boa parte da tradição filosófica:

"Por que, afinal, foi preciso que os éticos voltassem sempre ao problema enigmático da relação do prazer com o bem final, naquilo que dirige a ação humana enquanto moral? Por que sempre voltar a esse mesmo tema do prazer? A exigência interna que coage o ético a tentar reduzir as antinomias que se ligam a esse tema provém de quê? - do fato de o prazer aparecer, em muitos casos, como o termo oposto ao esforço moral, e de ser preciso, no entanto, que ele encontre aí a referência final, aquela à qual o bem que orienta a ação humana deve, no fim das contas, reduzir-se." (Lacan, 1991, p.49)

Vale acrescentar que Lacan designa particularmente a ética aristotélica como a disciplina da felicidade [cf. Lacan, 1991, p.351] sendo esta o que, por sua vez, se coaduna

com o prazer, *comporta a flor do prazer*, que os éticos tanto se esforçam em referir ao bem moral.

A busca de prazer é uma das formulações básicas da ética aristotélica que são problematizadas a partir da experiência freudiana, embora se deva levar em conta que mais de vinte séculos são suficientes para nos impedir irremediavelmente de apreender a concepção de mundo tal como os gregos o compreendiam. Não é por menos que, como afirma Moura (1995) a propósito desta separação, "a psicanálise não poderia pensar sua articulação ética diretamente desde Aristóteles (...) sem passar por Kant, já que o sujeito que demanda análise é aquele da moral superegóica (e não o que seria, digamos assim, uma 'subjetividade grega')" (Moura, 1995, pp.5-6). Não obstante, tendo esta ressalva em vista, não deixa ainda de ser proveitoso, ao fazermos um paralelo com o campo da psicanálise, verificar em que esta diverge do pensamento de Aristóteles.

3.1.1. BEM E DESEJO

Lacan adverte que, pelo fato do prazer surgir como termo oposto ao esforço moral, uma grande parte da tradição filosófica, inclusive aristotélica, tenta "persuadir-nos que o prazer é um bem, que a via do bem nos é traçada pelo prazer" (Lacan, 1991, p.226). Esta perspectiva é questionada desde a "primeira formulação do princípio do prazer como princípio do desprazer" que, como Lacan diz, comporta "um para-além, mas que é feito justamente para nos manter aquém" (Idem, p.226), onde essas coordenadas de evitamento de desprazer colocam o sujeito à distância de seu gozo. O para-além que o gozo aponta está ligado à satisfação da pulsão que não se reduz à fruição de prazer para o sujeito, mas ao mal que diante do qual ele recua, embora isso não o livre da agressividade que retorna contra si sob a forma de punição [cf. Lacan, 1991, p.227]. Assim, considerar o prazer como um bem é manter-se afastado do gozo, de modo que Lacan indaga, a partir da experiência clínica, "quem é que, em nome do prazer, não afrouxa desde o primeiro passo um pouco sério em direção a seu gozo?"

(Ibidem, p.226). A partir da teorização freudiana, vemos que o caminho do prazer não é garantia de que, no final de seu trajeto, o sujeito possa encontrar a satisfação num Bem:

"Para voltar ao que é por enquanto o nosso assunto, o bem como tal, que foi o eterno objeto da pesquisa filosófica no que diz respeito à ética, a pedra filosofal de todos os moralistas, o bem é negado por Freud. Ele é recusado na origem de seu pensamento na própria noção do princípio do prazer como regra da mais profunda tendência, da ordem das pulsões." (Lacan, 1991, p.122)

Pensar a pulsão em referência a um termo último que, tal como o Bem, a faz convergir num ponto de equilíbrio e apaziguamento, equivale a pensar conforme o que poderíamos chamar de ideal do amor genital. A descrição feita por Freud, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), sobre as pulsões parciais presentes na sexualidade humana, cujo pano-de-fundo são as zonas originariamente erogenizadas pelo outro, pode se prestar aos equívocos do ideal acima. Ali, a genitalidade localiza-se, numa perspectiva de desenvolvimento, como o ponto de totalização das pulsões parciais. A idéia de uma forma acabada da sexualidade, que implica a satisfação definitiva das pulsões, supõe por sua vez uma outra idéia, a do amor genital. Nesta, o homem encontra a união necessária de duas correntes, a afetiva e a sensual, "para assegurar um comportamento amoroso completamente normal" (Freud, 1990 [1912], p.164). O abandono de tendências eróticas primitivas resulta no apego do homem "à sua mulher", em que "se associam afeição e sensualidade" (Idem, p.165), ao passo que, quando não há uma "confluência apropriada das correntes afetiva e sensual", as "finalidades sexuais perversas" (Ibidem, p.167) obrigam o homem a amar o que não deseja e desejar o que não ama.

Com efeito, o ideal do amor genital é acompanhado da idéia de normalidade, em que a sexualidade é subordinada a um objeto (o parceiro do sexo oposto) e um alvo (união dos órgãos genitais no coito) relativamente fixos [cf. Laplanche & Pontalis, 1986, p.620], de forma que qualquer pulsão que escape ao seu primado é excluída em sua positividade. Lacan por sua vez critica os psicanalistas que, ao conceberem a possibilidade de haver uma pulsão total e apensa à genitalidade, acabam adotando o

"espírito completamente adulto" (Lacan, 1991, p.36) como modelo normativo. A consequência desta perspectiva não é outra senão que a pulsão, em sua parcialidade, torna-se um sinal de imaturidade do sujeito segundo o "ponto de referência (...) onde os inacabamentos e até mesmo as degradações viriam confluir, desembocar" (Idem, p.37). Com efeito, acreditar que a pulsão deva "visar ao acabamento do que se chama de estágio genital, a maturação da tendência e do objeto, que", ao ver de Lacan, "daria a medida de uma relação justa com o real (...)" (Ibid, p.362), desemboca numa perspectiva moralizante de educação e adestramento [cf. Lacan, 1991, p.20].

Tal perspectiva pode ser evitada se lançarmos mão da função desempenhada pela Coisa, na medida em que, ao invés de se orientar em relação ao Bem, é ao real que ela comporta que se referencia a busca do objeto total de satisfação. Sendo a Coisa pertencente a uma ordem mítica, não há nenhum objeto que possa suprir esse real.

Assim, se bem lembramos que o Bem supremo é a expressão de algo capaz de guiar nossas ações da maneira mais perfeita, não há nada que, na perspectiva analítica, ensine o sujeito a empregar a sua ação, na medida em que é o desejo que a determina. Por isso, Lacan afirma que, ao invés da ação humana referir-se ao Bem, operando no sentido do ideal, a experiência freudiana incide no "referenciamento do homem em relação ao real" (Lacan, 1991, p.21).

Se a aproximação do Bem supremo com a noção de objeto total de satisfação pode, mesmo guardada as proporções, parecer exagerada, convém então assinalar o que distingue essencialmente o pensamento de Aristóteles da perspectiva freudiana. A *Ética a Nicômaco* versa sobre a felicidade que o homem encontra no Bem supremo, que se assemelha a um estado de contemplação constante, calcado numa vida conduzida pela racionalidade e conforme à virtude. Neste plano superior ao resto dos mortais, o homem coloca em exercício aquilo que Lacan denomina de uma "verdade libertadora" (Lacan, 1991, p.35) que não deixa de estar presente na experiência psicanalítica, embora de uma outra maneira:

"Essa verdade que procuramos numa experiência concreta [psicanalítica] não é a de uma lei superior. Se a verdade que procuramos é uma verdade libertadora, trata-se de uma verdade que vamos procurar num ponto de negação de nosso sujeito. É uma verdade particular.

Mas se a forma de sua articulação que encontramos em cada um pode ser a mesma reencontrada - sempre nova - nos outros, é na medida em que ela se apresenta, para cada um, em sua especificidade íntima, com um caráter de *Wunsch* imperioso. (...) O *Wunsch* não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular - mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos." (Lacan, 1991, p.35)

Uma vez que o *Wunsch*⁴ localiza-se no centro da experiência psicanalítica, o que distingue esta da reflexão ética aristotélica é o fato da verdade estar apenas a ele, cuja consequência é de que não há nenhuma verdade universal que, como vimos, corresponda à maneira mais exata e correta do sujeito empregar o seu desejo. Em seu caráter imperioso e irreduzível, o desejo não se adequa à normatização, constituindo-se como a lei mais particular, mesmo que seja universal que todos, inscritos na Lei simbólica, encontrem a sua especificidade íntima. Isto não significa que a verdade seja a mesma para todos, ao contrário, é buscada por cada um e é, como Lacan diz acima, particular.

Por fim, a concepção de desejo, tal como Freud a introduz, marca a ruptura definitiva entre seu pensamento e o de Aristóteles. Convém destacar que não é somente a partir dele que podemos revisitar e questionar a ética aristotélica, de modo que iremos abordar a seguir a filosofia de Kant. Pois, como todos sabem, Kant representa uma guinada fundamental para a reflexão sobre a ética, cujas ressonâncias abalam os alicerces da metafísica sob a influência de Aristóteles. Seguindo esse raciocínio, Lacan demonstra a novidade que Freud introduz também em relação à perspectiva kantiana.

⁴ *Wunsch*, que apesar de muitas vezes ser traduzido como "desejo", pode ser traduzido como "voto formulado". Enquanto este designa o movimento de aspirar algo, o termo desejo costuma evocar a cobiça pela posse de algum objeto [cf. verbete desejo in: Laplanche, J. & Pontalis, J. Vocabulário de Psicanálise].

3.2. A MORAL DE KANT

Além da reconhecida importância que Kant representa para a reflexão ético-filosófica, um dos motivos que leva Lacan a abordá-lo no seminário da ética é que, ao propor a lei moral abstraída em sua pura forma, Kant entrevê a função da Coisa [cf. Lacan, 1991, p.72]. Para compreender a função desempenhada pela Coisa em sua proposta moral, convém ressaltar que esta é consequência de uma "revisão radical da função da razão enquanto pura (...)", levando Kant a desenvolver "uma moral cujas arestas, em seu rigor, nunca puderam até então nem ser mesmo entrevistadas" (Lacan, 1991, pp.97-8).

A *revisão da razão enquanto pura* consiste em submetê-la à crítica, delimitando suas possibilidades e limites, para que possa se legitimar por leis eternas e imutáveis [cf. Pascal, 1992, p.32]. É através do exame crítico da razão que se deve buscar a resposta sobre o que ela é capaz ou incapaz de saber. Por conseguinte, Kant conclui que o conhecimento da coisa-em-si é impossível, se opondo à metafísica aristotélica cuja perspectiva é, como vimos, conhecer unidades absolutas que, independentes da ação do sujeito, existem por si e em si.

Kant acredita ao contrário que o objeto de conhecimento é um objeto a ser conhecido por um sujeito cognoscente, que impõe as formas *a priori* de conhecimento aos dados empíricos que lhe chegam a partir da experiência. Compreendidas como necessárias e universais, as formas *a priori* são a condição *sine qua non* para que algo seja conhecido, pressupondo uma atividade do sujeito no modo de conhecer não somente os fenômenos, como também as leis que os regem. Assim, o que podem ser conhecidos são apenas os fenômenos, que são dados empíricos recobertos pelas formas *a priori* que, em si, não lhes pertencem, e as suas relações. Por sua vez, o conhecimento da coisa-em-si, em que a pura materialidade independe do sujeito, torna-se inviável, pois visa conhecer algo que escapa às próprias malhas da razão pura [cf. Morente, 1970, pp. 217-35].

A pretensão da metafísica aristotélica de conhecer a coisa-em-si torna-se impossível [cf. Kant, 1980, p.9], mas nem por isso Kant deixa de estabelecer outros caminhos que não são os do conhecimento, que conduzem aos objetos da metafísica. Para tanto, vale ressaltar que a razão pura possui a natureza de fornecer, através do uso lógico, idéias que culminam em unidades que exprimem o conhecer do todo. Estas idéias se fazem corresponder aos objetos de interesse da metafísica, sendo tais a idéia de alma, universo e Deus: a alma é a unidade absoluta de todas nossas vivências enquanto sujeito cognoscente; o universo é a unidade de tudo o que existe a ser conhecido por este sujeito; Deus é a unidade absoluta aonde está contida a razão suprema de todos os possíveis [cf. Kant, 1980, pp.389-9]. Face a estas unidades, pode-se dizer que a razão leva a si própria ao limite da perfeição de síntese, em direção ao que não é condicionado pelo mundo da experiência possível.

Buscar as unidades não-condicionadas pela experiência implica estar, como sabemos, criticamente para além dos limites da razão pura. Se por um lado, estas unidades de interesse da metafísica são inacessíveis ao conhecimento, por um outro, elas se tornam possíveis a partir do dever moral. É neste domínio que se realiza o uso empírico das faculdades *a priori* da razão, denominado por Kant de razão prática, de maneira que a razão pura que promove o conhecimento e fornece suas leis é, quando razão prática, a base sólida do dever moral [cf. Kant, 1967, p.16]. Assim, cabe ao dever moral conduzir a ação rumo ao incondicionado, legitimando o caminho aberto à metafísica de alcançá-lo pela via que não seja mais a do conhecimento. A metafísica torna-se uma disciplina rigorosa na medida em que responde pela ação moral, sendo o que realiza o incondicionado, menos no sentido de fornecer-lhe uma prova empírica que por assinalar uma possibilidade para o incondicionado com a própria esfera da razão [cf. Moura, 1995, p.29].

A ação moral, que, como tal, realiza o incondicionado, deve ultrapassar as particularidades e contingências da experiência empírica. Desse modo, a virtude que Aristóteles propõe em sua ética não serve de pressuposto moral para Kant, pois as

qualidades atribuídas à ela, por exemplo, a temperança e a perseverança, podem estar ligadas tanto às ações de um sábio quanto às de um cruel assassino [cf. Kant, 1980, pp.109-10].

Mas, é sobretudo a idéia de felicidade que se encontra na ética aristotélica que sucumbe à crítica de Kant. Pois ao propor uma lei moral que ultrapasse a experiência empírica, Kant pretende elevá-la à condição de universalidade, tornando-se válida para todos em qualquer tempo e espaço. Assim, a felicidade não pode ser identificada a uma forma universal de boa vontade, por mais que se suponha que ela seja o fim último de toda ação, pois, depende do uso que dela se faça:

"Cada um coloca o seu bem-estar ou felicidade nisto ou naquilo, de acordo com a sua opinião particular do prazer ou da dor, fazendo as variações desta opinião experimentar diferentes necessidades ao mesmo indivíduo; e uma lei *subjetivamente necessária* (como lei natural) é, portanto, *objetivamente* um princípio prático de inteiro *contingente*, podendo e devendo ser diverso em diferentes sujeitos e que, por conseguinte, não pode proporcionar uma lei (...)." (Kant, 1967, p.56)

Na medida em que depende da cota de prazer ou de dor esperada por cada ser racional, a felicidade não constitui nenhuma lei moral universalmente válida. Ainda que haja um consenso entre todos quanto aos meios e sentimentos a serem esperados, a ação moral continua apenas a necessidades subjetivas e contingentes:

"Os princípios de determinação empíricos não se prestam para uma legislação universal (...) porque, tendo a inclinação a sua base na natureza de cada um, há também inclinações diferentes, dominando-as o indivíduo, ora a uma e ora a outra. Atinar-se com uma lei que venha reger todas as inclinações em conjunto, sob esta condição, ou seja a coincidência entre todas, é absolutamente impossível." (Kant, 1967, p.60)

Para que uma vontade se identifique a uma lei universalmente válida, e não às inclinações particulares e contingentes, é necessário distingui-la em dois tipos: subjetiva, "quando a condição é considerada pelo sujeito como verdadeira só para sua vontade", e objetiva, "quando a condição é conhecida como (...) válida para a vontade de todo ser racional" (Kant, 1967, p.45).

Vejamos abaixo o exemplo de Kant sobre uma vontade subjetiva, ou, tal como ele designa, de uma *vontade patologicamente afetada pela consciência empírica*:

"Alguém pode adotar o axioma de não suportar qualquer ofensa sem vingá-la, compreendendo todavia que isso não constitui nenhuma lei prática, mas apenas a sua máxima e que, de modo inverso, como regra para a vontade de todo ser racional, idêntica máxima não pode concordar em si mesma." (Kant, 1967, pp.45-6)

Na medida em que a máxima para a vontade acima só é válida para aquele que a adota, e não para todo ser racional, ela não pode se constituir senão como subjetiva. Ao ser levada até às últimas conseqüências, ela torna-se incapaz de preencher a condição de objetividade necessária à legislação universal.

Por sua vez, "os imperativos valem objetivamente, sendo em tudo distintos das máximas" (Kant, 1967, pp.46-7), de modo que a máxima de cada vontade deve se conformar ao imperativo para estar de acordo com a legislação universal.

Nessa perspectiva, todo imperativo se exprime pelo verbo dever: *Tu deves*. Mas o dever adquire somente um sentido irrestrito, de modo que constitua como tal a ação moral, quando estiver sob o comando do imperativo categórico. Este ordena a ação independente dos meios que se interpõem para realizá-la, não havendo nenhuma inclinação particular ou circunstância do mundo que seja capaz de corromper a sua ordem. O imperativo categórico é a lei esvaziada de todo e qualquer conteúdo empírico, de tal maneira que se define, por excelência, como o imperativo da moralidade:

"Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade." (Kant, 1980, p.127)

Mais do que agir conforme a lei, o imperativo categórico impõe-se sob a forma de agir por respeito à lei, ou seja, por dever e não de acordo com o dever. Por exemplo, não se

trata de agir por temer o castigo ou esperar a recompensa, mas sim de cumprir o mandamento incondicionalmente.

De vez que a perspectiva kantiana não considera moral a ação que se justifique por algo exterior à ela mesma, poder-se-ia criticar, por exemplo, a concepção de Aristóteles que encontra no prazer a justificativa para conciliar a ação do homem com a obrigação moral [cf. Lacan, 1991, p.98]. Nesse sentido, Kant rejeita todo o *pathos* em que se inscreve a ordem dos prazeres e dos sentimentos humanos, inaugurando uma moral "que", tal como Lacan diz, "se destaca de toda referência ao que Kant chama de *pathologisches Objekt*, um objeto patológico, o que quer apenas dizer um objeto de uma paixão, qualquer que seja ela" (Lacan, 1991, p.98).

Por conseguinte, a proposição básica do imperativo categórico que, independente do *pathos* de prazer e afeto que captura nossos sentidos, representa essa forma pura da lei é:

"Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal." (Kant, 1967, p.64)

Na medida em que a ação "só é comandada pelo único motivo que a máxima articula" (Lacan, 1991, p.98), converter esta última em lei universal implica que cabe a qualquer outro ser dotado de razão agir de acordo com a máxima. Com efeito, esta não entra em contradição, e, sustentando-se por conta própria, se desliga das circunstâncias do mundo sensível.

Kant estabelece que o princípio mais fundamental da moralidade é o fato do homem não ser pura e simplesmente determinado pela lei, mas sim dotado de uma vontade autônoma capaz de legislar a lei a qual ele se submete. A lei moral é somente obedecida porque o homem a impõe sobre si mesmo. Dessa forma, o imperativo é identificado à boa vontade cuja máxima, uma vez erigida em lei universal, passa a ser reprodução fiel da vontade livre:

"A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma" caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa." (Kant, 1980, p.149)

Por fim, Kant não admite tal como Aristóteles que o Bem seja o determinante da lei moral, ao contrário, é através desta que o Bem pode vir a ser estabelecido. Para tanto, a lei moral é, como vimos, abstraída em sua pura forma, para além do *pathos* de prazer e afeto, que, indiferente ao bem-estar do indivíduo, força o acesso ao incondicionado num ponto-limite de toda e qualquer experiência possível.

Ao propor a lei moral, Kant entrevê a função de algo que podemos identificar à Coisa, que, na perspectiva lacaniana, designa esse lugar para além do prazer do sujeito, mas que "governa, no sentido mais amplo, o conjunto de nossa relação com o mundo" (Lacan, 1991, p.31). A concepção de Lacan sobre a Coisa, essa realidade muda "que comanda, que ordena" (Idem, p.72), o aproxima de certa maneira da perspectiva kantiana, embora existem algumas diferenças que convém assinalar. Em primeiro lugar que, enquanto realidade absoluta incognoscível pelo sujeito, a coisa-em-si kantiana possui implicações metafísicas, ao passo que a Coisa lacaniana é uma ausência pura, uma exterioridade íntima ao sujeito, que, sendo não apenas incognoscível, mas também impossível, permanece mítica [cf. Garcia-Roza, 1990, p.77-83; Rinaldi, 1996, pp.73-4]. Em segundo, Lacan empreende uma crítica a Kant que, como veremos a seguir, o afasta definitivamente de sua proposta moral.

3.3. KANT COM SADE

Escrito dois anos depois do seminário da ética, o texto intitulado *Kant com Sade* esclarece de vez o que aqui se anuncia enquanto crítica de Lacan à proposta moral kantiana. Trata-se de um surpreendente paralelo de que, a partir de Kant, é possível supor que há moralidade em Sade. É através de obras tais como, por exemplo, *A filosofia na alcova*, que Sade é conhecido por descrever um quadro de elogio à calúnia, ao incesto, ao adultério, onde, sobretudo, as mulheres são submetidas à toda sorte de práticas de libertinagem, quer elas queiram ou não. Não obstante, a amoralidade que costuma ser atribuída a estes textos não é senão aparente e enganosa. Segundo Lacan, existe uma lei moral que comanda a ação dos libertinos, e, tal como Kant, Sade rejeita todo o *pathos* de afeto que possa interferir em seu cumprimento incondicional.

Seguindo esse raciocínio, Lacan depreende de Sade uma máxima universal que preenche os critérios da lei moral kantiana, de tal maneira que, como lados opostos da mesma moeda, Kant justifica a imposição de gozo que se encontra na obra de Sade. Para tanto, vejamos a máxima sadiana segundo Lacan:

"Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode me dizer qualquer um, e este direito, eu o exercerei, sem que nenhum limite me detenha no capricho das exações que eu tenha o gosto de nele satisfazer." (Lacan, s/d [1962], p.8)

A máxima de direito ao gozo é tomada como regra universal, se constituindo facilmente num imperativo para a ação que obriga todos à submissão incondicional de sua vontade. A universalidade da máxima sadiana não significa que a vontade de gozo se imponha a todos, mas, como lembra Lacan a propósito do universal kantiano, que ela "valha para todos os casos, ou para dizer melhor, que não valha em nenhum caso, se não vale em todo caso" (Lacan, s/d [1962], p.5).

Notemos que o direito ao gozo não é limitado pelo direito daquele cujo corpo é objeto de gozo. De modo que, além de não haver nenhuma reciprocidade que

caracterize a relação entre sujeito e outro, não há também qualquer piedade ou compaixão que interfira no cumprimento da vontade [cf. Baas, 1989, p.142]. Gozar de outrem leva-nos assim ao limite da experiência, onde cada um é "solicitado a levar a seu extremo as exigências de sua cobiça e de realizá-las" (Lacan, 1991, p.101).

A recusa de todo e qualquer sentimento gera a apatia que caracteriza tanto o ser moral kantiano quanto o libertino sádico. A apatia é a condição necessária para aquele que, por respeito à lei, age por dever e somente por dever. É por dever, que o sádico executa o direito de gozar do corpo do outro. Agir por dever e recusar pela apatia o campo patológico são, com efeito, os dois pressupostos básicos para que o direito ao gozo corresponda ao caráter de universalidade exigido por Kant:

"É necessário evidentemente lhe reconhecer esse caráter [de regra concebível como universal] pela simples razão que apenas seu anúncio (seu arauto) tem a virtude de instaurar tanto esta rejeição radical do patológico de todo ponto de vista tomado como um bem, uma paixão, mesmo uma compaixão - isto é, a rejeição pela qual Kant libera o campo da lei moral - quanto à forma desta lei, que é também sua única substância, enquanto a vontade se obriga apenas de repelir de sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima." (Lacan, s/d [1962], p.749)

As ressonâncias entre o pensamento de Sade e o de Kant podem se fazer sentir ainda mais longe. A dor revela-se, como Lacan não deixa de ressaltar a propósito de Kant, até mesmo como uma etapa a ser experimentada necessariamente por todo aquele que se mantém inflexível em sua ação moral. De onde Lacan retira a seguinte citação da *Crítica da Razão Prática*:

"Por conseguinte, 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. É esse aqui o primeiro, e talvez o único caso em que nos seja permitido determinar, por conceitos *a priori*, a relação de um conhecimento, que vem deste modo da razão pura prática, com o sentimento do prazer ou do penar." (Lacan, 1991, p.102)

Após citar esta passagem, Lacan não faz mais do que mostrar a afinidade que há entre Kant e Sade:

"Em suma, Kant tem a mesma opinião de Sade. Pois, para atingir absolutamente *das Ding* [a Coisa], 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, apenas uma só e mesma coisa. O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo." (Lacan, 1991, p.102)

Por ser incondicional, a ação em Sade impõe-se para além de qualquer vicissitude de prazer, não sendo o seu móbil nem tampouco seu objetivo. Situar o homem do prazer na obra de Sade, não faz mais do que prestar "testemunho contra si mesmo, confessando publicamente as extremidades onde isso [o prazer] chega" (Lacan, 1991, p.243). Se a ação força o acesso à Coisa, chegando ao extremo de prazer que é proporcionado ao sujeito, ela indica o lugar do gozo que, por sua vez, não se reduz à simples fruição de prazer, mas à satisfação da tendência que revela o "mal como tal" (Idem, p.131). Esse mal comporta um excesso insuportável, a partir do qual o sujeito recua [cf. Lacan, 1991, p.227] e se orienta segundo as coordenadas de prazer-desprazer, no equilíbrio entre os limites da fruição de prazer e do evitamento de desprazer [cf. Idem, p.82]. A lei de Sade manifesta-se por seu turno como a lei do gozo que, identificado ao mal supremo, corresponde a um caminho destrutivo e sem limites em direção à Coisa.

Com efeito, Lacan demonstra que, tanto em Kant quanto em Sade, a ação força o acesso ao limite, ao impossível da Coisa, cujo lugar vazio torna-se insuportável para o sujeito a cada vez que dele se aproxima. A garantia da Coisa que a lei moral impõe ao sujeito, a faz revelar o seu caráter hostil, tornando-se doloroso a qualquer um submeter-se às exigências da lei.

Convém notar que não é difícil encontrar algumas semelhanças com o texto de Sade, quando Freud afirma que, como vimos em *O Mal Estar na Civilização*, o homem é tentado a satisfazer no próximo sua agressividade, "a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-

se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo" (Freud, 1990 [1930], p.133). Não obstante, se podemos dizer que o encaminhamento de Freud é problematizar inicialmente a relação do homem com o seu bem, Sade propõe por sua vez uma obrigação de exercer sem limites a agressividade, a maldade em seu estado puro. O objeto da lei sadiana é o mal supremo que, para além de qualquer condição fenomênica do homem, submete todos à sua lei, não como desvio, mas como um fim em si mesmo [cf. Moura, 1995, p.46].

O que se impõe a partir das formulações de Lacan é que se a máxima sadiana satisfaz os critérios aos quais uma máxima moral também se submete, a lei proposta por Kant torna-se então incapaz de atribuir valores diferentes tanto a moralidade quanto para a (i)moralidade. Se a lei serve indiferentemente de critério para a moralidade e para a imoralidade, ela não pode mais ser logicamente considerada como moral [cf. Moura, 1995, p.46]. A (i)moralidade em Sade tem o mesmo peso da moralidade em Kant, onde ambas, ao ver de Lacan, tornam-se nada mais do que um anti-peso em relação ao patológico, ao sensível [cf. Lacan, s/d [1962], pp.5-6].

Em ambas, o sujeito é tomado numa perspectiva de tocar o ponto-limite, forçar o acesso à Coisa, sendo que, para Lacan, a máxima de Sade é ainda mais honesta que a de Kant [cf. Lacan, s/d [1962], p.12]. Se analisarmos a maneira como o sujeito se inscreve na moralidade kantiana, ele é a um só tempo "AUTOR da lei moral; enquanto livre, isto é autônomo, ele é o EXECUTOR da lei pela qual ele se confronta ao imperativo categórico; e, enquanto dotado de uma vontade boa, se assujeita por si mesmo à lei" (Baas, 1989, 142). Em Sade, estas três funções encontram-se por sua vez manifestamente encarnadas por personagens que compõem a cena sádica, onde há sempre, ao lado da vítima - assujeitada à lei - e do carrasco - executor da lei -, um terceiro, que corresponde ao grande Outro cuja forma pura é a voz de uma lei que prescreve e comanda o imperativo: *Cumprе teu dever!* [cf. Žizek, 1992, p.65]. Assim, a máxima sadiana é, "ao se pronunciar pela boca do Outro, mais honesta que fazer apelo à voz interior, já que ela desmascara a refenda, escamoteada habitualmente, do sujeito" (Lacan, s/d [1962], p.12).

A refenda do sujeito encontra-se implícita em Kant, embora este nos apresente o imperativo como emanção de uma voz interior, evitando assim a divisão subjetiva, o destacamento do sujeito, em relação ao imperativo⁵ [cf. Moura, 1995, p.52; Baas, p.143].

Com efeito, Lacan afirma que *A filosofia na alcova* dá a verdade da *Crítica da razão prática*, correspondendo ao “passo inaugural de uma subversão, de que (...) Kant é o ponto de virada, e nunca delimitado, que sabemos, como tal” (Lacan, s/d [1962], p.2). A subversão de Sade é mostrar que, ao se erigir num imperativo, a máxima se impõe a nós como ao Outro e não a nós mesmos. Expliquemo-nos. Para tal, convém recordar da máxima sadiana: “(Eu) tenho o direito de gozar do teu corpo, pode me dizer qualquer um (...)”. O “Eu” que enuncia o direito ao gozo não é o mesmo “me” que enuncia o imperativo. Por conseguinte, a máxima sadiana já nos faz ver a divisão que a lei moral instaura no sujeito, sendo a mesma que se opera pela intervenção do significante: cisão entre sujeito da enunciação e sujeito do enunciado:

“(...) a bipolaridade de que se instaura a Lei moral não é outra coisa que a refenda do sujeito, que se opera em toda intervenção do significante: ou seja, do sujeito da enunciação ao sujeito do enunciado. A Lei moral não tem outro princípio.” (Lacan, s/d [1962], p.12)

O eu implícito em “Tenho o direito (...)” é enunciado pela boca do Outro, cuja autonomia o implica como sujeito da enunciação. É a liberdade do Outro, que, como diz Lacan, “o discurso do direito ao gozo coloca no tema de sua enunciação” (Lacan, s/d [1962], p.13). Mas, ao darmos prosseguimento à fórmula: “(...) pode me dizer qualquer um (...)”, vemos que o Outro pode ser tanto autor quanto vítima da lei. O imperativo não vem diretamente do Outro, mas é invocado no Outro e imposto ao mesmo, de modo que se torna ao mesmo tempo sujeito da enunciação e assujeitado à lei.

Por sua vez, o agente-executor da lei corresponde, em sua afânise, ao sujeito do enunciado. É ele, como melhor nos explicita Moura, quem faz a mediação entre o autor e a vítima da lei:

⁵ Baas afirma em seu texto que a noção de voz interior não se encontra em Kant, cuja metáfora parece pertencer mais à Rousseau do que a este último. Mas, segundo o autor, o equívoco de Lacan não é de todo injustificado.

"Assim como o sujeito da enunciação requer o sujeito do enunciado, fazendo pagar a aparição de um com afânise do outro, com Sade aprendemos também que o agente executor da lei é reduzido a uma neutralidade malévol, 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." (Moura, 1995, p.52)

O sujeito do enunciado é aquele que, em Sade, é figurado como agente do tormento, o "ser-aí" (Lacan s/d [1962], p.15) que executa a lei cujo "limite se resume a não ser dela mais que o instrumento" (Idem, p.17).

A afânise do sujeito do enunciado nos fornece a pista para compreendermos a relação que o perverso estabelece com o Outro. Por não suportar a divisão subjetiva, o perverso se sacrifica ao gozo do Outro. Este grande Outro, Deus absoluto, "ser supremo em maldade" (Lacan, s/d [1962], p.16), o transforma em depositário, a um só tempo, executor e objeto de sua vontade. De modo que, toda vez que se oferece como objeto de gozo, o perverso, enquanto sujeito, se anula:

"Retornarei, da próxima vez, ao que chamei estrutura da perversão (...). É o sujeito que se determina a si mesmo como objeto, em seu encontro com a divisão da subjetividade. (...) Eu lhes rogo que se reportem ao meu artigo *Kant com Sade*, vocês verão que o sádico ocupa ele próprio o lugar do objeto, mas sem saber disso, em benefício de um outro, pelo gozo do qual ele exerce sua ação de perverso sádico." (Lacan, 1985b, p.175)

Reduzir-se à condição de objeto corresponde a identificar-se incondicionalmente com a lei, onde gozo e lei aqui se confundem. Tanto em Kant quanto em Sade, há uma identificação do agente apático que executa a lei com a lei que é invocada no Outro. Na tentativa de evitar a divisão subjetiva pelo significante, o sujeito promove a sua própria objetivação.

Chamado a objetivar-se, o sujeito obedece ao comando dessa voz que, se, em Kant, é atribuída a uma voz interior, ela é, na articulação com Sade, emitida pela boca

do Outro. Outro cuja voz, "obscena e feroz", diz na origem de sua lei: "goze!" [cf. Lacan, 1991, p.16; Moura, 1995, pp.56-8]. O imperativo "goze", indiferente a dor daquele que se assujeita, corresponde à lei do supereu. O direito ao gozo não implica necessariamente um dever de gozo, erigido como tal somente a partir da instância superegóica, posto que "nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego", como diz Lacan, "é o imperativo do gozo" (Lacan, 1985c, p.11).

Convém lembrar que Freud não deixa de apelar ao imperativo kantiano para caracterizar a consciência moral em relação ao supereu. As exigências da instância superegóica, cuja crueldade se manifesta através do sentimento de culpa, impõem-se ao eu de forma análoga ao imperativo categórico:

"O superego - a consciência em ação no ego - pode então tornar-se dura, cruel e inexorável contra o ego que está a seu cargo. O imperativo categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do complexo de Édipo." (Freud, 1990 [1924], pp.208-9)

As referências a Kant não se esgotam quando Freud costuma enveredar pela discussão sobre as relações entre a consciência moral e o supereu. Face às intermináveis renúncias que esta instância impõe aos homens, Freud não deixa de se perguntar sobre o quê de inércia leva a cultura a submeter-se a tal imperativo, a ponto de sacrificar toda e qualquer possibilidade de bem-estar.

Em *Kant avec Sade*, Lacan nos sinaliza sobre a diferença fundamental entre a lei superegóica, escrita ali com "l" minúsculo, e uma outra Lei, com "L" maiúsculo. Quando ele nos diz: "a lei e o desejo recalçado são uma só e mesma coisa" (Lacan, s/d [1962], p.36), a lei de que se trata aqui é a lei do imperativo, a lei do supereu. Ora, uma vez que Lacan considera o complexo de Édipo um mito cuja experiência originária remete à satisfação obrida com o corpo materno, situar o desejo para além desta ocorrência mítica "nos leva mais além do supereu, mais além da lei (do supereu)", não sendo outra coisa senão "a retomada lacaniana da questão freudiana do mais além do princípio do prazer" (Baas, 1989, p.145).

A Coisa é o que está para além da lei do supereu. Apesar da lei superegóica forçar o acesso à Coisa, ela não redundará em nada que não seja o fracasso, posto que a Coisa permanece velada por excelência [cf. Lacan, 1991, p.148]. De modo que o supereu obriga o sujeito a gozar incondicionalmente com o objeto que, como tal, é incapaz de preencher o campo da Coisa.

Por estar fora não só de qualquer significado [cf. Lacan, 1991, p.71], mas também da própria cadeia significante, o conceito de Coisa se contrapõe à perspectiva mítica da perda do objeto de satisfação. A Coisa situa-se ao lado da Lei, que interdita o seu acesso e constitui a perda enquanto tal. Pois não há nenhum objeto que tenha sido perdido na origem, sendo a Coisa que, como vimos, sustenta o fato de que a cada encontro de objeto, trata-se de um reencontro. Que o objeto tenha sido perdido, é a consequência disso, mas num só-depois, de instauração da Lei.

O desejo se inscreve no ponto de articulação entre Lei e Coisa. Transgredir a interdição da Lei resulta em se deixar capturar pelo engodo mítico do objeto originário, deixando-se submeter à lei tirânica do supereu, "no ponto em que", como faz Sade, "se nodula o desejo à lei" (Lacan, s/d [1962], p.50). Por conseguinte, se Freud completa a subversão inaugurada por Sade, é menos no sentido de fazer um "catálogo das perversões" (idem, p.1) que situar a relação entre desejo e lei superegóica, o que leva Lacan a afirmar que o desejo é o inverso da lei [cf. Ibidem, p.46].

Por fim, a relação entre o desejo e a outra Lei nos introduz, como veremos a seguir, numa dimensão trágica que perpassa toda a ética da psicanálise. Não é por menos que Lacan indica que a Lei, que não é a lei do super-eu, é "outra coisa; como o sabemos desde Antígona" (Lacan, s/d [1962], p.35).

CAPÍTULO 4

A EXPERIÊNCIA TRÁGICA DA PSICANÁLISE

Os personagens das tragédias saltam brutalmente assustados pelo riso rouco do trovão. Antes de ficar cego, Édipo não fez outra coisa em sua vida senão brincar de cabra-cega com o Destino.
Marguerite Yourcenar

A abordagem de Sade permite Lacan não somente exercer críticas contundentes à filosofia moral de Kant, mas também situar as relações entre, de um lado, lei superegóica e imperativo do gozo e, de um outro, Lei e desejo. Mas Lacan se vê obrigado a avançar em suas formulações, uma vez que isso não basta para referenciar a ação do sujeito ao seu desejo, tampouco para constituir uma ética da psicanálise que estabeleça essa *práxis*. Lacan busca então na tragédia grega algum parâmetro que o oriente nesse sentido, sendo necessário perguntar: por que escolher a tragédia? Em que consiste para Lacan o que ele chama de essência trágica? Que contribuições ela oferece à formulação de uma ética psicanalítica?

Para responder a essas questões, vejamos inicialmente que apreender a essência da tragédia não é das tarefas mais fáceis. Mais de dois mil anos nos separam de sua origem, de forma que cabem nesta trajetória inúmeros pensadores, onde cada um lança uma interpretação à luz de seu raciocínio. Os exemplos são muitos: Aristóteles, Hegel, Nietzsche, Goethe, entre outros. Lacan não deixa de admitir tal dificuldade. Isso não o impede de abordá-la no final do seminário da ética, assim como não é estranho que o tenha feito, posto que a tragédia acompanha toda a reflexão sobre este tema. Entretanto, se Lacan a reinterpreta a partir do referenciamento da ação do sujeito ao seu desejo, é em função da ética psicanalítica convergir para o que iremos definir mais adiante como a

experiência trágica da psicanálise.

Lacan afirma que a tragédia se encontra na raiz da experiência psicanalítica, "(...) mais pela origem do que por seu vínculo com o complexo de Édipo" (Lacan, 1991, p.296). Se, por um lado, Freud diz encontrar na peça de Sófocles - *Édipo Rei* - a confirmação daquilo que estrutura todo e qualquer desejo, ele, por um outro, não leva em conta a ação trágica que ali se encontra. O que Freud faz não é mais do que buscar uma referência mítica, que esteja de acordo com o complexo interpretado a partir de sua experiência clínica. O surpreendente é que não há tampouco no mito, como nos lembram Vernant & Vidal-Naquet (1972), nenhuma alusão ao desejo incestuoso pela mãe e de morte pelo pai, na medida em que Édipo estava profundamente enganado sobre seus pais legítimos. Lacan a propósito compartilha da mesma perspectiva, ao afirmar que "Édipo, num certo sentido, não fez complexo de Édipo, (...) e ele se pune por uma falta que não cometeu" (Lacan, 1991, p.365). Mas o que importa a Freud é tão somente encontrar a chave universal que nodula os processos psíquicos inconscientes, interpretando, por consequência, a peça de Sófocles à luz do "universo onírico dos espectadores de hoje tal como ao menos o concebe a teoria em questão" (Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.64). Com efeito, os autores acima apontam que, reduzir *Édipo Rei* ao conteúdo mítico, sem levar em conta o contexto sócio-histórico de seu surgimento, é sobretudo ir "diretamente contra a intenção trágica da peça, centrada no poder absoluto de Édipo e da *hybris* que necessariamente decorre disso" (Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.79). Retornaremos a este ponto mais adiante [ver p.73].

Compreender o que leva Lacan a afirmar que a origem da tragédia, e não o vínculo com o complexo de Édipo, encontra-se na experiência psicanalítica, nos obriga a revisitar o contexto histórico do surgimento desse gênero literário.

4.1. ESBOÇO HISTÓRICO DA TRAGÉDIA

É na virada de uma organização política para outra que na Grécia Antiga se inaugura a tragédia, no momento em que o sistema aristocrático é abandonado e

substituído pelo poder endereçado aos iguais [cf. Jaeger, 1936, p.263; p.266], que são aqueles que, pela força de argumentação, dominam o cenário político. Relativiza-se assim a ordem absoluta da nobreza e dos tiranos, surgindo uma nova relação entre os homens, cujo convívio não leva mais em conta a oposição direta entre a cultura elevada dos nobres e o dia-a-dia irrefletido do homem comum. Esta virada entretanto não se deu de forma pacífica. As batalhas que se sucederam para instaurar o novo Estado se inspiraram numa profunda crença no nascente pensamento jurídico, ao mesmo tempo que se acreditava no poder da educação moral e religiosa. De forma que o Estado passa a ser fonte ideal de exaltação, acompanhado de uma intensa crença divina [cf. Idem, pp.264-5].

A tragédia nasce e desaparece num período histórico bem preciso, coincidindo com o apogeu e a decadência do Estado de Atenas [cf. Jaeger, 1936, p.272]. Esta transição corresponde ao fato dela ocupar um lugar político bastante estratégico, a ponto da tragédia não poder ser apreciada pura e simplesmente como uma etapa qualquer da literatura grega. Mais do que apenas refletir o espírito do povo ateniense, ela o influencia, assumindo grande responsabilidade em relação aos valores da *pólis*. Ela, a tragédia, torna-se expressão da vida pública e espiritual, além de traduzir "aspectos da experiência humana até então despercebidos" (Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.11).

A novidade que o surgimento da consciência trágica comporta é que esta exerce um questionamento sobre a ação humana. Esta é pelo menos a perspectiva dos já citados helenistas Vernant & Vidal-Naquet (1977), que atribuem as condições deste questionamento ao conflito no interior da reflexão sobre a responsabilidade. Interrogar sobre a ação do homem é interrogar se ele é responsável ou não pelo seus atos:

"O sentido trágico da responsabilidade surge quando a ação humana constitui o objeto de uma reflexão, de um debate, mas ainda não adquiriu um estatuto tão autônomo que baste completamente a si mesma." (Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.14)

O que contribui para esta reflexão é o fato do pensamento jurídico estar em seu nascedouro: apesar de não ter se constituído como uma disciplina rigorosa, ele já adquire distância suficiente da tradição religiosa, passando a questionar antigos valores morais [cf.

Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.65]. Suas fronteiras não estão bem definidas, de forma que a noção de responsabilidade ora pende para o lado das leis escritas, ora para o lado da vontade divina, de vez que o homem se experimenta "mais ou menos autônomo em relação às potências religiosas que dominam o universo, mais ou menos senhor de seus atos, tendo mais ou menos meios de agir sobre seu destino político e pessoal" (Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.65); o que não significa que a tragédia se resume num debate jurídico, mas que ela expressa o questionamento sobre a responsabilidade do homem, toda vez que este é confrontado a fazer uma escolha num universo de valores contraditórios.

A tragédia corresponde a um ponto de virada cujos personagens míticos deixam de ser glorificados e agidos pelos deuses, para se verem no interior desse universo de valores contraditórios. Em geral, eles se dirigem a um ponto de encruzilhada, onde a opção em que se engajam lhes revela, ao se articular com as potências divinas, o verdadeiro sentido que antes era ignorado:

"Sua significação [da ação escolhida] não permanece em grande parte opaca àquele que as pratica, de tal sorte que é menos o agente que explica o ato, mas antes o ato que, revelando depois seu sentido autêntico, volta-se contra o agente, esclarece sua natureza, descobre o que ele é, e o que ele realmente realizou sem o saber." (Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.66)

A incerteza dos valores que conduzem a ação do homem justifica a ambiguidade que caracteriza a narrativa da maioria das peças trágicas [cf. Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.83]. As palavras ganham ali um duplo sentido, onde o protagonista, que se julga senhor da verdade que orienta seus atos, é chamado a se responsabilizar pelo verdadeiro sentido que estes lhe revelam. A intenção da tragédia é em última instância fazer com cada um possa se interrogar sobre a sua própria condição humana [cf. Idem, pp.88-9], situando-se "nessa zona fronteira onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde revelam seu verdadeiro sentido, ignorado até por aqueles que os praticaram e por eles são responsáveis, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa" (Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.14).

Entre outros que se dedicam ao estudo da tragédia, a perspectiva de Vernant & Vidal-Naquet é a que mais se aproxima, como veremos mais adiante, da perspectiva lacaniana. Mas se enfocarmos a obra de Jaeger, *Paideia* (1936), encontramos um outro ponto de vista que ainda assim possui algumas semelhanças com a concepção de Lacan. Em linhas gerais, Jaeger analisa historicamente a formação do homem grego, o que ultrapassa de longe o curto século de existência do gênero trágico. Porém, ele não deixa de investigar o aparecimento deste, sobretudo a partir de dois dos seus maiores nomes: Ésquilo e Sófocles.

Ao contrário de Vernant & Vidal-Naquet, Jaeger não considera que a ausência de fronteiras nítidas entre o pensamento jurídico e os "preceitos elementares do rito procedimento para com os deuses" (Jaeger, 1936, p.21) constitui necessariamente um problema para o homem grego. Essa ausência parece ao contrário servir de solo para a *unidade perfeita* entre o espírito e o Estado, que, por sua vez, é o embrião que resulta no nascimento da tragédia [cf. Jaeger, 1936, pp.267-70]. A tragédia recupera de certo modo a totalidade que havia se perdido desde outro gênero literário - a epopéia de Homero. Compreende-se aqui totalidade como correspondente à mais alta realização da *Arete*¹, conforme a qual o homem age e fala, pautando-se assim numa imagem ideal de como ele deve ser [cf. Idem, p.21].

A unidade a que Jaeger se refere é, segundo ele, mais evidente na obra de Ésquilo do que na de Sófocles². Mas, apesar das diferenças entre um e outro, o que Jaeger assinala é que o ponto mais alto do gênero trágico ocorre na medida em que o homem porta seu

¹ Jaeger explica que não existe em português o equivalente exato de *Arete*, sendo que "a palavra 'virtude' na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega". Sobre *Arete*, cf. também nota (2) do capítulo 3.

² O que não significa que ambos não compartilhem da mesma concepção de mundo, mas, que se modifica a tônica que convém a cada um abordar. Em Ésquilo, existe a crença na justiça divina, que, por mais que sejam obscurecidos os motivos pelos quais ela conduz a ação humana, leva o homem trágico a participar, através da dor e do conhecimento, da "responsabilidade da sua desventura" (Jaeger, 1936, p.281). A intenção de despertar nos espectadores a crença na divindade é a tônica das peças de Ésquilo. Em Sófocles, a tônica desloca-se por sua vez para a plena realização da *Arete* pelo homem, colocado "como tal no centro da existência" (Idem, p.305). Mas para realizar sua *Arete*, o homem trágico deve ser essencialmente sofredor, pois, "o que em Sófocles é trágico é a impossibilidade de evitar a dor", sendo "esse o custo inevitável do destino, do ponto de vista humano" (Ibidem, p.306).

destino e se responsabiliza por ele, de forma que sua ação "se convertesse na mais plena e perfeita expressão da mais alta idéia da força divina" (Jaeger, 1936, p.276). Força divina que, por sua vez, não leva o homem senão a se interrogar sobre o enigma daquilo que o ultrapassa. Trata-se daí em diante de decidir pela realização do destino, o que instiga o herói trágico a enfrentar o limite da dor e da morte.

Assim, a análise de Jaeger converge em alguns pontos com a de Vernant & Vidal-Naquet, e é para estes pontos - o enigma, o limite, a responsabilidade - que a noção lacaniana de *essência trágica* se dirige. Uma vez esboçado o contexto histórico em que ela surge, podemos agora seguir mais de perto a perspectiva de Lacan.

4.2. ANTÍGONA E O DESEJO DE MORTE

De todas as peças trágicas, Lacan elege Antígona como a que, à luz da psicanálise, "nos faz ver o ponto de vista que define o desejo" (Lacan, 1991, p.300), ou mais ainda, a que "leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal" (Lacan, 1991, p.342). Convém então recordarmos a conhecida obra de Sófocles: Antígona, filha de Édipo com Jocasta, recusa-se a aceitar os desígnios do rei de Tebas, Creonte, que proíbe, sob pena de morte, o sepultamento de Polínicês, irmão de Antígona. Polínicês havia tentado invadir Tebas com a intenção de retomar o trono usurpado por seu irmão, Eteócles. Não obstante, um morre pela mão do outro, de forma que é Creonte quem assume o poder. E seu primeiro decreto consiste em proporcionar "justos funerais a Eteócles com a intenção de assegurar-lhe no além túmulo a reverência da legião dos mortos" (Sófocles, 1993, p.198), ao passo que, a Polínicês, é reservada a carnificina de seu corpo por cães e aves.

É digno de nota a fina ironia de Sófocles que Jaeger (1936) destaca de seu texto:

"Esta dor da figura principal [Antígona] destaca-se dum fundo geral criado pelo primeiro canto do coro. O coro entoia um hino à grandeza do Homem criador de todas as artes, dominador das poderosas forças da natureza por meio da força do espírito e que chegou à concepção da força do direito, fundamento da estrutura do Estado, como ao maior de todos os bens. (...) Mas, com a

peculiar ironia trágica de Sófocles, no momento em que o coro acaba de celebrar o direito e o Estado, proclamando a expulsão para fora de qualquer sociedade humana daquele que despreza a lei, é Antígona agrilhoada. (...) No mesmo instante aparece ao espírito do espectador um outro aspecto da natureza humana. O orgulhoso hino emudece perante o súbito e trágico conhecimento da debilidade e da miséria humana." (Jaeger, 1936, pp.306-7)

Encontramos nesta passagem o conflito entre "uma lei que se apresenta em nome da comunidade como uma lei justa" (Lacan, 1991, p.295) e a paixão representada por Antígona. Creonte, movido pela crença de estar sendo justo com aqueles que lutaram a favor da Cidade, decreta uma lei tirânica que ultrapassa os limites da justiça divina. Somente aqueles que são a favor de Tebas, são para ele dignos de estima, tanto em vida como após a morte [cf. Sófocles, 1993, p.204]. Acredita assim estar servindo o bem para toda comunidade, negando o que, segundo as leis não-escritas, cabe a todos. O erro de Creonte consiste em querer decidir o que não é delegado aos homens, impondo uma segunda morte aos seus opositores. Pois negar o sepultamento dos mortos, representa decidir sobre aquilo que escapa à ação humana:

"Seu erro de julgamento [de Creonte] (...) é de querer fazer o bem de todos, não diria o Bem Supremo - pois não esqueçamos que é muito antigo, 441 a.C., e que do Bem Supremo, nosso amigo Platão ainda não nos havia forjado a miragem -, mas a lei sem limites, a lei soberana, a lei que transborda, ultrapassa o limite." (Lacan, 1991, p.313)

Creonte, conduzido por um erro [cf. Lacan, 1991, p.335], impõe a lei que ultrapassa o limite. Antígona por sua vez encaminha-se para o limite que corresponde, como Lacan destaca do vocabulário grego, às fronteiras da *Até*, podendo ser compreendido como "o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo" (Idem, 1991, p.318). É este limite entre a vida e a morte, o "na-finda-linha"³ (Ibidem, p.330), que acompanha a ação trágica em geral, de forma que Antígona permanece inflexível em relação ao desejo

³ Na nota 53 do seminário 7, o tradutor explica porque traduz o neologismo "L'à-bout-de-course", substantivação de uma expressão que significa o declínio de um movimento, por "na-finda-linha": "O eretismo e exaltação em que esses heróis se encontram, como, por exemplo, Antígona e Édipo, no momento derradeiro da efetivação de suas Até - e mesmo de ultrapassamento de suas Até, para além da qual, diz Lacan, só se pode passar um momento muito curto - não nos permite supô-los diminuindo o passo como a opção simplificada de 'no fim da linha' poderia sugerir".

de ultrapassá-lo [cf. Lacan, 1991, p.335]. Se podemos encontrar alguma semelhança entre ela e Creonte, no que diz respeito à transposição de um limite, veremos mais adiante em que consiste a diferença entre ambos [ver p.82].

A vida de Antígona se confunde com a morte [cf. Lacan, 1991, p.301], de maneira que ela assinala que seu único compromisso é com os mortos, ou nas suas próprias palavras: "minha alma há tempo já morreu, para que eu sirva aos mortos" (Sófocles, 1993, p.220). A trajetória de Antígona é assim de ponta a ponta invadida pela morte, culminando com a imagem em que é encerrada viva numa caverna. Ali, o seu suplício é entremeado com a afirmação de que ela não pertence nem "aos vivos, nem aos mortos" (Idem, p.232).

Lacan não se surpreende, como muitos já o fizeram, com os lamentos de Antígona no momento de sua clausura, como se a personagem tivesse repentinamente recuado de seu caráter inflexível. O que ele aponta é o fato de Antígona estar numa zona limite entre-duas-mortes, de forma que ela não pode viver sua vida senão "a partir desse limite em que ela está para além dela - mas de lá", prossegue Lacan, "ela pode vê-la, vivê-la sob a forma do que está perdido" (Lacan, 1991, p.339). Viver na intersecção que coloca em risco sua própria vida resulta do fato de que Antígona se mantém próxima ao intransponível da segunda morte.

O herói da tragédia é confrontado a esse impossível da segunda morte; o que muitas vezes o obriga a pagar um preço bastante elevado, podendo custar a própria vida. Ao invés de se deter em supostas garantias de auto-preservação, o herói não teme sucumbir à morte biológica. Antígona, é necessário lembrar, prefere a morte do que deixar seu irmão sem sepultura.

Poderíamos supor que, por não temer a morte biológica, o herói trágico se constitui como um "ser excêntrico", eleito pelos deuses, sem nada a dever ao resto dos mortais. Entretanto, não se trata disso nem tampouco de achar que o herói deva ser somente aquele que comete atos heróicos ou de bravura sobre-humana [cf. Lacan, 1991, p.384]. Se por um lado, Lacan afirma que o homem comum, ao contrário do herói,

régula a sua vida a partir do medo da morte biológica, por um outro, ambos não se opõem irremediavelmente como duas espécies distintas:

“Não os distingo como duas espécies humanas [o herói e o homem comum] - em cada um de nós há a via traçada para um herói, e é justamente como homem comum que ele a efetiva.” (Lacan, 1991, p.383)

Não é que o herói deseje mais do que o homem comum, na medida em que todos são conduzidos pelo desejo. O que difere é a maneira como o homem comum emprega o seu desejo, donde a via heróica comparece tanto através de suas palavras como através de suas ações.

Assim, ao falar que o homem comum efetiva a via do herói, Lacan responde às críticas que lhe foram feitas por ter afirmado que o homem que regula sua vida pelo temor da morte, não se arrisca, ao contrário do herói, pela via do desejo, o que pode implicar num certo “elitismo” [cf. Rinaldi, 1996, pp.106-7]. A partir da citação acima, vemos que Lacan se apressa em desfazer essa separação, como se, aquele que segue a via do desejo, pudesse desprezar toda e qualquer coisa que o impeça de se arriscar por este caminho.

Acreditar nessa última hipótese é desconsiderar que, se Antígona é eleita com toda sua coragem como modelo de uma verdade essencial para a ética da psicanálise [cf. Guyomard, 1996, pp.21-3], assim como de uma verdade do desejo levado a seu termo numa experiência psicanalítica [cf. Idem, p.26], isso não significa necessariamente que todo aquele que seguir a sua via deve colocar em risco a própria vida. A coragem do herói é, mais que arriscar a vida, se deparar com o limite da segunda morte. Assim, o que Lacan chama de segunda morte se confunde, na tragédia, com a morte real [cf. Rinaldi, 1996, p.106], ao passo que, em psicanálise, é compreendida como morte simbólica, correspondendo ao vazio que em última instância orienta o desejo. O lugar entre-duas-mortes é o lugar do vazio, da Coisa impossível de simbolizar, que coloca o sujeito em confronto com a morte, dessa falta de significante que o ensina a empregar seu desejo [cf. Idem, p.107]. Por fidelidade ao desejo, o homem que efetiva a via heróica ingressa na

zona limite que situa a relação fundamental do desejo com a morte.

Da mesma forma que Antígona é o modelo de uma verdade psicanalítica, a essência da tragédia responde à - e pela - essência de sua *práxis* [cf. Guyomard, 1996, p.26]. Mas, podemos somente compreender o que Lacan define como a essência da tragédia, quando nos dermos conta de que não se trata, tal como poderíamos supor em Antígona, de uma mera oposição entre os valores da Cidade e o direito dos mortos e da família. Se nos reportarmos ao contexto histórico do surgimento da tragédia, lembramos que o herói trágico participa, com seus atos, do que é destinado a realizar, embora desconheça a causa última que dirige a vontade divina [cf. Jaeger, 1936, p.281] ou, senão, o verdadeiro sentido que seus atos lhe revelam [cf. Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.66]. De forma que não encara passivamente esse limite imposto pelo enigma, adquirindo uma certa autonomia de agir e responsabilizar-se pelo seu destino, ou como Lacan afirma, pela sua *Até* familiar.

Vejamos então em Antígona: esta, em nome daquilo que a vincula com o irmão, enfrenta a dor e a morte. Tal vínculo remonta às desgraças que acompanham os descendentes de Lábdaco, avô de Édipo, sendo esta linhagem "o que impele Antígona para as fronteiras da *Até*" (Lacan, 1991, p.319), sendo ela que realiza, "perpetua, eterniza, imortaliza essa *Até*" (Lacan, 1991, p.342). Portanto, ela participa de algo que a antecede e independe dela. Isto é, um encadeamento, uma articulação significativa que, segundo Lacan, tem sua origem no desejo do Outro:

"A *Até* que provém do Outro, do campo do Outro, não pertence a Creonte, em compensação é o lugar onde Antígona se situa." (Lacan, 1991, p.336)

É a falta de um significante que dê consistência ao desejo do Outro, que nos aproxima deste ponto limite. E é aí que Antígona se localiza, determinada e conduzida pelo seu desejo, que é o desejo do Outro. Ora, sabemos que não há como escapar deste, pois o desejo não pede licença, se impõe. Antígona, Lacan o diz, não consegue agir de outra forma [cf. Lacan, 1991, p.335]. Mas, vale perguntar: não estaria Antígona

inteiramente assujeitada ao desejo do Outro? Onde se encontra a autonomia que, como foi dito acima, caracteriza a ação trágica? Convém lembrar que não é por acaso que Lacan diz que Antígona é “essa vítima tão terrivelmente voluntária” (Lacan, 1991, p.300), sendo ainda “a presentificação da individualidade absoluta” (Idem, p.336). À título de maior clareza, devemos deixar as perguntas acima em suspenso, e dar prosseguimento ao texto, uma vez que retornaremos a elas mais adiante.

4.3. ÉDIPO E O SERVIÇO DE BENS

No seminário sobre a ética, Lacan também aborda o drama de Édipo, considerado como aquele que, tanto quanto Antígona, representa este “ser” localizado na zona limite entre-duas-mortes (Lacan, 1991, p.367). A leitura sobre Édipo traz, não obstante, à tona alguns pontos que estavam obscurecidos em Antígona.

Retomar Édipo à luz da tragédia é tomá-lo numa dimensão diferente da que vinha sendo tratada anteriormente, reduzido a um drama familiar. Embora num outro contexto de discussão, Souza (1991) desenvolve esta perspectiva, pois, após criticar os que compreendem a cultura a partir dos conceitos de ideal e narcisismo, o autor localiza, através de Lacan, os pontos de fragilidade ético-teórica da psicanálise. Entre os quais, a propagação de uma ideologia edipiana:

“Efetivamente, os psicanalistas em geral parecem adotar, em sua concepção do Édipo, a posição de que todos os problemas vitais com que se defronta o ser humano teriam sua origem na família, sendo, assim, passíveis de solução com os elementos por ela fornecidos. As relações sociais posteriores, referidas às figuras do professor, do patrão, do juiz, etc., não passariam de uma série contínua, que teria no pai de família seu protótipo.” (Souza, 1991, p.87)

Esta ideologia, tributária de uma determinada ordem social, repousa numa visão reducionista do Édipo em Freud. Pois é conhecido que Freud localiza na origem da civilização o assassinato do pai da ordem primeva, que, por sua vez, não guarda a menor semelhança com o pai de família. De forma que “o complexo de Édipo não pode ser compreendido sem a referência a este horizonte externo à célula familiar” (Souza, 1991,

p.88).

É necessário lembrar que a trajetória de Édipo, na tragédia sofocliana, vai de *Édipo Rei* a *Édipo em Colona*. Se por um lado, Freud destaca a versão mítica presente na primeira peça, por um outro, Lacan recupera o resto da trilogia tebana: *Antígona*, sobre a qual já nos debruçamos, e *Édipo em Colona*. Neste caso, o que Lacan visa é, segundo Souza, "trazer à cena um Édipo cujo pólo conflitivo já não é mais o drama familiar, mas, sim, o afrontamento propriamente trágico com os valores da cidade" (Souza, 1991, p.89).

Para compreendermos melhor o que foi dito acima, vejamos resumidamente o percurso de Édipo: filho de Laio com Jocasta, ao nascer, é condenado pelos pais à morte. Um oráculo havia previsto que Laio seria morto pelas mãos do filho, e que este ainda casaria com a mãe. Por isso decidem entregá-lo a um pastor, que, movido pela piedade, não cumpre as ordens de matá-lo. Este o entrega a um outro pastor, que costumava conduzir os rebanhos de Pólipo, rei de Corinto, às pastagens do monte Citeron. Pólipo e sua mulher, Mérope, decidem então adotar Édipo e criá-lo como filho legítimo.

Na maioridade, Édipo fica transtornado com as ofensas de um homem embriagado, que o chama de filho adotivo. E, ao consultar um oráculo - que, como todo e qualquer oráculo, é sempre enigmático -, este não responde a sua pergunta, mas lhe revela que mataria seu pai e casaria com a mãe. Édipo imediatamente abandona Corinto e, no caminho, encontra um ancião acompanhado de alguns criados, com os quais tem um violento desentendimento. Édipo luta e mata aquele que é, sem o saber, Laio, seu pai. Seguindo viagem, enfrenta a Esfinge que vinha aterrorizando Tebas, saindo-se vitorioso e salvando a cidade do flagelo.

Torna-se assim rei de Tebas, e recebe, também como recompensa, a mão de Jocasta. Deste casamento, são gerados quatro filhos: Eteócles, Polinices, Ismene e a fascinante Antígona. Após um período de pacífico reinado, uma peste se abate sobre os habitantes de Tebas. *Édipo Rei*, a peça, inicia no momento em que Édipo tranquiliza o suplicante povo tebano: pois ele já havia ordenado seu cunhado, Creonte, a consultar o oráculo sobre a origem da calamidade. E eis que retorna, com a notícia de que a causa se

deve ao assassinato de Laio, cujo executor estaria na cidade. Com efeito, Édipo leva às últimas consequências uma obstinada investigação, ora suspeitando de Creonte, ora se opondo a Jocasta.

Segundo Vernant & Vidal-Naquet (1977), Édipo enganava-se a si próprio desde a consulta do oráculo em Corinto, interpretando uma resposta que havia sido dita de forma enigmática:

"Mas à interrogação de Édipo: Pólibo e Mérope são meus pais? - Apolo nada responde. Ele apenas antecipa uma predição: dormirás com tua mãe, matarás teu pai - e esta predição, no seu horror, deixa aberta a pergunta feita. É, portanto, Édipo que comete o erro de não se inquietar com o silêncio do deus e de interpretar sua palavra como se ela trouxesse a resposta ao problema de sua origem." (Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.76)

O equívoco de Édipo é, acima de tudo, fruto de um orgulho desenfreado de ser filho nobre, e portador de um grande destino. De forma que a possibilidade de ser filho ilegítimo, ou de linhagem mais baixa, é o que mais atormenta Édipo. A ambição de poder - isto é, a *hybris* -, e o orgulho que dela decorre, exprime, segundo os autores acima, a ação trágica da peça. A recusa de decifrar sua própria origem atravessa *Édipo Rei* de ponta a ponta, culminando com o ato de furar os olhos, na medida em que "pelo sofrimento ele compreenderá que, aos olhos dos deuses, aquele que se eleva mais alto é também o que está mais embaixo" (Vernant & Vidal-Naquet, 1977, p.77). Significa dizer que Édipo conduz uma investigação às últimas consequências, negando-se a reconhecer o que se tornava mais do que evidente: o salvador de Tebas se descobre ao mesmo tempo a causa de seu flagelo.

Se por um lado, a recusa que Édipo faz de saber a sua origem é, segundo Vernant & Vidal-Naquet, uma das molas trágicas da peça, por um outro, Lacan afirma que é o desejo de saber que o conduz aos limites da *Até*. Ora, Édipo era feliz e teve êxito com os bens que havia encontrado: casado, com filhos e exercendo um generoso reinado. Mas não é apenas a peste que se abate sobre Tebas que o leva à ruína e coloca em xeque a

felicidade até então obtida. É o desejo de saber que o captura, e que é levado às últimas consequências. Édipo conduz seu desejo para onde ninguém mais ousava avançar.

Como todo desejo é desejo do Outro [cf. Lacan, 1978, p.297], o desejo de Édipo é, na interpretação de Lacan, decifrar a verdade que anima o desejo do Outro [cf. Lacan, 1991, p.370]. Ao furar os olhos, Édipo aproxima-se, tal como o adivinho Tirésias, do olhar divino, capaz de ver a solução de enigmas que o olhar humano não alcança [cf. Vernant & Vidal-Naquet, 1977, pp. 87-8]. Cegando-se, ele atravessa o engodo das aparências para chegar à verdade. Deste modo, livra-se de tudo aquilo que o impede de se aproximar do campo do Outro [cf. Lacan, 1991, p.371].

Não obstante, *Édipo Rei* é uma peça atípica em relação às poucas peças de Sófocles que restam hoje em dia. O protagonista, profundamente castigado e expulso pela cidade que havia cativado, sucumbe à desgraça absoluta, sendo a única peça onde, segundo Lacan, o herói trágico não chega ao na-finda-linha, isto é, na zona entre a vida e a morte (Lacan, 1991, p.330). Mesmo não tendo a intenção de exprimir uma regra geral que defina a tragédia [cf. Lacan, 1991, p.329], Lacan reencontra essa característica dos textos sofoclianos no início de uma outra trajetória de Édipo: *Édipo em Colona*.

Após sofrer toda sorte de infortúnio, Édipo é expulso de Tebas pelos filhos, Eteócles e Polinices, que passam a disputar o trono. Atravessando um doloroso exílio, Édipo chega em Atenas, lado a lado com Antígona, onde exige ser recebido pelo rei Teseu para pedir abrigo. Nesse intervalo, Ismene vai ao encontro deles, com notícias de que tanto Creonte quanto os renegados filhos de Édipo querem levá-lo de volta. Mas o que os move não é nenhum ato de generosidade, e sim ambição pelo poder real. Eles querem que Édipo seja sepulcrado nas redondezas de Tebas, uma vez que os deuses voltaram a exaltá-lo. De forma que a terra onde fosse jazer seu corpo, ganharia a benção dos deuses e levaria os inimigos à ruína. Não obstante, Édipo, indignado e inflexível, amaldiçoa seus filhos e pede que Teseu o proteja e o acolha como habitante. Em troca, se oferece como aquele que traria a benevolência dos deuses para Atenas. Após rechaçar a truculenta insistência de Creonte, e a tentativa de persuasão de Polinices, Édipo encaminha-se para

o local de sua morte.

Convém apontar que Édipo, em sua trajetória, renuncia a uma série de bens, mas continua exigindo todas as honras devidas ao lugar que ocupa. Em *Édipo Rei*, ele abre mão dos bens da cidade e de sua própria visão, embora reclame a Creonte um funeral digno à falecida Jocasta e o zelo adequado por suas filhas. Suas exigências ganham maior relevo em *Édipo em Colono*, onde invoca proteção dos deuses, exige vários encargos a Teseu, exalta a dedicação das filhas, e acima de tudo, não cede aos apelos daqueles que o expulsaram de Tebas. Pois estes retornam a Édipo, guiados pelo interesse nos bens que ele havia abandonado.

Se o herói trágico é aquele que se arrisca pela via do desejo, não é o medo da morte biológica, nem os bens que lhe são oferecidos, que irão fazê-lo abdicar de sua trajetória. Não obstante, a experiência trágica não se resume em negar ou renunciar de um ou outro bem. Tampouco trata-se de ser indiferente a estes em virtude de um desejo desenfreado. Segundo Souza (1991), Édipo continua exigindo tudo o que lhe seria proporcionado enquanto rei, mas a partir de um outro lugar, o que demonstra "preocupação com o destino daquilo mesmo que abandonou" (Souza, 1991, p.91). Ao invés de agir conforme ao que lhe é imposto pelos ideais citadinos, Édipo não abre mão de seu desejo, sendo a partir deste, que ele não se adequa mas mantém uma nova relação com os ideais.

Os ideais referidos acima podem ser incluídos numa série compreendida por Lacan como "serviço de bens"⁴ (Lacan, 1991, p.363). Convém notar a relação entre o

⁴ Lacan lança mão da idéia de "serviço de bens" para formular a relação entre ética e política, mais especificamente, entre ética do desejo e moral do poder. Para tanto, convém ressaltar que a concepção de "serviço de bens" surge com o advento do pensamento moderno, onde a idéia de Bem supremo é abandonada e cede lugar à de "bens", que podem ser "bens privados, bens de família, bens da casa, outros bens que igualmente nos solicitam, bens do ofício, da profissão, da Cidade" (Lacan, 1991, p.363). Apesar de surgir somente com o advento da modernidade [cf. Rinaldi, 1996, pp.97-9], Lacan não deixa de relacionar o "serviço de bens" à ética aristotélica, ao discutir sobre a afinidade desta, como veremos adiante, com a moral do poder. Por fim, convém ressaltar também que o surgimento do serviço de bens implica, em relação à ética aristotélica, uma modificação no acesso à felicidade, pois, como diz Rinaldi: "Ainda que a felicidade permaneça como um ideal a atingir, não há mais, como em Aristóteles, uma disciplina da felicidade baseada em um agir virtuoso. Por um lado ela é substituída pelas noções de obrigação, dever, obediência, e, por outro, a felicidade é vista como acesso a bens, sejam eles de conforto pessoal, culturais ou políticos, estes últimos relacionados ao exercício do poder." (Rinaldi, 1996, p.99).

serviço de bens e a função que o Bem supremo desempenha na economia do desejo. Como vimos, o Bem seria o suposto objeto capaz de promover o equilíbrio das pulsões, fazendo convergir, num ponto ideal, a forma mais correta e exata de se empregar o desejo. Ao nosso ver, o serviço de bens mantém, à luz da relação com o desejo, a mesma função ocupada pelo Bem supremo, correspondendo a tudo o que se oferece com vistas a proporcionar o apaziguamento do desejo [cf. Lacan, 1991, p.363]. O serviço de bens - compreendido "desde necessidades vitais até bens culturais" (Souza, 1991, p.89) - é entretanto incapaz de resolver a relação do sujeito com seu desejo, além de exigir sacrifícios, tal como Freud assinala em *O Mal-Estar na Civilização* (1930 [1929]). Sacrifício, cujo preço é alto o suficiente para colocar em xeque a própria felicidade.

Mas só podemos entender tamanha cota de sacrifício, se nos referirmos ao campo do Outro. É o que, embora num outro âmbito de discussão, Garcia-Roza (1990) nos revela. Ao discorrer sobre a repercussão que a Coisa traz para o domínio da ética, o autor aponta que o sacrifício mantido através de serviço de bens se deve ao fato de que, na falta de uma referência que assegure ao sujeito o que é o "bom" e o "mau" para seu desejo, é o Outro que decide sobre eles:

"É portanto o outro que vai decidir sobre o que deve ser considerado como bom ou mau. Este é o sentido do chamado *serviço dos bens*. Não é algo que diga respeito ao desejo do sujeito mas ao bem do outro, e para que o bem do outro seja atendido, é necessário que o sujeito *ceda de seu desejo*." (Garcia-Roza, 1990, p.161)

É por isso que Lacan afirma que a relação do homem com os bens "se organiza em relação ao poder que é o do outro, o outro imaginário, de privá-lo" (Lacan, 1991, pp.284-5). A economia do serviço de bens introduz a dimensão do outro que, enquanto "função imaginária" (Idem, p.280), rivaliza com o sujeito a posse e a partilha dos bens. Se o sujeito priva o outro de gozar de seus bens, por um lado, por um outro, "defender seus bens é apenas uma única e mesma coisa que proibir a si mesmo de gozar deles", levantando "uma muralha poderosa na via de nosso desejo" (Ibidem, p.280). Nesta perspectiva, veremos que o desejo pode vir a insinuar uma determinada dimensão da

tragédia, na medida em que solicita o sujeito a se reposicionar em relação aos seus bens [cf. Lacan, 1991, p.376].

4.4. A EXPERIÊNCIA TRÁGICA DA PSICANÁLISE

Na medida em que o acesso aos bens desemboca numa rivalidade imaginária em que o sujeito é privado de gozar do bem do outro, o serviço de bens vincula-se inevitavelmente à ordem dos poderes cuja relação com o desejo não é outra senão: "Continuem trabalhando. Que o trabalho não pare. (...) Que esteja claro que não é absolutamente uma ocasião para manifestar o mínimo desejo" (Lacan, 1991, p.378). Essa perspectiva moral do poder se assemelha à função que, na ética aristotélica, o sábio desempenha em relação ao resto da *pólis*, revelando-se como um tipo privilegiado de ociosidade, tirando "seu corpo fora da jogada do trabalho - quero dizer, o de deixar para o intendente o governo dos escravos", enquanto se dirige "a um ideal de contemplação" (Idem, p.34). O sábio se dedica à "depreciação do desejo, modéstia, temperança" (Ibidem, p.377), ao passo que, aos que são realmente privados do direito de ter acesso a uma série de bens, não resta outra coisa senão o trabalho, mas "quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando" (Ibidem, p.378).

Com efeito, a moral do serviço dos bens está ligada de certo modo à ética aristotélica:

"Em torno desse suporte, falei-lhes do serviço dos bens que é a posição da ética tradicional [de Aristóteles]." (Lacan, 1991, p.377)

Curiosamente, o suporte que Lacan se refere acima é Creonte, "o exemplo da antítese do herói trágico" (Lacan, 1991, p.377), que, de temperança e modéstia, não tem nada. Lembremos que Creonte recusa o sepultamento de Polínices na crença de estar fazendo o bem de todos, o bem da *pólis*, impondo uma lei que ultrapassa o limite [cf. Lacan, 1991, p.313]. Ele força o acesso ao que é impossível para a ação humana: impor uma segunda morte ao adversário, na ilusão de que, assim, este não seja reverenciado pelos deuses.

Creonte declina somente de sua inflexibilidade ao final da peça, ordenando que Antígona seja retirada de sua tumba, mas, por ser tarde demais, posto que Antígona se enforca, ele cai em desgraça absoluta. Creonte, tal como Antígona, fala de si mesmo "como de um morto entre os vivos, uma vez que literalmente perdeu todos os bens nesse negócio" (Lacan, 1991, pp.383-4).

Se por um lado, a ética de Aristóteles propõe que se deva fazer o que pode "na medida do possível" (Lacan, 1991, p.378), e, por um outro, a de Kant "coloca que o imperativo moral não se preocupa com o que se pode ou não se pode" (Idem, p.378), as atitudes de Creonte parecem estar mais de acordo com este último, uma vez que Creonte impõe uma lei sem limites, que, independente de qualquer interesse patológico⁵, força o acesso ao impossível sem se preocupar com o que se pode ou não se pode.

A transposição de um limite é característica tanto de Creonte quanto de Antígona. embora a lei que conduz as ações de um não seja a mesma do outro. Senão vejamos: uma vez que Creonte age de acordo com o imperativo categórico, vimos que, a partir de Lacan, "o Tu deves de Kant é substituído facilmente pela fantasia sadista do gozo erigido em imperativo" (Lacan, 1991, p.378). A lei de Creonte é a lei do gozo. Ele se identifica à lei invocada no Outro, se sacrificando e impondo a todos um gozo sem limites, não sendo nada mais que o apático executor do gozo do Outro. A lei obriga todos sem exceção a gozar com o bem que ela erige, mesmo que tenham que ultrapassar o limite, não havendo qualquer piedade ou compaixão que interfira em seu cumprimento. Por sua vez, qual é a lei de Antígona?

Antes de abordá-la, convém desenvolver alguns pontos fundamentais.

O primeiro ponto é que o gozo envolve um certo paradoxo. Se por um lado, o gozo é, como vimos, situado por Freud como um mal, por um outro, gozar com o bem implica arribuir também a este uma certa malignidade. O encontro com o bem revira-se no mal que o gozo revela, de modo que o paradoxo reside no fato de que a relação do

⁵ Como Lacan diz, interesse patológico "não quer dizer interesses ligados à patologia mental, mas simplesmente interesses humanos, sensíveis, vitais" (Lacan, 1991, p.378).

sujeito ao bem deve ser de tal forma que o mantenha a uma boa distância do mesmo [cf. Maurano, 1994, p.140]. Assim, ele se mantém, a um só tempo, afastado do gozo. Obrigar-se ao gozo do bem do Outro é, tal como Freud indica em *O mal-estar na civilização*, alimentar a severidade da instância superegóica e, conseqüentemente, do sentimento de culpa.

O segundo ponto é que, segundo Lacan, o gozo é contabilizado do real, do impossível, que a forma pura da lei comporta:

"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. Kant pôde reduzir a essência do campo moral à sua pureza [a forma pura da lei], mas em seu ponto central resta que é preciso haver, a certa altura, lugar para a contabilização." (Lacan, 1991, p.380)

"(...) se bem que de maneira ortodoxa a presença divina esteja ausente, a contabilidade certamente não o está, e que esse inexaurível, que para Kant necessita da imortalidade da alma [tal como ele a demonstra em sua *Crítica da Razão Prática*], é substituído pela noção, deveras articulada como tal, da culpa objetiva." (Lacan, 1991, p.382)

O cumprimento incondicional da lei moral desemboca, tal como vimos a propósito do imperativo superegóico, "no horizonte da culpa, uma vez que ela [culpa] ocupa o campo do desejo, existem as cadeias de contabilidade permanente" (Lacan, 1991, p.381). O gozo contabilizado no cumprimento incondicional da lei é revertido no sentimento de culpa, de acordo com a lógica de que, como a experiência freudiana nos revela, quanto mais cedemos do desejo, mais nos sentimos culpados. O desejo, esse *Wunsch* freudiano, passa a ser portanto o cerne do reviramento que, em relação à Kant, a experiência psicanalítica promove no interior da reflexão ética:

"O reviramento que comporta nossa experiência situa no centro uma medida incomensurável, uma medida infinita que se chama desejo." (Lacan, 1991, p.378)

Se o cumprimento da lei pura sob comando do imperativo categórico, proposto por Kant como medida de ação moral, é análogo à obediência ao imperativo superegóico, cuja

exigência de gozo é contabilizado como sentimento de culpa, o reviramento que a psicanálise introduz é mostrar que “a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica é de ter cedido de seu desejo” (Lacan, 1991, p.382).

Embora o desejo seja a medida do reviramento introduzido pela psicanálise, *não ceder de seu desejo* não é suficiente para definir uma ética propriamente psicanalítica. Para tanto, *não ceder de seu desejo*, enquanto máxima subjetiva e individual, comporta, tal como Garcia-Roza (1996) aponta sob clara inspiração kantiana, uma distância para se constituir numa lei universal, enquanto “princípio objetivo válido para todos os indivíduos”. Desse modo, “para que se caracterize uma ética, é necessário que a máxima subjetiva transforme-se em lei universal” (Garcia-Roza, 1996, p.24).

Seguindo esse raciocínio, vejamos que, se Lacan situa o desejo, e sua relação com a Coisa, como o que abre uma reflexão sem precedentes no campo da ética, nada mais coerente do que conceber a Lei universal como a “lei da fala em sua mais primitiva origem”, no sentido que a Coisa “estava lá no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular” (Lacan, 1991, pp.105-6). O desejo que a Coisa suscita aparece somente em relação a essa Lei, pois “preserva essa distância da Coisa enquanto fundada pela fala”, de modo que a Coisa “seduziu-me”, enquanto ser falante, e por ocasião da Lei, “fez-me desejo de morte” (Idem, p.106). A Lei da fala não se reduz simplesmente à interdição da Coisa, mas é o que constitui todo ser falante como sujeito, confrontando-o à morte na medida em que o referencia à castração⁶.

A Lei da fala é a Lei da castração [cf. Rinaldi, 1996, p.81], no sentido em que esta se inscreve no simbólico como vazio. A Lei da castração assinala com a esfera desse vazio, da impossibilidade de haver algum significante no simbólico que ensine ao falante o modo de emprego do seu desejo [cf. Souza, 1991, p.91]. Assim, o que é universalizável é

⁶ A castração “de que se trata não é propriamente a castração do sujeito, mas”, como diz Souza, a propósito da relação entre o herói trágico e os ideais cívicos, “a castração do Outro”. Desse modo, evitamos de pensar a castração como “a realização, pelo sujeito, de uma falta comum a todo falante, o que a conotaria como resignação, ou como tomada de consciência dos limites do desejo” (Souza, 1991, p.91).

o binômio desejo/Lei, sendo o que suporta a articulação do desejo com o que está para além: a Coisa. Encontramos neste lugar vazio, impossível, que padece de significante, "o nó estreito do desejo com a Lei" (Lacan, 1991, p.217).

Se de um lado, temos a Lei universal, e, de um outro, temos a máxima de *não ceder de seu desejo*, como formular agora um domínio propriamente ético? Garcia-Roza (1996) novamente fornece as pistas necessárias, pois, como ele diz, "não se trata, na psicanálise, de pura e simplesmente transformar uma máxima em lei, ou conferir a uma máxima empírica o valor de princípio universal, mas", conclui, "de verificar como é possível operar a conformidade da máxima à lei". Para tal, "Lacan fornece algumas indicações quanto ao caminho a se seguir" ao propôr que se "Aja em conformidade com o teu desejo" (Garcia-Roza, 1996, p.24).

Para compreendermos o que se propõe acima, convém frisar que todo e qualquer princípio ético consiste basicamente "num juízo sobre nossa ação, (...) na medida em que a ação nela [na ética] implicada comporta também, ou é reputada comportar, um juízo, mesmo que implícito" (Lacan, 1991, p.373). Se, no domínio da ética, deve haver ao menos um juízo que guie a ação, o juízo só adquire positividade se estiver referido à mesma. Um juízo ligado a intenções não tem valor ético, de modo que juízo e ação estão necessariamente implicados.

Ora, para que se faça um juízo é inevitável que haja uma medida para nossa ação, e essa medida não é outra coisa senão o desejo, caracterizando-se "como padrão da revisão da ética, à qual a psicanálise nos leva, a relação da ação com o desejo que a habita" (Lacan, 1991, p.375). Tal medida é alcançada, segundo Lacan, através de um retorno ao sentido da ação, que se revela, num só depois, como o que orienta todo e qualquer ato daquele que está submetido à Lei [cf. Lacan, 1991, p.374]. Com efeito, o retorno ao sentido da ação se faz através da interrogação ao sujeito: *Agiste conforme o desejo que te habita?*

"É aí que reside a experiência da ação humana, e é por sabermos, melhor do que aqueles que nos precederam, reconhecer a natureza que está no âmago dessa experiência, que uma revisão ética é

possível, que um juízo ético é possível, o qual representa essa questão com seu valor de Juízo final - Agiste conforme o desejo que te habita?" (Lacan, 1991, p.376)

Agir conforme o desejo que te habita é agir em conformidade à Lei do desejo. De certa maneira, poder-se-ia dizer que o sujeito psicanalítico não está isento de cumprir a Lei. Ao cumpri-la, não haverá bem nenhum que faça deter a ação que queira ser ética, de modo que, na ética psicanalítica, a ação se impõe ao realizar o desejo, colocado "sempre numa perspectiva de condição absoluta" (Lacan, 1991, p.353). Isto é, como faz Antígona, o desejo é realizado em sua forma pura, independente dos bens que dele decorrem. Ao contrário de fazer o possível, o desejo levado a seu termo realiza o impossível [cf. Perelson, 1994, p.37].

Retornando à interrogação sobre a Lei de Antígona, vemos que não é a mesma que a de Creonte: a lei do gozo. Se a Lei que ela obedece são, como ela diz, "as leis do céu", é porque trata-se aqui das "leis do desejo" (Lacan, 1991, p.389). Não significa que se possa avançar pela via do desejo, sem que se deva pagar com gozo [cf. Lacan, 1991, pp.386-7]. Mas o que se impõe a Antígona é o desejo do Outro, cuja Lei a impele ao limite da *Até*.

Até e Lei são nesse sentido equivalentes, porque ambos, em sua origem, independem e são anteriores ao herói da tragédia:

"Essa lei é, primeiramente, sempre aceitação de algo que começou a se articular antes dele nas gerações precedentes, e que é, propriamente falando, a *Até*. Essa *Até*, não é por não atingir sempre o trágico da *Até* de Antígona que ela seja menos parente da desgraça." (Lacan, 1991, p.360)

Atingir o trágico da *Até* de Antígona implica confrontar-se com o real que a Lei comporta. O real, que é o real da Coisa, é a referência ao homem de que não há nenhum bem que apazigue o desejo do Outro. Isto é, não há nada que assegure um pacto com o Outro, no sentido de que possa haver algo que o oriente em relação ao desejo. É aí que a ética psicanalítica incide, neste ponto em que ela "articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real" (Lacan, 1991, p.21)..

Nesse confronto com o real, vejamos o que difere o herói trágico do homem

comum. A começar pelo fato de que ambos são traídos pelo desejo, sendo que o homem comum "ou trai sua via: trai a si mesmo", ou *mais simplesmente*, como Lacan sugere, "tolera que alguém com quem ele se dedicou mais ou menos a alguma coisa tenha traído sua expectativa, não tenha feito com respeito a ele o que o pacto comportava" (Lacan, 1991, p.384). O pacto é feito com o outro cujo desejo faz trair a expectativa, a ilusão, de que algum acordo pode ser realizado. O homem comum é traído pelo desejo do outro, mas, em nome do bem deste, a traição é ainda assim tolerada. Por temor ou piedade, o homem comum detém-se no bem, ou nas supostas garantias que ele oferece, ao invés de retornar ao sentido da ação que o retém nesse ponto:

"Para o homem comum, a traição, que se produz quase sempre, tem como efeito o de repeli-lo de maneira decisiva para o serviço dos bens, mas com a condição de que ele não reencontrará jamais o que o orienta verdadeiramente nesse serviço." (Lacan, 1991, p.385)

O herói trágico difere sutilmente pelo fato de ser *impunemente* traído. Ao nosso ver, significa que a traição não é tomada num sentido de punição, castigo, que sabemos o quanto caracteriza a ferocidade do supereu. Por ser inesperado, o desejo é também traiçoeiro, sendo que o herói é quem se arrisca, avança, impelido pelo desejo do Outro, até o limite da *Até*.

Ao avançar até esse limite, sabemos que o herói, em sua dolorosa trajetória, não se detém no serviço de bens. Neste ponto, o que a tragédia mostra é que não há nenhuma compensação para aquele que, por prudência ou qualquer outro interesse, não se arrisca por esta via:

"O espectador [da tragédia] é desenganado nesse ponto, que mesmo para aquele que avança ao extremo de seu desejo, nem tudo são flores. Mas ele é igualmente desenganado - e é o essencial - quanto ao valor da prudência que se opõe a isso, quanto ao valor inteiramente relativo das razões benéficas, dos vínculos, dos interesses patológicos, como diz o Sr. Kant, que podem retê-lo nessa via arriscada." (Lacan, 1991, p.387)

Com efeito, a via heróica é a expressão de que é "na dimensão trágica que as ações trágicas se inscrevem, e que somos solicitados a nos orientar em relação aos valores"

(Lacan, 1991, p.376). Significa dizer que a tragédia abre uma hiância no interior da ação humana, onde não há bem ou mal que seja capaz de orientá-la.

O universo de valores inexatos, onde habita a ação trágica, está ligado ao que foi anteriormente demonstrado sobre a pulsão de morte, uma vez que, como vimos, esta coloca todo e qualquer bem em questão a partir do significante. Corresponde ao que Garcia-Roza (1990) nos fala sobre o que há de mais radical neste conceito, cujo princípio "não contém em si nada, nenhuma indicação, que nos torne capazes de diferenciar o bem do mal" (Garcia-Roza, 1990, p.159). Por outro lado, a vontade de destruição que ela comporta obriga o homem também a criar novos significantes em torno da Coisa.

Nesta perspectiva, Lacan recusa a idéia de que possa haver algum bem capaz de orientar a *práxis* analítica. Decidir por algum bem é levantar uma muralha ao desejo, de maneira que o analista que se dedica a querer-fazer-o-bem, de garantir que o sujeito possa encontrar, ao final da análise, a sua própria realização pessoal, não faz outra coisa senão se colocar na posição de escroque [cf. Souza, 1991, p.89]. Ao contrário da "falcatura benéfica do querer-o-bem-do-sujeito", Lacan situa a análise como a que visa curar o sujeito "das ilusões que o retém na via de seu desejo" (Lacan, 1991, p.267).

Ao enveredar pela via do desejo, o sujeito paga "com um certo julgamento no que diz respeito à sua ação", pois, como Lacan afirma, "a análise é um juízo" (Lacan, 1991, p.350). Mesmo que, na experiência psicanalítica, "há uma parte dessa ação que lhe resta, a si mesma, velada" (Idem, p.350), isso não significa que não se deva fazer dela um juízo. Ao fazê-lo, o sujeito se responsabiliza por esse "não-saber" (Ibidem, p.354) que a própria cadeia significante comporta.

Com efeito, vemos que Antígona não compreende seu desejo. Este se impõe a ela, de modo que, levada por uma paixão [cf. Lacan, 1991, p.308], diz não conseguir agir de outra forma. Mas, vale perguntar, onde se encontra sua autonomia?

A autonomia de Antígona reside no fato de que, responsabilizando-se por esse algo além que a ultrapassa, ela se torna sujeito de sua ação. Assujeitando-se ao desejo do Outro, ela faz deste desejo o seu próprio desejo. Eis o ponto em que Antígona nos revela

sua autonomia. Pois ela não se detém na escolha, delegada ao outro, sobre o que “é bom ou mau originalmente” (Lacan, 1991, p.390) ao homem, mas ela mesma encontra, através do desejo do Outro, o bem para seu próprio desejo. Bem que certamente “não é o de todos” (Idem, p.328). De modo que é na experiência trágica que assistimos ao triunfo deste ser-para-morte [cf. Lacan, 1991, p.376].

CONCLUSÃO

Antes de focar a questão da felicidade na ética psicanalítica, convém partir da distinção que Lacan faz entre ética e moral. Vimos que o campo da moral se constitui enquanto referência da ação do homem ao bem, articulado a um ideal de conduta [cf. Lacan, 1991, p.11], ao passo que, no campo da ética, a ação não está ligada ao domínio do ideal, mas sim ao real [cf. Idem, p.21]. Nesta perspectiva, a moral kantiana não é menos "ética" que a ética formulada por Lacan, na medida em que ambas referem a ação do homem ao real. A ruptura da moral kantiana com o ideal de bem aristotélico decorre do real que o imperativo categórico introduz [cf. Lacan, 1991, p.31], cujo mandamento obriga o sujeito a realizar o impossível que, por sua vez, corresponde ao lugar "onde reconhecemos a topologia de nosso desejo" (Lacan, 1991, p.378).

Mas sabemos que cumprir a lei moral kantiana exige sacrifícios jamais superáveis para o sujeito, uma vez que corresponde às ferozes exigências do supereu que se apresentam na experiência psicanalítica sob forma de sentimento de culpa. Lacan desenvolve essa analogia feita por Freud entre imperativo categórico e supereu, ao afirmar que Kant não entrevê suficientemente "que é preciso haver lugar para a contabilização" (Lacan, 1991, p.380). O que é contabilizado é o gozo, pois, este retorna sob forma de sentimento de culpa [cf. Lacan, 1991, p.382], que, articulado ao masoquismo moral, impede qualquer acesso de felicidade ao homem. O masoquismo moral corresponde, em última instância, à obediência compulsiva ao imperativo superegóico: goze! Desse modo, regular uma ação moral de acordo com as exigências superegóicas não faz mais que, como diz Freud, emitir "uma ordem", sem perguntar "se é possível às pessoas obedecê-la" (Freud, 1990 [1930], pp.167-8), tornando-as infelizes.

Assim como a proposta lacaniana se diferencia da proposta moral de Kant, Lacan insiste considerar somente a primeira como a que pertence estritamente ao domínio da

ética [cf. Lacan, 1991, p.10]. Para encontrar o que a define como tal, vejamos a novidade que a experiência psicanalítica introduz sobre algo que é, ao mesmo tempo, muito geral e muito particular.

Muito geral no sentido que a experiência psicanalítica "é altamente significativa de um certo momento do homem que é aquele em que vivemos" (Lacan, 1991, p.9). Ela assinala esse momento cuja subjetividade do homem é profundamente marcada pelo mal-estar, que, por sua vez, se articula a ordem da demanda com a qual o analista lida em seu dia-a-dia [cf. Moura, 1995, pp.3-4]. Muito particular na medida em que a resposta do analista à demanda que o analisando lhe faz deve "conservar a mais severa disciplina para não deixar adulterar o sentido, em suma profundamente inconsciente, dessa demanda" (Lacan, 1991, p.10). A resposta do analista confere a essa demanda uma significação "para além do que ela formula" (Idem, p.353), permitindo que a mesma se articule em desejo que "nada mais é do que a metonímia do discurso da demanda" (Ibidem, p.352).

O analista que, ao contrário, atende sem reservas a demanda impede que o desejo possa ser levado a seu termo, que, por sua vez, colocado "numa perspectiva de Juízo final" (Lacan, 1991, p.353), se apresenta com um caráter de verdade particular ao sujeito [cf. Lacan, 1991, p.35]. É no ponto em que esta se revela, que a *praxis* psicanalítica se constitui enquanto ética e não moral. Se na ética psicanalítica, há uma Lei universal conforme a qual o sujeito deve agir, isso não quer dizer que ele deva se eximir de encontrar a sua verdade particular, posto que, o que é universal, é essa verdade reencontrada sempre nova em cada um que se arrisca pela via do desejo.

É por isso que Lacan diz que "a análise talvez nos prepare" para a ação moral com a qual lidamos no dia-a-dia, mas que "no fim das contas, nos deixa à sua porta" (Lacan, 1991, p.32), de maneira que "os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua *praxis*" que "não é senão prelúdio à ação moral como tal" (Idem, p.32).

Qual a consequência desta perspectiva para a experiência psicanalítica?

A consequência é que a experiência não se torna uma disciplina moral, pois não visa corrigir nenhum caráter, promover regras gerais de conduta, ser um guia que diga o "que devemos fazer para agir de uma maneira reta, correta, dada nossa condição de homens" (Lacan, 1991, p.30), nem tampouco ensinar o sujeito a empregar seu desejo de

acordo com algum dever ao qual deve se submeter. Assim como também não cabe ao analista prometer ou decidir pelo bem do sujeito, não servindo nenhum outro que não seja "para pagar o preço ao acesso ao desejo" (Lacan, 1991, p.385).

Com efeito, conduzir uma análise pelo desejo de curar, de querer-fazer-o-bem do sujeito, não é senão situá-la numa trapaça. Sendo ninguém mais do que Freud que nos adverte ao afirmar que o analista, em sua resposta, não deve se guiar pelo bom coração, por sua vontade de ajudar e fazer com que o analisando sintá-se bem [cf. Freud, 1990 (1918)]. O analista estaria assumindo neste caso a função de mentor, cujo saber serve para encontrar uma resolução para o desejo, de dar conforto ao analisando e ajudá-lo a encontrar uma arte de viver mais fácil [cf. Cottet, 1989, pp.126-46]. Convém notar que tamanha "boa vontade" não deixa de se acompanhar de um certo orgulho narcísico em educar o analisando conforme algum ideal, semelhante ao "orgulho de um Criador" em "formá-lo à nossa própria imagem e verificar que isso é bom". Com efeito, Freud se recusa enfaticamente "a transformar um paciente, que se coloca em nossas mãos em busca de auxílio, em nossa propriedade privada, a decidir por ele o seu destino" e, finalmente, "a impor-lhe os nossos próprios ideais" (Freud, 1990 [1918], p.207).

Se o analisando delega ao analista a responsabilidade de decidir pelo seu destino, o analista é quem por sua vez deixa o analisando à deriva de seu desejo. Assim, na medida em que retorna ao sentido de sua ação, o sujeito se interroga se *agiste em conformidade com o seu desejo*. Com efeito, esse sujeito se vê convocado a se responsabilizar pelo destino de suas ações, uma vez que a única motivação legítima delas passa a ser o próprio desejo [cf. Rinaldi, 1996, p.108]. Para tal, ele deve embarcar na via trágica da psicanálise.

O que a origem da tragédia nos ensina é o seguinte: há uma hiância na ação humana que solicita a nos orientar em relação aos valores [cf. Lacan, 1991, p.376]. Ainda que reste nela algo em si mesmo como velado, o homem é chamado a se responsabilizar por este algo além que habita a sua ação. Para tanto, o homem é muitas vezes levado ao limite da dor e do sofrimento, mantendo-se constantemente próximo da morte.

Essa perspectiva que, de certa forma, exprime a essência trágica corresponde à própria essência da *práxis* analítica [cf. Guyomard, 1996, p.26]. A experiência trágica da psicanálise consiste na responsabilidade do sujeito de assumir o desejo do Outro como

seu próprio desejo. Mas no sentido que, se o sujeito se constitui a partir do Outro que o antecede, cujos significantes, na alienação, selam de alguma maneira seu destino, ele se descobre ao mesmo tempo com uma certa autonomia em relação ao mesmo [cf. Quinet, A. In: França [org.], 1996, pp.201-2]. Esta autonomia ocorre por reconhecimento de que não há nenhum significante ideal que responda ou ensine a empregar o desejo do Outro, revelando a castração deste e não somente a do sujeito [cf. Souza, 1991, p.91].

A partir do significante da falta no campo do Outro, o sujeito não se vê oprimido pelo desejo deste, não sendo mais o rival feroz cujo desejo se impõe aos atos do sujeito. O sujeito passa a se responsabilizar por este mais além que o desejo comporta, e que, por sua vez, habita suas ações, sem que tenha que sofrer passivamente como algo inteiramente exterior. Essa mudança corresponde exatamente a que, após articular a função do ato à ética psicanalítica, Santos Souza (1996) descreve, pois "tudo muda (...) quando o sujeito, no ato, se faz responsável" na medida em que "abandona a posição de mártir, triste vítima do inconsciente, e prova, experimenta, outra coisa: um pouco de alegria, imanente ao ato, e alguma liberdade". Essa liberdade, ligada à verdade libertadora que Lacan aponta no seminário da ética, é o "nome próprio do consentimento do sujeito, isso que nos permite acolher aquilo que nos determina, determinação da qual, ao fazermos ato, somos sempre responsáveis" (Santos Souza, 1996, p.178).

A alegria que o sujeito experimenta revela mais do que a simples fugacidade de um certo estado a ser atingido, como se fosse a parcialidade de uma suposta plenitude da felicidade. Pensar assim equivale a pensar o herói trágico como um homem resignado, desiludido, por ter sido tristemente traído em suas expectativas. Ao contrário, é aquele que aceita seu destino como um apelo irresistível, permanecendo inflexível em participar sem culpa do que lhe é destinado realizar, além de exigir as honras que lhe são de direito [cf. Souza, 1991, p.90]. Manter-se na perspectiva trágica da psicanálise implica nunca ceder de seu desejo em nome de uma promessa de felicidade. Felicidade que é, por definição, impossível.

Situar a análise como promessa de felicidade é, como vimos, propor uma trapaça. Pois a única coisa que o analista tem a oferecer "contrariamente ao parceiro do amor, é o que a mais linda noiva do mundo não pode ultrapassar" (Lacan, 1991, p.360).

E o que o analista tem que a mais linda noiva não tem?

O que ele tem "nada mais é do que seu desejo, como o analisado, com a diferença de que é um desejo prevenido." (Lacan, 1991, p.360)

O desejo prevenido corresponde a não "desejar o impossível" (Lacan, 1991, p.360). Significa não desejar o encontro impossível com a Coisa, que corresponde por sua vez a recusar a morte simbólica. Essa recusa difere da proximidade que o herói trágico, este ser-para-a-morte, mantém com a mesma. Deixar-se invadir pela morte, compreendida num só tempo como disruptiva e criacionista, é o que faz o ser da tragédia situar-se na zona limite entre-duas-mortes.

Desse modo, podemos compreender a alegria que nos referimos acima, de vez que, nesta via de articulação com a morte, Freud a revela num pequeno texto chamado *Sobre a Transitoriedade* (1916 [1915]). Ali, Freud põe-se a discutir, em "companhia de um amigo taciturno e de um poeta jovem", sobre o fato de que toda "beleza estava fadada à extinção", e que por consequência "desapareceria quando sobreviesse o inverno" (Freud, 1990 [1916], p.345). O jovem poeta, na "antecipação de luto pela morte" (Idem, p.346), era incapaz de extrair alguma alegria do que era belo em seu desejo. Para ele, estar fadado à morte implica na perda de valor do que seja belo. Por sua vez, Freud rebate que "pelo contrário, implica um aumento". A opinião de Freud é que "a limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição", sendo incompreensível "que o pensamento sobre a transitoriedade da beleza interferisse na alegria que dela derivamos" (Freud, 1990 [1916], p.345).

Freud conclui então que nos tornamos aptos a amar o que sinaliza a sua própria perda. O reencontro com o belo, e também com o bem do sujeito, faz com que neles residam algo que está desde sempre perdido. O que não impede a alegria de usufruir disto que está sempre a nos escapar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília, Universidade de Brasília, 1985.
- BAAS, Bernard. *O desejo puro; a propósito de Kant com Sade de Lacan*. *Falo; revista brasileira do campo freudiano*, n. 4/5, 135-162, jan-dez 1989.
- BRANDÃO, Eduardo P. *O conceito de sublimação. De dois não fazer um - mas fazer dois; boletim do colégio freudiano do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. especial: 9-18, dez. de 1991.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. *O olhar e o amor, a ontologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Nau, 1995.
- CHATELET, F. (dir.). *História da filosofia, idéias, doutrinas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1974. v.1.
- COTTET, Serge. *Freud e o desejo do psicanalista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989.
- DOR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.
- FRANÇA, Maria I. (org.). *Ética, psicanálise e transmissão*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895])*. Rio de Janeiro, Imago, 1990. v.1.
- _____. *Cinco lições de psicanálise (1909)*. *ibid.* v.11.
- _____. *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor; contribuições à psicologia do amor II (1912)*. *ibid.* v.11.
- _____. *Os instintos e suas vicissitudes (1915)*. *ibid.* v.14.

FREUD, Sigmund. *Sobre a transitoriedade* (1916 [1915]). *ibid.* v.14.

_____. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917). *ibid.* v.17.

_____. *Linhas de progresso na terapia psicanalítica* (1918). *ibid.* v.17.

_____. *Além do princípio do prazer* (1920). *ibid.* v.18.

_____. *O problema econômico do masoquismo* (1924). *ibid.* v.19.

_____. *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]). *ibid.* v.21.

GARCIA-ROZA, Luiz A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991. v.1.

_____. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

_____. *Ética e política em psicanálise*. In: FRANÇA, Maria I. (org.). *Ética, psicanálise e transmissão*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1970.

GUYOMARD, Patrick. *O gozo do trágico; Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

JAEGER, Werner. *Paideia; a formação do homem grego*. São Paulo, Ed. Herder, 1936.

JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Rio de Janeiro, Brasil, 1967.

_____. *Crítica da razão pura*. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural - Ed. Victor Civita, 1980.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural - Ed. Victor Civita, 1980.

- LACAN, Jacques. O seminário, Livro 2. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985a.
- _____. O seminário, Livro 3. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- _____. O seminário, Livro 7. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.
- _____. O seminário, Livro 11. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985b.
- _____. O seminário, Livro 20. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985c.
- _____. *Kant com Sade*. Rio de Janeiro, s/e, s/d. 53 p. trad: Isidoro Eduardo Americano do Brasil & Marília Mello de Vilhena. Mimeografado.
- _____. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- LECLERCQ, Jacques. *As grandes linhas da filosofia moral*. São Paulo, Ed. Herder-USP, 1967.
- MAURANO, Denise. *Nau do desejo, o percurso da ética de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.
- MILLER, Gérard (org.). *Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989.
- MILLER, Jacques-Alain. *Logicas de la vida amorosa*. Buenos Aires, Manantial, 1991.
- _____. *Percurso de Lacan; uma introdução*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.
- MORENTE, G. *Fundamentos de filosofia; lições preliminares*. São Paulo, Mestre Jou, 1970. v.1.
- MOURA, Renata. *Est-Ética; um estudo da ética da psicanálise em Lacan por um esboço*

- de estetização da moral de Kant. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, março de 1995. 142 p.
- PASCAL, George. *O pensamento de Kant*. Rio de Janeiro, Vozes, 1992.
- PERELSON, Simone. *A dimensão trágica do desejo*. Rio de Janeiro, Revinter, 1994.
- PLATÃO. *Diálogos*. Rio de Janeiro, Globo, 1955.
- _____. *Diálogos III; a república*. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1976.
- REZENDE, Antonio (org.). *Curso de filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.
- RINALDI, Doris. *A ética da diferença; um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- RUDGE, Ana Maria. *O psicanalista e a sabedoria do ato*. In: FRANÇA, Maria I. (org.). *Ética, psicanálise e transmissão*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996.
- SANTOS SOUZA, Neuza. *Ética e clínica psicanalítica*. In: FRANÇA, Maria I. (org.). *Ética, psicanálise e transmissão*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996.
- SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, s/d.
- SOUZA, Octavio. *O ego no projeto e o problema da ligação*. Rio de Janeiro, s/e, s/d. 11p. Mimeografado.
- _____. *Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática*. In: ARAGÃO, Luiz T. et alii. *Clínica do social; ensaios*. São Paulo, Escuta, 1991.
- VERNANT, Jean Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia*. São Paulo, Duas Cidades, 1977.
- ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem, o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-RIO pelo aluno Eduardo Ponte Brandão intitulada *A felicidade na experiência trágica da psicanálise*, e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



Professor Octavio Souza (orientador) PUC-RIO



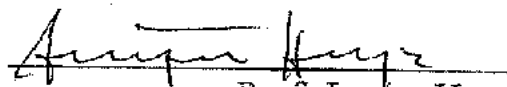
Professora Claudia Amorim Garcia PUC-RIO



Professor Guilherme Castelo Branco (co-orientador)
IFCS/UFRJ

Visto e Permitida a impressão

18/9/97



Prof. Jurgen Heve
Coordenador dos Programas de
Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de teologia e Ciências Humanas