

Universidade Federal de São Carlos

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Centro de Educação e Ciências Humanas

**ENTRE A LEI E O DESEJO: ANTECEDENTES
À ABORDAGEM LACANIANA DO PROBLEMA
DA ÉTICA EM “KANT COM SADE”**

Emmanuel Nunes de Mello

São Carlos
2007

**ENTRE A LEI E O DESEJO: ANTECEDENTES À ABORDAGEM
LACANIANA DO PROBLEMA DA ÉTICA EM “KANT COM SADE”**

Universidade Federal de São Carlos

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Centro de Educação e Ciências Humanas

**ENTRE A LEI E O DESEJO: ANTECEDENTES À ABORDAGEM LACANIANA DO
PROBLEMA DA ÉTICA EM “KANT COM SADE”**

EMMANUEL NUNES DE MELLO

**Dissertação apresentada no
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Centro de Educação e
Ciências Humanas da Universidade
Federal de São Carlos, como parte
dos requisitos para a obtenção do
Título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Luiz Roberto
Monzani.**

**SÃO CARLOS
2007**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M527eL

Mello, Emmanuel Nunes de.

Entre a lei e o desejo : antecedentes à abordagem lacaniana do problema da ética em "Kant com Sade" / Emmanuel Nunes de Mello. -- São Carlos : UFSCar, 2007. 180 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Ética. 2. Ética da psicanálise. 3. Kant, Immanuel, 1724-1804. 4. Sade, Donatien Alphonse François, 1740-1814. 5. Lacan, Jacques, 1901-1981. 6. Fantasia. I. Título.

CDD: 170 (20^a)

EMMANUEL NUNES DE MELLO

**ENTRE A LEI E O DESEJO: ANTECEDENTES À ABORDAGEM
LACANIANA DO PROBLEMA DA ÉTICA EM “KANT COM
SADE”**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 15 de Junho de 2007

BANCA EXAMINADORA

Presidente Dr. Luiz Roberto Monzani
(Orientador)

1ºExaminador : Dr. José Euclimar Xavier de Menezes
(Universidade Federal da Bahia)

2ºExaminador : Dr. Vladimir Pinheiro Safatle
(Universidade de São Paulo)

*À Rachel que decidiu comigo compartilhar
o mistério do encontro e do amor.*

*Aos meus pais, Hércio e Mariinha, que com carinho,
cumplicidade e muito respeito, pavimentaram
todo o trajeto que antecedeu esta conquista.*

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani pela orientação que, mesmo sempre rigorosa, nunca se permitiu impedir os caminhos libertários, apesar de perigosos, da autoria.

Ao Prof. Richard Theisein Simanke que desde o início acolheu este projeto e nunca se furtou a contribuir com ele.

Ao Dr. Luiz Fernando Carrijo da Cunha cuja escuta e presença, indubitavelmente, contribuíram num percurso do qual esta produção não deixa de ser um efeito de sua vivacidade.

À minha família por todo apoio, carinho e torcida.

À todos os amigos, uns mais diretamente do que outros, que com sugestões, bibliografias e, acima de tudo, a boa “interlocução de boteco”, ajudaram tremendamente na construção deste trabalho.

À CAPES pela bolsa que viabilizou o início deste trabalho e, conseqüentemente, tornou possível seu fim.

*“Foi em Louvain que se fez uma tese sobre o que chamam, talvez inadequadamente, minha obra. Essa tese, não esqueçamos, é uma tese universitária, e o mínimo que transparece é que minha obra não se presta bem para isso.”
(Jacques Lacan, 1970)*

RESUMO

Entre a lei e o desejo: antecedentes à abordagem lacaniana do problema da ética em “Kant com Sade”

“Kant com Sade” representa um importante momento do percurso teórico de Lacan e da forma como entendia a relevância da psicanálise como uma disciplina da modernidade. O que Freud promoveu, no seu entender, foi a fundação de uma “via pioneira” para o problema da subjetividade que, ao incluir o conceito de inconsciente, revolucionava toda abordagem da ética até aquele momento. Não seria possível, depois de Freud, compreender a ética sem a dimensão imaginária da fantasia. Por outro lado, “Kant com Sade” se revela como o sintoma de um impasse importante na trajetória teórica do próprio Lacan principalmente no que diz respeito às relações entre a lei, o gozo e o desejo. Este trabalho pretende apontar os antecedentes de uma problemática da ética na obra de Lacan que culminariam na produção do artigo em 1962.

Palavras-chave: Kant – Sade – Lacan – Fantasia – Gozo – Lei - Desejo

ABSTRACT

Between law and desire: antecedents of lacanian approach to the problem of ethics in “Kant with Sade”

“Kant with Sade” represents an important moment of Lacan’s theoretical trajectory and the way he understood the relevance of psychoanalysis as a discipline of modernity. According to Lacan, Freud promoted the foundation of a “pioneer way” to the problem of subjectivity, which, as it included the concept of unconscious, revolutionized all the approaches to ethics until that moment. It would not be possible, after Freud, to understand ethics without the imaginary dimension of fantasy. On the other hand, “Kant with Sade” is revealed as the symptom of an important impasse at Lacan’s theoretical trajectory, especially concerning the relations among law, jouissance, and desire. This work intends to indicate the antecedents of the problem of ethics in Lacan’s work that culminates in the production of the article in 1962.

Key-words: Kant – Sade – Lacan – Fantasy – Jouissance – Law - Desire

Sumário

Introdução	13
Um encontro inusitado	13
Capítulo 1: Psicanálise e filosofia: um debate que se acirra	18
1.1 – O “retorno a Freud”: contra a abordagem naturalista na psicanálise	18
1.2 - O Estilo Lacan: a busca pelos “efeitos de formação”.	22
1.3 - Início de uma problemática sobre a ética	24
1.4 – O anúncio de uma polêmica: a academia comparada à alcova sadiana	30
Capítulo 2: A alcova de sadiana	36
2.1 – A literatura libertina do século XVI	36
2.2 – Sade e a Revolução Francesa: “um esforço a mais...”	39
2.3 – Contra todo sentimentalismo: a crítica à Rousseau	41
2.4 – As virtudes do crime: uma obediência à Natureza	44
2.5 – Erotismo e morte.	47
2.6 – Sade um celerado	50
Capítulo 3: Kant e o objeto que se furta ao conhecimento	53
3.1 – A defesa da metafísica: a influência das leis de Newton	54
3.2 - O desafio cético de David Hume	57
3.3 – Do “sono dogmático” à “revolução copernicana”	60
3.4 – A Crítica da Razão Pura: o que é possível conhecer?	63
Capítulo 4: A moral kantiana	71
4.1 - A Fundamentação da Metafísica dos Costumes: a crítica a Rousseau	72
4.2 – A Crítica da Razão Prática	75
4.3 – Um objeto para a ação prática	79
4.4 - O Sumo Bem	83
Capítulo 5: A via pioneira de Freud	87
5.1 – Freud e a filosofia	87
5.2 – O Narcisismo e auto-erotismo	90

5.3 – “Das ding”: o objeto para sempre perdido	95
5.4 – Além do prazer	98
5.5 – Inércia e constância	102
5.6 – Pulsão de morte e repetição	106
Capítulo 6: Narcisismo e Desejo	109
6.1 – Narcisismo e libido: o problema da intersubjetividade	110
6.2 – Narcisismo e ordem simbólica: o Outro	113
6.3 - O Desejo: “Freud com Hegel”	116
6.4 – Falo e castração: a significação de uma negação	121
6.5 - O desejo puro: o caso Antígona	125
Capítulo 7: “Kant com Sade”: a lei do Outro	131
7.1 - A felicidade no mal: o gozo	131
7.2 - Gozo, desejo e fantasia.	133
7.3 – Freud e a perversão: o negativo da neurose	135
7.4 – A fantasia: um instante	140
7.5 – A fórmula da fantasia: $\$ \diamond a$	142
7.6 – Kant com Sade: o imperativo da lei do Outro	144
Conclusão	150
Um trabalho inacabado	150
Bibliografia	154
Apêndice: A psicanálise da periferia ao centro do interesse de Lacan	160
Lacan, um intelectual.	160
Lacan pré-psicanalítico: o fascínio da “vanguarda”.	162
A inserção do sujeito.	163
A gênese do eu: do eu imaginário à divisão subjetiva.	168
Do imaginário ao simbólico	170
O “retorno a Freud”: a psicanálise no centro	172
O desejo humano é sem objeto	178

Introdução

Um encontro inusitado

De tempos em tempos na história da humanidade o homem se vê confrontado consigo mesmo e com o seu tempo. Toda vez que isso acontece podemos dizer que se coloca diante do sujeito questões éticas: o que pode garantir o acesso a um modo melhor de viver? Como fundamentar uma prática que possa conduzir a um aproveitamento da vida e ao bem estar geral?

A história da filosofia mostra como que esta problemática nunca se apartou do filósofo desde os primeiros momentos deste modo de pensar tipicamente ocidental. Ainda na Grécia, onde o termo “ética” referia-se à busca de uma boa ‘maneira de ser’, ou à sabedoria da ação, essas questões irão reger durante muito tempo um campo privilegiado que buscará coordenar a existência prática e que terá como mira e bússola a idéia de uma “representação do Bem.”¹ A razão será convocada a dar explicações sobre o bem agir e do modo melhor de viver, bem como deverá demonstrar qual o Bem que poderia reger a ação humana. A ética será, desde o início, inseparável de um método que lhe garanta uma eficácia.

Com a chegada da modernidade e introdução do sujeito cartesiano, a ética passará a tratar das relações da ação subjetiva, tornando-se “o princípio de julgamento das práticas de um Sujeito, seja ele individual e coletivo”. Isso lhe conferirá mais ou menos um sinônimo de moralidade que receberá em Kant a denominação de “razão prática”.²

¹ BADIOU, 1995, pág. 15

² BADIOU, 1995, pág. 16

É impossível negar a inclusão da psicanálise neste processo. Lacan fez questão de afirmar que só foi possível existir o conceito do inconsciente e conseqüentemente a própria psicanálise, a partir do momento em que se colocou para a modernidade a idéia de um sujeito do conhecimento. Freud seria devedor de Descartes, neste sentido. Mesmo com todo o debate que se coloca hoje a respeito desta matriz cartesiana da subjetividade “não devemos esquecer que a psicanálise é uma práxis que insiste na irreducibilidade ontológica da subjetividade”³. Lacan fez questão de deixar isso claro e, mais do que isso, insistiu determinadamente no esclarecimento da psicanálise e na colocação de um espaço para a descoberta freudiana no “debate das luzes”. Existia nele a convicção de que a psicanálise deveria poder oferecer questões sérias à filosofia do sujeito e aos seus principais representantes: Descartes, Kant e Hegel. Isso o levou a postular que, depois de Freud, a razão não poderia ser pensada da mesma forma. “Kant com Sade” não escapa deste programa, pelo contrário, busca oferecer ao campo da ética uma reflexão que inclua o que só a psicanálise pode até hoje trazer a luz: o inconsciente (dirá Lacan, neste momento) tal como Freud o concebeu.

No senso comum, a idéia de ética estará sempre associada á uma série de atitudes mais ou menos referenciadas às noções gerais dos direitos humanos. Isso pode parecer, no mínimo, curioso quando pensamos que a ética sadiana está totalmente identificada ao ideal que funda esses mesmos direitos.⁴ E é essa curiosidade que pode nos abrir caminho para entender o que está exposto em “Kant com Sade”. Não há como abordar este artigo sem se deparar com o inusitado deste encontro promovido por Lacan. O próprio Lacan defende o pioneirismo de sua proposta:

*“Sade é o passo inaugural de uma subversão da qual, por mais picante que isso pareça, considerada a frieza desse homem, Kant é o ponto decisivo, e jamais identificado, ao que saibamos, como tal”.*⁵

Ainda por volta de 1947, o filósofo alemão Theodor Adorno, grande representante da chamada “Escola de Frankfurt” e um dos fundadores da teoria crítica, escreve o seu “Juliete ou esclarecimento e moral” onde também une Sade e Kant, contudo, numa vertente que, apesar de interessar a Lacan, não o impede de advogar uma originalidade na abordagem que faz dessa união.

³ SAFATLE, 2006, pág. 30

⁴ BADIOU, 1995, pág. 19

⁵ LACAN, *Kant com Sade*. pág. 776

Enquanto o interesse de Adorno se dirige a “Crítica da razão pura” e “Juliete e a moral”, o de Lacan recai, mais especificamente, sobre a “Crítica da razão prática” e a “Filosofia na Alcova”. No entanto, num ponto Lacan e Adorno poderiam, pelo menos se aproximar um do outro: Sade está na esteira inaugurada pelo iluminismo e, portanto, ele é parceiro de Kant na tarefa de produzir uma sociedade esclarecida:

“Sade não deixou a cargo dos adversários a tarefa de levar o esclarecimento a se horrorizar consigo mesmo, que faz de sua obra uma alavanca para salvar o esclarecimento.”⁶

Adorno tenta demonstrar que o projeto moral da modernidade traria em si mesmo sua própria destruição. Sade seria aquilo que o império da razão ofereceria à modernidade. Tanto para Kant quanto para Sade, trata-se de cumprir o ideal iluminista. Trata-se de fazer a humanidade sair da sua meninice e alcançar a maturidade esclarecida.

Ao prometer um esclarecimento, o iluminismo promovia a ditadura da razão formal onde qualquer sensibilidade deveria ser extirpada para que um progresso pudesse ser alcançado.⁷ Adorno acompanha todos os comentadores modernos que apontaram no conceito de apatia um ponto determinante de toda obra de Sade. Como afirma Bernard Baas:

“Todos os comentadores modernos (M. Heine, Bataille, Klossowski, Blanchot, Barthes) marcam o lugar determinante que ocupa o conceito de apatia na obra de Sade. E é também aproximando o texto de Sade e aquele de Kant que Adorno e Horkheimer construíram sua tese segundo a qual a formalização da razão, junto com a apatia, leva a instrumentalizar todo objeto empírico e, então, a tratar os outros como simples coisas submetidas à legislação de uma pura lei.”⁸

A crítica moderna lança questões importantes para a compreensão da instauração da obra de Sade. No entanto sua abordagem segue uma interpretação que reconhece uma divisão no corpo social e não no próprio sujeito enquanto submetido à lei.

Neste sentido, Bernard Baas aponta a leitura de Sade feita por Maurice Blanchot como a que mais próxima chegou da problemática levantada por Lacan. É em contraponto a Hegel (figura importante do pensamento lacaniano pelo menos até as

⁶ ADORNO, 1986, pág 111

⁷ HABERMAS, 2000

⁸ BAAS, 1989, pág. 140

elaborações sobre Kant e Sade) que Blanchot lerá Sade, numa espécie de “Hegel com Sade”, para mostrar que, “para Sade, o princípio de negação constitui no homem o princípio mesmo da potência, de modo que o herói sadiano segue esta lógica da negação até a negação da negação”. Blanchot defende que o que se extrai deste processo é um “mais além dos prazeres, mais além DO prazer, ao que ele chama de ‘gozo soberano’”.⁹

Porém, se este ponto os aproxima, paradoxalmente, é ele que vai evidenciar a grande distância entre a intenção de Lacan e todos os comentaristas que lhe antecederam. Entrará em cena o gozo, sem dúvida, mas um gozo que nunca poderá ser “soberano”, dado que está para sempre perdido. Esta seria a grande contribuição da psicanálise, no entender Lacan, ao debate sobre a modernidade.

Então, a que se dedicaria esta empreitada lacaniana? A que serve a aproximação de obras, aparentemente, tão distintas quanto “*Crítica da Razão Prática*” e a “*Filosofia na Alcova*”? Na tentativa de responder estas perguntas introdutórias ao objeto de nossa pesquisa, faz-se necessário certa localização histórica que possibilite entender as curvas e bifurcações que possam ter conduzido Lacan à produção de um texto tão instigante e revelador.

Nosso movimento de localização e compreensão histórica, no entanto, não poderá dar-se de forma tão retilínea quanto gostaríamos. Talvez seja mais sensato imaginar um movimento em espiral onde, mais importante que identificar os eventos históricos numa cadeia cronológica, seja a compreensão lógica dos fatos que possibilitaram o surgimento do tema da ética e a utilidade que Kant e Sade tinham para Lacan no pensamento da prática psicanalítica e da sua ética. Tentaremos elencar tanto em Kant, quanto em Sade e também em Freud, os pontos que poderiam nos oferecer um entendimento das problemáticas que culminariam na produção de “Kant com Sade”.

Cabe-nos, então, percorrer, mesmo que de modo panorâmico, o diálogo sempre presente que Lacan mantinha com a Filosofia e com o campo das ciências humanas; um diálogo iniciado desde muito cedo, antes mesmo do seu envolvimento com a psicanálise e que se estenderá durante muito tempo servindo ao seu projeto de iluminação da teoria freudiana – o que lhe oferecerá motivos de muitos embates políticos, teóricos e clínicos com os seus pares psicanalistas, mais precisamente dos de língua inglesa, que durante os anos 50, no início de seus seminários, sob o mote de “retorno a Freud”, eram acusados por Lacan de desviar a psicanálise dos caminhos por onde seu fundador, Freud, originalmente os havia conduzido.

⁹BAAS, 1989, pág. 141

Em seguida procuraremos deter-nos mais especificamente sobre aqueles que, no nosso entender, são os personagens principais de “Kant com Sade”: Kant, Sade e Freud. Para cada um deles dedicaremos uma abordagem separada visando levantar os pontos principais de suas teorias ou pelo menos os pontos importantes para uma compreensão da tarefa que Lacan se impõe.

Na parte final, tentaremos juntar as peças para compor uma definição da intenção principal do projeto de Lacan neste artigo – ainda que com isso, não julguemos de forma alguma, poder exaurir todas as possibilidades que este texto apresenta a um leitor atento. Para Miller, “dos textos de Lacan, Kant com Sade é o que tem mais referências culturais. Faz referência a toda literatura francesa, especialmente as dos séculos XVIII e XIX”.¹⁰ Isso coloca a amplitude do trabalho que este artigo nos exige. Não foi nosso intuito percorrer todas estas referências. Bastou-nos compreender o que, na concepção de Lacan, une Kant e Sade.

Antes de percorrer o trabalho, algumas observações devem ser feitas.

Todas as referências bibliográficas seguem o mesmo padrão com exceção das referentes a Freud e a Lacan. No caso de Freud as referências estão identificadas pelo número do volume. Procurou-se, sempre que possível, informar o texto da citação em questão. No caso das referências de Lacan, os seminários seguem a ordem estabelecida comumente e são identificados por números romanos (IV, XI, etc.). No caso dos Escritos, optei por informar o nome do texto de cada citação para uma melhor identificação.

¹⁰ MILLER, 1987, pág. 116

Capítulo 1

Psicanálise e filosofia: um debate acirrado

1.1 – O “retorno a Freud”: contra a abordagem naturalista na psicanálise

“Kant com Sade” é escrito ainda sob os ditames do que Lacan determinava de “retorno a Freud”. É mais do que sabido dos problemas de toda proclamação de um “retorno” seja ele qual for e a máxima “heracliteana” pode sempre ser apontada vestes casos sem reservas: *“nem o homem é o mesmo, nem o rio é o mesmo”*. Com Lacan não é diferente.

Muitas são as críticas feitas a esse seu retorno a letra freudiana, e ao modo presunçoso como ele o estaria propondo. Junto com o “retorno”, Lacan propunha um “reler Freud” que tinha pelo menos dois sentidos possíveis: primeiramente, o de recolocar os textos de Freud na agenda do dia dos psicanalistas para que se voltasse a ler a letra de Freud; em segundo lugar, o de ler estes textos a partir das importantes contribuições das ciências sociais de sua época, para que se pudesse ampliar a descoberta vienense no sentido de uma releitura. Sabemos que “reler” é sempre interpretar e que interpretar implica tomada de novos termos que traduzem como um

determinado texto chegou ao seu intérprete mas que não garantem, de forma nenhuma, que esta era a maneira como o seu autor desejava que fosse lido.

Por um lado temos o grupo daqueles que defendem que a leitura que Lacan faz de Freud está sim de acordo com aquilo que Freud apresentou em sua obra. Concordam com Lacan ao dizer que Freud renunciou o surgimento do estruturalismo e da linguística e chegam a dizer que a obra de Lacan continua a obra de Freud, a atualiza. Por outro lado temos os que simplesmente rechaçam a interpretação que ele dá dos pontos principais apontando os desvios que ele cometeu ao comentar a contribuição freudiana.

Mas será que Lacan entendia o seu “retorno” como uma decifração das intenções mais profundas de Freud? Será que ele não se dava conta do impossível presente na tentativa de se interpretar uma teoria seja ela qual for? Será que ele não se dava conta de todos os entraves não só da passagem para o francês de uma teoria escrita em alemão, mas de fazer convergir dois contextos linguísticos diferentes aumentando tremendamente as já imensas possibilidades de equívoco do significante — instrumento sobre o qual se debruçou durante tanto tempo?

Creio que uma saída possível para este impasse estaria presente no artigo de Richard Simanke “A letra e o sentido do ‘retorno a Freud’ de Lacan: a teoria como metáfora”, seguindo, conforme seu próprio depoimento, uma sugestão de Bento Prado Jr. Sem deixar de apontar algumas problemáticas do modo como os conceitos freudianos são tomados neste “retorno a Freud”, Simanke demonstra como a função do conceito de metáfora em Lacan não se esgota, não se limita a um equivalente do conceito freudiano de condensação – como proposto por Lacan na segunda metade dos anos 50.

A vocação para uma epistemologia anti-realista expressa a partir da tese já demonstra que, desde o início Lacan fazia uma escolha: não se utilizar do realismo na descrição de entidades conceituais subjetivas. A descrição realista não lhe possibilitava tratar o sujeito como um objeto de pesquisa e sua opção pela antropologia de Lévi-Strauss e por todos os desenvolvimentos em torno do conceito de “ordem simbólica” mostrou-se um passo importante na intenção de distanciar-se das teses realistas.

Além disso, a compreensão a partir de Jakobson da fala como uma sucessão de metáforas e metonímias, coopera para que Lacan desenvolva ainda mais a idéia de utilização da metáfora como forma, não de escamotear o sentido, mas de oferecer um

sentido para algo que não pode ser descrito nos moldes das ciências realistas. Algo como o que escreve Bergson na segunda introdução de “La pensée et le mouvant”:

*“Comparações e metáforas sugerirão aqui o que não se chegará a exprimir. Isso não será um desvio; estaremos apenas indo direto ao alvo.”*¹¹

No entanto, é claro que existem perigos em se tomar um recurso como o da metáfora. Pode se perder de vista o caráter metafórico das formas elaboradas a partir deste estilo e começar a considerá-las como enunciados concretos, observações verificadas ou plenamente verificáveis. Este equívoco poderia transformar os conceitos de uma teoria em espécie de enigma só revelado aos iniciados, aos iluminados, aos convertidos a uma teoria que se transformaria em uma espécie de religião. A psicanálise é alvo constante deste tipo de acusação e o movimento dos discípulos de Lacan não ficam atrás no que tange a certa mistificação dos conceitos do mestre. A maneira como alguns ainda hoje tomam ou falam dos conceitos é algumas vezes tão enigmática e ao mesmo tempo tão cheia de frases prontas que é possível perguntar se quem as profere sabe alguma coisa do que está falando (ou repetindo, o que é pior).

O uso metafórico não implica que Lacan não estivesse preocupado com um rigor nas suas proposições. O uso na parte final do seu ensino, dos matemas, estruturas algébricas que visavam diminuir os embaraços e os equívocos da transmissão dos seus conceitos e possibilitar que esses conceitos permanecessem com uma vivacidade superior à que um texto escrito possa oferecer, apontam para o seu desejo de oferecer rigor para um objeto tão complicado quanto à subjetividade.

A metáfora seria um modo legítimo de oferecer sentido e, portanto, um modo legítimo de conhecimento, pois, o significante só pode adquirir significação dentro de um contexto e de uma articulação feita por um ser falante – em si mesmo o significante não pressupõe nenhum significado fixo.

Para Lacan, o próprio Freud também usava do recurso metafórico. Sua abordagem naturalista servia apenas para adequar a psicanálise a um ideal reducionista mecanicista de sua época. Retirada de seu texto toda sugestão mecanicista e organicista, o que se encontraria seria, de fato, uma dimensão ética. Era isso que se devia seguir no

¹¹ BERGSON, H. Oeuvres. Paris:PUF, 1959. (Ed. Du Centenaire), citado em nota de rodapé por SIMANKE 2003, pág. 291

texto de Freud, sob pena de se perder nos labirintos naturalistas que revestem sua descoberta. Como afirma o próprio Lacan:

“[Freud] Refere a noção de pulsão às noções mais elevadas da física, matéria, força, atração, que só se elaboraram no curso da evolução histórica da ciência, e de que a primeira forma foi incerta, e mesmo confusa, antes que fossem purificadas e depois aplicadas.

Nós não seguimos a Freud, o acompanhamos. Que uma noção figure em algum lugar na obra de Freud, nem por isso nos assegura de que a manejamos no espírito da pesquisa freudiana. De nossa parte, é ao espírito, à palavra de ordem, ao estilo dessa pesquisa que tentamos obedecer.”¹²

Lacan entendia que para seguir fielmente à descoberta freudiana era necessário metaforizar sua linguagem naturalista – o que não pode ser confundido com algum tipo de relativização ou alegorização do texto freudiano. Metaforizar é oferecer novos significantes para fazer caminhar um mesmo sentido; é falar de outra maneira sem deixar de falar a mesma coisa.

Por outro lado, se o sujeito sempre diz mais do que pensa naquilo que fala; se o significante, na sua dimensão metafórica, sempre pode revelar vários significados; se a linguagem é por definição composta de metáforas e metonímias, então não é possível alcançarmos o que Freud (ou qualquer outro teórico) tenha querido dizer no âmago do seu pensamento (o significante está, desde sempre, separado do significado). Tudo o que dissermos sobre o que ele tenha querido dizer será sempre uma interpretação do que ele disse, será sempre, por mais confiante que seja o intérprete, uma metáfora. Basta-nos debruçar sobre a sua letra de forma responsável na tentativa de desvendar o caminho, de desbravar o sentido, a direção de sua descoberta, de suas intuições mesmo que isto implique em, paradoxalmente, contradizer parte de sua obra.

Para além de toda discussão que possa perdurar sobre se essa leitura de uma metáfora em textos tão declaradamente científicos quanto o “Projeto...” é realmente procedente ou não, fica clara aqui uma diferença importante dos desenvolvimentos que Lacan procurará dar à sua teoria procurando, durante um bom tempo, se afastar de maneira radical de toda intenção realística e cientificista da psicanálise. Parece-nos possível perceber este movimento nesta tentativa de metaforizar o naturalismo de Freud.

Podemos concluir então supondo que para Lacan a metáfora é a possibilidade de parar o fluxo metonímico que tiraniza uma abordagem realista e que

¹² LACAN, I, pág. 142

impossibilita a criação de um sentido. A metáfora é o que possibilita a construção de uma teoria.

1.2 - O Estilo Lacan: a busca pelos “efeito de formação”.

Mas o que dizer da investida lacaniana sobre os inúmeros textos, poetas, filósofos, suas inúmeras referências a obras de arte, sua recorrência constante à produção cultural? Será que aí também Lacan aplica seu conceito de metáfora? Para responder a esta pergunta gostaríamos de recorrer a Vladimir Safatle que aponta uma possibilidade de pensar a utilização que Lacan faz da cultura como uma forma de “desvelamento da gramática do desejo”:

*“O comentário lacaniano sobre ‘A carta roubada’ é, neste sentido, paradigmático; mas devemos nos lembrar também as análises de ‘Hamlet’, de ‘O balcão’, de Genet e de ‘O despertar da primavera’, de Wedekind. Nestes casos, o material estético é tratado como espaço de organização de uma gramática do desejo pensada principalmente através dos dois operadores maiores da clínica lacaniana: o Falo e o Nome-do-pai. Assim, a arte aparece novamente como campo legitimador da metapsicologia.”*¹³

No entanto, parece ficar claro que para Lacan o mito e a poesia possuem um papel e uma função que excedem em muito a uma utilização meramente ilustrativa. O mito e a poesia são as formas com que um sujeito, por definição atravessado pela linguagem, tem de expressar de forma legítima aspectos importantes da realidade humana. Como afirma Simanke:

*“...seu estilo, suas referências, os apoios que busca e os parentescos que reivindica para sua teoria mostram bem que ele considera o mito e a poesia – na qual ele percebe a primazia do significante sobre o significado – como formas legítimas em si mesmas e aptas para expressar, melhor que outras, certos aspectos da realidade humana.”*¹⁴

O interesse deste trabalho nesse ponto é mais do que óbvio. Não seria também pela via da metáfora que Lacan estaria abordando, em “Kant com Sade”, não só o que diz respeito a Freud mas também a Kant e a Sade? É possível pensar que o modo

¹³ SAFATLE, 2006, pág. 272

¹⁴ SIMANKE, 2003. pág. 293

que abordamos este uso metafórico não deixa margem para dúvidas com relação ao modo responsável com que Lacan se debruçará tanto sobre a filosofia moral de Kant quanto sobre a literatura libertina de Sade. No entanto, é importante perceber como que, de fato, Kant e Sade servem para demonstrar que aquilo de que a psicanálise fala está no cerne da produção estética e filosófica da humanidade. Serve para mostrar não só que a psicanálise merece estar no rol das contribuições importantes da cultura mas também, que ela traz algo que pode revelar o que estava escondido desta cultura, desta produção humana.

Uma questão importante do estilo é como a própria obra lacaniana, bem como sua maneira de expor seu pensamento é comprometida com suas teses sobre o signo e sua relação com o inconsciente. Até mesmo sua linguagem teórica deveria estar em consonância com suas teses sobre o inconsciente. Como afirma M. Bowie numa obra intitulada “Lacan”:

“Como qualquer outra forma de discurso, a “teoria” para Lacan é uma cadeia, uma meada, uma armação, uma trama de elementos produtores de sentido interconectados; ela nasce por hibridização; ela habita o tempo; está perpetuamente em processo, A frase de espírito, a ironia e a ambigüidade lhe são imanentes. O analista que tenta cair fora de sua própria linguagem enquanto a utiliza – ou tenta construir dentro dessa linguagem um abrigo conceitual permanente – é um charlatão ou um tolo.”¹⁵

Some-se a toda esta trama seu estilo barroco, marcado por longas e extravagantes variações que visavam nada menos que provocar nos seus leitores algo mais contundente que uma absorção racional de um conceito; Lacan revela em seus Escritos que toda sua retórica “visa a atingir o efeito de formação”¹⁶:

“Queremos com este percurso de que estes textos são os marcos e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar o leitor a uma consequência em que ele precise colocar algo de si”¹⁷.

Isso já mostra a tarefa hercúlea que temos pela frente, pois os textos lacanianos são marcados por uma pena de extrema complexidade e riqueza repleta de uma imensa gama de tiradas, citações, referências ocultas, ambigüidades, ironias que implicam o sujeito numa leitura atenta se ele, de fato, deseja saber do que Lacan fala.

¹⁵ Citado em SIMANKE, 2003, pág. 299

¹⁶ LACAN, *De um silabário à posteriori*, pág.731

¹⁷ LACAN, *Abertura*, pág. 11

Podemos, assim, começar nossa pesquisa em torno do texto de “Kant com Sade” procurando retirar dela os elementos que fazem deste um dos mais importantes, ou pelo menos mais intrigantes da obra lacaniana.

1.3 - Início de uma problemática sobre a ética

Em 58 Lacan desenvolve o tema “O desejo e sua interpretação”, num seminário dedicado a desenvolver a sua “dialética do desejo”. Aqui a questão da ética começa a ganhar espaço primeiro na tentativa de diferenciação que Lacan procura fazer entre a maneira como a psicanálise vai abordar a questão da ética e a forma como ela vinha sendo tratada historicamente pela filosofia. Nos primeiros movimentos que levariam até o texto de “Kant com Sade”, Lacan procura mostrar como a descoberta freudiana marcou uma ruptura no entendimento da forma como um sujeito age no mundo; como procura demonstrar que toda tradição filosófica baseada numa concepção hedonista estaria calcada sobre a idéia de uma equivalência entre prazer e objeto:

“A base de toda moral expressa até o presente, até certo ponto da tradição hedonista, que consiste em fazer estabelecer uma sorte de equivalências entre estes dois termos, prazer e objeto, no sentido em que o objeto é o objeto natural da libido...”¹⁸

“A instancia da Letra...” já apontava para essa contribuição radical da psicanálise, mas já podemos perceber estas questões se apresentando desde 53, quando do debate entre Lacan e Hyppolite. Os “cuidados de si” propostos desde o início pela filosofia não poderiam dar conta daquilo “que não tem juízo, nem nunca terá”¹⁹. A descoberta do inconsciente, nos moldes como Freud o havia proposto, deveria mudar a maneira como entendemos a subjetividade humana, seus anseios, desejos, mas, principalmente sua prática. A filosofia mostrava aqui, neste aspecto, sua insuficiência ante ao processo incessante de repetição do inconsciente, ou, como chamará Lacan, o gozo.

¹⁸ LACAN, VI, classe de 12 de novembro de 1958

¹⁹ Da música de Chico Buarque

A razão, desde Freud, deveria ser encarada como o processo mental de um sujeito que “pensa onde não é”, numa subversão do cogito cartesiano. A psicanálise, por sua vez deveria não abrir mão deste baluarte, desta sua grande contribuição ao mundo: o inconsciente. A clínica psicanalítica não poderia abrir mão de sua grande descoberta, não poderia curvar-se ante aos proclamadores de um “reforço do ego”, aos que desejavam transformar a psicanálise num instrumento de prótese, de adaptação, de apagamento de uma subjetividade que se mostra mais verdadeira quando falha, quando se equivoca, quando se engana. O que há de mais verdadeiro no sujeito, o que há de mais singular é, sem dúvida, o seu gozo e é com isso, com o “isso” que se repete que a clínica psicanalítica deve se haver.

Interessante perceber como, se num primeiro momento para Lacan o inconsciente e uma conceito de difícil adequação e que lhe colocava sérios entraves à sua adesão à psicanálise, neste momento é este mesmo inconsciente que possibilita à psicanálise inscrever-se como uma disciplina destacada das outras, com uma contribuição clara ao universo do pensamento humano. Também parece configurar-se para Lacan a possibilidade de confirmar a psicanálise como a “via pioneira” a que se referia em 1936, nos primeiros movimentos de sua adesão ao freudismo.

Não se trata mais de mostrar como a psicanálise concorda com o que há de mais avançado no campo das ciências humanas. Não se trata mais de utilizar a filosofia, a antropologia, a cultura como um todo, para garantir uma consistência aos conceitos freudianos. Agora, trata-se de mostrar como a psicanálise pode ser revolucionária para estes outros campos, não por falar do que há de submerso na consciência humana (como supõe o insistente e equivocado uso do termo “subconsciente”), mas para colocar à mostra aquilo que há de mais humano, de mais constitutivo de uma subjetividade, isto é, o inconsciente. A razão deve ser agora entendida como esta incidência do significante sobre o humano prestes a se constituir como sujeito causando-lhe uma “insistência simbólica”, uma “determinação no sentido”:

“Não sendo esta determinação no sentido outra coisa, naquela ocasião, senão uma definição da razão, recordo-lhes que essa razão se encontra no próprio princípio da possibilidade da psicanálise. É justamente porque alguma coisa foi atada a alguma coisa semelhante à fala que o discurso pode desatá-la.”²⁰

²⁰ LACAN, V, pág. 13

A psicanálise tem algo a dizer ao idealismo alemão e ao problema do conhecimento, do pensamento e suas relações com a lógica da negação tão caras a Kant.

Ao mesmo tempo, o seminário de 58 deixa um problema de implicações sérias para o trabalho clínico da psicanálise. Se o desejo é aquilo que, enquanto o que falta, coloca o sujeito em marcha na vida, produzindo, trabalhando e vislumbrando na morte de seu desejo seu fim, seu extermínio, o gozo representa aquilo que deste trabalho está atravessado pela fantasia inconsciente, alienando o sujeito numa produção automática e repetitiva.

Ora, qual seria, então, a proposta clínica da psicanálise? Se não é uma espécie de pedagogia do sujeito, na forma de domesticação do inconsciente, da “prática de si” como proporia a filosofia clássica; nem uma adequação, uma adaptação como propõe a psicologia do eu, será que a psicanálise estaria propondo que a finalidade de uma análise seria a de fazer com que o sujeito possa liberar seu gozo, sem culpa e sem as limitações impostas pela sociedade? A psicanálise proporia que um sujeito analisado se torne um perverso que nega a lei? Isso seria compatível com a intenção de Lacan em dar dignidade a descoberta freudiana?

É por causa dessas questões que Lacan abre seu seminário de 59-60 intitulado “A ética da psicanálise” confessando os impasses que, no decurso de sua tentativa de qualificar a descoberta freudiana, lhe impuseram o tema da “ética”:

“Certamente não foi sem um momento de hesitação, ou mesmo de temor, que me decidi a abordá-lo. Decidi-me a fazê-lo pois, na verdade, este assunto se encontra na mesma linha de nosso seminário do ano passado, se é que podemos considerar esse trabalho plenamente acabado. Não obstante, cabe-nos avançar. O que se reúne sob esse termo da ética da psicanálise permitir-nos-á, mais do que qualquer outro domínio, colocar à prova as categorias através das quais, naquilo que lhes ensino, acredito dar-lhes o instrumento mais apropriado para salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorre trazem-nos de novo.”²¹

O seminário da ética é fruto de uma hesitação, de uma insegurança. Estamos agora a três anos da data de escritura de “Kant com Sade” e percebemos como a temática do itinerário intelectual de Lacan afunila de forma a conduzi-lo à produção deste texto. Percebemos também a importância que ele terá como representativo de um momento importante desse itinerário e dos impasses epistemológicos dele proveniente. O tema da ética é tomado aqui como uma questão séria e inadiável, e também como

²¹ LACAN, VII, pág. 09

uma forma possível de resolver alguns desses impasses — o que realça a relevância de nossa pesquisa.

Por outro lado, o texto serve também à tarefa que Lacan se impõe, qual seja, a de tornar a psicanálise uma disciplina digna de toda produção reflexiva do ocidente. É representativa a pretensão lacaniana de estabelecer o diálogo entre a psicanálise e a filosofia, não mais nos mesmos parâmetros do passado quando a filosofia era convocada para corroborar a psicanálise, mas sim, num debate, mostrando que a contribuição da psicanálise, aquilo que ela trouxe de novo, encontra-se lá onde a filosofia não alcança, pois permanece sob os ditames da razão. No entanto, é lógico que se impõem aqui algumas perguntas: o fato de produzir um pensamento sobre o inconsciente enquanto o determinante da razão seria suficiente para que Lacan não se entendesse como um filósofo? Sua obra não poderia ser entendida como filosofia somente pelo fato de que insiste em dizer que ela não é? Ou o rigor, o engajamento, a articulação, a reflexão enfim, não seria o suficiente para incluir sua obra enquanto uma produção filosófica?

No entanto Lacan permanecerá afirmando que, na medida em que a psicanálise coloca em cena um outro lugar onde o entendimento humano se dá de fato, não é possível mais incluir a psicanálise como uma disciplina filosófica. E como dirá Monique David-Ménard, para a psicanálise, “o entendimento tem êxito aí onde a razão fracassa”.²²

No Seminário VII Lacan introduz a noção do gozo como uma transgressão e o confronto entre Kant e Sade ganha espaço privilegiado. Lacan demonstra ali, todas as suas elaborações em torno da questão da fantasia, narcisismo, auto-erotismo e perversão tão importantes para a decifração do artigo de 62. Mas é o conceito de *Das ding* que abre espaço para a compreensão melhor deste seminário. Este conceito será chave para o surgimento, alguns anos depois, do que Lacan denominará como sua grande contribuição, o objeto *a*, que estaria velado, de sua consistência vazia, pela fantasia. É ele que tanto Kant e Sade almejam gozar pela pura forma da lei. Antígona permitirá mostrar a saída: um desejo puro que pode suportar a mortificação promovida pelo significante. Veremos como este conceito levará Lacan a uma revisão que lhe obrigará a retornar a Kant e a Sade por um outro caminho.

Já nos aproximamos do objeto de nossa pesquisa e das problemáticas que o circundam. Cabe, no entanto, ressaltar que, ainda em 1960 um texto emblemático das

²² DAVID-MÉNARD, 1996, pág. 21

articulações em torno do desejo é produzido. Trata-se do já citado “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, fruto de uma comunicação feita num congresso em Rayaumont intitulado “Colóquios filosóficos internacionais” e que apesar de sua importância, só foi publicado em 66 nos “Escritos”. “Kant com Sade” será escrito em 62 e até lá, Lacan ainda oferecerá mais três seminários na mesma modalidade de um por ano, onde as questões exploradas no artigo de nosso interesse serão colocadas mais especificamente.

O de 1960 terá como título “A transferência”, onde manterá sua crítica afiada aos pós-freudianos principalmente no modo como abordam os conceitos de transferência e a contratransferência. Veremos como a intersubjetividade, conceito tão importante a todo desenvolvimento que Lacan fazia a partir de sua leitura kojéviana da dialética hegeliana, será descartado.

Em 61, Lacan tratará da identificação, num seminário de mesmo nome. Podemos dizer que o tema da identificação se coloca para Lacan a partir de Antígona. Qual a diferença entre a identificação perversa e a pura identificação ao desejo? Lacan começa aqui a elaborar a conclusão que será chave para a compreensão de “Kant com Sade”. Ele se dedica a uma exposição complexa de topologia e matemática para pensar a lógica da negação desde Kant. Neste momento é a crítica da razão pura que ele toma como ferramenta principal para demonstrar o sujeito, a partir do momento que foi enlaçado pela linguagem, se constitui a partir de uma dialética negativa que inclui um Outro. Como afirma Lacan:

“Se o significante se define como representando ao sujeito ante outro significante – reenvio indefinido de sentidos – e se isto significa algo, é porque o significante significa ante o outro significante esta coisa privilegiada que é o sujeito.”²³

Não há sujeito sem o Outro mas é possível, talvez, não estar completamente alienado a este Outro.

Neste mesmo ano, 1962, ano de redação de “Kant com Sade”, será a vez do seminário “A angústia”. Onde serão abordados inúmeras questões que tocam o artigo de Lacan e onde o objeto *a* será desenvolvido de forma mais detalhada.

Durante todo este tempo, os embates políticos no movimento psicanalítico francês se tornam extremamente acirrados. Vimos como desde o início Lacan se insere

²³ LACAN, IX, classe de 21 de Março de 1962

nesse movimento como uma exceção. De início, sua tese de doutoramento, marca o modo reservado, resabiado com que se insere no freudismo; em 1936, sua “teoria do imaginário”, comunicada num congresso da IPA na forma de seu artigo “O Estádio do espelho” denuncia a maneira equivocada com que os pós-freudianos concebiam o “eu” e por isso, Lacan é abruptamente interrompido por Ernest Jones, discípulo e biógrafo de Freud, aos 10 minutos de exposição. Em seguida, no momento em que pode se entender como um psicanalista, mais uma diferença se inscreve, denunciando o que entendia como um desvio do caminho aberto por Freud e proclamando um “Retorno” a suas bases. Seus seminários, bem como os textos escritos durante esta época não poupavam críticas aos seus pares. Em 1961 a executiva central da IPA recomenda o afastamento de Lacan, dentre outros, do quadro de analistas didatas da Sociedade Francesa de Psicanálise. Em 63, data da publicação de “Kant com Sade” o afastamento era efetivado e no ano seguinte Lacan criaria a *École Française de Psychanalyse* que, no mesmo ano, se tornaria *École Freudienne de Paris* (EFP).

Percebemos assim, o momento importante em que “Kant com Sade” está localizado. Não só politicamente, mas também no que diz respeito a todo o trajeto intelectual de Jacques Lacan. Percebemos como todo este trajeto confere dignidade a tarefa lacaniana e como ele respalda a utilização que se fará da filosofia kantiana e da literatura sadiana. Também vimos como a sua entrada no estruturalismo e a utilização que ele fez das ciências ligada a este campo para as relações entre significante e inconsciente foi importantíssimas para a construção de um pensamento sobre a psicanálise que ainda produz efeitos em 62. Percebemos como a questão da inclusão do sujeito, tema que terá papel importantíssimo no texto, já se encontra desde muito cedo nas preocupações de Lacan e é marca mesmo de sua adesão inicial à psicanálise. Vimos como a questão da ética será central no diálogo em que poderá promover entre a psicanálise e a filosofia. Vimos também a base de um conflito com a geração de psicanalistas de sua época calcada numa questão também de ordem ética: Freud havia sido esquecido e a radicalidade de sua contribuição abandonada, o que transformava a psicanálise num instrumento de conformação e de adequação.

Nossa tarefa inicial de localização histórica estaria concluída e nada nos impediria de passarmos à averiguação dos pontos abordados em “Kant com Sade”. No entanto, antes de nos debruçarmos mais especificamente sobre alguns desses temas que

são caros à análise do texto, caberia investigarmos um pouco sobre o estilo de Lacan, um estilo que marca toda a forma como sua obra foi sendo construída.

1.4 - O anúncio de uma polêmica: a academia comparada à alcova sadiana

Chegamos em 62 com um Lacan que, como vimos, já caminhou bastante desde sua defesa de uma abordagem anti-relista presente na tese de doutoramento, onde procurou ampliar o entendimento do sintoma humano tomando-o como algo que pode ser encontrado e classificado para além da biologia, até suas articulações em torno da lógica negativa. Era por uma inclusão da subjetividade como elemento fundamental na constituição do sintoma humano que Lacan lutava e mesmo dentro do estruturalismo ele não se aparta desta intenção ainda que a elevasse a outros patamares de discussão.

E vimos como a psicanálise foi, desde o início, uma ferramenta de importância crescente neste projeto. Se num primeiro momento ela era apenas mais uma entre as ciências que abordavam a dimensão imaginária, com a abordagem estruturalista, Lacan pode desenvolver a tese de que o inconsciente freudiano, estruturado, formalizado segundo os mesmos parâmetros da linguagem, pode ter seu caráter lógico reconhecido. A psicanálise pode, a partir disso, enquanto uma disciplina que inclui o sujeito na sua pesquisa, sair da condição de uma ciência obscura; ela pode assumir seu lugar diante das ciências “sérias” sendo incluída como um campo de interesse bastante específico.

Desde o início, para Lacan, a descoberta freudiana se dedica a uma percepção sobre a ação de um sujeito sobre o mundo, sua prática, sua ética:

“Houve em Freud a percepção da dimensão própria em que a ação humana se desenrola, e não se deve ver apenas, na aparência de um ideal de reducionismo mecanicista que aparece no Entwurf, a compensação, a contrapartida da descoberta freudiana dos fatos da neurose que é, desde o princípio, percebida na dimensão ética em que efetivamente se situa. O que no-lo mostra é que o conflito se encontra aí em primeiro plano e que desde o início o conflito é, vamos dizê-lo, massivamente de ordem moral.”²⁴

Podemos perceber que ainda aqui a temática permanece insistente: a diferença da psicanálise é que ela, ao contrário das outras, pode privilegiar o sujeito. E é

²⁴ LACAN, VII, pág. 49

por essa via que Lacan decide começar sua explanação. Inicia seu texto de modo bombástico. Anuncia que o que fará será demonstrar que a psicanálise revela aquilo que une tanto a alcova sadiana quanto a moral kantiana, a saber, a relação do sujeito com seu desejo:

“Sustentamos que a alcova sadiana iguala-se aos lugares dos quais as escolas da antiga filosofia retiraram seu nome: Academia, Liceu, Stoá. Aqui como lá, prepara-se a ciência retificando a posição da ética. Nisso, sim, opera-se um aplanamento que tem que caminhar cem anos nas profundezas do gosto para que a via de Freud seja viável. Contem mais sessenta para que digamos o porquê de tudo isso.”²⁵

A ciência busca na sua meta, um apagamento do sujeito. Isso não é uma conclusão que pareça trazer nada de revelador. É fundamental, para que algo de objetivo apareça, que se exclua tudo o que possa tornar subjetivo os dados recolhidos; é, antes de tudo, uma condição metodológica para o trabalho científico. Mas a questão parece encontrar-se em outro lugar. A ciência lida com um sujeito sim, mas um sujeito cartesiano, senhor de si, de seus pensamentos, correlatos de seu ser. Um “sujeito” que se tornou paradigma para toda a cultura ocidental moderna. Se há um sujeito que “pensa, logo é” então esse sujeito é o núcleo de comando de um ser; núcleo que, sendo disciplinado, domesticado, educado pode responder satisfatoriamente. É esse sujeito que é pressuposto na educação, na religião, na medicina e nas psicoterapias, por exemplo. Mas que sujeito é esse que Lacan afirma ser suturado pela ciência?

Sabemos como incluir o sujeito como objeto de uma pesquisa traz complicações sérias.²⁶ Complicações que culminam, num tempo posterior, na saída de Lacan do rol dos estruturalistas – não é possível sustentar um “sujeito” dentro de uma teoria que supõe que a experiência humana está presa dentro de uma cadeia simbólica.

No entanto, é certo que há no sujeito algo que insiste e é só por isso que Lacan pode unir Kant a Sade. É exatamente por que tem algo que escapa a essa tentativa de “sutura” do sujeito que a psicanálise pode ser viável. Mais ainda, é nisso que se encontra o elemento revolucionário, a grande contribuição da psicanálise, a saber, a constatação de que há algo no sujeito que escapa ao seu consentimento, à sua disciplina; algo que determina seus pensamentos, mas que, no entanto, é ele mesmo na condição de um outro.

Não que toda a cultura ocidental não houvesse se dado conta disso que escapa à disciplina. Mas a resposta é sempre a de um apagamento, de uma anulação

²⁵ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 776.

²⁶ Cf. Apêndice adiante

disso que é visto como uma paixão, um vício, o pecado, a falibilidade, a “carne fraca”. Toda tentativa de correção desse desvio que assola o homem é feita pela via de um regramento que produza um novo hábito, um novo modo de operação, uma nova conduta. Da religião à psicoterapia o que se procura é reforçar este núcleo central de um sujeito para que ele não tenha mais surpresas e não seja pego no seu próprio delito. E o que Lacan aponta como sendo o elo comum entre Kant e Sade é, justamente, a tentativa de criação de uma lei que organize a prática de um ser consciente de seus deveres.

Freud é então convocado a demonstrar a grande contribuição da psicanálise desde a publicação de “Além do princípio do prazer”. O princípio do prazer traz consigo alguma coisa, um algo mais que coloca em evidência aquilo que está para além de toda tentativa de normalização, de docilização do desejo humano, pois há no sujeito algo que lhe rege a ação e que lhe fornece seus imperativos, seus ditames, para além de suposto prazer que ele possa extrair disso. É a partir dessa tentativa freudiana de pensar o que estaria além do princípio do prazer que Lacan poderá caminhar mais um pouco num conceito que já vinha esboçando há algum tempo: o conceito de “gozo”.

A psicanálise, enquanto uma disciplina dedicada à ética, pode oferecer – e oferece – algo de novo ao tema. Pois a descoberta freudiana revela o sentido de certas relações do homem consigo mesmo que definem o desejo humano como algo mais do que uma tendência, ou uma vontade que se utiliza de métodos para a obtenção de um objeto.

É Freud quem pode, assim, antes do próprio Lacan, fazer revelar o que está por traz da empreitada iluminista tanto kantiana quanto sadiana. Lacan agradece ao surgimento do tema da “felicidade no mal” a possibilidade de o princípio do prazer de Freud não ter se perdido no mesmo balaio onde a moral cristã ou a filosofia clássica propunha uma necessidade de retorno da criatura ao seu bem. Só por isso Freud pôde articular o seu "princípio de prazer" conseguindo diferenciá-lo do conceito cristão, já estabelecido na cultura ocidental, de uma atração irresistível do homem àquilo que lhe sirva como bem-supremo, destino último, aquilo que lhe trará satisfação plena e sentido, um conceito herdado de toda uma tradição filosófica clássica do “Bem supremo”. Como afirma Lins:

“Sade é feito instrumento, mas é Freud a condição de possibilidade, menos por ter falado em sadismo ou imperativo categórico, do que pelo alcance de seu princípio do prazer-desprazer, onde se coloca, segundo Lacan, a questão do bem estar e da felicidade enquanto Bem.”²⁷

Georges Bataille é um dos que aponta esta relação íntima entre Sade e a ambição filosófica de atingir a “consciência clara” que anularia qualquer “diferença entre o sujeito e o objeto. Assim o seu fim não diferia do da filosofia a não ser pelo caminho que utilizava.”²⁸ Como afirma Bataille:

*“Foi necessário uma revolução – pelo ruído das portas arrombadas da Bastilha – para nos libertar, no acaso da desordem, o segredo de Sade: ao qual a desgraça permite viver esse sonho cuja obsessão é a alma da filosofia, a unidade do sujeito e do objeto”.*²⁹

Estariam já postos aqui alguns dos elementos importantes para a discussão sobre os limites que o próprio Lacan procura sempre estabelecer entre a psicanálise e a filosofia. A Psicanálise seria um “antifilosofia” posto que coloca em evidência o desejo na sua dimensão inconsciente, sua relação com o gozo, enfim, na medida em que o sujeito é fruto de uma divisão que deixa à mostra uma instância onde a razão não é senhora. Como afirma Alain Badiou:

*“Afim, Lacan não cessa de dizer que a filosofia é apenas uma instância do discurso do mestre, contra a qual a ética do discurso do analista se impõe. (...) A psicanálise deve ser capaz de julgar a ilusão da qual a filosofia é portadora e nada indica que tal ilusão tenha, na perspectiva de Lacan, um futuro brilhante.”*³⁰

Lacan é um analista³¹, e é a vocação clínica da psicanálise que incide, sem dúvida, sobre a forma como Lacan pretende fazer dialogar filosofia e psicanálise. Como afirma Simanke:

*“...o lugar da filosofia na obra de Lacan (isto é, o papel que desempenham suas reiteradas citações e referências à história da filosofia) só pode ser corretamente avaliado tendo em vista suas posições muito particulares diante da psicanálise, entendida como uma disciplina de vocação essencialmente clínica.”*³²

Lacan mesmo deixa claro que a clínica é o campo de cultivo da experiência psicanalítica enquanto uma *práxis* dedicada a uma ação terapêutica, a uma cura, e portanto, essencialmente ética – o que lhe dá ensejo para criticar os equívocos das

²⁷ LINS, 1993, pág. 88

²⁸ BATAILLE, 1980, pág. 144

²⁹ BATAILLE, 1980, pág. 158

³⁰ BADIOU, 2003, pág. 17 e 18

³¹ BADIOU, 2003, pág. 13

³² SIMANKE, 2002 pág. 19

tendências psicologizantes da segunda geração do freudismo como afirma em seu seminário “A ética da psicanálise”:

*“Abordamos aqui a experiência freudiana como ética, isto é, em sua dimensão essencial, já que ela nos dirige numa ação que, sendo terapêutica, está incluída, queiramos ou não, no registro, nos termos da ética. E quanto menos o quisermos, mais estará. A experiência no-lo mostra — uma forma de análise que se vangloria de um cunho tão especialmente científico vai dar em noções normativas, da qual me apraz falar de vez em quando lembrando a maldição de São Mateus em cima daqueles que atam fardos ainda mais pesados para fazer com que sejam carregados por ombros alheios. Reforçar as categorias da normatividade afetiva tem efeitos que podem inquietar.”*³³

No entanto, não é somente a dimensão clínica que marca essa diferença entre psicanálise e filosofia para Lacan. A questão que parece interessar a Lacan neste diálogo poderia ser definida nos termos de uma contribuição sem precedentes ao debate filosófico sobre a ética, sobre a forma como o sujeito pensa sua ação no mundo e mesmo sobre aquilo que, até a contribuição freudiana, poderia ser entendido como razão.

É essa nova possibilidade de entendimento do sujeito e de sua prática que possibilitam à psicanálise e a Lacan, debruçarem-se sobre o tema da ética. Um tema caro à filosofia, um tema caro a todo um ideal moderno desde Descartes, desde que um “eu” como núcleo central de uma ação pôde ser isolado. Um tema que está presente no ideal iluminista de Kant e no ideal libertário, não menos iluminista, do Marquês de Sade.

A tese lacaniana a ser defendida é, portanto, pretensiosa e pode ser resumida enigmaticamente num parágrafo que propõe nada menos que isso: a filosofia da alcova traz a verdade da crítica kantiana da moral:

*“Sade é o passo inaugural de uma subversão da qual, por mais picante que isso pareça, considerada a frieza desse homem, Kant é o ponto decisivo, e jamais identificado, ao que saibamos, como tal.”*³⁴

No capítulo seguinte nos dedicaremos a compreender os caminhos que levaram a produção de uma obra tão surpreendente quanto a do marquês de Sade. Investigaremos as origens libertinas do “divino marquês”, como repetidamente se refere Lacan, e procuraremos entender como é no esteio do iluminismo que a literatura

³³ LACAN, VII, pág. 167

³⁴ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 776

monstruosa de Sade pode surgir, uma obra onde não “há *strip-tease* porque não existe, propriamente falando, erotismo na obra de Sade, no sentido em que todo erotismo é uma tentativa de pinçar o desejo pela via metafórica da imagem do objeto que se furta.”³⁵

³⁵ TEIXEIRA, 2002, pág. 29

Capítulo 2

A alcova de sadiana

“Tu, Natureza, és minha deusa: às tuas leis é que estão presas minhas ações. Por que haveria eu de me submeter à maldição dos costumes e permitir que o preconceito das gentes me deserde...?”

Rei Lear, Ato I, Cena II

“Fechai os ouvidos ao estalido das baionetas, ao latido dos canhões; desviai o olhar dessa maré movente das batalhas perdidas ou ganhas; então vereis destacar-se sobre essa sombra um fantasma imenso, resplandecente, inexprimível, vereis despontar acima de toda uma época semeada de astros a figura enorme e sinistra do marques de Sade.”

Swinburne

2.1 - A literatura libertina do século XVI

Nascido em 1740 em Paris e criado pelo abade de Sade, seu tio erudito e libertino, Donatien Alphonse-François, o Marques de Sade, foi certamente uma das figuras mais polêmicas da história da literatura universal. Sua obra é alvo de atenção dos mais diversos tipos: desde a mais escandalizada pela brutalidade de suas cenas a mais fascinada pela ousadia de levar o pensamento aos limites do imaginável e muito além do moralmente aceito.

Seus romances, escritos num período de trinta anos e durante suas recorrentes estadias em onze prisões diferentes, tinham como tema principal a libertação do indivíduo pela corrupção dos costumes. Bataille ressalta que o reconhecimento do gênio e da beleza literária dos contos e romances de Sade só se deu muito tempo depois com as obras, por exemplo, de Jean Paulhan, Pierre Klossowski e de Maurice

Blanchot³⁶. Pode-se acrescentar a esses os nomes de Swinburne, Baudelaire, Apollinaire, Éluard e do surrealista Breton, escritores fascinados pelo libertinismo sadiano.

Sade é um capítulo importante de uma tradição cujo estabelecimento enquanto estilo literário formalmente concebido data do século XVI: a literatura libertina. O termo *libertino* não provém da pena de nenhum escritor maldito mas sim de um dos pais da reforma protestante na Europa, Calvino que usa o termo pela primeira vez para “designar os dissidentes oriundos das seitas protestantes do Norte da França”, como afirma Raymond Trousson:

*“Ele lhes censura por considerarem as religiões reveladas como imposturas humanas, afirmarem que a única moral é a da natureza, e interpretarem à seu bel-prazer a palavra sagrada. Não contentes em blasfemar desse modo, praticam ainda uma escandalosa liberdade de costumes baseada na negação do pecado e completam esse anarquismo moral com o apelo à comunhão dos bens. São portanto, libertinos ao mesmo tempo no plano intelectual e no plano dos costumes.”*³⁷

O libertinismo surge como um movimento marginal que, motivado pelos ideais heterônomos iluministas, consistia em questionar, desprovidos do máximo de preconceitos, os costumes, a religião e até a política. Materialista, dissidente em relação à ordem estabelecida, a literatura libertina surge como um exercício de maledicência um tanto envergonhado, às escondidas, pois ainda que cheio de impropriedades os encontros libertinos se davam “às escuras”, longe dos olhares da sociedade moralista. Essa chamada “libertinagem erudita” dos séculos XVI e XVII, era basicamente motivada pela idéia do livre pensar, do desafio dos limites dos costumes pelo uso ilimitado da razão. É a reflexão que importa, é o questionamento que interessa. Como afirma Monzani:

*“Sua característica marcante é a liberdade de pensar. Entenda-se: tratar as matérias sem se curvar aos dogmas e preceitos da religião e da moral vigentes. Seu princípio básico no exame dos problemas é: o que a razão indica, e não o que a autoridade me impõe, sobre tal ou tal matéria? De certa maneira, o libertinismo erudito prefigura o philosophe do século das Luzes.”*³⁸

³⁶ BATAILLE, 1980, 128

³⁷ TROUSSON, 1996, pág. 165

³⁸ MONZANI, 1996, pág. 193

Aos poucos vão assumindo seu lugar e produzindo uma literatura carregada de contestação: “através do romance, tendo como tema central o prazer sexual e o prazer do conhecimento, ele é o filósofo discreto e também o provocador erótico.”³⁹ Tornam-se o centro das grandes controvérsias metafísicas, da ciência da natureza às paixões, da liberdade política aos prazeres do corpo com o ideal de promover não só uma sexualidade liberal, mas sim uma sociedade completamente devotada às promessas ainda não cumpridas do iluminismo. É o caso, por exemplo, de *Thérèse philosophe*, obra anônima do século XVIII, que empregava o erotismo na luta pela causa iluminista. Ser um libertino era, antes de tudo ser um promotor da liberdade. Como firma o prof. Bento Prado: “...é difícil negar que, do séc. XVII ao XVIII (e mesmo desde o XVI), os chamados *libertinos* eram de algum modo *libertários*”.⁴⁰ É assim, empenhados nesse iluminismo radical e contra todo *establishment*, que trabalham escritores como Diderot, Restif de La Bretonne, La Mettrie, Helvétius, Voltaire, D’Holbach entre outros.

De um exercício de alargamento dos limites da moralidade, o libertinismo passa a uma devoção à transgressão e ao crime como os atos libertários por excelência. Como afirma Raymond Trousson:

*“Seja como for, a libertinagem, não importa a forma em que se apresente, conserva algo de transgressivo – o libertino só se realiza ao infringir princípios que supostamente assegurariam o bom funcionamento da sociedade. Mesmo reduzida à emancipação sexual, à impudência dos costumes, ela permanece um empreendimento de libertação, nem que seja pela reabilitação do prazer contra as proibições: libertinos e libertários se juntam.”*⁴¹

O libertinismo sempre mantém sua relação complexa com a religião, principalmente a cristã. É contra esta moral “antinatural” do pecaminoso que o libertino investe suas reflexões. Por isso é tão comum suas figuras de padres, freiras e monges depravados, típicos da literatura erótica da idade média. É contra a imposição externa de uma moral que impede e rejeita o prazer, que rejeita o acesso ao extravasamento das paixões e das vontades mais sensuais que o libertino concentra sua produção. No século XVIII o libertinismo adquire, assim, novas estratégias que enfatizam por um lado, a crítica à moral e aos costumes – principalmente aqueles herdados da tradição cristã – e por outro, a convicção de que o prazer, esse sentimento tão problemático à tradição

³⁹ NOVAES, 1996, pág. 9

⁴⁰ PRADO JR., 1996, pág. 44

⁴¹ TROUSSON, 1996, pág. 167

cristã, é não só uma necessidade biológica mas também fonte de felicidade. Monzani aponta as duas estratégias utilizadas na defesa dessa tese libertina:

“A primeira, negativa, de uma crítica da teologia, da religião e da moral, seja apontando suas contradições internas, seja, por comparação, introduzindo o relativismo. A segunda, positiva, na tentativa de mostrar diretamente a própria tese através de argumentos bem conhecidos, como por exemplo, o da naturalidade (e, portanto, da inocência) de nossas inclinações. A razão libera e promove a realização dos sentidos.”⁴²

É com certa dose de “furor” que o libertinismo do século XVIII vai promover o seu programa – o que marca ainda mais sua diferença com suas origens “eruditas” dos reservados cavalheiros do século XVI. Um “furor” que dará ares pedagógicos à tarefa de divulgação do ideal libertino:

“Sua técnica é um misto de demonstração e descrição que se alternam com o intuito de atingir os fins propostos. Daí também a razão desses textos frequentemente tomarem a forma de narrativas iniciáticas e pedagógicas.”⁴³

É necessário ensinar como se goza, pois, como afirma ainda Trousseau, para o libertino “o ser é fugaz, como o mundo no qual ele se insere”; a única coisa que pode fazer valer a pena de se manter esta existência efêmera é deixando livre todas as formas de obtenção de prazer: “Gozo, logo existo”, diria o libertino parafraseando a máxima cartesiana, pois o prazer “é a prova da existência”.⁴⁴ Essa pedagogia do gozo não será abandonada por Sade, como veremos mais adiante.

2.2 – Sade e a Revolução Francesa: “um esforço a mais...”

Para Bataille, Sade é uma exceção na pobre produção literária que é marca da Revolução na França. Ele era, neste momento, um dos presos entre os muros da Bastilha havia dez anos e é enquanto estava preso que escreve o manuscrito de duas de suas obras mais importantes, a saber, *Justine* (redigida em 1787 com o título de *Os infortúnios da virtude*) e *Cento e vinte dias de Sodoma*. No entanto, no que diz respeito à Revolução, podemos afirmar que sua relação com Sade era, no mínimo,

⁴² MONZANI, 1996, pág. 194

⁴³ idem

⁴⁴ PRADO JR., 1996, pág. 44

contraditória.⁴⁵ Sua prisão não dizia respeito a nenhum fato político mas sim, se deu por causa de sua personalidade depravada e libertina; por causa das orgias, flagelos e bestialidades que promovia.

Mesmo assim, do seu calabouço, incitava os passantes em torno do muro da Bastilha com palavras provocativas e de revolta, marcas de seu espírito inflamado e indomável, como relata Bataille:

“... parece que se armou, à laia de porta-voz, dum cano que servia para os despejos, gritando, entre outras provocações: que cortavam o pescoço aos prisioneiros.”⁴⁶

Justamente por isso, quando eclodiu a revolta que invadiu os corredores da Bastilha, o Marquês de Sade já não se encontrava mais na sua cela pois havia sido transferido de lá pelo governador da Bastilha. Com essa transferência, seus dois manuscritos acima mencionados foram deixados para traz e se perderam de seu autor para sempre, até serem encontrados e publicados após sua morte. Essa perda sempre foi sofrida por Sade durante toda sua vida e, segundo Bataille, foi fonte de uma profunda tristeza que o levou a desejar uma morte absoluta e completa.

Em 1793, em plena fase do “Terror” (quando Robespierre, o “incorrupível” encerrava na cadeia e mandava para a guilhotina todos que achasse merecedores) Sade é novamente preso acusado por certa ironia do destino, de “moderado” — pois se manifestava contra atitudes autoritárias como a pena de morte. É no meio desta “temporada no inferno”,⁴⁷ que provavelmente escreve *A filosofia na alcova*, que é publicada em 1795 juntamente com *Aline e Valcour*.

A filosofia na alcova destina-se num primeiro plano à educação libertina de uma jovem de nome Eugenie mas o discurso de Sade acaba, no fundo, revelando-se uma obra de caráter panfletário. Como afirma Contador Borges:

“... a obra se destina, em suas palavras, à educação de uma jovem, mas que acaba, no fundo se estendendo a todo cidadão francês, colocando as bases da jovem República sob o império intransigente da Carne. Nesta obra, vários tipos de discursos (moral, político, estético) subordinam-se à linguagem erótica, que, por sua vez, se serve da linguagem revolucionária para combater os costumes e a religião.”⁴⁸

⁴⁵ BATAILLE, 1980, pág. 133

⁴⁶ BATAILLE, 1980, 132

⁴⁷ SADE, 2003, pág. 205

⁴⁸ BORGES, 2003, pág. 206

O que Sade pretende é convocar a todos ao pleno exercício do ideal republicano e iluminista. Essa convocação tem seu ápice num libelo adquirido por Dolmancé, personagem portador deste esclarecimento libertino e preceptor de Eugenie nos novos costumes da libertinagem, que proclama todas as virtudes libertinas e desfere seus golpes sobre a religião e os costumes cristãos. O título do libelo convoca em tom sugestivo: *“Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos”*.

O “esforço a mais” é uma convocação a levar às últimas conseqüências o ideal republicano de uma nação de homens livres de toda e qualquer limitação moral até mesmo a última delas, a limitação burguesa e católica de propriedade do corpo, manifesta nos “direitos humanos”. Era preciso abrir mão também, de uma moral que “desnaturaliza” o homem impedindo que ele exerça livremente os desejos de tomar da forma que quiser, livre que é, o corpo de quem quer que seja:

“Franceses, não pareis! A Europa inteira, já com a mão sobre a venda que lhe fascina os olhos, espera de vós um esforço para arrancá-la da frente. Apressai-vos: não deixais que a Roma Santa, que se agita em todos os sentidos para reprimir vossa energia, não tenha tempo nem para conservar alguns prosélitos.”⁴⁹

Na verdade, é Lacan quem o diz, os “Direitos dos Homens”, grande legado da Revolução Francesa, é o que fundamenta todas as atrocidades e crimes promovidos pela doutrina sadiana; o direito de não limitar de forma alguma as vontades naturais do ser humano de obter prazer de todas as formas possíveis e imagináveis e de tomar quem quer que seja como objeto de seu gozo:

“Trata-se dos direitos do homem. É pelo fato de que nenhum homem pode ser de outro homem propriedade, nem de algum modo seu apanágio, que não se pode disso fazer um pretexto para suspender o direito de todos de usufruírem dele, cada qual a seu gosto.”⁵⁰

2.3 – Contra todo sentimentalismo: a crítica à Rousseau

Sade era leitor de toda a tradição sentimental e, destacadamente, de Rousseau com quem mantinha uma relação, podemos dizer, ao mesmo tempo de amor e ódio. Ao estilo deste, Sade rendeu as mais profundas homenagens, mas, para a tese de

⁴⁹ SADE, 2003, pág. 127

um homem cuja bondade natural é corrompida pelo processo civilizatório, reservou toda sua crítica severa.

A filosofia na alcova é um exemplo desta guerra que travava com a corrente sentimentalista e da sensibilidade. Todo o sofrimento das vítimas, constantemente recheado deste discurso sentimentalista é furiosamente rechaçado pelo prazer devasso dos personagens sadianos. Todo pensamento do idealismo sentimental é vigorosamente combatido à base da ironia, do escárnio ou da indignação:

“Reparai, minha cara Eugénie, como essa gente raciocina; e acrescento, graças a minha experiência e meus estudos, que bem longe de ser um vício, a crueldade é o primeiro sentimento que a natureza imprime. A criança destrói seu brinquedo, morde a teta de sua ama-de-leite, estrangula seu passarinho, muito antes de atingir a idade da razão. A crueldade está impressa nos animais, em quem, como creio que dissestes, as leis da natureza se lêem muito mais energicamente do que em nós; ela está, entre os selvagens, muito mais próxima da natureza do que entre os homens civilizados; logo, seria um absurdo estabelecer que é consequência da depravação. Este sistema é falso, repito. A crueldade está na natureza. Todos nascemos com uma dose de crueldade que só a educação modifica; mas a educação não está na natureza e prejudica tanto seus efeitos sagrados quanto o cultivo prejudica as árvores.”⁵¹

A crítica a Rousseau é claríssima. A crueldade não é fruto dos efeitos civilizatórios da razão; o silvícola não é menos cruel do que o civilizado; a criança não é uma entidadezinha pura à espera da razão que a corromperá. As leis da natureza, convocadas sempre como padrão do que há de mais integral, mais puro, é usada agora para corroborar as teses libertinas de que *no início era a crueldade e o prazer que ela proporciona*.

O “natural” é o mote que serve de estandarte para toda argumentação sadiana. É em nome do que é mais originário no humano que Sade proclama suas teses libertinas. É o libertinismo que deve resgatar o homem da escuridão moral em que se encontra. Todo tipo de cerceamento moral que sobrevenha de uma concepção cristã, burguesa e hipócrita deve ser lançado fora. O homem (enquanto espécie e não enquanto gênero, posto que para o libertino não há diferença de sexos na caminhada rumo ao esclarecimento — o libertinismo não é um machismo) deve, pois é obrigado pela própria natureza, ser livre de toda prisão moral.

Isso nos revela que a literatura libertina que Sade pratica não pode ser confundida com um simples folhetim erótico. Ela está imbuída de uma reflexão que é

⁵⁰ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 782

⁵¹ SADE, 2003, pág. 81

fruto de um ideal maior. O libertino, para Sade, não é um puro e simples devasso, mas um pesquisador, um desbravador, um cientista. E o corpo, local e fonte do prazer, nada mais seria que uma maquinaria a ser ordenada conforme o programa estabelecido por este “cientista libertino”.

Eis aí mais um motivo para que todo sentimentalismo seja abandonado. Os personagens de “A filosofia na alcova” permanecem, a todo o momento, com uma postura que quase beira à indiferença estoíca. A determinação com que executam todas as ordens do mestre libertino é revestida de um distanciamento que deixaria orgulhoso qualquer moralista vitoriano – em qualquer outra situação é claro. Soma-se a isso, a burocracia com que todas as experiências sexuais são executadas. As posições são infinitas, mirabolantes e meticulosamente arquitetadas pelo preceptor. Não há nenhum tipo de sedução ou velamento. E o júbilo que se extrai da experiência não é tanto creditado aos prazeres carnavais do coito, mas ao prazer de ter-se executado com sucesso mais uma experiência do ideal libertino.

O que Sade deseja é, em última instância, seguindo seus antecessores libertinos, cumprir o ideal iluminista de emancipação, de maturação da civilização humana e levá-lo às suas últimas conseqüências. Sua convocação aos franceses para “um esforço a mais” também se dirigia à constituição de um Estado revolucionário onde uma moral que preserve o corpo como último limite, como propriedade inviolável, e que preserve a intimidade como um bem inexpugnável, seja abolida e faça surgir em seu lugar uma moral que não impeça o que deve ser feito, o que é natural, o que está na lei da natureza, a saber, a felicidade da prática das mais variadas formas de prazer, do gozo sem limites. A revolução que Sade almeja é a que promova um Estado onde a moral burguesa da propriedade privada, da intimidade como bem inviolável, a ser preservado a qualquer custo, não tenha mais validade.

Revela-se aí o que está por trás da proposta sadiana de uma filosofia que é feita na alcova, no *boudoir*. É nessa intimidade preservada que deve se dar à reflexão libertina. Como afirma Zizek, a façanha de Sade foi justamente a de promover um “utilitarismo lógico” do que antes era “um fenômeno confinado à esfera privada”, proclamando a necessidade de que o sexo fizesse parte das regras utilitaristas que “estruturam a chamada sociedade civil”.⁵²

É na alcova que a verdade deve ser buscada e, sobretudo, revelada. O *boudoir* não é simplesmente o quarto de dormir. É o que está muito bem situado entre o

⁵² ZIZEK, 2000, pág. 359

salão das reflexões e das conversações burguesas e o quarto das intimidades dos amantes. Simboliza o que, estando a meio termo, une o prazer à razão, o erotismo à filosofia. Como afirma Monzani:

“Constitui-se assim um novo espaço, que é o da subtração. Subtração da convencionalidade da lei, para que a natureza apareça, cresça e floresça na sua pureza. Trata-se de um espaço intencionalmente instaurado para que do seu interior possa brotar a verdade do sujeito...”

A idéia, portanto, é a de se distinguir um locus onde a verdade é extraída da ação real. O que se tenta é o enquadramento da ação humana, para que se atinja a verdade inédita das ações dos homens. Além de provocativo, existe, sem dúvida, algo de sério na expressão: ‘philosophie dans le boudoir’.”⁵³

2.4 - As virtudes do crime: uma obediência à Natureza

Já vimos que Bataille defende que a obra de Sade é uma exceção na fraca literatura contemporânea da Revolução Francesa. Caminhando mais um pouco, podemos afirmar que mesmo dentro da chamada literatura libertina, Sade pode ser visto como um capítulo à parte. Sua obra não deve ser tomada como uma produção monstruosa e isolada. Como defende Monzani, Sade apenas levou “às últimas conseqüências, no plano moral, certas premissas de pensamento estabelecidas na idade moderna”:

“O referencial imediato de Sade – no plano filosófico – são os materialistas franceses. Particularmente, La Mettrie, Helvétius e Holbach. Sade seguramente conhecia muito bem esses autores, de alguns dos quais pilha páginas e páginas. No caso destes pensadores.”⁵⁴

Sade é herdeiro não só de toda uma tradição libertária que propunha o iluminismo, mas também de toda uma reflexão sobre os problemas da liberdade, do prazer e, por conseguinte, do mal que pode ser extraído de uma completa devoção a estes ideais. Toda agressividade, violência e criminalidade em Sade são marcadas por uma reflexão moderna sobre o lugar do prazer, do desejo e do mal na constituição da subjetividade humana. Pensar a liberdade completa implica em pensar o que no ser

⁵³ MONZANI, 1996, pág. 212

⁵⁴ MONZANI, 1995, pág. 12

humano poderia servir de impedimento á uma extrapolação dos desejos, das vontades. A todo o momento o que Sade nos pergunta é algo como “por que não deixar que a natureza decida sobre os atos humanos?”:

“Mas, em vez de fogueiras, em vez de desprezo e sarcasmo, armas perfeitamente embotadas em nossos dias, não seria incomparavelmente mais simples, numa ação tão indiferente à sociedade, a qual se aproxima de Deus, e talvez mais útil do que se pense à natureza, que se deixasse cada um agir como ache? Que se pode rezear dessa depravação?”⁵⁵

Mas o que garantiria a permanência de uma sociedade onde cada um pode fazer o que lhe vem à cabeça? Teria o homem a capacidade de escolher sempre a pureza e a bondade em detrimento do que pode ferir ou afligir o outro? O que poderia impedir as tendências mais animais de destruição, violência e atrocidades que sempre marcaram a história da humanidade?

Logo, se o iluminismo promove um pensamento sobre a liberdade dos povos, ele também abre espaço para pensar o que pode produzir no homem sua vontade para o Mal. É assim que podemos pensar, seguindo Monzani, a perspectiva sadiana do crime como sendo fruto deste paradoxo que se oferece á reflexão ocidental moderna:

“Sem dúvida o iluminismo (...), como toda época teve duas faces. Luzes, mas também sombras. O que deve nos chamar a atenção aqui é muito mais esse outro lado da época. Tentar desenterrar e desentranhar esse outro lado do século XVIII, até agora pouco explicitado, onde o imaginário, a fantasia e o desejo governam subterraneamente o discurso dos homens. Há um avesso do século XVIII do qual Sade, sem dúvida, é uma das expressões.”⁵⁶

A modernidade lança questões que transformam toda a problemática da moralidade na literatura que é produzida desde o século XVII em diante. O “esfacelamento de um sistema de valores coeso” possibilitou o fortalecimento do realismo onde qualquer apego maior a um discurso moralista era encarado como “inverossimilhança”. Como afirma Raquel de Almeida Prado:

“Se a idéia de moral, não mais assentada sobre os dogmas religiosos, torna-se então um problema para os romancistas – ainda incapazes de imaginar uma arte não comprometida com a função ética –, a ficção aparece como forma de solucionar esse dilema. A convivência de morais contraditórias, a maior elasticidade de uma moral laica em formação se acomodam nas páginas dos romances com maior facilidade que nos tratados teóricos.”⁵⁷

⁵⁵ SADE, 2002, pág. 84

⁵⁶ MONZANI, 1995, pág. 51

⁵⁷ ALMEIDA PRADO, 1997, pág.79

Sade é, também no plano literário, herdeiro deste dilema realista dos romancistas do século XVII. No entanto, não é possível creditar toda crueldade sadiana apenas a uma perda da ingenuidade, ou a um afrouxamento da moral causado pela perda dos referenciais religiosos. Isto, por si só, não bastaria para produzir uma literatura tão criteriosa quanto a do Marquês libertino.

O papel do mal e da destruição no “sistema sadiano” tinha um fundamento muito mais sólido e que nos remete à introdução no pensamento moderno do mal como elemento fundamental da natureza – tema que tem em La Rochefoucauld seu maior expoente.

François de La Rochefoucauld, escritor moralista francês autor de uma única porém avassaladora obra intitulada *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1665) provocou escândalo em seus contemporâneos por defender uma visão extremamente pessimista da natureza humana. La Rochefoucauld abandona a idéia platoniana do mal como negação ou privação do bem e inaugura a idéia de uma positividade no mal. Para ele o egoísmo é uma das características essenciais e naturais do ser humano, um amor de si natural e necessário à preservação do próprio sujeito – o que se contrapõe de maneira contundente à noção cristã de um egoísmo fruto do pecado e que portanto seria passível de uma regeneração. Isso abre uma possibilidade nova para o pensamento do mal e conseqüentemente, para as questões relativas ao mal na prática humana. Como afirma Monzani:

“Se na origem o que temos é um egoísmo feroz que, por mais que se metamorfoseie, nunca deixa de ser o que é; se a virtude nada mais é do que o vício disfarçado; se o primeiro é original e congênito, isso, então, não significa dizer que o mal está inscrito originariamente em nossa natureza? Essa idéia de uma maldade originária (pelo menos como um dos ingredientes de nossa natureza) é uma possibilidade de leitura que La Rochefoucauld abre para o leitor.”⁵⁸

A emergência do mal como constitutivo da natureza humana faz surgir a figura do “monstro humano” bastante difundida na literatura no século XVIII por abrir um universo sem limites, onde tudo é possível. O monstro representa neste contexto, o homem liberado, que não precisa mais obedecer à nada nem a nenhum limite “natural” – natureza aqui entendida como o que pode até mesmo se voltar contra ele mesmo. Este

⁵⁸ MONZANI, 1995, pág. 103

“monstro moral”, contudo, é diferente da forma como Sade irá concebê-lo pois, como afirma Raquel de Almeida Prado:

*“Este [Sade], na verdade, não se incomoda com o mito da natureza, mas o retoma, apenas contestando-lhe qualquer afinidade com a idéia de virtude, e proclamando o seu caráter de mal absoluto”.*⁵⁹

A natureza é a mãe de toda destruição e maldade. É ela quem sustenta em Sade, usa certeza de uma virtude no mal. Todas as cenas que Sade faz questão de construir em seus romances obedecem a “sistema” de ordenação e destruição que ele identifica como sendo proveniente de uma fonte muito precisa: esse mesmo sistema é encontrado na natureza, no eterno movimento da matéria, produzindo e destruindo a todo instante. É ela quem celebra, antes dele, a destruição como forma de manutenção e recriação da vida. Admitir que o mundo esteja em um estado de perpétuo movimento é admitir que o estado natural do universo é sempre o de um processo de dissolução onde a criação é, conseqüentemente efêmera.⁶⁰

2.5 – Erotismo e morte

Sade lança mão das teses dos naturalistas modernos para, como afirma Eliane Robert Moraes, considerar o crime como “agente de equilíbrio, cujas forças destrutivas desempenham um papel tão fundamental junto às forças criadoras na manutenção da economia do universo”.⁶¹

O crime é o que sustenta o equilíbrio da natureza. Esse equilíbrio é mantido no processo de destruição e erotismo que permeiam as cenas sadianas, onde, como afirma Robert Darnton, se revela por detrás de toda “mecânica e da hidráulica da sexologia” uma “noção utópica de homens e mulheres copulando e ejaculando infundavelmente, em perfeita sincronia”.⁶²

Mas é preciso não ir precipitado demais na compreensão da função do mal no sistema sadiano. Pode parecer paradoxal mas, apesar de proclamar e promover as

⁵⁹ ALMEIDA PRADO, 1997, pág. 94

⁶⁰ DEAN, 1992, pág. 174

⁶¹ MORAES, 1996, pág. 251

⁶² DARNTON, 1996, pág. 28

virtudes do crime, Sade se posicionava contrário por exemplo, a idéia de assassinatos políticos e aos crimes de guerra – e levava suas posições à sério, à ponto de, como já vimos, ser preso por discordar dos métodos repressivos dos líderes da Revolução em especial os que envolviam a pena de morte. Tampouco admitia que a lei fosse usada para a retaliação de um crime pois não haveria nada que justificasse uma punição vinda de mãos humanas:

“ ... percebe-se a necessidade de se fazer leis suaves e sobretudo de aniquilar para sempre a atrocidade da pena de morte, porque a lei que atenta contra a vida de um homem é impraticável, injusta, inadmissível. Não que não haja uma infinidade de casos, como darei a seguir, nos quais, sem ultrajar a natureza (o que demonstrarei), os homens não tenham recebido desta mãe comum a inteira liberdade de atentarem contra a vida uns dos outros; mas é impossível a lei obter o mesmo privilégio, porque a lei, fria em si mesma, não poderia ser acessível às paixões que podem legitimar no homem a ação cruel do assassinato. O homem recebe da natureza as impressões que podem lhe fazer perdoar esta ação, e a lei, ao contrário, sempre em oposição à natureza e não recebendo nada dela, não pode estar autorizada a se permitir os mesmos erros; sem os mesmos motivos, é impossível que ela tenha os mesmos direitos.”⁶³

Para Sade o Mal só valeria se fosse praticado em nome apenas da obediência às forças destrutivas da natureza. Qualquer benefício ou privilégio adquirido como fruto do crime era condenável pelo libertino. Em seus romances o que move o praticante da libertinagem é a pura obediência à ordem natural de gozar sem limites. Como afirma Bataille:

“Enquanto que, no sadismo, a questão é gozar a destruição contemplada, sendo a destruição mais dolorosa a morte do ser humano. O sadismo é o verdadeiro Mal; se se mata por uma vantagem material, não é o verdadeiro Mal; o mal puro é quando o assassino, para lá da vantagem material, goza por ter morto.”⁶⁴

Essa devoção cega e obstinada revela, por si só, um paradoxo intrigante: o ateísmo de Sade desafia a Deus e goza com o sacrilégio. Apesar de ser um ateu “confesso” sua alusão à Deus é constante: a quem se refere pela expressão “ser-supremo-em-maldade”. Seu ateísmo substitui a divindade por uma submissão quase religiosa aos “ditames” e “desígnios” da natureza. É assim que Sade pode substituir Deus pela Natureza, oferecendo-se a ela da mesma forma que o devoto à divindade.

⁶³ SADE, 2003, pág. 140

⁶⁴ BATAILLE, 1980, pág.17

Klossowski é o primeiro a comparar a devoção metódica de Sade à determinação do devoto cristão à Deus. Em um de seus livros mais importantes e que mereceu a atenção de Lacan, *Sade, mon prochain*, declara:

*“Sade já não sonha apenas; dirige e conduz o seu sonho para o objeto que está na origem do seu sonhar, com o método acabado dum religioso contemplativo que põe a sua alma em oração diante do mistério divino. A alma cristã toma consciência de si mesma diante de Deus. Mas se a alma romântica, que não é mais que um estado nostálgico da fé, toma consciência de si própria ao colocar a sua paixão como um absoluto, de maneira que o estado patético se torna nela função de viver, a alma sádica, essa, já só toma consciência de si mesma pelo objeto que exaspera a sua virilidade e a constitui no estado de virilidade exasperada, a qual se torna igualmente uma função paradoxal de viver: ela só se sente viver na exasperação.”*⁶⁵

Bataille por sua vez, celebra, no erótico como no sagrado, uma “violência elementar”.⁶⁶ A religião é promotora de uma violência que a sustenta na sua função social. A começar pela própria definição da função do sacrifício na religião onde situa uma operação pela qual o devoto “se liberta de uma violência que o ameaçava destruí-lo”.⁶⁷ Bataille também via nos interditos essenciais uma “recusa que opõe o indivíduo à natureza”; uma recusa cuja função seria a de evitar um “dispêndio de energia vital e de uma orgia do aniquilamento”. Não se pode negar que um dos interditos principais de religiões como cristianismo, por exemplo, diz respeito aos usos do prazer e do corpo nos intercursos entre os sexos. Ambas, erotismo e religião ligam sempre estreitamente o “desejo e o medo, o prazer intenso e a angústia”, vivenciados na experiência interior de quem a pratica, uma vez que exercita tanto a grande sensibilidade para a “angústia que funda a proibição” quanto o “prazer que leva à sua transgressão”.⁶⁸ Para Bataille morte e sexualidade eram os momentos culminantes da “festa” que a natureza celebra com os seres. Morte e sexualidade seriam, na sua definição, “um desperdício ilimitado que a natureza opera contra o desejo profundo de durar que é próprio de cada ser”.⁶⁹ Como afirma Bataille:

“O erotismo é, creio eu, a afirmação da vida até na morte. A sexualidade implica a morte, não apenas no sentido em que os recém-chegados prolongam e substituem os desaparecidos, mas porque põe em jogo

⁶⁵ In BATAILLE, 1980, pág. 143

⁶⁶ BATAILLE, 1987, pág. 87

⁶⁷ BATAILLE, 1980, pág. 155

⁶⁸ BATAILLE, 1987, pág. 36

⁶⁹ BATAILLE, 1987, pág. 58

*a vida do ser que se reproduz. Reproduzir-se é desaparecer, e os seres assexuados mais simples desaparecem ao reproduzirem-se.*⁷⁰

É assim que seguindo este pensamento de Bataille que relaciona sexualidade e morte podemos compreender melhor por que o erotismo é eleito por Sade como elemento predominante de toda a sua literatura. Mais do que uma afronta aos ideais cristãos de sexualidade; mais do que um desafio aos limites burgueses de respeito ao corpo; o que está em questão para Sade é justamente a utilização da sexualidade como forma de manifestar o ideal da natureza de destruição e criação.

2.6 – Sade um celerado

Para terminar, não podemos deixar de mostrar a que ponto as idéias de destruição podiam levar a imaginação de Sade. Guillaume Apollinaire, poeta que no século vinte é reconhecido como aquele que retirou o marquês celerado de sua hibernação de cem anos e o transformou num sucesso de vendas, em seu *L'Oeuvre du marquis de Sade* reproduz as instruções do Marquês para a construção de seu tumulo a ser cavado num lugar afastado de sua terra:

“Uma vez coberta a cova, serão semeadas por cima glandes a fim de que, com a continuação, encontrando-se o terreno da dita cova resguarnecido e a mata cerrada como era dantes, desapareçam os traços da minha sepultura da superfície da terra como me gabo de que minha memória desaparece da memória dos homens.”⁷¹

A destruição completa é o que Sade também almeja. Uma morte completa que não deixe vestígios sobre a terra. Por sobre seu tumulo deveria crescer carvalhos que o esconderiam — com isso ele acreditava que seu nome pudesse ser completamente devastado da memória de todas as pessoas. Nem o seu pedido foi cumprido, sendo enterrado com toda dignidade no cemitério de sua cidade, nem seu nome foi esquecido com o comprova toda literatura que, desde algum tempo, vem sendo dedicada à desvendar não só sua literatura libertina, mas também compreender sua natureza celerada.

⁷⁰ BATAILLE, 1980, pág. 15

⁷¹ BATAILLE, 1980, pág. 136

Algumas tentativas de elucidação da psicologia de Sade produzem um edifício hipotético que poderíamos classificar de um tanto precipitados. Há quem tente interpretar a personalidade do Marquês como o “resultado de uma imaginação estimulada por anos de prolongado castigo, insistindo que estes repetidos infortúnios teriam “produzido um tipo de ‘perversão genital’”; ou ainda como fruto de um ódio pela mulher que seria, afinal, a real origem de sua “sexualidade monstruosa”.⁷²

Há, também, quem acredite que o Marquês de Sade seria um homem como outro qualquer com as mesmas “virtudes e vícios” e que não seria necessário classificá-lo como “um monstro ou um louco”. Essa concepção de Sade como um homem comum era defendida pelos que acreditavam que Sade seria aquele que teria a coragem em sua literatura, de mostrar a “realidade do desejo”; ele seria uma espécie de “mestre da voluptuosidade” ou ainda, o homem que soube “como expandir o círculo aceitável de variações sexuais”.⁷³

Também não se pode deixar de lado o fato de que muito do interesse na obra de Sade seja motivado, principalmente durante o século vinte, pelos efeitos terríveis que as imagens da guerra produziam em várias gerações. Apesar de Sade condenar qualquer forma de violência política, sua obra era uma fonte interessante aos questionamentos dos limites morais a que um homem pode chegar. A guerra demonstrava no plano político, toda crueldade que Sade promovia na sua obra de louvação ao crime e a dor. Além disso, autores como Bataille, Klossowski e muitos outros escritores franceses (além de cineastas como Paolo Pasolini) dirigem-se a Sade não só para entender o que os artistas podem tentar dizer depois de Auschwitz mas, ao contrário, pelo fato de que, depois da guerra, é sempre mais imperativo entender melhor o que Sade tem a falar.⁷⁴

Mas seria mesmo isso? Sade seria apenas um escritor brilhante que conseguiu ultrapassar como poucos, os limites do pudor civilizado e deixou à mostra aquilo que habita, no fundo do coração humano, os desejos inconfessos de uma sociedade que os reprime em nome de algum tipo de contrato social tácito? Sem dúvida, a aparente falta de limites para o pensamento sadiano causa nos leitores um incômodo que é mais do que simplesmente moral. Como afirma Bataille:

“... Sade anuncia apenas o acabamento da consciência: não pôde chegar à plenitude da clareza. O espírito deve ainda ascender, senão à ausência do desejo, pelo menos ao desespero que deixa a um leitor de Sade

⁷² DEAN, 1992, pág. 128

⁷³ DEAN, 1992, pág. 138

⁷⁴ DEAN, 1992, pág. 183

*este sentimento dum semelhança final entre os desejos experimentados por Sade e os seus que não têm esta intensidade, que são normais.*⁷⁵

Esta afirmação de Bataille não deixa de nos remeter, de certa forma, à afirmação de Lacan de que o neurótico observa o perverso de luneta. A expressão aponta o fascínio que o perverso lança sobre os neuróticos, esses que, em geral, são associados com a parcela dita “normal” da sociedade – que na verdade, deixam-se nortear por um ideal, este sim, com pretensões normalizantes. O neurótico se ressentido do que julga ser a sua tão satisfatória adesão à lei. Em geral tem-se a idéia de que o perverso é quem vive livremente; de que ele sim encontrou uma forma de viver sem as arestas e os cerceamentos da lei. O perverso, na perspectiva imaginária do neurótico é o verdadeiramente livre e isso, se por um lado causa o horror, por outro é também causa de toda admiração.

Fazemos uma pausa nesta investigação sobre a personalidade sadiana para podermos discuti-la num capítulo onde ela poderá ser mais bem explorada. Por hora ficamos com esta pergunta: que estrutura subjetiva pode servir de sustentação a uma prática de vida tão devassa quanto a de Sade? E esta era uma vida que de maneira alguma se limitou a uma representação pela via da obra literária que produzia — Sade praticava em larga escala, desde sua juventude, as idéias e desvios que reproduzia nos seus contos e romances.

⁷⁵ BATAILLE, 1980, pág. 157

Capítulo 3

Kant e o objeto que se furta ao conhecimento

*A Natureza e Suas Leis escondiam-se na
Ecuridão:
E Deus disse: “Faça-se Newton!” e, Tudo se
Iluminou.
Alexander Pope*

A importância de Kant na reflexão de Lacan ao longo de toda sua obra é mais do que apontada por inúmeros autores. E não poderia ser de outro modo já que o papel de Kant na concepção moderna de subjetividade, que se inicia em Descartes é inegável.

Em “Kant com Sade” a ênfase recai inevitavelmente sobre a segunda Crítica, mas o pano de fundo de toda discussão traz uma amplitude muito maior que a questão moral propriamente dita. Qualquer observador desavisado poderia precipitadamente apontar nesta aproximação entre Kant e Sade meramente uma oposição entre um esquema moral devasso e a virtude e santidade do ideal moral kantiano. Mas não é disso que se trata em “Kant com Sade”, pois para Lacan, mais do que opor-se a Kant, o que Sade faz é revelar sua verdade. Está em questão a problemática da negação e da fantasia como um modo de interpretação do real que marca todo aquele que se utiliza da palavra como forma de interação com este real – o que aponta para o reconhecimento de uma lei. Isso se liga diretamente ao conceito de fantasia, constitutiva, em psicanálise, do modo de atuação de um sujeito sobre esta realidade – e com isso retornamos à questão da ética. A fantasia é o que une Sade e Kant e o que faz colocar a psicanálise como uma via inédita e pioneira no manejo desta relação de um sujeito com a realidade.

Neste capítulo tentaremos localizar a problemática kantiana na primeira Crítica - pelo menos nos pontos que, no nosso entender, serve de ferramenta para a compreensão do artigo de Lacan. No capítulo seguinte tentaremos prosseguir a discussão mais especificamente na Crítica da Razão Prática, onde Lacan promove o confronto entre Kant e Sade no artigo de 1962.

Tentaremos com isso demonstrar a profundidade da empreitada lacaniana ainda que sem, de fato, conseguirmos exaurir todas as possibilidades de interlocução entre Lacan e Kant – um trabalho que certamente não caberia neste momento.

3.1 – A defesa da metafísica: a influência das leis de Newton

Até 1770 as idéias principais do pensamento de Immanuel Kant ainda não haviam aparecido, o que fazia com que ele não tivesse publicado quase nada sobre filosofia durante este período. Seu interesse se direcionava para os assuntos mais diversos desde opúsculos sobre o terremoto de Lisboa (1755) até trabalhos sobre a teoria dos ventos e sobre o movimento e repouso. Também se dedicava a considerações sobre o belo e o sublime, sobre o silogismo e sobre as provas da existência de Deus. Contudo, não produzia nada que pudesse ser comparado ao que iria ser, mais tarde, sua filosofia.⁷⁶

Na Alemanha desta época predominava o racionalismo dogmático de Leibniz tendo Christian Wolff como o grande representante e divulgador⁷⁷. É neste momento que Kant se depara com dois autores que, muito mais pelos problemas levantados por eles do que pelas soluções que davam, influenciariam tremendamente sua filosofia: David Hume (1711-1776) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Junto com estes dois, mais um nome pode ser acrescentado à lista de influências neste primeiro momento de formação do pensamento de Kant. Trata-se de Isaac Newton (1642-1727), cujos trabalhos sobre o problema dos movimentos dos corpos, que desafiava os filósofos desde os tempos pré-socráticos, representou o clímax da “Revolução Científica” do século XVII oferecendo ao mundo a possibilidade de pensar uma Lei Universal que pudesse unificar todas as ciências. O “pai da física moderna”

⁷⁶ PASCAL, 1996

⁷⁷ PASCAL, 1966. pág. 12

erigiu uma estrutura conceitual que iria dominar não só a física, como também todo o pensamento até o início do século XX.

Desde o racionalismo cartesiano, o ideal da filosofia era o de poder estabelecer uma metafísica que se sustentasse sobre leis com o mesmo grau de rigor da matemática. Com a física matemática de Newton isso se tornou uma verdadeira obsessão para várias correntes filosóficas.

Com uma clareza de raciocínio extraordinária, Newton mostrou que todos os movimentos observados na Natureza poderiam ser “compreendidos em termos de simples leis de movimento expressas matematicamente”. Como propunha uma explicação que abrangia “desde a familiar queda de uma gota de chuva até a trajetória cósmica dos cometas”, sua metodologia baseada no “raciocínio quantitativo” acabou por se tornar uma espécie de “sinônimo de ciência”, sendo tomado como modelo de eficácia e de rigor acabando por se transformar na “base conceitual de todas as áreas de atividade intelectual, não só científica, como também, política, histórica, social e até moral.”⁷⁸

Dos movimentos no sistema solar, incluindo as órbitas de planetas, até os fenômenos das marés tudo podia ser contemplado pela sua teoria. De fato, nem um fio de cabelo caía sem que isso pudesse ser explicado pela teoria das forças gravitacionais. A gravidade seria o cimento do mundo governando todos os movimentos em escala cósmica e transformando o mundo num livro aberto, desvelado, em sua magnífica beleza. Sua obra monumental *Philosophiae naturalis principia mathematica* (“Princípios matemáticos da filosofia natural”) ou simplesmente *Principia*, foi publicada em julho de 1687 e, como possivelmente em nenhuma outra obra da história, influenciou rápida e fundamentalmente a visão de mundo pós-renascentista.

Na sua *Principia*, Newton introduz a idéia de *força*, e a define como uma ação exercida sobre um objeto de modo a alterar sua quantidade de movimento. Para poder delimitar e clarificar o seu conceito aplicando-os aos movimentos dos objetos, ele precisou formular os conceitos de espaço absoluto e de tempo absoluto. Por **espaço absoluto** entendemos basicamente “a arena geométrica onde os fenômenos físicos ocorrem”, o “palco do teatro”, lugar indiferente aos fenômenos que nele se manifestam. O **tempo absoluto**, por sua vez, é o que “flui de modo contínuo e sempre no mesmo

⁷⁸ GLEISER, 1997, pág. 164

ritmo, perfeitamente indiferente aos vários modos como nós, seres humanos, escolhemos marcá-los.”⁷⁹

A física moderna, inaugurada por Newton, possibilitaria ao mundo pensar em termos de leis universais, conectando os acontecimentos mais diversos à uma mesma causa comum. Essa possibilidade de unificar vários campos, com certeza, também interessou bastante a Kant pois a solução ideal para resolver os problemas que se colocavam à metafísica como forma de conhecimento seria aquela que lhe fornecesse “um método semelhante àquele que Newton tinha introduzido na ciência da natureza”.⁸⁰

Seria um pouco precipitado afirmar que Kant simplesmente transpõe a física newtoniana para sua filosofia. De fato, Newton serve para Kant como algo localizado um pouco abaixo de uma espécie de “chave hermenêutica” mas bem acima de um mero pano de fundo. Um recurso privilegiado o bastante para ser utilizado contra as idéias de um outro newtoniano, Hume, que também propalava as possibilidades abertas pela física moderna.

A física newtoniana, evidenciada pela estrutura e ordem que revelava, oferecia a Kant a possibilidade de olhar para a natureza como algo potente em finalidade. Finalidade que deveria ser explorada no uso puro e prático de sua razão com vistas ao trabalho e à produção de uma sociedade cada vez melhor, num progresso contínuo. A natureza é que conduz o homem em direção à um exercício pleno de uma sociedade comandada pela razão. Como afirma o próprio Kant:

*“O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos. Os impulsos naturais que conduzem a isto (...), revelam também a disposição de um criador sábio...”*⁸¹

Usar a física de Newton como uma das ferramentas de justificativa contras a severas críticas lançadas à metafísica e a possibilidade de conhecimento pelo empirismo e pelo ceticismo, cujo principal articulador naquele momento era David Hume, “será uma das molas essenciais da *Crítica da Razão Pura*”.⁸²

⁷⁹ GLEISER, 1997 pág. 181

⁸⁰ DELBOS, 1969, pág 83

⁸¹ KANT, 1986, pág.14.

⁸² PASCAL, 1966. pág 12

Enfim, se podemos dizer que as problemáticas levantadas por Hume fornecem, ainda que ao inverso, de maneira negativa, uma das pernas (a outra decididamente reservada à Rousseau, como veremos adiante) com que Kant andar­á sobre os caminhos da construção de sua crítica, podemos também dizer que Newton será, positivamente, a bengala na qual se apóia enquanto caminha⁸³. Uma bengala resistente o suficiente para, naquele momento, oferecer a Kant o suporte necessário na defesa de uma lei universal que viabilize tanto o conhecimento quanto a prática moral do homem racional.

3.2 - O desafio cético de David Hume

Com suas ferozes argumentações sobre a idéia de substância, de eu e de causalidade, David Hume proclamava que a metafísica, como forma de conhecimento seria categoricamente impossível. O mundo externo é algo em que só se pode, no máximo, “acreditar”, dar um voto, oferecer uma crença (*belief*), pois a única certeza que possuímos é a da existência não do mundo mas das vivências desse mundo.

O que nos garante que os nossos sentidos nos trazem um relato fidedigno da realidade externa? O que nos garante que o conhecimento que adquirimos com nossos sentidos é verdadeiro? Não existe o mundo só o que existe são as vivências.

É assim que com 28 anos Hume já chocava toda a cristandade com o seu altamente herético “Tratado sobre a Natureza Humana” publicado em dois tempos: as duas primeiras partes em 1739, e a terceira parte em 1740.⁸⁴ No subtítulo do “Tratado” ele já revelava toda a influência que, assim como Kant, havia recebido de Newton: “Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio em assuntos morais”.

Hume desejava tratar as questões mentais e do conhecimento com o mesmo racionalismo do método experimental utilizado por Newton nas suas obras sobre física natural. Da mesma forma que este havia “descoberto” as leis gravitacionais pelas quais os corpos no universo se atraem, Hume tinha como seu objetivo explicar o funcionamento da mente como algo regido por semelhante leis de associação.

⁸³ Duas pernas (Hume e Rousseau) e uma bengala (Newton): expressão utilizada pelo Prof. Wolfgang Leo Maar na abertura de seu curso sobre “Ética e Filosofia Política” no departamento de pós-graduação em Filosofia da UFSCar, no primeiro semestre de 2004.

⁸⁴ QUINTON, 1999, pág. 11

Determina, assim, a experiência como mola mestra do conhecimento humano posto que é ela que oferece conteúdo e significado aos nossos pensamentos e às nossas idéias pois todas as nossas crenças se baseiam, se fundamentem na experiência. Como afirmou Hume em seu *Treatise of Human Nature*:

*“E como a ciência do homem é a única fundação sólida das demais ciências, a única fundação sólida que ela própria pode receber deve provir da experiência e da observação.”*⁸⁵

Hume afirmava que a porta de entrada do conhecimento são as *impressões*, ou seja, os fenômenos psíquicos atuais, as vivências atuais. Num segundo momento, quando as impressões são relembradas elas já se tornaram *idéias*:

*“As percepções que adentram com maior força e violência podem ser denominadas **impressões**, e por esse nome entendo todas as nossas sensações, paixões e emoções, ao aparecerem à alma pela primeira vez. Por **idéias** entendo as tênues imagens das anteriores, presentes no pensamento e no raciocínio, assim como o são, por exemplo, todas as percepções excitadas pelo presente discurso, com exceção apenas daquelas que provêm da visão e do tato, e do prazer ou desconforto imediatos que ele pode provocar.”*⁸⁶

A realidade para Hume é a impressão e assim, uma idéia que não tenha para si uma impressão que lhe corresponda carece de realidade. Com essa afirmação, coloca em cheque as idéias de “substância” e de “eu”.

A idéia de substância não tem uma impressão da qual possa ser derivada e, portanto, é uma idéia formada por nós, da nossa imaginação, ou como diria Descartes, uma idéia fictícia. Da mesma forma é o “eu”, que resulta de inúmeros feixes de impressões que recolhemos de nossas vivências. Ocorre que se olharmos o que há nestes feixes não encontraremos aí nada que possa ser identificado como a impressão de eu, antes, nós é que a acrescentamos a estes feixes. Mas com certeza nenhuma das análises de Hume se tornou mais conhecida do que a da causalidade, tratada por ele como a relação entre objetos. Todos os objetos da razão poderiam ser divididos em duas espécies que são as *relações de idéias* e as *questões de fato*:

“Do primeiro tipo são as ciências da geometria, álgebra e aritmética, e, em suma, toda a afirmação que é ou intuitivamente ou demonstrativamente certa. (...) proposições desta espécie podem ser

⁸⁵ QUINTON, 1999, pág. 18

⁸⁶ HUME D. *Treatise ...*, citado em QUINTON, 1999, pág. 19 (*grifo meu*)

descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo.”⁸⁷

As *questões de fato* não são vistas e concebidas da mesma maneira. Estas avançam para além das impressões que estão imediatamente presentes à mente e são, portanto, inferências causais. Ou seja, a evidência de verdade que conferimos a questões deste tipo, não passam de puras crenças motivadas por um hábito de encontrar na natureza determinadas relações que julgamos ser, por isso, necessárias:

“O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade. Que o sol não nascerá amanhã não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de que ele nascerá.”⁸⁸

Se eu analiso uma relação de causalidade encontro algo A que existe; dele tenho a impressão; depois tenho uma impressão de algo B; porém não encontro nenhuma impressão que me de evidências de que B tem relação direta com A, ou que A contenha em si, necessariamente, B. Ao morder uma laranja sinto um gosto que suponho referente à laranja, mas que, de maneira nenhuma está associada a ela numa relação de causa e efeito. A laranja e o gosto que sinto ao mordê-la possuem existências distintas e são associadas por mim numa relação de contigüidade, Ou como diz Hume:

“são conseqüentemente qualidades das percepções, não dos objetos, e são sentidas internamente pela alma, não percebidas externamente nos corpos.”⁸⁹

Ao que concluímos na impossibilidade de, pela experiência, atestarmos não só as idéias de substância e de eu mas também a de causalidade. Tampouco podemos nós encontrar qualquer possibilidade de prova nas idéias de alma e de Deus, posto que também são idéias das quais não temos impressões. Diante de tudo isso, implicamos na conclusão de que a Metafísica levanta questões que não se podem verificar e que nem mesmo tem sentido perguntá-las. Conclui-se, portanto, que a metafísica é, depois de Hume, impossível.

⁸⁷ HUME D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, citado em QUINTON, 1999, pág. 20

⁸⁸ HUME D. *Enquiries ...*, citado em QUINTON, 1999, pág. 20

Pode-se imaginar o desconforto que as teses de Hume causaram no mundo de sua época. Ninguém questiona toda uma tradição filosófica e fica impune. Ninguém alça dúvida sobre questões tão sérias quanto, substância, eu, alma, Deus e sai ileso. Antes do surgimento de Hume a racionalismo de Leibniz, que já buscava estruturar o conhecimento humano da mesma forma que a matemática, já havia criticado o empirismo (que tinha em John Locke seu grande expoente) entendendo que seu erro consistia no intento de reduzir o racional ao fático, isto é a razão a puro fato. Para Leibniz haveria uma contradição fundamental nisso: se a razão se reduzir a puro fato, deixa de ser razão; se o racional se converte em fático, deixa de ser racional, porque o fático é aquilo que é sem razão de ser, enquanto o racional é aquilo que é razoavelmente, não podendo ser de outra maneira. Acontece que a crítica de Leibniz se baseava num pressuposto que não havia ainda sido colocado em questão: a causalidade universal e necessária. Como vimos é justamente esse pressuposto que a filosofia de Hume fará esforços para retirar de seu trono.

3.3 – Do “sono dogmático” à “revolução copernicana”

É por volta de 1760, ainda imerso na Alemanha racionalista de Christian Wolff, grande seguidor das idéias de Leibniz, que Kant se depara com as teorias de David Hume; um encontro que, segundo ele mesmo, interrompeu o “sono dogmático” em que permanecia inerte. Como afirma Georges Pascal, daquele momento em diante pareceu à Kant que “o dogmatismo racionalista não poderia resistir à crítica de Hume. E como sua confiança na razão, reforçada pelo ciência newtoniana que ele estudava na época, permanecia inabalável, concebe ele a idéia de buscar um fundamento sólido para o exercício da razão.”⁹⁰

Ao dizer que Hume o havia despertado do seu sono dogmático, Kant não estava dizendo com isso que havia de bom grado aceito o desprezo que aquele havia lançado sobre a metafísica clássica. Kant apenas reconhecia que não se podia simplesmente ignorar os problemas que haviam surgido. Como afirma Gerard Lebrun:

⁸⁹ HUME D. *Treatise ...*, citado em QUINTON, 1999, pág. 29

⁹⁰ PASCAL, 1966. pág. 12

“Se Kant foi ‘despertado’ por Hume do seu ‘sono dogmático’, é que não achou nada a responder ao desafio lançado nesses termos. Hume — disse ele — provou ‘de maneira irrefutável’ que é inconcebível que a existência de uma coisa B deva resultar necessariamente da existência de uma coisa A. Teve, pois ‘toda razão’ em concluir que a idéia de haver uma relação de causalidade entre essas coisas (fora do nosso espírito que, por hábito, forja esta relação) é ‘uma mentira e uma ilusão’”.⁹¹

Hume, concorda Kant, tem todo o mérito de derrubar a pretensão metafísica existente desde Platão: a de que, por intermédio da razão, podemos penetrar *nas coisas* e chegar às coisas-em-si, como se a causalidade fosse uma condição inscrita nas coisas — na verdade, é justamente para nos convencer desta tese que Kant escreve a sua *Crítica da razão Pura*.⁹²

Porém, apesar de se curvar ante ao brilhantismo da argumentação de Hume, Kant o acusa de precipitação ao anunciar que todo conhecimento e toda metafísica haviam se tornado ilusórios e concluir com isso uma total impotência da razão. Pois, se é um fato que nós, pobres mortais, não podemos ver as coisas da forma como só Deus, o ser supremo pode, isto é, em si, isso não impede que aqui na terra, submetidas ao espaço e ao tempo enquanto formas puras da intuição sensível, as coisas possam ser tomadas como objetos da experiência. Esses objetos devem sim, a partir de agora, ser observados não como coisas-em-si mas como um evento “objetivo”, como um fenômeno, ou seja, algo caracterizado por mudanças que remetem, segundo uma regra determinável, a um evento antecedente. E é nessa relação de objetos que podemos encontrar a causalidade e não nos objetos em si. É nessa relação entre os objetos que pode se dar o entendimento que “longe de ser cópia autenticada de minhas experiências, é o ‘metteur en scène’ da experiência”.⁹³ É nessa relação que a razão vai ser convocada para fazer surgir o conhecimento. À essa virada sobre o próprio eixo, deslocando a questão do conhecimento não nos objetos em si mas nas relações de objetos, Kant dá o nome de “Revolução Copernicana”.

O que Hume havia possibilitado à Kant? Havia possibilitava reconhecer que até àquele momento toda história da filosofia se movia em estado sonambúlico tentando estudar a realidade pela via errada: colocavam a realidade exterior no centro e faziam a razão e o sujeito do conhecimento girando em torno deles. Como afirma Kant no prefácio à segunda edição da CRP:

⁹¹ LEBRUN, 2001, pg 9

⁹² LEBRUN, 2001, pág 11

“Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos tenham que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a referida possibilidade de um conhecimento a priori dos mesmo que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo exército de astros girava em torno do expectador, tentou ver se não seria mais bem-sucedido se deixasse o expectador mover-se e, em contrapartida, os astros em repouso. Na Metafísica pode-se então tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos.”⁹⁴

Da mesma forma que o astronomia copernicana havia abandonado o geocentrismo em favor de uma nova reorganização dos objetos estelares, o heliocentrismo, a nova filosofia deveria, antes de tudo, antes de se debruçar sobre os objetos, estudar a própria razão e indagar o que ela pode ou não pode conhecer; estudar as possibilidades da experiência e do surgimento dos fenômenos. Enfim, em vez de começarmos querendo saber o que é o objeto, partindo do pressuposto de que a realidade objetiva é sempre racional, devemos colocar no centro do debate a razão para saber quais são, de fato, suas possibilidades de descrição da verdade e da realidade. Assim como Copérnico descobriu no meio da galáxia o sol, astro-rei que a tudo ilumina, Kant decide colocar no centro das especulações sobre o conhecimento aquela que é a luz e o grande tesouro do “Esclarecimento”: a razão. Como afirma Habermas:

“Ele (Kant) faz da razão o supremo tribunal ante ao qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade. Com a análise dos fundamentos do conhecimento, a crítica da razão pura assume a tarefa de criticar o mau uso de nossa faculdade de conhecimento, talhada para a relação com fenômenos”⁹⁵

Está preparado o solo fértil que fará florescer a grande contribuição kantiana e que fundará as bases de todo pensamento moderno: a crítica da razão.

⁹³ LEBRUN, 2001, pág 12

⁹⁴ KANT, 1999, pág. 39

3.4 – A Crítica da Razão Pura: o que é possível conhecer?

A Crítica da Razão Pura foi escrita numa primeira edição em 1781. Em 1787 teve sua edição definitiva com várias ampliações e re-elaborações. Evidentemente muito se discute sobre as diferenças existentes entre as duas edições. Suas vantagens e desvantagens são levantadas por pensadores do calibre de Schopenhauer, por exemplo. No entanto, de uma forma geral, quando se aborda a obra de Kant leva-se em conta sua versão final escrita em 1787. Como não nos interessa aprofundar neste debate entre as duas versões, nossas pesquisas tomam por base toda discussão em torno desta última.

Como vimos, instigado pela crítica humeana da metafísica, e da possibilidade de se chegar ao conhecimento de direito, Kant introduz uma inversão no modo de abordagem do problema do conhecimento, promovendo um questionamento das possibilidades da razão sintetizado na pergunta: o que se pode, afinal, conhecer?

A fim de analisar a faculdade de conhecer Kant distingue duas formas de conhecimento: o empírico ou *a posteriori*, e o puro ou *a priori*. O conhecimento empírico reduz-se aos dados da experiência, ou seja, reduz-se àqueles dados que a experiência sensível fornece. O conhecimento puro, por sua vez, dada sua universalidade e necessidade, não depende de nenhuma experiência sensível.

Para a experiência sensível é impossível produzir juízos necessários e universais dado que, como já dissemos, um fenômeno, bem como a experiência que dele decorre, não manifesta sua necessidade apenas seu puro evento, seu puro fato:

“...portanto por conhecimento a priori entenderemos não os que ocorrem de modo independente desta ou daquela experiência, mas absolutamente independente de toda experiência. A eles são contrapostos aqueles que são possíveis apenas a posteriori, isto é, por experiência. Dos conhecimentos a priori denominam-se puros aqueles aos quais nada de empírico está mesclado. Assim, por exemplo, a proposição: cada mudança tem sua causa, é uma proposição a priori, só que não pura, pois mudança é um conceito que só pode ser tirado da experiência.”⁹⁶

Feitas as distinções entre as duas formas de conhecimento, Kant passa à distinção entre os tipos de juízos: *analíticos*, *sintéticos “a posteriori”* e *sintéticos “a priori”*. O **juízos analíticos**, embora universais e necessários, não são de interesse para a ciência pois à partir dele não se pode chegar à conhecimento nenhum. Como são

⁹⁵ HABERMAS, 2000, pág. 28

⁹⁶ KANT, 1999, pág. 54

baseados numa identidade entre sujeito e predicado qualquer conclusão à que possa chegar nestes juízos já estava contida no próprio conceito do objeto; são, portanto, juízos tautológicos. Tão pouco são confiáveis os *juízos sintéticos a posteriori* na medida em que são contingentes e particulares, ou seja, nada garante que se possa deles extrair uma lei que ordene um fenômeno; são experiências que se esgotam em si mesmas. A única possibilidade do conhecimento se dá no campo dos *juízos sintéticos a priori*, ou seja, juízos que herdariam dos analíticos a virtude de serem à priori e dos sintéticos a virtude de não serem frutos de uma identidade entre os termos e de com isso possibilitarem uma descoberta sobre o fenômeno, enfim, um conhecimento. Para Kant “a ciência da natureza (physica) contém em si juízos sintéticos *a priori* como princípios”.⁹⁷ Assim, ele formaliza aquilo que já era e continua sendo a prática de toda ciência: conduzir uma experiência com um rigor tal que possibilite a fundamentação de uma lei que valha no passado, no presente e no futuro.

Para responder à questão de como seriam possíveis os *juízos sintéticos a priori* na Matemática, na Física e na Metafísica é que Kant dedicará as três partes de sua primeira Crítica denominadas de *Estética Transcendental*, *Analítica Transcendental* e *Dialética Transcendental*. Com o termo *transcendental* Kant se refere àquilo que é condição necessária de possibilidade da existência e do sentido de alguma coisa, e com isso, ele denomina o método aplicado na sua Crítica: ocupar-se não dos objetos mas de um modo de conhecê-los que deva ser possível *a priori*.

A *Estética Transcendental* encontra-se na *Primeira Parte da Doutrina Transcendental dos Elementos* e trata do problema da percepção e da sensibilidade. O termo *estética* utilizado por Kant difere em seu conceito, do modo como é utilizado atualmente – para referir-se à tudo o que diz respeito à beleza, ao belo e à arte. Kant toma o termo no seu sentido etimológico, derivado da palavra grega *aisthesis*, que significa sensação e percepção. Assim, *Estética* em Kant, significa a teoria da percepção ou da faculdade de ter percepções sensíveis que por sua vez, possibilitem o conhecimento empírico.

Kant define, então, as duas formas puras da sensibilidade, ou seja, as duas condições imprescindíveis e fundamentais ao conhecimento: o espaço e o tempo:

“Tempo e espaço são, portanto, duas formas de conhecimento das quais se pode tirar a priori diferentes conhecimentos sintéticos; sobretudo a Matemática pura fornece um esplêndido exemplo disso no que

⁹⁷ KANT, 1999, pág. 61

concerne aos conhecimentos do espaço e das suas relações. Tomados conjuntamente, tempo e espaço são formas puras de toda intuição sensível, e desse modo tornam possíveis proposições sintéticas a priori."⁹⁸

Aqui podemos, de certa forma, reconhecer a idéia newtoniana de um movimento que só pode ser racionalmente estudado e medido se estiver acontecendo no tempo e no espaço. Porém, o pensamento de Kant é um pouco mais complexo pois para ele a questão é que o sujeito cognoscente não forma primeiro um conceito do espaço e do tempo para depois conhecer os fenômenos que nele se desenvolvem, antes, este lugar de aparição do fenômeno onde um conhecimento pode ser qualificado, é uma estrutura inerente à sensibilidade deste sujeito.

Ou seja, percebemos fenômenos que possuem propriedades espaciais, posições, situações; também percebemos os fenômenos como realidades temporais, simultâneas, sucessivas, instantâneas ou numa sucessão de instantes. No entanto, não percebemos nem o espaço nem o tempo dado que existem em nossa razão de forma inata e antes da experiência, ou mesmo sem ela. Espaço e tempo não são conceitos mas intuições puras.

Na *Análítica transcendental* Kant trata do problema de como são possíveis os juízos sintéticos à priori na física, ou seja, como é possível estabelecer as leis e critérios para os fenômenos. Não só o conhecimento empírico, a sensibilidade, é marcado por elementos apriorísticos. Para Kant, também o conhecimento puro, o entendimento, só é possível a partir de categorias à priori que viabilizam este conhecimento. Sabemos que o mundo é regido por leis de causa e efeito mas não vemos essas leis quando observamos os fenômenos. A natureza nos revela uma sucessão de causas as quais podemos expressar em fórmulas matemáticas que traduzem com exatidão ações e reações, essências e propriedades de todas as coisas. A ciência se sustenta nesta matematização dos fenômenos da natureza, ela os descreve e se vangloria de estabelecê-los. No entanto, tudo o que vemos são seqüências de eventos dos quais inferimos uma regra que não vemos pois, no limite, o que as coisas nos enviam tanto à sensibilidade quanto ao entendimento são impressões (nisso Hume estaria certo). Tudo o que sabemos, diria Kant, sabemos à priori, ou seja, independente da experiência, sem origem na experiência.

Se o caminho que nos leva até a apreensão dos objetos como eles são está fechado, como conseguimos estabelecer critérios (ainda que mínimos) de regulação

⁹⁸ KANT, 1999, pág 81

destes fenômenos? Ora, a resposta de Kant é que o ato de julgar é ao mesmo tempo ato de pôr, ato de assentar a realidade. Dizemos que algo é real, quando pomos esse algo como sujeito de um juízo. Dizer que algo é real não é nem mais nem menos que considerar este algo como sujeito possível de uma série de juízos.

Kant parte dos diferentes tipos de juízos da lógica clássica que desde Aristóteles (384-322 a.C.) propunha doze tipos de juízos divididos em grupos de três: *quantidade* (universais, particulares e singulares); *qualidade* (afirmativos, negativos e indefinidos); *relação* (categóricos, hipotéticos e disjuntivos); e *modalidade* (problemáticos, assertórios e apodíticos). Para cada forma de juízo estabelece Kant uma forma correspondente da realidade, deduzidas do ato mesmo de julgar: a tabela das *categorias do entendimento*. As categorias seriam, respectivamente: totalidade, pluralidade e unidade; realidade, negação e limitação; substância, causalidade e comunidade (ou ação recíproca); possibilidade, existência e necessidade.

Na tentativa de legitimar as categorias do entendimento Kant passa à parte que, seguramente é a mais importante e núcleo central de toda Crítica da Razão Pura e que leva o nome de *Dedução Transcendental*. Nela, o filósofo se preocupa em explicar como as categorias são as condições de possibilidade dos *juízos sintéticos à priori* na física. Além disso, procura demonstrar aquilo que ficou caracterizado como sua *inversão copernicana*, ou seja, demonstrar que “as condições do conhecimento, são ao mesmo tempo, as condições da objetividade”.

Não há dúvidas, para Kant, de que o homem tenha produzido conhecimento e a física matemática de Newton mostrou como era possível uma expressão fiel da realidade. Ora, para que haja esse conhecimento é necessário, primeiro, que existam objetos, pois sem eles não é possível um conhecimento de objetos. É preciso, em seguida, que estes objetos tenham um ser que permaneça e que se relacione com outros objetos como causa e efeito, pois se eles simplesmente surgissem e desaparecessem sem nenhuma lei que os entrelaçasse não haveria possibilidade de conhecimento destes objetos. Pois bem, tudo o que as categorias nos dizem sobre a realidade dos objetos, isto é, que são uns, múltiplos, que podem se agrupar formando uma totalidade; que são substâncias que possuem propriedades; que provêm de uma relação de causa e efeito; que agem e reagem, enfim, tudo isso não provém das coisas pois as coisas não nos enviam as categorias mas apenas suas impressões sensíveis que poderiam, no máximo, de forma difusa, agruparem-se em nossa mente como vivências puras, o que impediria qualquer conhecimento. Logo, as categorias do entendimento não procedem dos objetos

mas de nós mesmos; não são os nossos conceitos que se ajustam às coisas mas, ao contrário, são as coisas que se ajustam aos nossos conceitos:

“O múltiplo das representações pode ser dado numa intuição meramente sensível (...). Todavia, a ligação (coniunctio) de um múltiplo em geral jamais pode nos advir dos sentidos e, por conseguinte, tampouco estar ao mesmo tempo contida na forma pura da intuição sensível; pois tal ligação é um ato da espontaneidade da capacidade de representação e, (...) toda ligação é uma ação do entendimento que designaremos com o nome geral de síntese para, mediante isso, ao mesmo tempo observar que não podemos nos representar nada ligado no objeto sem o termos nós mesmo ligado antes, sendo dentre todas as representações a ligação a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato de sua espontaneidade.”⁹⁹

As categorias são conceitos puros *a priori* que não nos advêm das coisas, antes, nós as impomos às coisas. O objeto do conhecimento não pode existir enquanto aquele capaz de fazer a síntese das representações provenientes das impressões, isto é o *sujeito do conhecimento*, não colocá-lo na condição de um objeto do conhecimento.

O passagem do *múltiplo*, da diversidade das representações, à unidade sintética do conhecimento se daria pela “síntese da apreensão na intuição ou consciência da simultaneidade e não sucessividade de vários elementos”; pela “síntese de reprodução na imaginação” que possibilitaria uma nova apresentação das representações; e, por fim, pela “síntese do reconhecimento do conceito” que permitiria o “reconhecimento da persistência dos elementos”.¹⁰⁰ A condição para que o sujeito transcendental possa fazer a síntese do múltiplo, transitando da diversidade à unidade está no que Kant denominará de *apercepção transcendental*.

O termo *apercepção* remonta a teoria das mônadas de Leibniz onde significava, muito simplesmente, o ato de ter consciência de que se está percebendo. A *apercepção transcendental*, por sua vez é o núcleo de todas as sínteses do entendimento, pura consciência que torna possível a realidade enquanto realidade para um sujeito; como define Martin Heidegger o “ponto mais elevado ao qual a lógica, em sua totalidade, já está presa e suspensa enquanto tal”.¹⁰¹ Kant define assim o papel da *apercepção transcendental*:

“O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a

⁹⁹ KANT, 1999, pág. 120

¹⁰⁰ KANT, 1999, pág. 124

¹⁰¹ HEIDEGGER, 1970, pág. 73

representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. A representação que pode ser dada antes de todo o pensamento denomina-se intuição. Portanto, todo múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado. Esta representação, porém é um ato de espontaneidade, isto é, não pode ser considerada pertencente à sensibilidade. Chamo-a a percepção pura para distingui-la da empírica, ou ainda a percepção originária por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação eu penso que tem que poder acompanhar todas as demais e é uma e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra. Denomino também sua unidade de unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela.”¹⁰²

Kant propõe assim, uma diferença entre o eu, enquanto unidade vital do ser e o sujeito cognoscente. O eu tornar-se-á sujeito cognoscente na medida em que puder propor um objeto a conhecer – que nada mais é que emprestar às coisas os caracteres categóricos do entendimento. Portanto o sujeito do conhecimento estará sempre em relação direta com o objeto a conhecer, que por sua vez, ao deixar de ser mera sensação ou vivência nunca poderá ser tomado como algo em “si mesmo” mas algo em relação direta com um sujeito cognoscente. E como afirma Habermas, essa foi de fato uma grande contribuição kantiana ao debate moderno sobre o conhecimento e também sobre a relação sujeito-objeto:

“Desde Kant o eu assume simultaneamente a posição de um sujeito empírico que se encontra no mundo, como objeto em meio a outros objetos, e a posição de um sujeito transcendental diante do mundo em seu todo, que ele próprio constitui como a totalidade dos objetos da experiência possível.”¹⁰³

A teoria desenvolvida por Kant tanto na *Estética* quanto na *Analítica* visa, então, mostrar que na relação sujeito-objeto todo conhecimento é constituído por sínteses dos dados ordenados pela intuição sensível espaço-temporal, mediante as categorias apriorísticas do entendimento. Porém, o que dizer da metafísica que desde os tempos clássicos de Parmênides, Platão, Aristóteles até Leibniz e Descartes, anseia conhecer o que as coisas são “em si mesmas”? Seria isso legítimo? Seria possível à metafísica conhecer isolada e absolutamente “em si”. À fim de responder à essas perguntas é que Kant estabelece a terceira parte da *Crítica da Razão Pura* denominada de *Dialética transcendental*.

Nos domínios da metafísica é possível pensar mas não é possível conhecer pois se trata de um emprego do entendimento humano fora dos limites definidos nas

¹⁰² KANT, 1999, pág. 121

¹⁰³ HABERMAS, 2000, pág. 368

partes anteriores da Crítica. Esse ultrapassamento faz com que a razão seja conduzida por *antinomias*, afirmações antitéticas, ou seja, afirmações que podem compreender duas teses radicalmente contraditórias. Como afirma Lebrun, na “raiz das Antinomias, mais do que uma irreflexão, há uma *ilusão inevitável* inscrita na natureza do espírito humano”.¹⁰⁴ Não se pode, por exemplo conhecer a alma dado que não há nada no espaço e no tempo que possa ser oferecida à percepção sensível, condição fundamental do conhecimento. Tampouco a proposição “eu penso” pode nos creditar a certeza de que dela decorra um eu enquanto objeto real – para Kant, este seria o erro de toda psicologia racional desde Descartes. A única coisa, segundo Kant, que obtemos quando olhamos para nós mesmos é, de um lado, uma série de vivências de um eu, e de outro, a vivência de uma coisa. Não encontramos, no entanto, nenhuma vivência disso que chamamos de eu ou de alma. O mesmo ocorre com as idéias de Universo e de Deus, conceitos construídos, mas de forma alguma encontrados na experiência sensível.

Mas o que faz com que esses conceitos sejam formados pela razão? A resposta está no fato da razão ser um poder sintetizador. Julgar é ligar um termo a outro para produzir, com isso uma fórmula de juízo: A é B. Mas eis que a razão faz funcionar esta função sintética de forma incansável. Quando essa capacidade de síntese, essa faculdade de união, recai sobre o material dado pela experiência ela é legítima; quando extrapola os limites da experiência, produz sínteses de sínteses em busca de unidades que abranjam a totalidade do sintetizável, pois “a razão é uma faculdade de derivar o particular do universal”. Como afirmava Kant:

*“O ponto de partida de todas as tentativas da razão pura não somente confirma o que já provamos na Analítica Transcendental, a saber, que todas as nossas inferências que querem conduzir-nos para além do campo da experiência possível são enganosas e infundadas, mas nos ensina ao mesmo tempo a peculiaridade de que a razão possui uma propensão natural a ultrapassar estes limites e de que as idéias transcendentais lhe são exatamente tão naturais quanto as categorias ao entendimento, se bem que com a diferença de que, enquanto as últimas levam à verdade, isto é, a concordância de nossos conceitos com o objeto, as primeiras produzem uma simples mas irresistível ilusão, cujo engano não se pode impedir nem através da mais aguda crítica.”*¹⁰⁵

Assim, a metafísica atravessaria os limites da experiência inerentes ao ato de conhecer e comete o erro de tentar conhecer o incognoscível: o ser em si. Está

¹⁰⁴ LEBRUN, 2001, pág. 41

decretada assim, a impossibilidade da metafísica como ciência. Kant pretende então demonstrar o erro que atravessou toda história da filosofia antes dele, a saber, esperar da metafísica mais do que dela se pode “com justiça ser exigido”.¹⁰⁶ Mas isso significaria dizer que a metafísica é impossível em absoluto? Seria possível chegar a uma conclusão também legítima sobre aqueles problemas que se oferecem à nossa reflexão, mas que não se encontram no tempo e no espaço?

Essas perguntas apontam para o problema seguinte que se oferecerá ao filósofo de Königsberg. O campo onde ele tentará resolver essas questões será justamente o que interessa, de forma mais específica, a Lacan, no seu *Kant com Sade*: trata-se do campo da moral.

¹⁰⁵ KANT, 1999, pág. 393

¹⁰⁶ KANT, 1999, pág. 501

Capítulo 4

A moral kantiana

*“O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim”
Immanuel Kant¹⁰⁷*

Vimos no capítulo anterior, como Kant revolucionou o modo de pensar da modernidade introduzindo um novo parâmetro para a relação sujeito-objeto que, se por um lado estabelece as condições para que um conhecimento possa ser tomado como verdadeiro e confiável, por outro, foi fundamental para o surgimento de uma nova concepção de subjetividade. Vimos como isso decreta a incapacidade da metafísica como instrumento legítimo de conhecimento empírico mas terminamos apontando para o campo onde a metafísica poderia ainda manter-se e contribuir: as sendas do uso prático da razão. Como afirma Kant na parte final de sua primeira Crítica:

“Ainda assim tem que haver, em algum lugar, uma fonte de conhecimentos positivos pertencentes ao domínio da razão pura; talvez seja só por um mal-entendido que dão azo a erros, perfazendo de fato, no entanto, o objetivo dos esforços zelosos da razão. Com efeito, a que causa dever-se-ia imputar de outro modo a ânsia indomável de tomar pé firme em esferas que ultrapassam de todos os limites da experiência? A razão pressente objetos que se revestem de um grande interesse para ela. Enceta o caminho da simples especulação para se aproximar destes objetos; estes últimos, no entanto, se esquivam dela. Presumivelmente poderá esperar melhor sorte na única senda que ainda lhe resta, a saber, a do uso prático.”¹⁰⁸

¹⁰⁷ KANT, 1997, pág. 183

Devem existir, pondera Kant, outros caminhos que apesar de não serem teóricos ainda assim validem os objetos da metafísica pois, a atividade de conhecer é apenas uma das atividades impostas ao homem; o ato de conhecer divide espaço com outros campos da existência humana tais como: viver, trabalhar, fazer negócios e assim por diante.

Dentre as atividades do espírito humano há uma que merece especial atenção: aquela regida por princípios em virtude dos quais os homens ordenam suas vidas, suas práticas no mundo, a saber, a consciência moral.

Portadora de princípios tão evidentes quanto os princípios do conhecimento, a consciência moral estabelece juízos morais que, por não serem juízos lógicos, não deixam, contudo, de ser juízos pois a razão não é composta apenas de uma dimensão teórica promotora do conhecimento, também se constitui de uma dimensão prática.

Este é o ponto de partida para que Kant desenvolva os conceitos das suas duas obras mais importantes sobre o problema da moral: *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e a sua segunda Crítica denominada de *Crítica da Razão Prática* (1788).

4.1 - A Fundamentação da Metafísica dos Costumes: a crítica a Rousseau

Seguindo as linhas mestras do que havia formulado sobre o problema do conhecimento na primeira Crítica, na *Fundamentação...*, Kant procura estabelecer, como o próprio nome sugere, os fundamentos de uma moral totalmente independente de todos os impulsos e tendências naturais ou sensíveis: a obediência exclusiva à lei moral em si mesma é o que poderia garantir que uma ação moral pudesse ser qualificada como boa. Esta lei moral deveria ser estabelecida pela razão, o que coloca em evidência a liberdade como postulado necessário da vida moral. É somente a razão que pode determinar a que se deve obedecer no terreno da conduta moral. Assim, a verdadeira vida moral é aquela que imposta pelo uso da razão, conhece a liberdade.

Essa concepção de uma vida moral cujo fundamento é a razão aponta para uma outra noção de moral que provinha de um autor que detinha toda a admiração de

¹⁰⁸ KANT, 1999, pág. 474

Kant desde o período inicial de sua produção filosófica (1760 à 1770), mas de quem, no entanto, neste campo da moral, discordava.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778), natural de Genebra na Suíça, veio a se tornar um dos mais importantes escritores do Iluminismo de língua francesa. Suas teorias, que combatiam ferozmente o materialismo e o ateísmo, provocaram grande impacto na educação, na literatura e na política. Suas principais obras foram: *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, *Discurso Sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), *"A Nova Heloísa* (1761), *"Emílio"*(1761), *"O Contrato social"* (1762) e as *"Confissões"*.

A principal teoria de Rousseau era que o homem, que nasce naturalmente bom, é corrompido pelo processo civilizatório que institui a sociedade. Nascemos puros e bons, dotados de generosidade e de benevolência para com os outros, e portanto, seguindo e obedecendo ao dever, à *lei inscrita em nossos corações*, estaríamos obedecendo a nós mesmos, aos nossos sentimentos e às nossas emoções e não à nossa razão, que é a responsável pela sociedade egoísta e perversa. Tanto os processos educativos quanto as relações sociais deveriam partir de um princípio básico: a liberdade como direito e dever. Se o homem é bom por natureza a única tarefa da educação é a de não atrapalhar o desenvolvimento das potencialidades naturais da criança. A sua tese era a de que os homens quando viviam no estado de natureza eram livres e iguais em direitos; liberdade e igualdade que foram perdidas assim que alguém cercou um pedaço de terra e instituiu o conceito de propriedade privada. A cultura, o processo civilizatório é, desta forma, concebido muito mais como um mal do que como um bem.

Porém, uma das grandes contribuições de Rousseau possivelmente tenha sido no campo da política e das relações entre o povo e o Estado. O "Iluminismo" havia conseguido livrar o pensamento humano dos ditames da religião. Descartes, no emprego da dúvida radical, propunha ao homem libertar-se dos preconceitos adquiridos na infância por influência dos pais e preceptores. Apesar disso, ainda tinha preservado, no plano político, os costumes e as tradições do seu país aconselhando a respeitá-las, sem questionar muito. Jean Jacques Rousseau será, então, um dos grandes expoentes do repúdio completo à autoridade em nome de um saber cuja exigência de autofundação não conhecerá limite. Para ele a idéia de um sujeito autônomo implicaria numa ética que renegasse a heteronomia, ou seja, o domínio de nossa vontade e de nossa consciência

por um poder estranho a nós – idéias que, com certeza, eram alvo das maiores admirações da parte de Immanuel Kant.

No seu "O Contrato social" (1762), Rousseau defendia que ao deixarem o estado de natureza, os homens necessitaram estabelecer entre si um pacto, um contrato, através do qual todos seriam iguais perante a Lei. O Estado (enquanto a comunidade politicamente organizada) e o Governo (o agente executivo do Estado) nascidos deste contrato devem, então, estar submetidos às leis aprovadas pelo voto direto da maioria dos cidadãos. O povo, e somente ele, deve ser o soberano constituído pelo contrato social, ditando a vontade geral expressa em lei. *"A espiritualidade da alma repousa na consciência da liberdade"*, ratifica Rousseau no seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, deixando claro para ele que o que pode marcar a grandeza, a especificidade e a espiritualidade do homem não é a razão mas a liberdade. Ao renunciar sua liberdade o homem abre mão de sua qualidade de homem e, ao mesmo tempo, se destrói enquanto ser moral.

O pensamento de Rousseau causou um impacto grandioso na vida de Kant. Na verdade, o único quadro que havia pendurado em sua casa trazia a imagem do grande pensador francês. Como se não bastasse, diz-se que a única vez em que não saiu para sua inadiável caminhada da tarde foi quando lia o "Emílio". A convicção religiosa de Rousseau, associada a sua proclamação de uma sociedade compostas por homens totalmente livres, fizeram com que Kant sucumbisse às suas idéias. De fato, como herdeiro da tarefa iluminista de estabelecer uma sociedade fundada sobre a razão, Kant enfatizava a "vontade livre" como a saída do homem de seu estado de menoridade da qual ele próprio seria o único responsável. Nisto consistia, para Kant, o próprio cerne do Iluminismo, ou do Esclarecimento (*Aufklärung*):

"O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem direção de outrem. 'Sapere aude'! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung]"¹⁰⁹

No entanto, Kant não poderia concordar que o instinto e os sentimentos são mais confiáveis do que a Razão. Ele rejeita radicalmente essa "moral do coração" de Rousseau, propondo então uma lei moral que não fosse baseada em sentimentos mas numa racionalidade que pudesse ser universalizada. Sua reflexão parte, para tanto, do

¹⁰⁹ KANT, 1974, pg 100

que para ele se constituía como um fato: a existência nos homens de uma série de princípios a partir dos quais regem suas vidas e que podem ser condensados no termo “consciência moral”.

Essa análise de uma “consciência moral” leva Kant a deparar-se com a questão de como estabelecer qualificativos morais. O que efetivamente podemos classificar como bom ou mal? Uma mesma ação pode ser entendida como boa num determinado contexto e má em outro? Kant chega à conclusão de que a única coisa que verdadeiramente pode ser boa ou má é a vontade humana. Contudo, estabelecer uma lista que pudesse dar conta de todas as ações consideradas boas ou más em suas diferentes aplicações, além de impossível, produziria apenas mais um exemplo da tão famigerada heteronomia, anulando os progressos do iluminismo em direção a uma autonomia da vontade.

E como só a razão pode libertar o homem de qualquer tipo de heteronomia todo ato voluntário deve ser baseado num imperativo formulado racionalmente. Se este imperativo está sujeito a uma condição qualquer ou a uma consequência qualquer (tal como tomar um remédio caso se deseje sarar), então se trata de um *imperativo hipotético*. Diferentemente deste, o *imperativo categórico* é aquele em que o mandato, não está colocado sob condição nenhuma mas impera, como diz Kant, incondicionalmente, de modo total, absoluto e sem limitações, posto que formulados pela razão.

Contra toda determinação sensível da moral e para estabelecer a razão como fundamento para uma lei moral que provenha de uma liberdade é que Kant concebe a sua **Crítica da Razão Prática**.

4.2 – A Crítica da Razão Prática

A Crítica da Razão Prática é dividida em *Analítica* e *Dialética* como na primeira Crítica. No entanto, não existe uma *Estética* pois para Kant se o conhecimento se fundamenta na sensibilidade espaço-temporal a faculdade prática e a atividade moral devem dele prescindir. Kant define, assim, como objetivo da sua segunda crítica que só a “razão pura pode ser prática, mas que só ela, e não a empiricamente limitada, é incondicionalmente”:

“A crítica da razão prática em geral tem, pois, a obrigação de impedir a razão empiricamente condicionada de pretender fornecer exclusivamente o princípio de determinação da vontade. O uso da razão pura, se está estabelecido que exista uma assim, é apenas imanente; o uso empiricamente condicionado, que pretende a soberania exclusiva, é pelo contrário transcendente e revela-se em exigências e ordens que ultrapassam totalmente seu domínio, o que é precisamente a relação inversa do que se podia dizer da razão no uso especulativo.”¹¹⁰

Na *Analítica*, Kant distingue dois “princípios práticos”, ou seja, “regras práticas” fruto de “proposições que contêm uma determinação geral da vontade”: as *máximas morais* e as *leis morais*. Por máximas morais Kant define todo princípio subjetivo cuja “condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para sua vontade ‘patologicamente afetada’”. A *lei moral*, por sua vez, só pode ser tomada como tal quando sua condição é “reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser racional”.¹¹¹

No entanto, todo princípio que pressupõe um objeto ou “matéria da faculdade de desejar” é empírico, dependente da natureza empírica de cada sujeito particular e baseado numa busca patológica da felicidade e que, por isso mesmo, não pode fornecer nenhuma lei prática.¹¹² Nenhuma lei prática pode ser estabelecida com base nos sentimentos de prazer ou desprazer, ou no “amor de si”:

“Aquilo em que cada um tem de colocar a sua felicidade depende do seu sentimento particular de prazer e desprazer e até, num só e mesmo sujeito, da diversidade das necessidades, segundo as modificações desse sentimento; e assim, objetivamente, uma lei subjetivamente necessária (enquanto lei natural) é um princípio prático muito contingente que pode e deve ser muito diverso em diferentes sujeitos; por conseguinte, jamais pode fornecer uma lei porque, no desejo de felicidade, não é a forma da conformidade com a lei que importa, mas apenas a matéria, a saber, se eu devo aguardar prazer, e quanto, na observância da lei. Princípios do amor de si podem, sem dúvida, conter regras universais de habilidade (para descobrir meios para os fins), mas então são simples princípios teóricos (por exemplo, como aquele que gostaria de comer pão teria de imaginar um moinho). Mas as prescrições práticas, que se fundam nestes princípios, jamais podem ser universais, visto que o princípio determinante da faculdade de desejar está baseado no sentimento de prazer e desprazer, o qual nunca pode admitir-se como universal na sua aplicação aos mesmos objetos.”¹¹³

A verdadeira razão autônoma abre mão dos sentimentalismos do interesse para submeter a vontade à liberdade do *dever*. O que significa dizer que uma vontade é

¹¹⁰ KANT, 1997, pág. 24

¹¹¹ KANT, 1997, pág. 29

¹¹² KANT, 1997, pág. 31

¹¹³ KANT, 1997, pág. 36

livre? Nas palavras de Kant, “uma vontade, à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre”.¹¹⁴ Mas se a vontade é livre isso significa que rompemos com a natureza? Será que uma vontade livre entra em contradição com a natureza?

Por *liberdade* no sentido transcendental Kant entende uma vontade que não seja determinada por nenhum princípio empírico mas somente por uma “forma legisladora universal” que torna esta vontade “totalmente independente da lei natural dos fenômenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei de causalidade”. Se na *Fundamentação...* a vida moral é forma que temos de escapar da causalidade e do empirismo natural para conhecermos a liberdade, na CRPr Kant procura encontrar uma lei que seja adequada para determinar uma vontade livre e para demonstrar que a “liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra”.

Kant se pergunta, então, onde começa o “nosso *conhecimento* do incondicionalmente prático”:

*“Na liberdade não se pode começar, pois não podemos nem dela tornar-nos diretamente conscientes, porque o seu conceito primeiro é negativo, nem inferi-la da experiência, visto que a experiência unicamente nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, por conseguinte, o mecanismo da natureza, que constitui precisamente o contrário da liberdade. Portanto, é da lei moral que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade), a qual se oferece primeiramente a nós e nos conduz diretamente ao conceito de liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível e que é totalmente independente de tais condições.”*¹¹⁵

É a lei moral e com ela a razão prática que impõe o acesso ao conceito de liberdade. A idéia de liberdade determina por si mesma a vida moral e com isso demonstra sua própria realidade. Se a razão no terreno do conhecimento, busca por alcançar o incondicionado e absoluto (a unidade que faria cessar o processo de síntese inalcançável na esfera empírica), no plano da moralidade essa busca é satisfeita: a liberdade é a “coisa-em-si” almejada pela razão. Pela lei moral temos entreaberto o véu que encobre o mundo inegável, o que Kant chama de “Natureza supra-sensível” que está além da “Natureza sensível” do mundo sensível dos fenômenos.

A razão prática é autônoma, isto é, traz em si mesma o poder de criar normas e fins morais e impô-los a si mesma na forma de um dever. Portanto, obedecê-

¹¹⁴ KANT, 1997, pág. 40

¹¹⁵ KANT, 1997, pág. 41

los é o que constitui a verdadeira liberdade e a manifestação da mais alta humanidade. A Natureza é o reino da *necessidade* onde os acontecimentos seguem uma lei regida por seqüências de causa e efeito. Porém no reino humano, da razão autônoma, impera a liberdade para produzir ações regidas por uma *finalidade*.

Ocorre que, por sermos também seres naturais, somos impelidos sempre a agir por interesses; trazemos em nós os germes do egoísmo natural que nos faz tender às nossos desejos, apetites, impulsos e paixões; e para Kant, é a mais completa ilusão acreditar que submeter-se às paixões naturais é sinônimo de liberdade. Se agimos por interesse não agimos por nós mas nos submetemos aos impulsos cegos e determinados de uma causalidade natural. Todo ato regido pelo interesse é um ato determinado por necessidades físicas, psíquicas, vitais, à maneira dos animais e portanto, contrária ao uso da razão autônoma.

Kant procura formalizar uma lei pura o suficiente para universalizar a ação e que se permita ser baseada unicamente no *dever* enunciado por uma finalidade e não baseada em sentimentos, posto que os sentimentos humanos, tão suscetíveis ao engano, à avareza, aos apetites e às paixões, não possibilitam ao sujeito nenhum tipo de autonomia ética. O *dever* não pode, por sua vez, apresentar-se num conteúdo fixo de regras e definições de virtudes ou num catalogo de ações que devam ser praticados ou evitados conforme a situação – o que faria retornar o problema da heteronomia. O dever precisa ser antes de tudo, uma *forma*, de caráter universal, isto é, que possa valer em qualquer lugar, em qualquer tempo, para qualquer situação. Dá-se que esta *forma* não pode ser meramente indicativa, deve ser antes, imperativa, não admitindo hipóteses que a tornariam condicionais à situação ou ao tempo. Por isso ela tem de ser um *imperativo categórico*; uma ordem incondicional cuja única motivação é uma *lei interior*, fruto de uma *vontade plena* que só se apresenta como realmente pura, moral e valiosa quando suas ações estão regidas por imperativos autenticamente categóricos.

O que Kant propõe, então, é a formulação de uma lei moral que viabilize a vontade autônoma. Uma lei que por ser formal, poderá valer em qualquer lugar e em qualquer situação. Uma lei que seja tão abrangente e universal quanto a lei da gravidade revelada pela física newtoniana com a diferença de que não estará submetida às mesmas condições de causa e efeito da natureza. Uma lei moral que não consista em dizer: “faze isto”, ou “faze aquilo”, mas sim: “O que quer que faças, faze-o por respeito à lei moral”.

Essa lei, consagrada por Kant, será formalizada na famosa “Lei fundamental da razão prática” no sétimo parágrafo da primeira parte da “Crítica da

Razão Prática” intitulada “Lei fundamental da razão pura prática”: *“Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”*.¹¹⁶

Justamente por conter apenas a forma da razão, universal e sem contradições, ele pode oferecer ao homem uma lei universal de conduta que se chama lei moral, ao mesmo tempo em que afirma a autonomia da vontade como único princípio para todas as leis morais, mantendo independência para com toda e qualquer matéria de lei. Não basta que uma ação seja legal para que seja moral – não é incomum promover injustiça com o amparo legal do Estado; mas importa que aconteça algo não na concordância com a lei mas no instante que antecede a vontade daquele que a executa; esta ação moral só terá elevado valor moral se quem o realiza determinou-se unicamente pelo dever do ato.

A seguir, Kant procura estabelecer qual seria o objeto da ação prática, um efeito possível da liberdade do ponto de vista moral. Está colocada a questão sobre o bem.

4.3 – Um objeto para a ação prática

Vimos como, até agora, Kant estabelece que uma vontade autônoma deva estar submetida à uma lei moral que não se constitua através de um objeto empírico. A lei moral deve ser independente de “qualquer esquema ou de qualquer condição da sensibilidade”. No entanto há uma ação da lei moral sobre a sensibilidade, dado que para Kant, não se pode negar que, abrir mão dos apetites e das paixões tenha como efeito “um sentimento muito mais negativo que positivo, muito mais próximo da dor que do prazer”.¹¹⁷

Porém, a relação entre razão prática e sensibilidade não termina aí. Surge o problema da realização da lei moral, isto é, seu efeito no mundo sensível. Como afirma Deleuze:

“Um único contra-senso é perigoso no que se refere ao conjunto da Razão prática: crer que a moral kantiana permanece indiferente

¹¹⁶ KANT, 1997, pág., 42

¹¹⁷ DELEUZE, 1976, pág. 56

à sua própria realização. Na verdade o abismo entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível só existe para ser suprimido: se o supra-sensível escapa ao conhecimento, se não há uso especulativo da razão que nos faça passar do sensível ao supra-sensível, em compensação “este deve ter uma influência sobre aquele, e o conceito de liberdade deve realizar no mundo sensível o fim imposto por suas leis (Crítica do juízo, introdução, § 2.).”¹¹⁸

Assim, na segunda parte da Analítica em que tratará “Do conceito de um objeto da razão pura prática”, Kant apresentará o que chama de “o paradoxo do método numa Crítica da razão pura prática: isto é, *que o conceito do bem e do mal não deve ser determinado antes da lei moral (à qual, na aparência, ele deveria servir de fundamento), mas apenas (como também aqui acontece) segundo ela e por ela.*”¹¹⁹

Bem e mal são conceitos que são sempre colocados em relação direta com os sentimentos de prazer e desprazer. Em geral chama-se “bom” o que é “um meio para o agradável” e mau o que é “causa de desagradabilidade e de dor”.¹²⁰ Neste sentido, alerta Kant, “o bem seria sempre unicamente o útil e aquilo para que ele é útil deveria residir sempre fora da vontade, na sensação.”¹²¹

Acontece que a vontade livre, como vimos, não pode ser determinada por nenhuma representação de objeto; tampouco pode a lei moral ser precedida por objeto qualquer. Pelo contrário, como afirma Deleuze, determinando a vontade a lei moral “determina também objetos em conformidade com esta vontade livre. Mais precisamente, *quando a razão legisla na faculdade de desejar, a própria faculdade de desejar legisla sobre objetos.*”¹²²

O objeto da lei moral deve, portanto, ser determinado *aprioristicamente*, isto é, independentemente de todo o conteúdo empírico em que se revele, e não pode anteceder à lei moral mas deve ser constituído após ela e mediado por ela: é da liberdade, princípio puro de toda razão prática, que toda atividade moral deve ser deduzida.

Kant distingue, então, dois tipos de bem: um bem (*wohl*) que significa sempre “apenas uma relação ao nosso estado de agradabilidade”; e um outro bem (*Gute*) colocados sempre “em relação a vontade enquanto é determinada pela *lei da razão* a fazer de algo o seu objeto”:

¹¹⁸ DELEUZE, 1976, pág. 56

¹¹⁹ KANT, 1997, pág. 77

¹²⁰ KANT, 1997, pág. 72

¹²¹ KANT, 1997, pág. 73

¹²² DELEUZE, 1976, pág. 57

“porque ela nunca é imediatamente determinada pelo objeto e sua representação, mas é um poder de fazer de uma regra da razão a causa motora de ação (mediante a qual se pode realizar um objeto). O bem (Gut) ou o mal (Böse) referem-se, pois, genuinamente a ações, e não ao estado sensível da pessoa e se algo devesse ser simplesmente (e sob todos os aspectos e sem outra condição) bom ou mau, ou tido por tal, só o tipo de ação, a máxima da vontade e por conseguinte, a pessoa agente enquanto homem bom (gut) ou mau (böse), mas não uma coisa, é que assim se deveria chamar.”¹²³

A única coisa que verdadeiramente pode ser boa ou má é a vontade humana. Na realização de seus atos o homem permite distinguir dois elementos: o que ele faz efetivamente e o que quer fazer. Os predicados bom e mal só podem ser adequadamente empregados se recaírem, não sobre o que este homem fez, mas estritamente àquilo que quis fazer. Os qualificativos morais não convém pois, à matéria dos atos mas á vontade mesma do seu agente: o homem.

Além disso, os conceitos de bem e mal, dada a distinção efetuada por Kant, supõem, “enquanto conseqüências da determinação da vontade *a priori*, por conseguinte, uma causalidade da razão pura”.¹²⁴ Bem e mal são, antes de tudo, as modalidades de uma única categoria, “a da causalidade, na medida em que o princípio determinante desta consiste na representação racional de uma lei que, enquanto lei da liberdade, a razão se dá a si mesma e se revela assim como prática”.¹²⁵ Ou seja, sem as suas conseqüências sensíveis nem a lei moral nem a liberdade, teriam sentido de existir e se perderiam em “fins imaginários vazios”, tornando-se fantásticas e “falsas em si”.¹²⁶

Aqui Kant, mais uma vez, declara a sua “via pioneira”; o que marca sua reflexão na história da filosofia. Kant afirma que o erro de todos os filósofos moralistas antes dele era semelhante ao que ele havia apontado no campo do conhecimento: em vez de buscarem um objeto empírico que pudesse ser a matéria de uma vontade e fundamento de uma lei, “os filósofos deveriam buscar, antes, uma lei *a priori* e necessária que determinasse imediatamente a vontade”.¹²⁷

A terceira parte da Analítica é dedicada ao motivo moral subjetivo determinante da vontade moral: o respeito pela lei em si mesma. Este princípio intelectual que se pode conhecer *à priori* não é apenas um motor da vontade, mas a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo. Como afirma Kant:

¹²³ KANT, 1997, pág. 74

¹²⁴ KANT, 1997, pág. 79

¹²⁵ KANT, 1997, pág. 79

¹²⁶ KANT, 1997, pág. 133

“A lei moral determina, em primeiro lugar, objetiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; a liberdade, porém, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste justamente em ela restringir todas as inclinações, por conseguinte, a apreciação da própria pessoa à condição da observância da lei pura. Esta restrição opera um efeito sobre o sentimento e suscita uma sensação de desprazer que pode ser conhecida a priori a partir da lei moral. Mas, visto que é apenas um efeito negativo que, enquanto procedente da influência de uma razão pura prática, causa dano sobretudo à atividade do sujeito na medida em que as suas inclinações são os princípios determinantes, por consequência, à idéia do seu próprio valor pessoal (o qual sem a congruência com a lei moral, se reduz a nada), o efeito desta lei sobre o sentimento é assim unicamente humilhação, que podemos, sem dúvida, discernir a priori, mas não conhecer nela como motivo a força da lei pura prática, mas só a resistência a motivos da sensibilidade.”¹²⁸

A consciência moral não pode ser tomada unicamente como uma “renúncia” dolorosa. Ele deve também ser percebida no seu sentido positivo, pois, como se liga intimamente à liberdade ela se torna “a única chance de conduzir a razão para além de seus limites teóricos”.

Temos já certo esboço do grande legado da segunda crítica para Kant: demonstrar que “o conceito puro não é uma quimera”. Kant argumenta, como afirma Lebrun, que a razão prática demonstra que “os objetos podem ser, *a priori*, pensados, senão determinados” e, “mesmo que os conceitos puros não tenham valor objetivo senão por meio da sensibilidade, eles permanecem, antes de tudo, independentes da experiência e, quem sabe, disponíveis para uma outra destinação”.¹²⁹

Se em toda tradição da filosofia moral a lei era um fato absolutamente inexplicável que colocava um problema insolúvel para a liberdade, para Kant “é a razão prática que nos possibilita a idéia de um objetivo final” para ação humana. Somente as considerações da moralidade podem dirigir nossa atenção para as causalidades implicadas na natureza e, conseqüentemente para os seus fins. A razão pura prática é, no uso que um homem faz dela, a única que pode dar “um conteúdo ao conceito de ‘objetivo final’”. É o homem submisso à Lei que confere a existência uma finalidade. Como afirma Lebrun:

“Nada começa na razão (e a independência desta em relação à cadeia empírica permanece assim respeitada), mas o ato voluntário, que é o efeito da razão, começa na série das causas: torna-se, desta maneira, pensável a vinculação do homem a duas legislações completamente diferentes. Ora, acrescenta Kant; a noção de finalidade da natureza permite

¹²⁷ KREMER-MARIETTI, 1989, pág. 103

¹²⁸ KANT, 1997, pág. 94

¹²⁹ LEBRUN, 2001, pág. 88

estreitar a ligação entre os dois reinos. Pelo fato de devermos pensar certos seres naturais, os seres organizados, como se fossem fins, somos levados, por extensão, a reconhecer que o objetivo final (Endzweck), que deve ser o efeito de todo ato livre, 'possa realizar-se somente na natureza, em certos casos, à luz da finalidade, decorreria a segurança de uma convivência entre natureza e liberdade.'"¹³⁰

Assim, a realização da vontade livre se dá pelo respeito à lei que é o que a determina. No entanto, mesmo esta vontade “desnaturalizada e unicamente determinada pela lei” continua ainda assim sendo uma “vontade” e necessita de um fim, uma realização física que esteja em acordo com a lei moral. Esse fim é o que Kant chama de Sumo Bem.

4.4 - O Sumo Bem

A civilização ocidental viveu, desde Platão e Aristóteles, uma concepção ética baseada na idéia de um universo ordenado objetivamente e condicionado à uma finalidade imanente à realidade que seria a própria causa de suas leis e ordens. Esse universo teleológico seria composto de uma hierarquia e de posições fixas devidamente ocupadas pelas coisas perfazendo um sistema perfeitamente harmonioso nas suas relações de causa e efeito. Essa maneira ordenada de supor o universo não se limita a pensar apenas o plano ontológico: o mundo é também “ordenado, hierarquizado e finalizado do ponto vista ético”. Segundo Monzani, nesta concepção da ética na Antiguidade:

“Existem valores objetivos que estão, de certa maneira, inscritos na realidade e aos quais o sujeito deve subordinar-se. O Bem é uma estrutura objetiva que está incrustada na realidade e à qual os diferentes sujeitos devem se regular. Existe, assim, uma hierarquia objetiva dos valores que culminam na noção de summum bonum.

Isso implicou certa concepção do mundo ético que incidiu diretamente sobre a concepção clássica das paixões(...). Se existe um bem objetivo, ao qual o sujeito deve subordinar-se, isso implica que esse bem deve ser a sua aspiração. É a ele que o sujeito deve tender para, alcançando-o, realizar sua perfeição ética. Isso pressupõe, portanto, que o sujeito deve preliminarmente conhecer este bem para que, sabendo o que ele é, tenda irresistivelmente à sua posse.”¹³¹

¹³⁰ LEBRUN, 2001, pág. 95

¹³¹ MONZANI, 1996, pág. 195

Um debate que classicamente se coloca diz respeito à relação da felicidade e da virtude com esse Bem ao qual o sujeito tende: ou a virtude em detrimento da felicidade ou ainda o contrário. Apenas duas escolas, segundo Kant, não admitiam virtude e felicidade como elementos distintos no soberano bem:

“O epicurista dizia: ter consciência da máxima que conduz à felicidade é a virtude; mas o estóico afirmava: ser consciente da sua virtude é a felicidade. Para o primeiro, a prudência equivalia à moralidade; para o segundo, que escolhia para a virtude uma designação mais elevada, só a moralidade era a verdadeira sabedoria.

É de lamentar que a sagacidade destes homens (a quem, no entanto, devemos admirar porque tentaram já, em épocas tão antigas, todos os caminhos concebíveis de conquistas filosóficas) fosse infelizmente empregada em imaginar uma identidade entre conceitos extremamente diversos, o de felicidade e o de virtude.”¹³²

Kant vê na conciliação entre felicidade e virtude, a possibilidade de uma finalidade para a razão prática mas não nos mesmos moldes dos seus antecessores. Ora, sabendo que para ele nenhum objeto pode anteceder a lei moral como, então, conciliar virtude e felicidade?

Em Kant, a realização do bem moral supõe um acordo entre as duas Naturezas (a sensível e a supra-sensível) na idéia de uma proporção entre a felicidade e a moralidade. Ora esse acordo implica numa antinomia: por um lado, a felicidade deve ser a causa motora para a máxima da virtude, o que seria impossível após a analítica da razão prática; por outro lado, a máxima da virtude deve ser a causa eficiente da felicidade, o que também é impossível porque no mundo reina uma conexão de causas e efeitos, que não se conforma com as intenções morais da verdade. Kant soluciona a questão propondo que se admita a primazia da razão prática.

Como vimos, a razão prática é que dá origem e sentido à razão teórica. Para que se produza o conhecimento é necessário que alguém, se interesse em colocar sua razão especulativa à serviço deste conhecimento. Ora, para que surja qualquer tipo de interesse é preciso que esteja implicado nesta vontade um conceito de fim. O valor do mundo, para Kant, não se confere no fato dele ser conhecido mas sim, de que dele se suponha uma finalidade, um *objetivo final* que ofereça algum valor a esta observação.

Em Kant, a idéia de um *objetivo final* se aplica a seres que, por um lado, “devem ser considerados como fins em si” pois somente a lei moral é que determina “o ser racional como fim em si”; por outro lado, se aplica a seres que “devem dar à

¹³² KANT, 1997, pág. 130

natureza um fim último a realizar” pois o interesse especulativo “só encontra fins na natureza sensível”.¹³³ É assim que Kant pode afirmar que “todo interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático”.¹³⁴

Kant estabelece assim mais duas idéias que, juntamente com a liberdade, constituem os “postulados da razão prática”: a imortalidade da alma e a existência de Deus; ambas definidas por Kant como uma “crença pura prática” que coloca condições ao objeto necessário a uma vontade livre. A crença, ou fé moral na imortalidade da alma possibilita que a conexão entre a felicidade e a virtude não se dê de forma imediata, mas se faça progressivamente até o infinito – preservando assim a concepção de uma vida supra-sensível que possa recolher os prêmios da virtude. Por seu turno, a fé moral na existência de Deus é necessária enquanto afirma um “autor inteligível da natureza sensível ou de uma causa moral do mundo”.¹³⁵

Vemos então, o que confere à razão prática sua função tão importante. Na segunda crítica, Kant não está interessado apenas em produzir um tratado sobre a moral no sentido dos bons costumes. É algo de muito mais radical que está em questão aqui, pois para Kant a razão prática é o que dá provas da razão pura. Ou seja, é somente pelo fato de que nossa razão insiste em fazer “sínteses de sínteses” de nossa relação com a realidade é que conhecemos algo; ainda assim, sem que pressuponhamos uma finalidade neste mundo, nada nos moveria ao conhecimento: essa finalidade nos dá prova a consciência moral.

Kant deixa assim, sua marca indelével no pensamento ocidental. Como afirma Habermas:

“Com Kant inaugura-se a época da modernidade. Desde o instante em que se rompe o selo metafísico que garantia a correspondência entre linguagem e mundo, a própria fundação de representação própria da linguagem torna-se um problema: o sujeito da representação deve se transformar em objeto para aclarar a si mesmo o processo problemático da representação.”¹³⁶

¹³³ DELEUZE, 1976

¹³⁴ KANT, 1997, pág. 140

¹³⁵ DELEUZE, 1976, pág. 59

¹³⁶ HABERMAS, 2000, pág. 365

A obra de Kant funda a modernidade e possibilita um novo pensamento sobre a razão, o conhecimento, a moral e, o que merece nossa total atenção neste trabalho, o conceito de subjetividade. Seu pensamento influenciou gerações e gerações que o sucederam, bem como todas as ciências humanas que dele se serviram. Uma em especial talvez tenha em Kant sua condição de possibilidade: referimos-nos à psicanálise.

Nos capítulos seguintes nos dedicaremos mais especificamente à contribuição pioneira da psicanálise no campo da ética e da subjetividade. Esperamos ter apresentado até aqui, um elenco de informações que nos permitirão compreender a aproximação muito particular que Lacan faz de Kant e Sade. No entanto nos resta mais um passo: compreender a contribuição que Freud, apesar de herdeiro da modernidade, introduz de forma inédita.

Capítulo 5

A via pioneira de Freud

5.1 – Freud e a filosofia

A psicanálise está incluída no rol das ciências que têm como origem o pensamento moderno. Neste sentido é impossível excluir Kant do processo que culminaria na psicanálise. Isso de maneira nenhuma implica em dizer que Freud esconda algum tipo de influência filosófica inconfessa seja com o kantismo ou com qualquer outra teoria como a de Schopenhauer, para citar um exemplo – uma discussão que tomaria um espaço que não seria útil neste trabalho. Tentaremos apenas identificar de maneira superficial a relação de Freud com a filosofia.

É creditada a Franz Bretano (1838-1917) a introdução de Freud no campo filosófico. Sua assistência ao curso de Bretano entre os anos de 1873 a 1875 em Viena, manifestou-lhe um interesse pelas obras de filósofos como Platão, Kant e Schopenhauer – para citar alguns. Porém, ao fundar sua teoria, “como todos aqueles animados pela descoberta de novos territórios”, Freud “procura estabelecer fronteiras estritas entre a psicanálise e tudo aquilo que a circunda”.¹³⁷ Mais do que isto, não se pode negar que Freud (ainda que de um modo distinto do de Lacan) mantinha com a filosofia uma relação, de certa maneira, conflituosa que o levava a apontar, por exemplo, a forma

¹³⁷ SAFATLE, 2003b, pág. 7

delirante com que esta atividade do espírito procedia sem qualquer afinidade com o real. Ao dizer que a psicanálise era uma ciência, Freud defendia que ela estaria calcada não na pura especulação teórica mas nos dados da experiência empírica, “tendo portanto um campo de referencia bem circunscrito e restrito”.¹³⁸

A crítica de Freud à filosofia, tem ainda um outro alvo muito preciso: a filosofia comete um erro imperdoável ao privilegiar a consciência em detrimento do inconsciente. O inconsciente, mola mestra de sua teoria, seria avesso aos princípios fundamentais da lógica por possuir procedimentos que “não obedecem às leis lógicas do pensamento para os quais o princípio da contradição é nulo”.¹³⁹ Freud repetidamente apontava a cumplicidade dos filósofos com o consciencialismo proveniente de um equívoco nas teses sobre as relações entre o psíquico e o consciente. Como afirma o próprio Freud em seu artigo de 1913 *O interesse científico da psicanálise*:

“É certo que a filosofia tem se ocupado repetidas vezes do problema do inconsciente, mas seus expoentes – com poucas exceções – tem adotado uma das posições que agora indicarei. Seu inconsciente era algo místico, não apreensível nem demonstrável, cujo nexo com o anímico permanecia na obscuridade; ou bem identificaram o anímico com o consciente e deduziram logo, desta identificação, que algo inconsciente não poderia ser anímico nem objeto da psicologia. Tais manifestações se devem a que os filósofos apreciaram o inconsciente sem terem notícia dos fenômenos da atividade anímica inconsciente, ou seja, sem vislumbrar o quanto se aproximam dos fenômenos conscientes nem em que se diferenciam destes.”¹⁴⁰

Essas “poucas exceções” que mereceriam a simpatia de Freud diziam respeito às filosofias que interrogavam o avesso da razão, pois de maneira alguma o interessava encerrar a psicanálise ou o conceito de inconsciente numa classificação mística de uma psicologia profunda e inefável. Muito pelo contrário, Freud deseja fazer das descobertas da psicanálise um legado reconhecido pelo seu rigor e pela sua racionalidade. Como afirma Joel Birman:

“É preciso sublinhar (...) que o discurso freudiano se inscreve num contexto bem preciso da história das ciências, no qual a emergência teórica do Círculo de Viena pretendeu estabelecer proposições rigorosas para definir o discurso da ciência em contraposição ao discurso da metafísica. Para isso, seria necessário considerar a oposição radical entre as proposições com sentido (discurso científico) e as proposições sem sentido (discurso metafísico). O critério de sentido se basearia na possibilidade de verificação dos enunciados das proposições, de maneira que a exigência de verificação remetesse imediatamente aos fatos de ordem experimental.”¹⁴¹

¹³⁸ BIRMAN, 1994, pág. 17

¹³⁹ RAIKOVIC, 1996, pág. 11

¹⁴⁰ FREUD, XIII, pág. 181

¹⁴¹ BIRMAN, 1994, pág. 18

Mas justamente por isso, a filosofia de Kant ganharia lugar privilegiado. Freud criticava certa ambição totalizante que, no seu entender marcava a filosofia. Essa era uma tendência de boa parte da classe científica alemã da segunda metade do séc. XIX, que havia promovido, contra o discurso totalizante do hegelianismo, uma retomada das idéias kantianas posto que estas permitiriam “fundamentar o discurso científico pelos limites impostos à metafísica”.¹⁴²

Além disso, Freud está inserido numa tradição, na qual podemos localizar Kant, que busca pensar o problema do juízo e do pensamento. Neste sentido, as patologias clínicas, os sintomas, têm para Freud uma origem na própria constituição do pensamento. O próprio termo “psicopatologia” recebe de Freud uma expansão inédita que o retira do campo meramente nosológico e o remete ao plano das relações sociais comuns. É assim que Freud pode falar de uma *Psicopatologia da Vida Cotidiana*¹⁴³, e localizar o sintoma como algo que trabalha nisso que chamamos de normalidade: as relações que o sujeito trava no seu dia-a-dia, desde a mais tenra infância. Freud mesmo é quem declara a incidência da obra de Kant sobre a sua, como por exemplo no seu artigo metapsicológico intitulado *O Inconsciente*:

*“A suposição psicanalítica da atividade anímica inconsciente nos parece, por um lado, como uma continuação do animismo primitivo, que onde quer que fosse espelhava-nos homólogos de nossa consciência, e, por outro, como continuação da correção que Kant introduziu em nossa maneira de conceber a percepção externa. Assim como Kant nos alertou para que não julgássemos a percepção como idêntica ao percebido incognoscível, desprezando o condicionamento subjetivo dela, assim também a psicanálise nos adverte que não devemos substituir o processo psíquico inconsciente, que é o objeto da consciência, pela percepção que esta faz dele. Como o físico, tampouco o psíquico é necessariamente, na realidade, segundo o que nos parece.”*¹⁴⁴

Por mais que Freud nunca tenha abandonado totalmente sua intenção de estabelecer a psicanálise no quadro das ciências, percebemos que as contribuições da filosofia na argumentação da teoria psicanalítica são mais do que claras. Confirma-se isso no termo “Metapsicologia” utilizado por Freud para designar toda uma parte de seu trabalho que não poderia ser demonstrado empiricamente, nem ser baseado “ nos

¹⁴² idem

¹⁴³ FREUD, VI

¹⁴⁴ FREUD, XIV, pág.167

cânonos de cientificidade estabelecidos pelas ciências naturais e pela psicologia introspectiva”.¹⁴⁵

No entanto, não podemos negar que o que perdura em Freud é sua intenção de sempre conduzir suas pesquisas na psicanálise atreladas ao mais alto rigor e racionalidade. Esse rigor e racionalidade encontramos também em Lacan que, como já dissemos, não busca transformar a psicanálise numa filosofia mas sim restituir à descoberta freudiana seu caráter rigoroso de uma pesquisa que nunca se rendeu às seduções místicas e obscurantistas. “Kant com Sade” pode também ser identificado como um dos resultados desta tentativa de “iluminação” da psicanálise.

Debruçaremos agora sobre alguns temas que Lacan toma da teoria freudiana e que são importantes na compreensão do papel de “Kant com Sade” nesta tarefa de retirar a psicanálise do obscurantismo.

5.2 – O Narcisismo e auto-erotismo

A idéia de narcisismo remonta a uma nota de rodapé incluída em 1910 no ensaio de Freud *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) para explicar o modo da escolha objetal dos homossexuais, escolha esta marcada por uma “fixação na mulher (quase sempre a mãe)” nos primeiros anos de sua infância e que os levaria a uma identificação que lhes faria tomar “a si mesmo como objeto sexual, vale dizer, a partir do narcisismo buscarem homens jovens e parecidos com sua própria pessoa, que deveriam amá-los como a mãe os amou”.¹⁴⁶

A partir do ensaio sobre *“Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”* (1910) e do caso Schreber (1911), Freud passa a considerar o narcisismo como um estágio normal da evolução sexual localizado entre o auto-erotismo e o amor objetal:

“Indagações recentes nos tem chamado a atenção sobre um estágio na história evolutiva da libido, estágio pelo qual se atravessa no caminho que vai do auto-erotismo ao amor de objeto. Designa-se “Narzissismus”, prefiro a designação “Narzissmus”, não tão correta talvez, porém mais breve e que soa melhor. Consiste em que o indivíduo empenhado no desenvolvimento, e que sintetiza (zusammenfassen) em uma unidade suas

¹⁴⁵ BIRMAN, 1994, pág. 20

¹⁴⁶ FREUD, VII, pág. 132

*pulsões sexuais de atividade auto-eróticas, para ganhar um objeto de amor toma primeiro a si mesmo, a seu próprio corpo, antes de passar deste a escolha de objeto em uma pessoa alheia. Uma fase assim, mediadora entre o auto-erotismo e a escolha de objeto, é quicã de rigor no caso normal; parece que numerosas pessoas demoram nela um tempo insolitamente longo, e que, desse estado, muito permanece pendente para as fases ulteriores do desenvolvimento.*¹⁴⁷

O auto-erotismo é um estágio prévio ao narcisismo, cujo conceito foi apresentado por Freud nos “*Três ensaios*” e caracterizado por uma pulsão sexual que se liga a um órgão ou zona erógena para dela extrair uma satisfação local sem a necessidade de um objeto exterior. Isso implica que não exista “qualquer caminho pré-formado que leve o sujeito para um objeto determinado”.¹⁴⁸ Não se trata tanto de um estado “anobjetal” mas do caráter “contingente do objeto da pulsão sexual” que a distingue do instinto onde o caminho em direção ao objeto já está determinado. O que está em questão para Freud é a definição de uma sexualidade onde nada está dado, mas ao contrário, resulta de uma “*síntese*, de uma *composição* onde diferentes pulsões (parciais, fragmentadas)” que antes tinham seu “apoio” na pulsão de autoconservação, e cuja satisfação se dá graças a um objeto: o seio materno.¹⁴⁹ Acontece no infante, no entanto, um “*efeito marginal*” pois, à medida mesmo em que o fluxo do leite traz consigo uma satisfação das necessidade nutritivas, vai se dando um “significativo *desvio* das funções somático-vitais”, provocando na pulsão sexual uma perda do objeto que a fará cristalizar-se na “atividade de sugar o dedo” – modelo para Freud da atividade auto-erótica.¹⁵⁰

Dizer que no auto-erotismo não há objeto não é, portanto, dizer que esta é uma fase que precede uma possível relação adequada com um objeto, nem, ao contrário, que sua chegada implique na retirada de qualquer objeto que venha a promover uma satisfação, antes, o que se evidencia é uma clivagem, no humano, do modo natural de apreensão do objeto. Como afirma Laplanche:

*“A ‘origem’ do auto-erotismo seria, portanto, esse momento, sempre renovado mais do que localizável em um tempo determinado da evolução, em que a sexualidade se separa do objeto natural, se vê entregue à fantasia e por isso mesmo se cria como sexualidade”*¹⁵¹

¹⁴⁷ FREUD, XII, pág. 56

¹⁴⁸ LAPLANCHE, 1992, pág. 48

¹⁴⁹ GRACIA-ROZA, 1995, pág. 99

¹⁵⁰ MONZANI, 1989, pág. 30

¹⁵¹ LAPLANCHE, 1992, pág. 48

Em 1914, no artigo “*Sobre o narcisismo: uma introdução*”, o termo “narcisismo” adquire valor de conceito e deixa de ser apenas uma fase evolutiva do desenvolvimento sexual: passa a ser encarado como “uma estase da libido que nenhum investimento de objeto permite ultrapassar completamente”.¹⁵² O conceito de narcisismo vem, assim, num primeiro momento, elucidar o de auto-erotismo:

*“...É uma suposição necessária que não esteja presente desde o começo no indivíduo uma unidade comparável ao eu; o eu tem que ser desenvolvido. No entanto, as pulsões auto-eróticas são iniciais, primordiais; portanto, algo tem que agregar-se ao auto-erotismo, uma nova ação psíquica, para que o narcisismo se constitua.”*¹⁵³

Fica definido neste momento que o auto-erotismo corresponde à fase anárquica que precede a convergência das pulsões para um objeto comum e que o narcisismo seria o momento em que o ego, enquanto uma imagem unificada do corpo, é tomado como este objeto de convergência.

Mas desde as investigações feitas sobre as psicoses, Freud já havia percebido a possibilidade de a libido ser investida sobre o próprio ego a partir de uma retirada de um investimento no mundo externo e da transposição desse investimento para o eu do sujeito (que denominou de “libido narcísica”), tornando-se claro o fato de que haveria um movimento constante onde as pulsões sexuais podiam retirar a libido investida nos objetos (libido do objeto) e fazê-la voltar sobre o próprio eu (libido do eu). Freud considera a existência de um movimento de gangorra entre a libido do eu e a libido do objeto onde, havendo o investimento de uma aconteceria o empobrecimento da outra. O investimento máximo da libido objetal é o que caracteriza o estado amoroso enquanto que a expansão máxima da libido do eu é o que fundamenta a fantasia.¹⁵⁴

Freud distingue então, dois tipos de narcisismo: um primário e outro secundário. No narcisismo primário o eu não se diferenciaria do isso o que promoveria, através do sono, uma total ausência de relações com o meio externo numa reprodução mais ou menos satisfatória das condições da vida intra-uterina. Desta forma, o narcisismo primário confunde-se, como se pode ver, com o auto-erotismo e permanece até hoje como um ponto confuso na teoria freudiana, sendo difícil situá-lo cronologicamente ou mesmo, dado seu caráter hipotético, sua existência.

¹⁵² LAPLANCHE, 1992, pág. 288

¹⁵³ FREUD, XIV, pág. 74

¹⁵⁴ ROUDINESCO, 1998, pág. 531

O narcisismo secundário, por sua vez, compreende não somente os estados extremos de regressão como os da psicose ou da melancolia mas também é reconhecido como um estrutura que se mantém no sujeito. O narcisismo secundário “corresponde ao narcisismo do eu”¹⁵⁵ onde, num primeiro momento as pulsões sexuais concentram-se num objeto, “a libido investe o objeto, já que a primazia das zonas genitais ainda não foi instaurada”. Num segundo momento, esses investimentos retornam para o eu tomando-o como um objeto. Assim, se no plano econômico Freud identifica um equilíbrio energético entre os investimentos objetivos e do eu, no plano tópico o narcisismo secundário “representa uma formação narcísica que nunca é abandonada”.¹⁵⁶ Podemos então nos perguntar: por que a criança sai do narcisismo primário?

As exigências do mundo externo incidem sobre a criança exigindo dela muito mais do que uma mera resposta motora que ainda é insuficiente: na medida em que é de um outro que ela recebe a satisfação de suas necessidades, é preciso que ela, de alguma forma, decodifique os sinais que possam produzir no outro um efeito que gere esta satisfação desejada; é preciso que suas exigências sejam traduzidas simbolicamente. Por outro lado, essa fonte de cuidados e satisfação, a mãe, apesar de se dirigir a criança, também, em vários outros momentos se dirige para outras coisas e para outras pessoas, o que gera no pequeno humano uma ruptura, uma “ferida infligida ao (seu) narcisismo primário”¹⁵⁷ – a essa “ferida narcísica” que o sujeito representa como uma perda da unidade inicial e harmoniosa com o objeto, Freud relacionará o conceito de castração. É preciso que algo seja feito para o retorno destes cuidados zelosos e exclusivos; é preciso reconquistar o amor do outro e para isso é necessário colocar-se como um objeto amável pelo outro. O sujeito vai formando para si uma imagem que representa essa relação com outro, com todas as exigências éticas e culturais que marcam essa relação: a esta imagem Freud chama de *ideal do eu* – conceito que pavimenta o caminho em direção ao de “supereu”.

É no *Estádio do espelho* que Lacan, por sua vez, oferecerá sua posição ao problema do narcisismo ao afirmar que o primário se constitui no momento em que a criança reconhece jubilosamente sua imagem no espelho, uma imagem que lhe provém do outro, mais especificamente de sua mãe, e unifica o “corpo despedaçado” do período auto-erótico das pulsões parciais, “cujo retorno sempre possível constitui uma ameaça, a

¹⁵⁵ NASIO, 1995, pág. 49

¹⁵⁶ LAPLANCHE, 1992, pág. 290

qual se encontra na base da agressividade”.¹⁵⁸ Neste sentido o narcisismo, mesmo o primário, estaria sempre remetido a uma função intersubjetiva e sua fundamentação em Freud estaria no texto de 1916 intitulado *Luto e melancolia* onde o narcisismo é concebido enquanto uma “identificação”:

*“A identificação narcisista com o objeto se converte, então, no substituto da investidura de amor, o qual traz como resultado que o vínculo de amor não deva resignar-se a pesar do conflito com a pessoa amada. Um tal substituto do amor do objeto por identificação é um mecanismo importante para a afecções narcisistas; (...) corresponde à regressão desde um tipo de escolha de objeto para o narcisismo originário.”*¹⁵⁹

Lacan procura demonstrar que desde o início da fundação do eu o que está em questão é uma identificação com um outro especular. Neste sentido a metáfora do espelho é mais do que útil para explicar esse eu que se constitui como um outro. O narcisismo é descrito como o recurso humano diante do desamparo inicial que marca a espécie humana, prematura ao nascer e privada de um instinto que lhe pré-ordena um objeto. O narcisismo é então uma “antecipação imaginária de um corpo coordenado e funcional”, o eu freudiano, que milita contra toda e qualquer ameaça fantasmática de retorno à um corpo fragmentado. Como afirma Simanke, o narcisismo “provê, desta maneira, uma espécie de sutura para a degradação do trauma do desmame, que mergulhou o sujeito no seu desamparo (Hilflosigkeit) originário”.¹⁶⁰

O estágio do espelho é, portanto, a tentativa lacaniana de fundamentar de forma mais precisa a função e o conceito do narcisismo na teoria freudiana. Por detrás desta tentativa se encontra o projeto que Lacan sustenta desde a sua tese de doutoramento de 1932: demonstrar como a paranóia está na base do conhecimento e na forma como a realidade humana é construída:

*“Essa atividade conserva para nós, até os dezoito meses de idade, o sentido que lhe conferimos – e que não é menos revelador de um dinamismo libidinal, até então problemático, que de uma estrutura ontológica do mundo humano que se insere em nossas reflexões sobre o conhecimento paranóico.”*¹⁶¹

É de modo paranóico que o homem constitui seu mundo e sua realidade; não só o mundo externo, mas também a si mesmo: o eu é um “reconhecimento” paranóico

¹⁵⁷ NASIO, 1995, pág. 51

¹⁵⁸ ROUDINESCO, 1998, pág. 532

¹⁵⁹ FREUD, XIV, pág. 247

¹⁶⁰ SIMANKE, 2002, pág. 269

que atribui realidade às imagens que o indivíduo edita a partir do mundo externo – de forma muito semelhante “à crença delirante nas formações alucinatórias do psicótico”.¹⁶²

O conhecimento é então, fruto de uma identificação paranóica – e Lacan usa o narcisismo para atestar isso. Essa premissa nos remete a Kant; ainda que não possamos reconhecer no filósofo prussiano qualquer menção a um conhecimento paranóico, seu sujeito transcendental deixa claro que não é de uma absorção da realidade que se trata no conhecimento, mas de um “reconhecimento” que se dá a partir de categorias à priori.

Retornaremos aos temas do narcisismo e do auto-erotismo quando tratarmos de seus desdobramentos futuros no ensino de Lacan principalmente ligados ao problema da intersubjetividade e a sua teoria do gozo onde Sade colocará a questão da possibilidade de fato de um auto-erotismo.

Por enquanto, precisamos continuar a reflexão de Lacan sobre a perda do objeto em Freud que será um dos estandartes de seu ensino inicial. Como vimos, para Lacan, a descoberta de Freud no campo das relações objetais seria justamente a de que faltaria à pulsão um objeto natural – o que a diferencia radicalmente do instinto. No entanto, essa falta seria exatamente o que o eu teria como função recobrir. Para Lacan, é em torno desta falta que Freud construiria a idéia de *Das Ding*.

5.3 – “Das ding”: o objeto para sempre perdido

É no ensaio publicado após a sua morte “Projeto para uma psicologia científica” (escrito por volta de 1895) que Freud estabelece “Das ding” como aquilo que funda as relações objetais do sujeito. Após a primeira experiência de satisfação e mais precisamente no fracasso em tentar repetir essa experiência é que se constitui um objeto que não pode ser simbolizado, significado, posto que nada que se apresente na condição de fazê-lo obtém sucesso. Segundo Lacan, é a esse objeto que escapa ao domínio da simbolização, que permanece como um resto em todas as tentativas de reconstituição

¹⁶¹ LACAN, *Estádio do espelho.*, pág. 97

¹⁶² RICHARD, 2002, pág. 311

desta primeira experiência de satisfação, um objeto perdido desde sempre enfim, é a esse objeto que Freud chama de “a Coisa” ou, como prefere Lacan, mantendo a expressão em alemão, “Das ding”.

Freud fez também referência à “Das ding” em seu artigo “A Denegação” (1925), no entanto, no seminário “A ética da psicanálise” de 1960, é sobre a forma como este conceito será tomado no “Projeto” que Lacan dedicará sua exposição. Precursor daquilo que o próprio Lacan entendia como o conceito mais importante da sua contribuição à psicanálise, a saber, o “Objeto a”, elaborado logo após este período, “Das ding”, poderíamos dizer, seria aquilo que do Outro viria completar o sujeito neurótico.

Segundo Freud, esse objeto perdido, fruto de uma experiência que se tornou mítica, fantasmática, permanece no sujeito como aquilo que deve ser procurado, buscado. Na medida em que é do mundo externo que a criança recebe estes outros objetos que fracassam em reeditar a satisfação perdida, um outro representante vem ocupar este lugar de “Das ding”: a mãe.

Acontece que, se a Coisa é aquilo que precisa ser buscado como objeto de completude, de satisfação plena, segundo Freud, essa satisfação não pode ser completa sob pena de aniquilação da energia do aparelho vital. É assim que Freud sugere dois princípios reguladores para o aparelho psíquico que impediriam a satisfação completa de “Das ding”, e por conseguinte, a cessação do circuito, isto é, a morte. Estes dois princípios ele denomina de princípio do prazer e de princípio de realidade.

O princípio do prazer impeliria o sujeito à busca da satisfação mas, ao mesmo tempo, à evitação do desprazer e da tensão. Isso faz com que o princípio do prazer seja aquilo que justamente mantém o sujeito a certa distância de “Das ding”, impedindo que a satisfação seja completa. Porém se só existisse o princípio do prazer o sujeito viveria num processo contínuo de mascaramento da realidade sem poder distinguir os objetos verdadeiros dos fictícios.

Contudo, para Lacan, há ainda algo mais importante neste princípio. Conforme afirma no seu seminário sobre a ética, a “realidade se coloca para o homem, é por isso que ela o interessa, como sendo estruturada, e como sendo o que se apresenta em sua experiência como o que retorna sempre ao mesmo lugar.”¹⁶³

Se o princípio do prazer é o que regula a distância em relação a “Das ding”; e se esse “Das ding” vem num determinado momento a ser tomado como a mãe, então, o acesso à “mãe-coisa” deve ser, doravante, um acesso interdito. A lei do incesto vai

¹⁶³ LACAN, VII, pág. 95

ser tomada aí como a interdição ao gozo completo da “Coisa” posto que as consequências desse gozo completo seriam nefastas, nada menos que a extinção do desejo e a aniquilação da vida.

O princípio do prazer é o que estabelece a necessidade de uma lei que impeça o acesso do sujeito à Coisa e de um representante dessa lei que se coloque entre a criança e a mãe: o pai, como função normativa, impedindo o gozo da mãe (nos dois sentidos possíveis ao genitivo: o da criança gozar da mãe e o da mãe gozar da criança). O que Lacan propõe neste seminário é que esta lei surgida do princípio do prazer é o que está no cerne da lei moral ou como ele mesmo diz, é o que “se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da coisa.”¹⁶⁴

É assim, então, que Kant será introduzido na exposição de Lacan: é dele a proposta de instauração de uma lei que possa, na sua forma, ser tomada como uma máxima universal. Para Lacan, na medida em que estabelece que o que deve reger a forma desta lei universal não é qualquer tipo de interesse ou vontade das paixões humanas, nem qualquer bem próprio (*Wohl*), mas antes, o sujeito deve estabelecer sua lei com base numa forma de pura razão que vise aquilo que é bom (*Gute*), Kant se aproxima dos ideais da “*Ética a Nicômaco*” de Aristóteles: o *ortho logos*, a regra justa, correta, que o homem deve observar para alcançar o Bem supremo dos antigos a quem apenas um olhar “torna os prazeres menos respeitáveis”¹⁶⁵.

“Das gute”, relaciona-se ao Bem supremo que, por sua vez, ao ser caracterizado como uma completude, remete à busca do sujeito pelo objeto perdido, a coisa, a “Das ding” freudiana. “Das Gute” é o bem que é objeto da lei moral e para tanto ele deve ser sem sentimento, sem paixão, sem patológico, ou como completa Lacan, sem pulsão.

E se a “Das ding” é o que está no âmago do ideal kantiano de moral, também está naquele que poderia ser considerado o seu avesso se não fosse, a partir de agora, tomado como seu complemento: o Marquês de Sade.

Na medida em que busca para si uma máxima universalizante para prática humana, tendo que para isso abdicar de qualquer objeto que possa “patologizá-la” com sentimentos, desejos e prazeres, a ética kantiana teria sua revelação e execução na ética do gozo libertino de Sade. A ética sadiana, tanto quanto a de Kant, além de ser baseada numa necessidade de aniquilamento do patológico, do sentimental, também possui uma

¹⁶⁴ LACAN, VII, pág. 97

¹⁶⁵ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 778

máxima que se propõe universalizante. Sade convoca a todos a “um esforço à mais” no cumprimento do ideal republicano e nessa convocação, segundo Lacan, não estabelece outra coisa a não ser um outro imperativo: o do gozo sem limites.

A ética kantiana e a ética sadiana são, portanto, o inverso e a razão uma da outra. Ambas se baseiam num imperativo que exige o impossível: a regulação de um gozo que está, desde sempre, perdido.

5.4 – Além do prazer

Em 1911, no seu “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, Freud faz a primeira exposição de seu princípio de prazer (termo que tomou provavelmente de Fechner, que propunha um “princípio de prazer da ação”)¹⁶⁶ acompanhado de seu par, o princípio de realidade.

Toda atividade psíquica teria por objetivo evitar o desprazer e promover o prazer, entendido aqui de forma quantitativa e econômica, ou seja, enquanto o desprazer estaria relacionado à um aumento de excitação, o prazer estaria relacionado à sua diminuição. Impera no aparelho psíquico, portanto, uma tendência geral à diminuição da excitação que definiria a busca de prazer no seu sentido econômico. Não está em questão a qualidade desta excitação, se é boa ou má. O que interessa é que, se uma excitação, um aumento da atividade psíquica, acontece, a tendência do aparelho é a de reduzir esta atividade a um nível suficiente para mantê-lo funcionando. O prazer é tido, então, como o que sobra do desaparecimento do desprazer na regulação que o aparelho faz para manter a constância de energia. Não há aqui nenhum tipo de hedonismo, de busca perpétua pelo sentimento de prazer como de forma recorrente são formuladas algumas das acusações a Freud. Como afirma Monzani:

“Desde o começo a lição que Freud nos ensina é bem outra: não perseguimos o prazer, fugimos do desprazer. O desprazer é o grande motor que aciona e desenvolve o aparelho psíquico, é o grande mestre, como diz o Projeto... O prazer, por outro lado, na concepção freudiana, aproxima-se muito mais da noção de uma calma, de uma tranqüilidade, ou melhor, do movimento nessa direção. O regime do prazer é concebível, originalmente, através de um outro, esse sim, pleno de positividade. O prazer não pode nem

¹⁶⁶ LAPLANCHE, 1992, pág. 364

mesmo ser definido como ausência de desprazer. Ele só é ou só aparece no ato mesmo de desaparecimento do desprazer.”¹⁶⁷

O princípio do prazer seria, assim, a tendência do aparelho psíquico em buscar todos os meios possíveis para abaixar os níveis de excitação. Porém, essa excitação de onde vem? Existem duas fontes distintas de excitação do aparelho: interna (endógena) ou externa (exógena). As fontes internas são aquelas que, de dentro do organismo, exigem ser satisfeitas para que o organismo continue vivendo. O melhor exemplo destas exigências internas é, sem dúvida, a fome.

Externamente, o organismo é bombardeado o tempo todo por todo tipo de sensações e estímulos que, em maior ou menor grau exigem dele alguma reação. Ora, é preciso um outro princípio que, em consonância ao princípio do prazer, faça com que o organismo transforme sua energia em uma atividade no mundo externo que coopere para a satisfação dessas exigências e, conseqüentemente, consiga a diminuição dos níveis de tensão, de excitação. É aí que entra em cena o princípio de realidade.

O princípio de realidade teria como função a interação desse organismo com a realidade externa de modo progressivo na forma de “uma série de adaptações que o aparelho psíquico tem de sofrer”¹⁶⁸, até mesmo o adiamento de uma satisfação desde que, como resultado, mantenha-se o aparelho funcionando num nível suficiente de energia psíquica. Logo, o princípio de prazer não está em oposição ao princípio de realidade. Este não assume o lugar daquele ou vice-versa. Antes, o segundo está a serviço do primeiro e quando opera, opera sob os ditames do primeiro.

Acontece que por volta dos anos 20 o princípio de prazer começa a ser problematizado de uma forma mais ostensiva pelo próprio Freud. Não que viesse sendo tratado de forma diferente da que Freud tratava todo seu edifício teórico, isto é com as inúmeras redefinições, retificações e explicitações que marcaram o desenvolvimento de sua obra.¹⁶⁹ O que acontece é que Freud percebe que o princípio do prazer não dava conta de um dado que provinha de sua experiência clínica: a repetição.

É então que Freud publica o artigo “*Além do princípio de prazer*” que inscreve-se como uma das obras mais importantes da psicanálise e marca a entrada em cena de um dos conceitos mais relevantes, a saber, o conceito de pulsão de morte, de extremo interesse para Lacan dado todo seu questionamento à respeito do problema do

¹⁶⁷ MONZANI, 1983, pág. 190

¹⁶⁸ LAPLANCHE, 1992, pág. 368

narcisismo em Freud, e que lhe serviria bastante na sua crítica ao conceito de autoerotismo, tema ao qual o psicanalista francês vinha se debruçando desde seu ingresso definitivo no freudismo.

Desde o título o que se evidencia é que o conceito de princípio de prazer como princípio soberano do aparelho psíquico estaria ameaçado. Entra em cena um elemento que coloca em cheque a idéia de que todo o aparelho coopera para um nível constante e baixo de atividade psíquica. E a peça que coloca a rainha do princípio de prazer em perigo é um fenômeno recorrente na clínica de Freud e que ele denomina de “compulsão à repetição”.

Freud oferece três exemplos que, para ele, traziam grandes questionamentos à idéia de um aparelho que busque o prazer como meta principal de regulação: os traumas de guerra, o jogo infantil e a neurose de transferência.

Os “traumas de guerra”, que assolavam vários jovens que, em várias partes do mundo, haviam acabado de se sujeitar aos horrores da primeira grande guerra, eram caracterizados por uma repetição incessante dos eventos traumáticos, quer seja por rememoração, por associação ou por sonho. O sujeito afetado por esta calamidade não cessava de produzir e reproduzir a rememoração das sensações desagradáveis das experiências traumáticas. O próprio aparelho psíquico que deveria, regulado pelo princípio do prazer, baixar os níveis de excitação, se incumbia da tarefa de promover seu aumento. E o que é pior, eram os processos psíquicos primários que entravam em ação nesses casos, quer pela alucinação quer pela pura rememoração ou mesmo pelo sonho. Nenhum tipo de estímulo externo, secundário, era necessário para o desencadeamento do processo – o que não cessa de intrigar profundamente a Freud. Como pode ser que justamente os processos primários, aqueles incumbidos desde o “Projeto...” de baixar os níveis de excitação interna do aparelho psíquico utilizando-se da alucinação, gerando o prazer, estes mesmos processos seriam também os causadores do desprazer nas neuroses de guerra?

Da mesma forma, Freud salienta que no brincar da criança, não sem freqüência, pode-se perceber o mesmo tipo de repetição compulsiva. O pequeno sujeito repete quase que incessantemente um determinado jogo, pelo simples prazer da repetição mesma. É, por exemplo, capaz de assistir a um mesmo filme sete vezes mesmo depois de já o ter assistido por tempo suficiente para anteciper cada fala de seus personagens.

¹⁶⁹ MONZANI, 1983, pág. 302

O exemplo utilizado por Freud é o de um menino (seu neto) que repetia um mesmo jogo que consistia em lançar um carretel para fora de sua cama de bebê até que escapasse aos seus olhos. Era quando emitia um longo o-o-o-ó, algo como um “foi” (*fort*, no alemão) na linguagem infantil. Em seguida puxava seu carretel ao som de um “da” que significaria “ali”, ou o famoso “achou”:

“Esse era, pois, o jogo completo, o de desaparecer e voltar. Na maioria das vezes só se podia ver o primeiro ato, repetido por si só, incansavelmente, na qualidade de um jogo, ainda que o maior prazer, sem dúvida alguma, correspondia ao segundo.”¹⁷⁰

Para Freud, o jogo atualizava para a criança, “sua renúncia pulsional (renúncia a satisfação pulsional) de admitir sem protestos a partida de sua mãe”.¹⁷¹ Mas porque atualizar, repetir uma sensação que se havia sentido como desprazerosa? Para Freud:

“[A criança] Se ressarcia, digamos, encenando por si mesmo, com os objetos a seu alcance, esse desaparecer e regressar. Para a valoração afetiva deste jogo não tem importância, de antemão, que a criança o tenha inventado ou que tenha se apropriado de uma sugestão (externa). Nosso interesse se dirigirá a outro ponto. É impossível que a partida da mãe tenha resultado algo agradável ou ainda indiferente. Então, como repetir na qualidade de um jogo esta vivência se concilia com o princípio de prazer?”¹⁷²

Esta mesma repetição de uma experiência aflitiva, e vamos ao terceiro exemplo de Freud, era observada na clínica sob a forma de uma “neurose de transferência”.

Na transferência, o sujeito repete, na sua relação com o analista, elementos importantes da sua “vida sexual infantil e, portanto, do complexo de Édipo”¹⁷³. E não é que o paciente perceba conscientemente essa relação, muito pelo contrário, ele é, inconscientemente, “forçado a repetir o reprimido como vivência presente, em vez de recordá-lo, como o médico preferiria, na qualidade de fragmento do passado.”¹⁷⁴

Os exemplos demonstram algo que poderia refutar a idéia do princípio do prazer como o regulador principal do aparelho psíquico. O próprio aparelho produz, via

¹⁷⁰ FREUD, XVIII, pág. 15

¹⁷¹ idem

¹⁷² idem

¹⁷³ FREUD, XVIII, pág. 18

¹⁷⁴ idem

processo primário, o aumento de seus índices de excitação. Ocorreria do princípio de prazer ter sido equivocadamente formulado? O que, de fato, revelaria essa compulsão à repetição? O que haveria além do princípio do prazer que faria o aparelho produzir esta repetição compulsiva? O que o impeliria a isto? Qual seria a razão desta repetição? À que ela estaria servindo? Como se pergunta o próprio Freud:

“Tendo em vista estas observações relativas a conduta durante a transferência e ao destino fatal dos seres humanos, ousaremos supor que na vida anímica existe realmente uma compulsão a repetição que se instaura mais além do princípio do prazer. E agora nos inclinaremos a referir a ela os sonhos dos enfermos de neuroses traumáticas e o impulso ao jogo na criança.”¹⁷⁵

Era preciso, então identificar isto que insiste na repetição, isto que está além do princípio do prazer. A solução de Freud é a de que a repetição serviria a uma tendência, um impulso de retornar ao estado de inércia que estaria presente em todo organismo vivo:

“Aqui não pode menos que impor-se a idéia de que estamos sobre a pista de um caráter universal das pulsões (não reconhecido com clareza até agora ou pelo menos não destacado expressamente) e, quiçá, de toda vida orgânica em geral. Uma pulsão seria então um esforço, inerente ao organismo vivo, de reprodução de um estado anterior que o vivo foi abrigado a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas; seria uma espécie de elasticidade orgânica ou, se preferir, a exteriorização da inércia na vida orgânica.”¹⁷⁶

5.5 – Inércia e constância

Freud retoma com isso, uma idéia inaugurada ainda no “Projeto...”. Sob o nome de princípio de inércia, ele propõe que haveria no aparelho psíquico uma tendência a eliminar toda e qualquer excitação de forma a estabelecer um nível 0 (zero) de energia dentro do aparelho. Mais do que isso, para Freud a tendência geral de todo aparelho é, além da descarga das excitações, também se manter afastado de qualquer fonte excitação quer exógena, quer endógena.

¹⁷⁵ FREUD, XVIII, pág. 22

¹⁷⁶ FREUD, XVIII, pág. 36

No entanto, qual o futuro de um sistema cujo objetivo de eliminação total de energia fosse alcançado? Certamente, sua extinção. Como afirma Monzani o princípio de inércia “é, rigorosamente falando, um princípio de antívida: sua realização completa, plena e integral, desemboca na morte.”¹⁷⁷ Laplanche, por sua vez, afirma que o “princípio de inércia neurônica, que vai tornar-se, na evolução do pensamento freudiano, o princípio de prazer, não é um princípio de vida e que ele não tem nem mesmo nada a ver com o funcionamento vital.”¹⁷⁸

Qual a solução que Freud dá a esta questão? Se a tendência geral de um organismo é a de atingir este “estado de absoluta a-tensão, um estado de inexcitabilidade total”¹⁷⁹, o que faz com que ele não alcance essa meta?

Ocorre, no entanto, que, um organismo que caminhe para inércia total, cuja tendência seja a inércia, teria que se haver com um outro grande problema. As exigentes excitações endógenas (Freud destaca duas: a fome e a sexualidade), caso não fossem supridas, chegariam a um nível tal que se tornaria insuportável para o organismo.

É preciso que um *quantum* de energia esteja disponível para a execução de tarefas específicas que façam cessar a emergência de excitação. Se a excitação provém da fome, é necessária uma ação no mundo externo que providencie a ingestão de alimento. Se uma luz muito intensa incide sobre a retina, é necessária energia suficiente para movimentar a pupila e fazê-la contrair-se.

Faz-se necessário assim, um outro princípio que evite o afluxo da energia a fim de manter o aparelho munido de uma quantidade tal que possa ser utilizada pelo organismo. Está enunciado o princípio de constância:

“Para consumir esta ação, que merece ser chamada de ‘específica’, é necessário uma operação que é independente da Q̇ endógena, e em geral é maior, pois o indivíduo está posto sob certas condições que podem ser definidas como exigências da vida. Por isso, o sistema de neurônios está forçado a abandonar a original tendência a inércia, que dizer, ao nível zero.”¹⁸⁰

O princípio de inércia seria, de agora em diante, regulado pelo princípio de constância. Na verdade, ele não se apresenta na teoria freudiana como um substituto do primeiro, mas sim como seu complemento. De fato, o aparelho neuronal carrega

¹⁷⁷ MONZANI, 1983, pág. 203

¹⁷⁸ LAPLANCHE, 1985, pág. 63

¹⁷⁹ MONZANI, 1983, pág. 203

consigo uma tendência, a saber, a da inércia, a da eliminação total de Q (*quantidade de energia*) que provenha de qualquer excitação, seja endógena ou exógena ($Q\dot{\eta}=0$), no entanto, é preciso que um mínimo de Q seja preservado e é aí que entra o princípio de constância. Como afirma Simanke:

“Temos, assim, a proposição da noção de constância, que norteará os esforços freudianos de caracterizar funcionalmente seu aparelho de neurônios daí em diante: este se define como um sistema que trabalha no sentido de evitar elevação de $Q\dot{\eta}$ acima da constante de ocupação (Besetzung) ou, caso essa elevação se dê, em fazer o montante de quantidade reverter o quanto antes ao nível estabelecido pela constante.”¹⁸¹

O princípio de constância é o que impede o princípio do prazer de realizar sua tarefa até o final, servindo totalmente ao princípio de inércia. Mas à que serve o princípio de inércia?

De fato, o princípio de constância permanece presente, ainda que de forma velada em toda obra subsequente de Freud. Porém, em “Além...” Freud abandona, se não uma perspectiva biológica, pelo menos boa parte da abordagem neurobiológica que havia imprimido em seu “Projeto...”. A partir de agora, Freud ampliará o conceito de inércia, ultrapassando as questões meramente quantitativas. Tratará a inércia como uma propriedade inerente a todo organismo vivo; um impulso ao estado inorgânico, anterior à sua trabalhosa organicidade, anterior à complexidade da vida.

Isso, porém, atualiza a mesma problemática anterior sobre a inércia. O que impediria então que os organismos encontrassem esse estado inorgânico? O que impediria a um organismo de zerar toda atividade interna? O que impediria a morte?

A solução de Freud é a de que o organismo luta para que a morte aconteça, porém que ela venha somente como fruto natural do seu estado de prazer, de diminuição da tensão. Por isso, eventos traumáticos, que aumentem a tensão interna devem ser evitados. O organismo deseja morrer de forma “peculiar”¹⁸², do seu próprio modo; morrer por razões internas, como afirma Freud:

“Se nos é lícito admitir como experiência sem exceções que tudo o que é vivo morre, regressa ao inorgânico, por razões internas, não podemos dizer outra coisa que isto: A meta de toda vida é a morte; e retrospectivamente: O inanimado estavam aí antes que o vivo.”¹⁸³

¹⁸⁰ FREUD, I, pág. 341

¹⁸¹ SIMANKE, mimeo, pág. 34.

¹⁸² FREUD, XVIII, pág. 39

O princípio de constância é o que mantém o organismo vivo para que ele continue com seus níveis de tensão baixos; continue vivendo até acabar-se de modo tranqüilo, à mingua. Ao conjunto de impulsos que sustentam o princípio de constância, e conseqüentemente, a vida, Freud dará o nome de pulsões de vida. E aos impulsos ao inorgânico, ao retorno ao inanimado, ao sem vida, enfim, à morte, Freud dará o nome de pulsões de morte.

Nesta perspectiva encontramos algo revelador: o prazer é, na verdade uma busca pela morte e a vida só existe para que a morte se dê de modo tranqüilo, pois, na declaração do próprio Freud, o “princípio do prazer parece estar diretamente a serviço das pulsões de morte”¹⁸⁴.

Está aí o “além do princípio do prazer”. A pulsão de morte é o que está além. O que o princípio do prazer, tal como vinha sendo pensado, revelava era apenas a relação do sujeito com o seu bem, mais precisamente com o seu bem-estar. Freud percebeu que o prazer não conseguia dar conta do modo como o sujeito se movimenta no mundo. O sujeito também procura seu sofrimento e o repete.

Essa conclusão parece abrir uma porta para Lacan. Ele parece aproveitá-la para propor uma ponte entre Kant e Freud. Antes de Freud, Kant também já havia questionado o uso do prazer como parâmetro que pudesse balizar no sujeito, sua prática. Afirma, Lacan, que:

*“O princípio do prazer é a lei do bem que é o wohl, digamos, o bem-estar. Na prática, ele submeteria o sujeito ao mesmo encadeamento fenomênico que determina seus objetos. A objeção que Kant faz a isso é, segundo seu estilo rigoroso, intrínseca. Nenhum fenômeno pode prevalecer-se de uma relação constante com o prazer. Não se pode enunciar nenhuma lei de tal bem, portanto, que defina como vontade o sujeito que a introduz em sua prática.”*¹⁸⁵

No entanto, permanece claro que por mais parecidas que sejam as conclusões de Freud e Kant, no que tange ao problema do prazer como regulador de uma prática, o interesse deles se distancia de forma radical. O prazer é uma questão para Freud por não ser suficiente para explicar a regulação do aparelho – além é claro da maneira muito particular como é tomado este conceito no interior de sua teoria. Por sua vez, Kant toma o prazer como um problema para a ética justamente por ele não

¹⁸³ FREUD, XVIII, pág. 38

¹⁸⁴ FREUD, XVIII, pág. 61

¹⁸⁵ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 777

possibilitar, ou pelo menos não garantir, que a prática nele baseada possa ser tomada como uma lei formal e lógica. Destaca-se, porém, uma questão: o que Lacan parece querer demonstrar neste parágrafo de seu “Kant com Sade” não seria que, tanto em Freud quanto em Kant, é preciso ir além do prazer?

5.6 – Pulsão de morte e repetição

Mas qual, enfim, é a relação entre pulsão de morte e repetição? Por que o aparelho psíquico exige a repetição de uma situação desprazerosa? À que tipo de retorno a repetição obedece?

Principalmente os sonhos dos que sofrem neuroses traumáticas traziam um grande problema. Desde “A interpretação dos sonhos”, Freud havia proposto que o sonho serve à realização de um desejo. Freud se orgulhava de ter rebatido todas as tentativas de refutação dessa sua tese. No entanto, um problema surgia agora: que realização de desejo é esta que retorna nos sonhos traumáticos? Que desejo é este que busca reviver situações traumáticas, desprazerosas? Como afirma Freud:

“Se nas neurose traumática os sonhos reconduzem tão regularmente o enfermo à situação em que sofreu o acidente, é evidente que não estão a serviço da realização de desejo, cuja produção alucinatória provém da função dos sonhos sob o império do princípio do prazer. Porém, temos o direito de supor que por essa via contribuem para outra tarefa que devem resolver antes que o princípio do prazer possa iniciar seu império. Estes sonhos buscam recuperar o domínio (Bewältigung) sobre o estímulo por meio de um desenvolvimento da angustia cuja omissão causou a neurose traumática. Proporcionam-nos assim, uma perspectiva sobre a função do aparato anímico que, sem contradizer o princípio do prazer, é contudo, independente dele e parece mais primitivo que o propósito de obter prazer e evitar desprazer.”¹⁸⁶

Freud propõe a existência no aparelho psíquico, desde o seu início, de um “pulsão de dominação”¹⁸⁷, dominação de um estímulo, dominação retrospectiva. Todo desenvolvimento posterior da argumentação freudiana será na tentativa de demonstrar os mecanismos pulsionais, de retorno ao inanimado, de restauração de uma tensão baixa e assim por diante. Fica claro que Freud não dispensa, pelo menos nesse momento, sua

¹⁸⁶ FREUD, XVIII, pág. 31

¹⁸⁷ FREUD, XVIII, pág. 16

abordagem orgânica da questão da repetição: o organismo deseja dominar um estímulo cuja intensidade causou um trauma no aparelho. Trata-se de dominar uma situação que seja vivida na posição de passivo, assumindo-se, pela repetição, a posição de ativo.

Na transferência é o reprimido inconsciente que retorna na relação transferencial por uma estratégia do “eu” de fazer emergir inconscientemente o conteúdo reprimido que, por permanecer indomável, causa insatisfação. Cabe ao analista utilizar-se dela (da transferência), como forma de relaxar as resistências que impedem que este reprimido seja trazido à consciência apesar dos esforços constantes do inconsciente:

“O inconsciente, vale dizer, o ‘reprimido’, não oferece resistência alguma aos esforços do tratamento; sequer se esforça por outra coisa que não irromper até a consciência – a despeito da pressão que o oprime – ou até a descarga – por meio da ação real.”¹⁸⁸

Ao final de seu “Além do princípio de prazer”, Freud reconhece o caráter aberto de suas proposições. Muitas delas permaneceriam ainda suspensas até o momento em que, sob o progresso da psicanálise, alguém pudesse solucioná-las de forma mais significativa. Essas portas entreabertas oferecem a Lacan a possibilidade de inscrever seus postulados como forma de solução aos problemas levantados pelo mestre. E, como já foi visto, o caminho será feito por suas pesquisas em torno do simbólico.

Ora, como se pode dominar algo de forma retrospectiva? O que significa essa tendência à dominação que é posta como função mais primitiva, anterior ao próprio princípio de prazer? Nada mais que a tendência à ligar energia, associar estímulos. Trata-se, pois, no automatismo mental, na compulsão, de uma insistência:

“A palavra automatismo ressoa em nós com toda uma ascendência neurológica. Não é assim que se deve entendê-la. Trata-se de compulsão à repetição, é por isso que acredito estar fazendo algo concreto ao introduzir a noção de insistência.”¹⁸⁹

O que seria, então, toda esta maquinária biológica proposta por Freud nos termos de uma homeostase, dominação e tudo mais? Trata-se, segundo Lacan, de uma *insistência* do aparelho em oferecer aos estímulos uma ordem, um sentido, enfim, uma significação. É o simbólico que se apresenta. É a necessidade de conferir ordem, organização e sentido que marca desde sempre a relação do humano com o mundo

¹⁸⁸ FREUD, XVIII, pág. 19

¹⁸⁹ LACAN, II, pág. 82

externo. E para Lacan, era isso que Freud intentava demonstrar. E se ele utilizou toda aquela terminologia de aparato neurológico foi somente para se fazer entendido – o que não teria conseguido. E como sugere Lacan, num contexto extremamente influenciado pela concretude da ciência, nada melhor que um “mito energético”:

“Se soubermos revelar o sentido deste mito energético, veremos sair o que, desde a origem e sem que se entendesse, estava implicado na metáfora do corpo humano como máquina. Vemos manifestar-se aí certo para-além da referência inter-humana, que é, propriamente falando, o para-além simbólico.”¹⁹⁰

É no simbólico que a explicação para a repetição deve ser buscada. É pelo simbólico que a construção freudiana deve ser lida – base do “retorno a Freud” falado anteriormente. O simbólico é aquilo no qual o ser humano está imerso desde os primeiros momentos de sua vida e assim, a insistência que marca para Lacan a compulsão à repetição é uma insistência simbólica. É nesses termos que procederá a sua definição de pulsão de morte:

“A ordem simbólica ao mesmo tempo não-sendo e insistindo para ser, eis a que visa Freud quando nos fala do instinto de morte como sendo o que há de mais fundamental – uma ordem simbólica em pleno parto, vindo, insistindo para ser realizada.”¹⁹¹

À essa repetição, que impera no sujeito como uma ordem, Lacan dá o nome de gozo: esse automatismo que serve à pulsão de morte na sua insistência simbólica. O sujeito estaria aprisionado nesta cadeia simbólica e condenado ao seu “eterno retorno” em obediência a uma ordem que o conduz, que lhe impetra uma lei, quaisquer que seja sua forma ou seu conteúdo, abandonando o que acontece com seu desejo, a se destruir na submissão ao Outro.

¹⁹⁰ LACAN, II, pág. 101

¹⁹¹ LACAN, II, pág. 407

Capítulo 6

Narcisismo e Desejo

“O sujeito, dizíamos, começa a análise falando si sem falar com vocês, ou falando com vocês sem falar de si. Quando puder falar de si com vocês, a análise estará terminada.”
J. Lacan, *Escritos*, pág. 374

Até agora tentamos elucidar os caminhos que puderam fazer com que Lacan convergisse num mesmo artigo obras a princípio tão diversas quanto as de Kant e de Sade. Percorremos, ainda que de maneira breve, as sendas tortuosas do discurso monstruoso de Sade procurando identificar algumas possíveis origens para o seu pensamento, ainda que sem perder de vista o caráter inaugural de sua obra, que se destaca de toda tradição libertina antes dele. Não menos tortuosas foram as veredas kantianas que nos fizeram passar pelo questionamento sobre a razão no seu uso especulativo e prático; questionamentos que fundaram o edifício intelectual da modernidade. Vimos como Lacan visava introduzir neste contexto o pioneirismo de Freud que com suas descobertas sobre os mecanismos do inconsciente abre uma nova maneira de pensar a subjetividade humana.

Neste capítulo procuraremos abordar a temática que conduziu boa parte da obra de Lacan: seu conceito de desejo. Nossa intenção é oferecer os pontos principais da articulação lacaniana sobre o problema do conceito de narcisismo em Freud e sua importância para pensarmos o desejo em sua relação com isto que Lacan denominará de Outro: o grande Outro das relações especulares, da linguagem e da negatividade ao qual o sujeito está amarrado irremediavelmente.

6.1 – Narcisismo e libido : o problema da intersubjetividade

Em nosso capítulo anterior abordamos a tentativa lacaniana de, pela sua teoria do estágio do espelho, explicar o problema do narcisismo. Lacan evidencia o aspecto alienante do narcisismo primário e sua permanência nas relações subsequentes que o sujeito manterá com o outro. Desde sua origem, o sujeito tem com o outro uma relação marcada pela agressividade, fruto da fantasia de despedaçamento que o arrastaria a um “apagamento da identidade subjetiva”. Essa “necessidade de sobrevivência psíquica” é, antes de tudo, “uma consequência do processo mesmo de constituição do sujeito, que cobra em alienação o preço para compensar a inadequação vital.”¹⁹² Como afirma Lacan no final de *O estágio do espelho*:

“O termo narcisismo primário, pelo qual a doutrina designa o investimento libidinal próprio desse momento, revela em seus inventores, à luz de nossa concepção, o mais profundo sentimento das latências semânticas. Mas a doutrina esclarece também a oposição dinâmica que eles procuraram definir entre essa libido e a libido sexual, quando invocaram instintos de destruição, o até mesmo de morte, para explicar a evidente relação da libido narcísica com a função alienante do [eu], com a agressividade que dela se destaca em qualquer relação com o outro, nem que seja a mais samaritana ajuda.”¹⁹³

O *Estádio do espelho* é escrito na década de 30 e nessa época Lacan era um médico psiquiatra com inúmeros artigos e publicações que lhe conferiam certa notoriedade. Depois de sua tese e sua chegada na psicanálise, a primeira teoria desenvolvida por Lacan confere ao imaginário a dimensão própria da experiência psicanalítica. Sua referência neste momento não é tanto a psicanálise mas o comportamento animal e até mesmo aspectos de fisiologia humana. Essa fase, marca uma concepção importante que perdurará, apesar de tudo: Lacan pode conceber um eu que não pode de maneira nenhuma ser unificado nem unificador, muito pelo contrário, “é uma desordem de identificações” que se atualiza o tempo todo inclusive na clínica, onde a cura poderia ser compreendida como uma “paranóia dirigida”.¹⁹⁴

¹⁹² SIMANKE, 2002, pág. 330

¹⁹³ LACAN, *Estádio do espelho.*, pág. 102

¹⁹⁴ MILLER, 1987, pág. 18

Neste momento, Lacan encerra tudo o que se refere à libido e a pulsão como sendo da ordem de uma selvageria biológica no homem – o que percebemos ao vê-lo se referir a um “instinto de morte”, como forma de reduzir a pulsão a alguma espécie de tendência estrutural à agressividade. Esta tendência, por sua vez, seria, no presente, a manifestação deste drama de fundação do [eu] que o aliena numa relação delirante com o outro – o que daria à teoria do imaginário todo seu caráter paranóico.¹⁹⁵

O narcisismo encerraria a libido numa lógica circular que a levaria do eu aos seus objetos para em seguida retornar ao eu. Isso nos coloca diante do fato de que, sendo assim, a relação imaginária entre o eu e o outro é fundamentalmente mortífera – que nos lembra do pessimismo de Freud para quem as relações humanas nunca chegariam a ser completamente harmônicas. Para conseguir se desvencilhar do impasse mortífero que o narcisismo lhe coloca, o sujeito só enxerga uma saída: uma identificação com o outro ainda que isto lhe custe um apagamento enquanto sujeito.

Apesar de, por um lado, sua teoria explicar uma complexa e indiscutível situação cotidiana, por outro, ela não se desvencilha da problemática de uma clínica que, apesar de reconhecer a armadilha imaginária em que se encontra o sujeito, não consegue impedi-lo de nela se emaranhar, pelo contrário, reforça uma identificação alienante. Decorre daí, um desdobramento da teoria com implicações para a prática analítica: a psicanálise demonstra ser eficaz na medida em que retira o sujeito dessa agressividade que é fruto do curto circuito narcísico.

A partir de 1953, com a publicação de *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan dá início ao que denomina de seu “ensino”. Esse início marca, além de uma tomada sistemática dos textos de Freud, dedicando cada ano a um conceito da teoria freudiana, a introdução de uma proposição chave em sua obra: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Esta proposição explícita de uma só vez o que ele chamaria de “retorno a Freud” e a importância que daria ao simbólico para a compreensão da subjetividade.

Se esse primeiro momento narcísico encerra o homem numa guerra de rivalidade que lhe aparece como mortal, então, para que saia deste novo imaginário deve entrar em ação uma outra dimensão onde a guerra dê lugar a uma criação de sentido: a dimensão simbólica. É o simbólico que garante à experiência psicanalítica sua possibilidade de eficácia e isto está expresso na própria definição do sintoma: algo que, por um defeito de simbolização, insiste em buscar um sentido e que se dissolve à

¹⁹⁵ SIMANKE, 2002

medida que, pelo uso da palavra o sujeito possa verbalizar o que não foi simbolizado. Isso porque o sujeito não se relaciona com o mundo somente pela via do imaginário, pelo contrário: para Lacan, como já vimos, a “assunção jubilatória” percebida no estágio do espelho evidencia a existência no sujeito de uma “matriz simbólica”.

A psicanálise seria então uma experiência intersubjetiva, isto é, “que se dá entre um eu e um outro que comparecem aí como sujeitos”¹⁹⁶ onde o analista, não desprezando esta relação, “seja sujeito e que ele próprio se funde na fala que entrega ao outro, dirigindo-se ao sintoma”.¹⁹⁷ Nesse processo intersubjetivo o sujeito pode retomar a sua história que foi interrompida pelo sintoma. O sintoma, neste sentido, o que é? Nada mais que um significante cujo significado se encontra recalçado da consciência do sujeito, sendo portanto inconsciente. É neste contexto que Lacan identificará o trauma freudiano: aquilo que por não ter conseguido ser simbolizado, imaginariza-se tomando o corpo por empréstimo. A dissolução do sintoma, será alcançada na medida em que um significado for devolvido ao significante.¹⁹⁸ A intersubjetividade, a “assunção do desejo do sujeito na primeira pessoa do singular no interior de um campo lingüístico partilhado”,¹⁹⁹ evidencia que somente o simbólico, somente a elucidação de um sentido no sintoma, pode retirar o sujeito do círculo vicioso imaginário. Como afirma Lacan no seu *A agressividade em psicanálise*:

“Podemos dizer que a ação psicanalítica se desenvolve na e pela comunicação verbal, isto é, numa apreensão dialética do sentido. Ela supõe, portanto, um sujeito que se manifesta com tal para um outro. (...) Somente um sujeito pode compreender um sentido; inversamente, todo fenômeno de sentido implica um sujeito. Na análise, um sujeito se dá como podendo ser compreendido, e de fato o é...”²⁰⁰

A idéia de uma intersubjetividade no centro da prática clínica irá perdurar durante boa parte do projeto lacaniano de “retorno a Freud”; atesta isso um dos marcos deste momento que se inicia em torno de 1953, época do relatório apresentado em Roma intitulado *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. Em um determinado momento do relatório, ao se referir à psicanálise, afirma:

“Ela só dará fundamentos científicos à sua teoria e à sua técnica ao formalizar adequadamente as dimensões essenciais de sua

¹⁹⁶ SIMANKE, 2002, pág. 332

¹⁹⁷ MILLER, 2005, pág. 27

¹⁹⁸ MILLER, 2005, pág. 53

¹⁹⁹ SAFATLE, 2006, pág. 22

²⁰⁰ LACAN, *A agressividade em psicanálise*, pág. 105

*experiência, que são, juntamente com a teoria histórica do símbolo, a lógica intersubjetiva e a temporalidade do sujeito.*²⁰¹

Neste texto Lacan opõe uma “fala vazia”, discurso alienado aos ditames dos processos encontrados no narcisismo, a uma “fala plena”, fruto da relação intersubjetiva característica da experiência analítica. Para Lacan, uma “análise só pode ter por meta o advento de uma fala verdadeira e a realização, pelo sujeito, de sua história em relação com um futuro”.²⁰² O pano de fundo é, sem dúvida, a interpretação kojèveana da dialética do reconhecimento de Hegel expressa na Dialética do Senhor e do Escravo – capítulo importante da sua “Fenomenologia do Espírito”. Neste momento, para Lacan, “a subjetivação é necessariamente um problema ligado à lógica do reconhecimento” e o estágio do espelho vem constatar isso: o sujeito é fundamentalmente marcado por um “desejo de se fazer reconhecer” que terá consequências tanto sociais quanto clínicas.²⁰³

6.2 – Narcisismo e ordem simbólica: o Outro

Se a introdução de uma dimensão simbólica apresenta a palavra como uma solução para o drama imaginário, por outro lado, apresenta uma outra vertente: uma ordem simbólica.

O que o ideal do eu vem apontar? Que o sujeito se insere numa relação com o outro que é mediada pela linguagem. É importante frisar que não é que o sujeito cria uma rede de signos para, assim tentar se comunicar com o mundo externo. Esta rede está lá, dada de antemão. Lacan faz questão de sempre dizer que o sujeito não vai paulatinamente descobrindo a linguagem mas, entra na estrutura da linguagem de uma só vez; recebe, como se diz, um “banho de língua” que faz com que ela promova, desde muito cedo, formas de linguagem extremamente elaboradas. Lacan reforça que seria impossível promover uma genealogia da linguagem, pois já de uma só vez o sujeito supõe uma relação entre os objetos, ainda que os perceba de forma articulada. Segundo Miller, esse conceito vem de Saussure, da lingüística estrutural, onde a linguagem é

²⁰¹ LACAN, *Função e campo da fala...*, pág. 290

²⁰² LACAN, *Função e campo da fala...*, pág. 303

²⁰³ SAFATLE, 2006

concebida como um conjunto “diacrítico de elementos discretos, separados: Diacrítico quer dizer que os elementos adquirem valor uns com relação aos outros”.²⁰⁴

Essa introdução de uma ordem simbólica na teoria de Lacan será fundamental para um segundo momento de compreensão do problema do narcisismo: se antes o imaginário estava disjuncto do simbólico, agora ele é algo “induzido, deduzido e, mesmo produzido pela articulação simbólica”.²⁰⁵

Em primeiro lugar, Lacan inverte a relação entre significante e significado afirmando a primazia do significante: o significante é que possibilita a construção que culminará num significado; “é a partir do sem-sentido do significante que se engendra a significação”. Em segundo lugar, Lacan estabelece o conceito de cadeia significante que pode, enfim, dar conta do “automatismo de repetição” freudiano que caracteriza o modo de atuação do inconsciente. Como vimos, a pulsão de morte é interpretada por Lacan como esta insistência simbólica que age sobre o inconsciente e da qual o sujeito nunca consegue desembaraçar-se – o que implica, para Lacan, que o inconsciente não resista mas insista, teoria que se opõe diametralmente a “análise das resistências” do freudismo anglo-saxão.

Em terceiro lugar, com a introdução de um ordem simbólica, Lacan diferencia a relação imaginária entre o eu e o outro da relação entre o sujeito e a estrutura simbólica e cunha o conceito de Outro (“grande outro” representado pela letra A maiúscula em referência ao *autre* do francês) para diferenciá-lo do outro com minúscula, outro das relações simétricas e recíprocas do imaginário.

O “Outro” tem vários sentidos durante a trajetória teórica de Lacan e muitos desses sentidos são tomados ao mesmo tempo. Podemos enumerar alguns desses sentidos que nos são importantes: trata-se do Outro da linguagem, o tesouro dos significantes, do discurso universal; é também o outro da verdade, terceiro em qualquer relação de diálogo seja ele amistoso e controverso, pois é preciso que haja um terceiro ao qual ambos estejam referenciados para que um debate ou uma polêmica possa se instaurar; é ainda o Outro a quem o sujeito se refere para além daquele com quem fala — lugar imaginário das relações entre sujeitos; é também o Outro do desejo, do desejo inconsciente que o sujeito desconhece, “acerca do qual pede, em certos casos, que lhe informem, recorrendo à cura psicanalítica”²⁰⁶. O Outro, é o verdadeiro espelho onde a criança “se vê e se admira, ajustando sua imagem enquanto eu-ideal às reações de Outro

²⁰⁴ MILLER, 1987, pág. 20

²⁰⁵ MILLER, 2005, pág. 07

que vem no lugar do ideal do eu”.²⁰⁷ O Outro é o que, como vimos, está dado desde o início mas o sujeito, por sua vez, não é um dado inicial: é preciso que se constitua enquanto tal.

O Outro, enfim, tem para Lacan essa dimensão de exterioridade fundamental e determinante na constituição de um sujeito.²⁰⁸ Nisto Lacan se distancia dos estruturalistas pois tenta fazer conviver estrutura e sujeito. A estrutura para Lacan, captura um ser distinto de todos os outros, posto que este ser é um ser que fala; que está, dada a perda do objeto que lhe é constitutiva, entregue à pulsão que, diferentemente do instinto, não obedece a um registro biológico mas a uma “gramática”. Como afirma Jacques-Alain Miller:

“O aspecto fundamental, valorizado pela experiência analítica, é que o homem é um ser vivo, mas um ser vivo que fala, e que tem inclusive consequências no seu corpo; é que a estrutura escraviza o sujeito, fragmenta-o em efeitos de significante. Que podem compreender da histeria se não admitem a fragmentação significativa do próprio corpo? (...) O significante, a estrutura significante, tem um efeito de desvitalização sobre o corpo, mortifica-o. Isso explica que a pulsão de Freud esteja fora do domínio de toda psicologia, a pulsão freudiana não é, de modo algum, um impulso do instinto.”²⁰⁹

Então, ao ter que se dirigir a um Outro para satisfação de suas necessidades o ser humano é capturado pela estrutura simbólica dos significantes, obtendo uma perda da objetividade de suas necessidades que se transformam, a partir deste momento, numa demanda endereçada ao Outro, demanda que é fundamentalmente de amor, pois o objeto que poderia satisfazer isso que se colocou entre a demanda e a necessidade está para sempre perdido. É nesse intervalo entre a necessidade e o amor que Freud, a partir de sua teoria do sonho, localizará o “Wunsh” que Lacan nomeará como desejo – apesar de ser *Begierd* o termo alemão que mais se aproximaria da idéia de desejo.²¹⁰

Está configurado o surgimento do sujeito para Lacan: um sujeito cujo simbólico lhe privou do objeto da completude; um sujeito, como dirá Lacan, barrado pelo significante. Lacan propõe assim, a idéia de que ao invés de se utilizar dos significantes para promover uma comunicação, o próprio sujeito, no sentido lacaniano, é um efeito de significante. Como afirma Miller:

²⁰⁶ MILLER, 1995, pág. 22

²⁰⁷ QUINET, 2002, pág. 130

²⁰⁸ MILLER, 1995, pág. 22

²⁰⁹ MILLER, 1987, pág. 24

*Lacan, ao elaborar, a partir de Saussure, a teoria segundo a qual o significado é efeito do significante, chegará não por um salto, tampouco por um fiat, a identificar sujeito e significado, colocando-os no mesmo lugar para poder dizer: o sujeito é efeito do significante. E, de fato, com essa fórmula, o próprio tema da intersubjetividade irá progressivamente se esvaziando, desaparecendo de seu ensino.*²¹¹

6.3 - O Desejo: “Freud com Hegel”

A relação entre desejo e narcisismo se colocará numa passagem em que Freud se encarregará do processo que envolve a “experiência de satisfação”. Nesta experiência, relembra Freud, a satisfação é acompanhada de uma percepção que funda um “traço mnêmico” produzido pela imagem perceptiva e que permanece associado àquela satisfação. Retornando a necessidade e a tensão interna por ela produzida, “surge um impulso psíquico que procurará reinvestir a imagem do objeto e revocar a própria percepção, isto é, uma tendência a reproduzir alucinatoriamente a experiência de satisfação”.²¹²

Em *A interpretação dos sonhos*, Freud localiza o desejo (*Wunsch*) no sonho como tudo o que não é nem resto diurno não satisfeito, nem resto diurno recalado. Além disso, o sonho não tem só um valor mas também um sentido e o desejo diz respeito ao valor do sentido. Da mesma forma que para Freud o sonho é a demonstração de que o inconsciente é um pensamento sem consciência, “um pensamento que persiste”²¹³ o desejo para Freud é também uma idéia (*Vorstellung*), um pensamento. Como diz o próprio Freud:

“Um componente essencial dessa vivência [de satisfação] é a aparição de uma certa percepção (a da nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica fica, daí por diante, associada ao traço que deixou na memória a excitação produzida pela necessidade. Na próxima vez que esta última sobrevier, em virtude do enlace assim estabelecido, suscitar-se-á uma moção psíquica que procurará investir de novo a imagem mnêmica daquela percepção e produzir outra vez a percepção mesma, vale dizer, na verdade, restabelecer a situação de satisfação primeira. Uma moção dessa espécie é o que chamamos desejo, o reaparecimento da percepção é o cumprimento do

²¹⁰ LAPLANCHE, 1992, pág. 113

²¹¹ MILLER, 2005, pág. 28

²¹² GARCIA-ROZA, 1995, pág. 88

²¹³ FREUD, V, pág. 545

*desejo e o caminho mais curto para este é o que leva desde a excitação produzida pela necessidade até a investidura plena da percepção.*²¹⁴

Mas a temática do desejo não começa em Freud, como é mais do que sabido: está presente desde a concepção clássica de um “summum bonum”, que organiza e hierarquiza toda escala de valores, até o corte formalizado por Hobbes no século XVII, quando concebe um desejo “irredutível e fundante”, que “fornece a verdade do sujeito” e que se apresenta como “diverso nos diferentes sujeitos e no próprio sujeito no desenrolar do tempo”.²¹⁵ Na verdade, Freud pode ser incluído num projeto que se estabelece na modernidade e que é fruto de um desfalecimento desta concepção clássica de pré-ordenamento do desejo. Como afirma Monzani:

*“Assim, de Hobbes a Holbach e Sade, assistimos à cristalização da idéia de que, na sua condição natural, os homens são o lugar da manifestação de uma pluralidade indefinida de desejos (e prazeres), sem que haja nenhuma hierarquia, subordinação ou mesmo valorização. Cada organização individual determina o desejo e seu grau. Desse modo, a noção de corpo, como lugar particular da organização, ganha relevo, e será a partir dele, assim entendido, que o sujeito se definirá: como corpo singular desejante.”*²¹⁶

Porém, é com Hegel que Lacan procurará fazer uma decifração do conceito de desejo na teoria freudiana. É lógico que existe entre eles uma diferença fundamental: em Freud o desejo é inconsciente o que por si só estabelece uma dificuldade à fenomenologia hegeliana (e para o próprio Lacan). No entanto, poderíamos dizer que é uma espécie de “Freud com Hegel” que Lacan estabelece no que diz respeito ao conceito de desejo.

Como já dissemos, a abordagem que Lacan faz de Hegel está totalmente referenciada à maneira como Kojève o apresentou na década de 30. Toda sorte de críticas é despejada sobre Lacan por parte dos comentadores de Hegel que marcam sempre o caráter particular da abordagem kojèveana que ele seguia. Cabe assim esclarecer, que não nos dedicaremos a comentar as qualidades e dificuldades da abordagem que Lacan faz de Hegel: tal tarefa nos tomaria um tempo que não dispomos neste trabalho e que caberia melhor numa outra empreitada, talvez dedicada inteiramente a este objetivo.

²¹⁴ FREUD, V, pág. 558

²¹⁵ MONZANI, 1995, pág. 87

²¹⁶ MONZANI, 1995, pág. 86

No entanto, como afirma Lebrun nem mesmo na filosofia podemos pensar em um prolongamento contínuo de idéias, pois “a história da filosofia não é uma história como as outras: ela não nos convida a prolongá-la, mas a reencontrar o ponto de partida do qual ela se extraviou; nós sabemos que houve desvio desde a origem – restamos encontrar 'o compasso' que o medirá.”²¹⁷ A forma como cada filósofo toma seu antecedente é marcada sempre por um desvio. Mas isso é o que dá à filosofia sua vivacidade. Assim, o fato de Lacan possivelmente não ter lido Hegel da “forma correta” não implica em que suas conclusões sejam também “incorretas”.

Segundo Kojève, Lacan toma *Dialética do Senhor e do Escravo* como uma chave hermenêutica da filosofia hegeliana transformando-a numa antropologia filosófica.²¹⁸ Isto permitirá a Lacan fundamentar sua tese de que o desejo funda o sujeito. Como afirma Simanke:

“ ... é uma teoria não-psicológica da constituição do sujeito que Lacan encontra em Kojève, não só porque tudo se passa no interior do território da filosofia, mas também porque essa filosofia particular – o Hegel da Fenomenologia do espírito – foi aí galantemente traduzida para os termos de um drama humano, histórico e social, no qual se joga a possibilidade da constituição da consciência de si”.²¹⁹

O percurso da fenomenologia hegeliana é o da historicidade do espírito, isto é, o caminho seguido pela Consciência (Bewusstsein) até chegar à Autoconsciência (Selbstbewusstsein). A Consciência caracteriza o homem enquanto sujeito cognoscente, mas num sentido sensualista. É o homem contemplativo que numa atitude puramente passiva, “sensitiva”, se opõe ao objeto exterior. A certeza possível aqui é uma certeza sensível que não se confunde com a Verdade. Essa atitude cognitiva não pode formar um sujeito posto que o homem está absorvido nesta relação com o objeto. A Consciência neste sentido revela um objeto e não um sujeito.

O sujeito, assim entendido, só poderá advir como efeito do Desejo (Begierd), ou seja, somente por um ato que vise assimilar o objeto, o que implica sempre ou numa destruição, ou numa transformação deste objeto. Essa “ação negatriz” confere ao Eu do Desejo um conteúdo negativo: ele é o vazio a ser preenchido pela transformação do não-Eu negado. Como afirma Safatle:

“O que move o desejo é a falta que aparece intuída no objeto. Um objeto que, por isso, pode se pôr como aquilo que determina a

²¹⁷ LEBRUN, 1993, pág. 27

²¹⁸ SAFATLE, 2006, pág. 43

²¹⁹ SIMANKE, 2002, pág. 399

essencialidade do sujeito. Ter a sua essência em um outro (o objeto) é uma contradição que a consciência pode suprimir por não ser exatamente um ser, mas uma atividade, no sentido de ser uma reflexão que, por ser proposicional, toma a si mesmo por objeto.”²²⁰

A natureza do Eu está então, inteiramente vinculada e dependente do tipo de objeto desejado. Se o objeto é natural o resultado será um Eu natural, jamais se constituindo uma Autoconsciência. Temos aqui descrito o modo de relações de objeto de um animal irracional.

O Desejo só se tornará humano quando se dirigir, não para um objeto natural, mas quando superar o real enquanto coisa, enquanto dado natural; é preciso, para que se constitua um Eu humano, que o Desejo se dirija para algo não-natural, ou seja, um outro Desejo. Para que se constitua um Eu humano é preciso que o Desejo tome por objeto um outro Desejo. Como afirma Safatle:

“Hegel apresenta então a noção, mais completa, de ‘reflexão duplicada’ (gedoppelte Reflexion), ou seja, a noção de que a consciência só pode se pôr em um objeto que não seja exatamente um objeto, mas que seja por sua vez uma reflexão, um movimento de passar ao outro e de retornar a si desta alienação. Daí porque a consciência só pode ser consciência-de-si ao se pôr em uma outra consciência-de-si. O objeto deve se mostrar como ‘em si mesmo negação’, no sentido de portar esta falta que o leva a procurar sua essência no seu ser-Outro.”²²¹

Esse Desejo tipicamente humano, a partir de agora, mediará todo Desejo mesmo que ele se dirija a uma coisa, a um objeto natural. Assim, a bandeira que o soldado resgata colocando em perigo sua própria vida é mais do que um pedaço de pano, é um objeto de desejo para os outros soldados e para o povo de sua nação; o corpo da mulher que se deseja não é o corpo da satisfação sexual natural, mas o corpo historicamente construído e desejado por outros; o Desejo humano é definido assim, como Desejo de Desejo. O caráter negativo do Desejo permanecerá na passagem do Eu natural para o Eu humano: transformar e assimilar o Desejo do outro. Como isso poderá ser alcançado? Pelo reconhecimento. O que o Desejo humano deseja é ser reconhecido como tal por um outro; o que implica na negação do Desejo do outro e na imposição de um Desejo sobre o outro Desejo. Como afirma Safatle:

“Assim, o problema do fundamento da consciência-de-si só pode ser resolvido por um recurso à dinâmica de reconhecimento entre desejos. Dinâmica de reconhecimento que nos levará a um ‘Eu que é nós e um nós que é eu’, ou seja, ação de um espírito que nada mais é do que o conjunto de práticas sociais e processos de interação reflexivamente

²²⁰ SAFATLE, 2006, pág 90

²²¹ SAFATLE, 2006, pág. 92

*apreendidos, fundamentados e capazes de preencher aspirações de universalidade.*²²²

O reconhecimento é uma ação que acontece entre duas Autoconsciências no processo de humanização. Ocorre que esta mesma dinâmica, é claro, está presente no outro e o que isso gera é um embate mortal, um confronto de dois Desejos que se afirmam negando um ao outro.

Mas nesta luta, onde cada indivíduo arrisca sua própria existência, a morte de um dos combatentes implica na impossibilidade do reconhecimento: se não há humano que deseje, não há Desejo a ser reconhecido. Assim, sendo importante que haja um vencedor nesta disputa, é mais importante ainda que o vencido permaneça vivo para poder continuar reconhecendo o Desejo do vitorioso. Isso só será possível se o perdedor aceitar permanecer vivo na condição de escravo que reconhece no vencedor um senhor. Esta é, em suma, o que Hegel define como a Dialética do Senhor e do escravo.²²³

É notório que esta leitura de Hegel permeia toda a abordagem que Lacan fará da obra de Freud durante boa parte de seu ensino. Toda teoria do imaginário em Lacan, bem como seu Estádio do Espelho, retiram desta leitura suas principais conclusões. Para Lacan, também em Freud o desejo (que na verdade prefere falar em desejos, no plural, dado que é sempre algo da particularidade de cada um) será sempre essencialmente insatisfeito posto que se desnaturaliza e não caminha mais em direção a uma adaptação ou sobrevivência.²²⁴ Mas devemos nos lembrar de que para Lacan este tipo de desejo descrito por Hegel é ainda um desejo imaginário, alienado no outro; para Lacan, o desejo, enquanto surgindo do intervalo entre demanda e necessidade, ou seja, como consequência de uma pulsão sempre selvagem e auto-erótica, precisa ser “humanizado” pela fala.

Lacan enfatizará que é da defasagem entre a demanda e a necessidade, ou seja, é do espaço surgido pela intrusão do simbólico na desorganização pulsional do auto-erotismo, que surge o desejo. Ao contrário da pulsão, que exige ser satisfeita, o desejo, em Freud necessita ser realizado. Ele não se confunde com a necessidade, pois não tem um suporte num objeto específico, mas na fantasia. Também não se reduz à demanda posto que se impõe a despeito da linguagem. O desejo é o que não se interpreta, pois está e permanecerá sempre nas entrelinhas, fora da cadeia simbólica.

²²² idem

²²³ GARCIA-ROZA, 1995

Lacan coloca o desejo, neste momento no centro da teoria freudiana e da prática analítica. Um desejo fundado na sua relação com o “desejo do outro” que o fará apontar não para um objeto empiricamente considerado, mas para uma falta que o faz deslizar de objeto em objeto como que numa série interminável, numa satisfação sempre adiada e nunca atingida. Como afirma Miller, “o desejo está a tal ponto capturado no deslizamento da cadeia significante que Lacan o identifica com esse deslizamento, e fala da metonímia do desejo”.²²⁵

É assim que podemos afirmar que a dialética do reconhecimento permite a Lacan dar uma perspectiva positiva ao desejo. Pelo simbólico, o desejo deixa de ser uma “intenção agressiva” contra o outro e passa a ser um “desejo de reconhecimento”.²²⁶

Lacan levará ainda por muito tempo a tarefa de fazer convergir este Hegel kojeveano e Freud; tanto que já no fim deste fase “intersubjetiva” de sua teoria, Lacan apresentará em 1960 uma comunicação para um congresso filosófico de um texto inicialmente intitulado “A dialética” mas que depois seria publicado como “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, um dos seus textos mais célebres; um texto que é o testemunho de seu esforço em fundamentar uma teoria do desejo que possa fazer existir um sujeito “no contexto de um estruturalismo que tem a sua aniquilação como projeto”.²²⁷

6.4 – Falo e castração: a significação de uma negação

O que temos até aqui?

Temos um Lacan que, num primeiro momento, constrói uma teoria do imaginário cujo objetivo é o de demonstrar a paranóia delirante em que o homem se encontra desde muito cedo capturado por não ter um objeto instintivamente determinado. Num segundo momento, Lacan introduz uma elaboração sobre a ordem simbólica como sendo a via por onde o analista poderia intervir nesta armadilha imaginária – este momento é considerado como a primeira fase do ensino de Lacan.

²²⁴ MILLER, 1987, pág. 25

²²⁵ MILLER, 1987, pág. 26

²²⁶ MILLER, 2005, pág. 98

²²⁷ SIMANKE, 2002, pág. 429

Ocorre, porém que esta estratégia implica num obstáculo epistemológico: o conceito de pulsão em Freud. Se o desejo é o que da pulsão se localiza entre a demanda e a necessidade; e, sendo isso indizível, a pulsão, neste momento teórico reduzida à libido imaginária, perde espaço para os efeitos de significação que a interpretação pode produzir no sujeito. Como afirma Miller:

“Se a pulsão foi proscrita, foi de certo modo porque constituiu, para Lacan, um tipo de obstáculo epistemológico: a libido estava essencialmente retida no registro imaginário. E, durante muito tempo, antes mesmo de começar seu ensino e mesmo depois, Lacan foi servo da lógica do espelho. Essa lógica implica que a libido esteja no nível do narcisismo, ou seja, circule do eu a seus objetos e retorne. Enquanto Lacan não desfez a conexão entre libido e o narcisismo, a pulsão só teve para ele o status de proscricção, pois pelo fato de estar a libido no nível do narcisismo, só se podia concluir o seguinte: o que é do sujeito na ordem simbólica está necessariamente fora do gozo.”²²⁸

Esse é o mote para toda uma primeira fase do ensino de Lacan: a clínica deve fazer surgir o sujeito em detrimento do eu. Tudo o que se refere à libido, à pulsão, ao gozo, está aprisionado nos impasses imaginários, e no imaginário não há solução possível. A libido, aprisionada no círculo vicioso imaginário deve ser então, integrada à ordem simbólica e traduzida em termos de desejo, pois a questão do inconsciente só poderá ser resolvida no simbólico. Como afirma Miller, o conceito de desejo em Lacan neste momento pode ser entendido como:

“Significado de uma cadeia significante, variável, portanto, ao longo dessa cadeia significante, com os efeitos de a posteriori remanejando a significação, ou seja, significado metonímico que corre sob a cadeia significante segundo sua imagem. É também significado de significante particular, o significante fálico. O conceito lacaniano de desejo é a tradução simbólica da libido, uma libido que é assim impressada tanto entre o falo e desejo quanto entre significante e significado. A libido freudiana encontra-se, nesse aparelho conceito, derivada a partir do simbólico, de tal modo que o simbólico vem primeiro.”²²⁹

Com a entrada de uma ordem simbólica, Lacan suprime a libido freudiana transformando-a em desejo. O que antes era em Freud deslocamentos de libido, Lacan descreverá como metonímia do desejo. Neste momento podemos reconhecer que tudo que poderia incluir o gozo na teoria permanece fora de discussão.

Com isso, o conceito de desejo implicará no desenvolvimento de uma idéia que será um mote para todo o ensino de Lacan: idéia de uma falta. Quando estamos

²²⁸ MILLER, 2005, pág. 75

apenas nas peripécias da libido narcísica não identificamos com clareza o conceito de falta, pois no registro do imaginário sempre se está no pleno da relação entre o eu e o objeto: pode-se falar de mais ou menos, menos investimento em um ou em outro, mas não se pode falar em uma falta. A falta só pode ser pensada num registro simbólico, ou seja, “por mais imaginário que seja o objeto. Ele não é pensável apenas no registro imaginário, é preciso ainda o conceito de seu lugar simbólico”.²³⁰ Assim, para poder promover uma junção entre o imaginário e o simbólico é que Lacan insere o conceito de falo.

O termo “falo” é raramente utilizado em Freud e em geral está associado ao “estágio fálico”, fase do desenvolvimento sexual infantil que culminará na castração. O falo aponta também para o caráter exclusivamente masculino da libido em Freud. Mesmo em Freud, o falo não pode ser confundido com o pênis, mas com uma representação do órgão sexual masculino que funcionará como elemento organizador da sexualidade humana.

O falo imaginário, esta representação do órgão, resulta primeiramente, do caráter anatomicamente proeminente do pênis enquanto um apêndice tátil e visualmente pregnant e da imensa carga libidinal que suscita a freqüente manipulação auto-erótica da criança. Além disso, o falo imaginário, está ligado à angústia de que esse órgão possa desaparecer. Mas, principalmente, o falo imaginário terá para Lacan uma função de suma importância: a de operador do simbólico.

O falo simbólico é a figura simbólica do falo imaginário que pode adquirir valor de objeto permutável que ocupa um lugar numa série de termos equivalente: já que o menino aceita perder a mãe, ele pode trocar o falo por objetos equivalentes (pênis, fezes, presentes e assim por diante); ele é o termo que garante a série comutativa na medida em que ordena os objetos do desejo humano. Como afirma Nasio:

*“Dito de outra maneira, a experiência da castração é tão crucial na constituição da sexualidade humana que o objeto central imaginário em torno do qual se organiza a castração – falo imaginário – imprime sua marca em todas as demais experiências erógenas, qualquer que seja o lugar do corpo em questão.”*²³¹

²²⁹ MILLER, 2005, pág. 243

²³⁰ MILLER, 2005, pág. 212

²³¹ NASIO, 1995. pág. 35

O falo simbólico marca então esta saída das relações objetais imaginárias e a assunção de um padrão, uma ordem de equivalência sexual dos objetos que visa, em algum momento, a restauração do gozo perdido em relação à mãe. O falo é o representante deste desejo sexual, que se diferencia de qualquer desejo genital por ter sua satisfação completa para sempre perdida.

Com vimos, a castração é o efeito desta separação entre a criança e mãe. A mãe, como fruto do seu próprio modo de passagem pelo “Édipo”, tende a colocar seu filho na condição de falo imaginário, lugar que é bem aceito pela criança, pois ela também se identifica como sendo o falo da mãe. Acontece então, um corte, um ato que cinde o vínculo imaginário que se estabelece entre mãe e filho. O agente desta proibição é o pai (ou alguém que possa exercer esta função) e sua tarefa é a de lembrar, tanto à mãe quanto ao bebê, que seu vínculo desejado é impossível. Nisso consiste a castração, ou seja, uma falta simbólica cujo objeto é o falo e para Lacan o complexo de Édipo ou de castração consistirá numa dialética tipicamente “hamletiana” do ser: ser ou não ser o falo, tê-lo ou não tê-lo.

O falo é assim, o significante da falta, o significante de uma perda. Uma falta que faz surgir o próprio movimento dentro da cadeia significante; uma falta, que se não existisse, impediria no homem a fala e, mais do que isso, impediria o surgimento do sujeito tal como Lacan o descreve pois, “sem a falta, o sujeito nunca pode vir a ser e a florescência da dialética do desejo é esmagada”.²³²

Como fundamento da cadeia significante, o falo é colocado por Lacan como uma metáfora da negação que estrutura o conhecimento. E nesse sentido é que Lacan não resistirá em afirmar uma *Bedeutung* (significação) do falo. Além disso, se o desejo é metonímico, nem por isso o sujeito do desejo deixa de estar arraigado a um ponto fixo: o falo tem essa condição de arraigar o sujeito num ponto fixo, uma fixação, que lhe servirá de padrão no deslizamento da cadeia significante. O objeto “rege o desejo, sustenta-o, dá-lhe sua consistência”. Desta forma, podemos dizer que o objeto é o fundamento da fantasia pois, é por meio da fantasia que o sujeito pode manter sua unidade ilusória: “a fantasia é a função que coordena o sujeito nômade do desejo ao objeto que o fixa”.²³³

²³² FINK, 1998, pág. 130

²³³ MILLER, 1996, pág. 100

6.5 - O desejo puro: o caso Antígona

Temos assim, que o desejo em Lacan, surge de uma falta fundadora. Ele não pode ser confundido nem com a demanda nem com a necessidade, mas com um espaço vazio que se impõe, a partir do simbólico, entre um e outro. É uma falta que funda e sustenta o desejo; uma falta de nada objetivo, falta de um objeto negativizado, um objeto que só é reconhecido pelo que ele não é. O desejo é o reviramento que faz desta negação uma “potência de pura perda” como afirma Lacan:

“Por um reviramento que não é uma simples negação da negação, a potência da pura perda surge do resíduo de uma obliteração. Ao incondicionado da demanda, o desejo vem substituir a condição ‘absoluta’: condição que deslinda, com efeito, o que a prova de amor tem de rebelde à satisfação de uma necessidade. O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda (Spaltung).”²³⁴

Lacan concebe assim, um desejo humano como uma “condição absoluta”, impondo-se como um deslizamento contínuo que nada para; “paixão pelo deslizamento” movido “por uma busca de pureza, pureza do desejo e pureza do absoluto, que visa reduzir a nada aquilo que falta”.²³⁵

O conceito de desejo puro aparece para Lacan como uma solução contra o ciclo delirante de um desejo preso às amarras do imaginário – o que apontaria para um final da análise. A cura analítica se resumiria ao reconhecimento do desejo como um desejo essencialmente puro. Conseqüentemente, o analista seria aquele que, tendo passado pela análise, “purifica” seu desejo para assumir a neutralidade proposta por Freud e conduzir um tratamento sem as intempéries imaginários do gozo. Neste momento, Lacan cria um vínculo íntimo entre o desejo do analista e o desejo puro.

O desejo puro coloca uma dimensão trágica ao desejo humano: desde o início, o sujeito não se dá conta de que aquilo que busca, aquilo que deseja é um vazio. Assim, no seminário VII, de 1959-60, Lacan introduz uma figura que no seu entender demonstrará toda condição irremediável do desejo humano: trata-se da personagem principal de *Antígona* de Sófocles.

²³⁴ LACAN, *A significação do falo*, pág. 699

²³⁵ GUYOMARD, 1996, pág. 18

Como sabemos, Antígona escolhe a morte no momento em que decide de forma irremediável desafiar a proibição de Creonte de dar sepultura a seu irmão Polinices. Antígona desafia a Lei do Estado representado por Polinices mas não pode renunciar a lei do seu coração:

“A tua lei [de Creonte] não é a lei dos deuses; apenas o capricho ocasional de um homem. Não acredito que tua proclamação tenha tal força que possa substituir as leis não escritas dos costumes e os estatutos infalíveis dos deuses. Porque essas leis não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos: ninguém sabe quando aparecem. Não, eu não iria arriscar o castigo dos deuses para satisfazer o orgulho de um pobre rei. Eu sei que vou morrer, não vou? Mesmo sem teu decreto. E se morrer antes do tempo, aceito isso como uma vantagem. Quando se vive como eu, em meio a tantas adversidades, a morte prematura é um grande prêmio. Morrer mais cedo não é uma amargura, amargura seria deixar abandonado o corpo de meu irmão. E se disseres que ajo como louca eu te respondo que só sou louca na razão de um louco.”²³⁶

Este trecho demonstra resumidamente todo interesse de Lacan por Antígona. A personagem de Sófocles não abre mão de seu desejo por nenhuma intervenção do outro por mais destrutiva e ameaçadora que ela seja. Seu desejo é irreduzível e a lei à qual se submete não está balizada ou submetida a um outro (no caso, Creonte) mas por uma convicção interna à qual se submete mesmo que isto signifique entregar-se a uma morte inevitável. Lacan ressalta que com esta atitude Antígona se coloca no que chama de “entre-duas-mortes”: uma morte que se instaura quando decide cumprir seu destino de desafiar as ordens de Creonte e que a condena a ser emparedada viva até que a outra morte, a do seu corpo, se consuma. Antígona evidencia, segundo Lacan, a tragédia em que o sujeito está colocado desde que o simbólico funda o seu desejo: ao ser atravessado pelo significante o sujeito é marcado por uma mortificação do corpo. Além disso, a amargura que Antígona refere não querer fazer surgir caso abra mão daquilo que a lei dos deuses estabelece como dever para ela, nos remete diretamente ao conceito de culpa como uma dívida simbólica.

A determinação de Antígona se transforma na figura ideal deste desejo que ele pretende demonstrar. Se para Freud era possível falar de *desejos* (incestuoso, criminoso, parricida ou matricida) que na análise podem ser decodificados, interpretados e suspensos de seu recalçamento, em Lacan, o desejo, torna-se uma entidade-conceito muito específica e que remete, não aos recalçamentos secundários,

²³⁶ SÓFOCLES, 2003, pág. 25

mas ao recalçamento originário, “primeiro e fundador a partir do qual, como assinalou Freud, instaura-se um ponto de apelo ou atração”.²³⁷

Ao submeter suas necessidades ao atravessamento da linguagem o sujeito se aliena na demanda pedindo sempre outra coisa que não o que deseja posto que ao tentar articular o que não se pode dizer, o sujeito produz um resto irreduzível. O sujeito é marcado, assim, por uma falha que é estrutural: surge menos pelo fato de que faltem palavras mas pela constatação de que o significante, no momento em que é trazido a existência na fala, revela um impossível de dizer que escapa a qualquer significação. É a este resto, irreduzível, e impossível de ser significantizado que Lacan dará o nome de desejo.

Antígona, como todo herói trágico, não abre mão de cumprir seu destino, o que para Lacan significa que ela não cede em nada quanto ao seu desejo. Lacan fica preso num heroísmo cujo fascínio é depositado numa figura de morte e seu elogio de Antígona é a aplicação de uma teoria do desejo em que a morte vem nomear o poder e o efeito do significante²³⁸; a exaltação de uma autonomia, de uma livre posse de si mesmo, que corresponderia a uma purificação de toda alienação, onde o suicídio ganhará *status* de um ato bem sucedido, fruto de um querer. Este elogio é similar ao que dedica a Empédocles quando diz: “O ato de Empédocles, respondendo a isso, evidencia que se trata aí de um querer. O *vel* retorna como *velle*. Esse é o fim da operação.”²³⁹

Lacan refunda, numa teoria do sujeito como efeito da linguagem, a teoria freudiana da repetição e do mais-além do princípio do prazer. A pulsão de morte, definida por Freud como o motor da repetição é associada a esse desejo puro que Lacan se vale para universalizar a psicanálise “fazendo penetrar nela a questão heideggeriana do ser-para-a-morte”.²⁴⁰ Antígona representa este desejo desligado de qualquer demanda e totalmente entregue a uma enunciação que não demanda, apenas afirma. Isso levará Lacan a dizer que “não ceder de seu desejo” é o que pode regular a ação ética de um sujeito. Como afirma Lacan:

“Proponho que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido do seu desejo. Essa proposição, aceitável ou não em tal ética, expressa suficientemente bem o que constatamos em nossa experiência. Em última

²³⁷ GUYOMARD, 1996, pág. 15

²³⁸ GUYOMARD, 1996, pág. 43

²³⁹ LACAN, *Posição do inconsciente*, pág. 857

²⁴⁰ GUYOMARD, 1996, pág. 69

*instância, aquilo de que o sujeito se sente efetivamente culpado quando apresenta culpa, de maneira aceitável ou não pelo diretor de consciência, é sempre, na raiz, na medida em que ele cedeu de seu desejo.*²⁴¹

Lacan descreve a culpa como efeito do abandono do desejo em função de uma demanda. Toda vez que o sujeito busca tamponar a falta, ele só pode fazer isso, com um pedido direcionado ao Outro. Como esse pedido já é em si mesmo insuficiente, aquilo com que o sujeito se depara na demanda é sempre com a falta simbólica. Assim, toda vez que o sujeito tenta tamponar a falta é com a falta que ele se encontra, uma “falta grave” cujo efeito psíquico é o sentimento de culpa. Antígona representa, assim, esse desejo determinado que não se rende à culpa simbólica. Mas eis que nisso esconde-se uma armadilha.

O seminário da ética é marcado por uma relutância de Lacan. Ao que parece essa relutância se insere no centro de uma problemática que se colocava para ele neste momento: a intersubjetividade. Podemos dizer que o tema da ética se impôs a Lacan em decorrência do tema do desejo exposto no ano anterior, no seminário de 1958-59 cujo título era “O desejo e sua interpretação”, no período que coincide com suas elaborações sobre *A significação do falo* onde define que aquilo que pode para o sujeito satisfazer o desejo não é mais o reconhecimento, mas o falo. Isso promoverá na teoria o fim do conceito de intersubjetividade que a partir dos anos 60 terá sua importância bruscamente relativizada a ponto de Lacan, no seu oitavo seminário, intitulado *A transferência*, declarar:

*“A intersubjetividade não seria aquilo que é o mais estranho ao encontro analítico? Ali, basta que ela apareça para que fuçamos, certos de que é preciso evitá-la. A experiência freudiana estanca desde que ela surge. E floresce apenas em sua ausência.”*²⁴²

É importante ter claro que este procedimento não se desfaz por causa da guinada estruturalista, pois o conceito de intersubjetividade veio também para tentar resolver os problemas entre língua e fala. Seu abandono só virá em 1961, quando do reconhecimento intersubjetivo advier uma “armadilha narcísica” capaz de impedir o desenvolvimento da análise.²⁴³

²⁴¹ LACAN, VII, pág. 382

²⁴² LACAN, VIII, pág.19

²⁴³ SAFATLE, 2006, pág. 47

Qual a armadilha de Antígona? A resposta pode ser muito simplificada numa outra pergunta: qual a diferença entre um desejo puro e a identificação perversa? Como afirma Maria Inês França:

“Antígona se opõe à condenação da morte do desejo, porém inclui neste ato um eco narcísico sobre o destino incestuoso de sua família. Sua morte é eco incestuoso, até porque é som partido que advém da destrutividade última do poder narcísico.”²⁴⁴

Aqui percebemos como o seminário da ética pode ser fruto de um impasse. Já existe um “Kant com Sade” exposto ali; já existe uma elaboração da problemática de um desejo que possa levar o sujeito a identificação perversa: que conseqüências podem advir de uma clínica que promove uma determinação tão grande às vias do desejo? Existe no seminário da ética uma elaboração do problema, os personagens já estão ali; no entanto, não existe uma conclusão.

Desde Freud já se sabe que a fundação do humano é marcada por uma perversão, ou seja, o desejo porta em si uma perversão que pode ser considerada como uma outra vertente da pureza. Mas é somente em “Kant com Sade” que Lacan se dará conta de que o desejo puro é um desejo perverso, “que leva ao sacrifício e ao assassinato do objeto”.²⁴⁵ Como afirma Patrick Guyomard:

“A outra vertente da pureza é a da perversão que beira todo desejo. Com Sade, a perversão afirma-se no absoluto: o assassinato repetido do objeto do desejo. O desejo de morte exerce-se aí na destruição do Outro (do Outro feminino e materno, em particular). (...)”

“Seu vínculo, [do desejo puro] com o incesto, a loucura e a perversão, deixa claro que ele só é puro ao se purificar, ao obedecer à purificação do desejo que Sade reivindicava. Essa depuração é a rejeição (e o assassinato, às vezes mortal para quem o comete) de tudo o que possa alterá-lo, isto é, restitui-lo a sua alteridade originária. Essa alteridade inclui a morte, mas não é a morte”.²⁴⁶

A exigência de uma razão pura e de uma vontade pura possibilita a formulação de que é do puro desejo que se interessaria a psicanálise, “que não se recua em pensar que o desejo possa ser impuro, insistindo sempre que é do puro desejo que se trata”²⁴⁷. Há também em Lacan um rebaixamento do sensível, neste sentido. Também para Lacan, a Lei não depende dos objetos, posto que o objeto para o sujeito é, sempre e

²⁴⁴ FRANÇA, 1997, pág. 111

²⁴⁵ GUYOMARD, 1996, pág. 102

²⁴⁶ GUYOMARD, 1996, pág. 96

²⁴⁷ LINS, 1993, pág. 91.

desde sempre, um objeto faltante. E é exatamente esse objeto que ao sujeito humano, falta, que possibilitará o surgimento de uma lei do significante.

“Kant com Sade” pode ser lido como um “sintoma do impasse da racionalidade intersubjetiva no interior da clínica analítica”²⁴⁸ e também como sintoma do impasse entre desejo puro e perversão. Sade torna-se, a partir daí, o que a psicanálise deveria evitar: uma ética heróica e sacrificial que advém de toda tendência em reduzir a ação humana a uma prática sem sentimentos, sem paixão – esteja ela, diga-se de passagem, na perversão de um Sade ou na “melhor das boas intenções” de um Kant. É assim que Lacan dirá no final do seminário XI:

*“A experiência nos mostra que Kant é mais verdadeiro, e eu provei que sua teoria da consciência, como ele escreve da razão prática, só se sustenta ao dar uma especificação da lei moral que, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro, aquele mesmo que termina no sacrifício, propriamente falando, de tudo o que é objeto de amor em sua ternura humana – digo mesmo, não somente na rejeição do objeto patológico, mas também em seu sacrifício e em seu assassinio. É por isso que eu escrevi Kant com Sade.”*²⁴⁹

“Kant com Sade” representa um momento de revisão profundo na teoria lacaniana; um momento de revisão da dialética do reconhecimento e de abandono de seu substrato clínico: a intersubjetividade; momento de revisão de sua teoria do desejo, principalmente no que tange ao conceito de desejo puro. Além disso, representa a retomada da libido como conceito caro a psicanálise e da enunciação lacaniana deste conceito: o gozo.

²⁴⁸ SAFLATE, 2006, pág. 148

²⁴⁹ LACAN, XI, pág. 260

Capítulo 7

Kant com Sade: a lei do Outro

7.1 - A felicidade no mal: o gozo

A idéia de “gozo” surge no século XV, numa dimensão jurídica ligada a noção de usufruto, do direito de gozar de um bem pertencente a terceiros. Trata-se do pleno uso de um bem com a finalidade de retirar dele uma satisfação. Tem, portanto, uma dimensão utilitária: do gozo de um bem que lhe possa ser útil até os limites do que possa ser entendido como um abuso. Como afirma Serge André:

“...gozar de uma coisa é poder usá-la até o abuso – abuso que o Direito, justamente, tem a ambição de limitar. A noção de usufruto por exemplo – que reúne o uso e o fruto – significa que se pode usar de um bem apenas até certo ponto: pode-se comer o produto, os juros, mas não o capital. O direito regulamenta assim o gozar limitando-se às fronteiras do útil.”²⁵⁰

Será, porém, nos séculos XVIII e XIX, que, sob o questionamento dos inconvenientes do prazer, será oferecido uma contribuição que nos possibilitará uma distinção mais clara entre gozo e prazer.

A filosofia das Luzes propunha que se pudesse agir sobre o homem associando o bem ao prazer e o mal ao sofrimento de modo a encorajá-lo a progredir no

²⁵⁰ ANDRÉ, 1998, pág. 211 (isso não nos remeteria à necessidade de Sade em fazer sofrer suas vítimas até o ponto exato em que elas possam ainda permanecer vivas?)

bom senso, isto é, num “controle totalitário do meio ambiente”²⁵¹. Desta forma, poder-se-ia conformar as ações do homem ao ideal iluminista, administrando de maneira dosada e justa o sofrimento a cada vez que o mal fosse praticado, sempre no intuito de colocar o infrator novamente no caminho da retidão. A idéia é a de que o homem busca em todos os seus atos o prazer próprio, sua própria vantagem, ou seja, a satisfação do seu amor-próprio.

Ora, à que tipo de prática pode se submeter um homem que só busca o seu amor-próprio? O elenco de prazeres é o mesmo para todos? É possível viver somente em busca do prazer? Passa-se, com isso, ao questionamento dos inconvenientes do prazer e às dificuldades que um indivíduo pode ter ao balizar toda sua conduta numa busca constante de prazer.

A saída será, novamente, a de encontrar uma utilidade para o prazer. O prazer que pode ser útil é aquele afeito aos ideais sociais iluministas e para isso é necessário saber suportar o sofrimento momentâneo em nome de um prazer futuro. O prazer pode, então, ser fonte de sofrimento e o que deve nortear o homem é a utilidade de seus atos.

Ora, se a constatação de que o prazer pode produzir sofrimento procede, então seria muito difícil afirmar o seu contrário, isto é, que se pode encontrar também prazer no sofrimento? Surge com isso a possibilidade de pensar que é possível obter prazer na dor e mesmo felicidade no crime. É lógico que o debate tem um argumento que é sempre evocado: a partir do momento em que o sofrimento é um prazer ele não deixa de ser um sofrimento e passa a ser prazer?

Para além desta questão qualitativa do binômio prazer/desprazer o que nos interessa neste momento é o fato de que a noção de prazer pode ser, a partir de agora, problematizada. O prazer deixa de relacionar-se somente ao que é bom para o homem e pode também ser pensado como um tipo de “felicidade no mal” o que abre um importante caminho para pensar o gozo, como afirma Lacan:

“Se Freud pôde enunciar seu princípio do prazer sem sequer ter tido que se preocupar em marcar o que o distingue de sua função na ética tradicional, e sem correr maior risco de que ele fosse ouvido, num eco ao preconceito incontestado de dois milênios, como lembrando a atração que preordena a criatura a seu bem, com a psicologia que se inscreve em diversos mitos de benevolência, só podemos render homenagem à ascensão insinuante, ao longo do século XIX, do tema da “felicidade no mal”.”²⁵²

²⁵¹ MILLER, 2005, pág. 13

²⁵² LACAN, *Kant com Sade*, pág. 776

O que Lacan afirma, então, é que se Freud pôde formular este conceito sem reduzi-lo a uma busca pelo prazer enquanto um bem; se Freud pôde retirar deste conceito suas problemáticas qualitativas; e mais, se ao fazer isso ele pôde ser ouvido sem que se reduzisse sua teoria a uma defesa das idéias que supõem no homem uma busca por um bem que lhe complete a existência, quer seja o “Bem supremo” da filosofia clássica ou mesmo o bem divino da devoção cristã, é justamente por que já se podia conceber, a partir do séc. XIX, a idéia de um prazer no sofrimento.

7.2 - Gozo, desejo e fantasia

O conceito de gozo na teoria lacaniana é um dos mais importante e adquire variações à medida que é desenvolvido em seu ensino – o que confere ao trabalho de sua elucidação certa complexidade. É justamente por refletir, no fim da década de 1950, toda a problemática à respeito do conceito de auto-erotismo (e do que estaria em questão quando do nascimento dessa atividade repetitiva que assinala a entrada de um sujeito nesse mecanismo) que Lacan formulará seu conceito de gozo. Até 1962 esse conceito sofrerá algumas correções, com destaque para aquelas motivadas pela influência de sua leitura e freqüência aos curso de Georges Bataille, pesquisador do misticismo feminino e grande comentador das obras de Sade.

Ainda que não tenha, neste momento, adquirido a forma final do conceito, talvez não seja exagero colocar “Kant com Sade” como um texto que vai oferecer uma questão interessante a uma reviravolta posterior nas articulações sobre o gozo pois, algum tempo depois, em 72, Lacan abre seu seminário dedicado à questão do gozo (“Mais, ainda”) com um comentário sobre seu trabalho de 12 anos antes dedicado à “ética da psicanálise”:

“Aconteceu-me de não publicar A ética da psicanálise. (...) Com o tempo, aprendi que podia dizer sobre isto um pouco mais. E, depois, percebi que o que constituía meu caminhar era da ordem do não quero saber nada disso.”²⁵³

²⁵³ LACAN, IV, pág. 9

Essa afirmação de 72 aponta para a necessidade de delimitarmos bem o contorno do conceito de gozo procurando entender como este conceito se apresenta neste momento em que “Kant com Sade” é escrito. Mais, ainda: se no seminário 20 Lacan admite que em 60 o que ele *não queria saber* era do gozo, seria demais afirmar que em “Kant com Sade”, ao apontar as estratégias do sujeito (representados por Kant e Sade) em relação ao gozo e ao propor o desejo puro como alternativa para o gozo, não estaria ele também criando uma estratégia contra o gozo?

No momento em que escreve “Kant com Sade” Lacan ainda não tinha chegado à proposição final de sua teoria do gozo que só viria anos mais tarde. Mas pudemos ver como que sua elaboração neste momento será decisiva para seu desenvolvimento posterior.

Primeiramente, temos em Lacan, a idéia de gozo como imaginário, “como inércia, em relação à dinâmica simbólica, como se gozásssemos sempre no mesmo lugar”.²⁵⁴ O gozo é um problema pois está preso no conjunto de mecanismos narcísicos que aliena o sujeito e que “envelopa as formas de desejo”²⁵⁵. Há aqui uma separação clara entre o significante e o gozo.

Em um segundo momento, temos “um gozo ligado ou cúmplice do desejo”. Como afirma Miller:

*“Esse gozo estaria ligado à pulsão como função substitutiva, realçada por Freud mais de uma vez. Esse gozo substitutivo, longe de ser caracterizado por sua inércia, caracteriza-se pelo que se pode chamar seu deslizamento, seu Entstellung.”*²⁵⁶

O grande elemento deste momento é o deslocamento do “falo” de seu estatuto de imagem, para uma função simbólica de significante da falta. O falo representa, assim, a significação do gozo que se realiza no conceito de desejo. Esse gozo, já que tirado das tramas pulsionais do corpo, é “um gozo mortificado, um gozo transposto para o significante”.²⁵⁷

Num terceiro momento estaria a idéia de gozo como uma transgressão e como um excesso, que é a forma como Lacan desenvolverá o tema no seu seminário sobre “*A ética da psicanálise*”. O conceito de gozo enquanto uma transgressão faz com

²⁵⁴ MILLER, 2005, pág. 121

²⁵⁵ LACAN, 1998, *A coisa freudiana*, pág. 428

²⁵⁶ MILLER, idem

²⁵⁷ MILLER, 2000, pág. 90

que o gozo participe da perversão, o que justifica o interesse, à partir do seminário VII, pelo Marquês de Sade. Trata-se do “gozo impossível, ou seja, do gozo real”.

O marco aqui é sem dúvida, o conceito de *Das Ding* que Lacan retira de Freud, mais precisamente do “Projeto para uma psicologia científica” de 1895, e diante do qual fará girar toda pesquisa deste seminário. *Das Ding*, seria o objeto perdido, resto da “experiência de satisfação” tal qual definida por Freud, que o sujeito tenta novamente reencontrar. Como afirma Bernard Baas:

“Assim, das Ding seria o sentido – talvez mesmo a verdade – originário, cuja perda irremediável comandaria então, no inconsciente, os jogos de significantes, produzindo fantasmas e sintomas e, mais particularmente – sob a forma estranha desta ‘libido dessexualizada’ da qual falam Freud e Melanie Klein – a sublimação como tentativa de reconstruir essa imagem mnésica quebrada, dissolvida, decomposta, do corpo da mãe.”²⁵⁸

Neste momento, a disjunção entre o significante e o gozo é levada ao extremo. Não pode existir um acesso ao gozo “senão por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível, a não ser por transgressão”. E quem melhor para se falar da transgressão do que o Marquês de Sade. Como afirma Monique David-Ménard:

“De fato, no pensamento lacaniano, o caso “Kant com Sade” encobre uma questão mais geral sobre a relação entre a neurose e a perversão, e sobre o estatuto desta última enquanto estrutura mesma do desejo em sua verdade.”²⁵⁹

O gozo sadiano se tornará o ponto central desse momento e a perversão será o que coloca à mostra toda tentativa humana de gozar daquilo que se perdeu, engodo em que caem até os mais bem intencionados como o moralista Kant. Cabe-nos então, definir um pouco melhor a estrutura da perversão.

7.3 – Freud e a perversão: o negativo da neurose

Ao fundar o seu conceito de desejo Lacan promove no interior da prática analítica um rebaixamento do sensível. A pureza escondia uma tarefa que o acompanha

²⁵⁸ BAAS, 1989, pág. 146

²⁵⁹ DAVID-MÉNARD, 1996, pág. 220

desde sua entrada na teoria freudiana: retirar da psicanálise toda referência organicista e biologizante que almejasse tentar adentrar seu território. Vimos isso nos primeiros capítulos deste trabalho. Ao reduzir a libido freudiana ao imaginário, Lacan deseja retirar de cena a pulsão e suas vicissitudes para poder inserir a psicanálise em toda problemática moderna da subjetividade. O conceito de desejo puro é talvez onde mais longe se pode chegar nesta tentativa. No entanto, vimos que sua proposta de um desejo puro, o fazia se aproximar da identificação perversa. Sade é tomado assim como representante desta estrutura que tantos questionamentos traz a Lacan neste momento.

Freud, nos seus estudos iniciais sobre a sexualidade humana, estabelece uma verdade incontestável: o sujeito humano é, desde sempre um “perverso polimórfico”, ou seja, no animal humano a pulsão sexual não se dirige naturalmente para um objeto preestabelecido filogeneticamente. Como vimos, as pulsões parciais se constituem na criança pela erotização das funções da necessidade: trata-se do apoio do desejo na necessidade.²⁶⁰ Assim se constitui o narcisismo onde o indivíduo toma seu próprio corpo como objeto libidinal e o erotiza dispensando-lhe cuidados idênticos aos que são dedicados a um objeto desejado; o narcisismo consiste na erotização do próprio corpo e neste Freud reconhece os indícios de uma perversão originária em todo indivíduo.

É assim que nos *Três ensaios sobre a teoria sexual* Freud propõe pensar a perversão para além de um simples desvio moral na regulação das práticas sexuais. O que ele aponta são as tendências perversas nas sexualidades ditas normais. Como afirma Safatle:

“A estratégia freudiana consistia em determinar como perversa a estrutura que, ao invés de submeter-se ao primado geral da organização genital, coloca-se como via exclusiva de gozo. O que nos explica como neuróticos podem ter certos comportamentos ‘regionais’ próprios aos perversos sem que se trate necessariamente de um traço de estrutura.”²⁶¹

Neste momento a perversão se constitui num modo de relação de objeto que seria típico de todo ser humano. Não existe ainda, na teoria, uma diferença estrutural delimitada. Porém, é em *O fetichismo*, pequeno artigo de 1927, que Freud oferecerá uma outra via de compreensão da perversão que será muito cara a Lacan e que consiste em mostrar como a negação nestes casos se apresenta de um modo muito específico.

²⁶⁰ VALAS, 1990, pág. 33

²⁶¹ SAFATLE, 2005, pág. 173

Um pouco antes, Freud havia chegado a uma conclusão importante proveniente de seus estudos sobre a perda da realidade na neurose e na psicose: estas duas entidades clínicas passam a ser concebidas como modos de julgamento da realidade. Em seu artigo *A Negativa* (1925), Freud define a negação como “um modo de tomar conhecimento do que está reprimido” que, no entanto, se apresenta como “uma suspensão da repressão, embora não, naturalmente, uma aceitação do que está reprimido”. Como vimos, na passagem do auto-erotismo ao narcisismo o que se estabelece é uma perda de objeto da satisfação, que por sua vez será sentida como uma castração num tempo seguinte. Este objeto deixará no indivíduo uma representação que, como sabemos, tornar-se-á mítica e perdida para sempre. Ocorre que, segundo Freud, o objetivo primeiro do teste de realidade consiste não em “encontrar na percepção objetiva (real) um objeto que corresponda ao representado, senão reencontrá-lo, convencer-se de que, todavia, está lá”²⁶². Como afirma Freud:

*“A função do juízo tem, essencialmente, duas decisões a adotar. Deve atribuir ou “desatribuir” uma propriedade a uma coisa, e deve admitir ou impugnar a existência de uma representação na realidade.”*²⁶³

Em *A negativa* Freud se refere a apenas dois modos de negação do recalque, a saber, a denegação (*Verneinung*) e forclusão (*Verwerfung*) respectivos da neurose e da psicose. Esses processos não incidem sobre a realidade material, mas sobre a realidade psíquica.

Porém, a partir da análise com fetichistas, Freud percebe que um terceiro modo de negação poderia ser extraído da relação destes sujeitos com a castração e aponta uma particularidade do fetiche: trata-se de “um substituto do pênis” – não um pênis qualquer e sim um “determinado, muito particular, que foi extremamente significativo na primeira infância, mas se perdeu mais tarde”, cuja função do fetiche é justamente “preservá-lo de seu sepultamento”. E resume assim sua hipótese: “o fetiche é o substituto do falo da mulher (da mãe) em que o menino outrora acreditou e que não quer renunciar – sabemos por quê.”²⁶⁴

Apesar de em 1910, no seu estudo sobre Leonardo da Vinci já ter apontado no pintor uma estratégia de restituição do falo à mãe, é neste momento (1927) que Freud institui um mecanismo que deveria ser especificado. Para diferenciá-lo do recalque

²⁶² FREUD, XIX, pág. 255

²⁶³ FREUD, XIX, pág. 254

²⁶⁴ FREUD, XXI, pág. 147-48

(*Verdrängung*), mecanismo comum na neurose, Freud sugere o termo *Verleugnung*, que Lacan traduzirá por *desmentido* – o desmentido da castração na mulher. Os dois tipos de negação possuem certa semelhança pois ambos negam o elemento (o falo) e, ao mesmo tempo tentam conservá-los. No entanto, esta tentativa manifesta-se de dois modos diferentes: se o neurótico, no recalque (*Verdrängung*), “nega conservando o elemento no inconsciente”, o perverso, no desmentido (*Verleugnung*), “nega conservando-o no fetiche”²⁶⁵. Como afirma Safatle:

*“Trata-se de um modo de negação mais complexo do que a expulsão própria a Verwerfung e do que a denegação neurótica presente na Verneunung, já que se trata de uma negação que aceita certo regime de saber sobre a castração.”*²⁶⁶

Para Lacan, ao diferenciar o recalque do desmentido, Freud demonstra a existência de um outro modo de defesa contra a angústia de castração; o que lhe permite estabelecer o fetiche como o paradigma de uma lógica de produção de um “objeto capaz de desmentir a castração na mulher”²⁶⁷.

Ou seja: a perversão, para Lacan, consiste num modo de constituição fetiche do objeto cuja função é a de “complementação com relação a alguma coisa que se apresenta como um furo, até mesmo como um abismo na realidade”²⁶⁸. A partir daí, dizer com Freud que a “neurose é o negativo da perversão” não pode reduzir-se a dizer que a perversão seja uma simples *passagem ao ato* de fantasias perversas inconscientes assumidas pelo neurótico na forma de sintomas: o inconsciente não é acessível via perversão. Trata-se de uma estrutura tanto quanto a neurose e a psicose. Como afirma Lacan:

“Ainda existem pessoas que sustentam que a perversão é algo de fundamentalmente tendencial, instintual e que é um curto-circuito direto no sentido da satisfação que faz, realmente, sua densidade e seu equilíbrio. Pensam, assim, interpretar a noção freudiana de que a perversão é o negativo da neurose, como se a perversão fosse em si mesma a satisfação recalcada na neurose, como se esta fosse seu positivo. O que diz Freud é exatamente o contrário. O negativo de uma negação não é de modo algum, forçosamente, seu positivo, como demonstra o fato de Freud afirmar, da maneira mais clara, que a perversão está estruturada em relação a tudo aquilo que se ordena em torno da ausência e da presença do falo. A perversão tem sempre alguma relação, nem que seja de horizonte, com o complexo de castração. Em consequência, do ponto de vista genético, ela

²⁶⁵ QUINET, 2002b, pág. 19

²⁶⁶ SAFATLE, 2005, pág. 174

²⁶⁷ SAFATLE, 2005, pág. 174

²⁶⁸ LACAN, IV, pág. 22

*está no mesmo nível da neurose. Ela pode ser estruturada de maneira negativa, ou mais exatamente o seu inverso, mas é tão estruturada quanto aquela, e pela mesma dialética, para empregar o vocabulário de que me sirvo aqui.*²⁶⁹

Lacan refutará a idéia de que o perverso é um neurótico sem limites ou de que haveria na perversão algum tipo de subversão. Muito pelo contrário. Como afirma Zizek, a perversão não é uma subversão e nisto estaria uma das chaves de compreensão do tema de “Kant com Sade”, ou seja, neste artigo “Lacan refuta aqueles que, como Michel Foucault, defendiam o potencial subversivo da perversão”. Seguindo Freud, Lacan repetidamente insiste que a perversão é sempre uma atitude socialmente construtiva enquanto que a histeria é muito mais subversiva e perigosa para a hegemonia dominante.²⁷⁰ É em nome de uma construção social e de uma pureza de raça que se estabelecem tiranias como o nazismo na década de 40 ou como os genocídios promovidos, por exemplo, na guerra da Bósnia e na África, nos últimos anos. Como afirma Zizek:

*“A oposição entre perversão e histeria é particularmente pertinente hoje, em nossa era de ‘declínio do Édipo’, quando o modo paradigmático de subjetividade é, muitas vezes o de um sujeito integrado na lei paterna através da castração simbólica, mas com o sujeito “perverso polimórfico” seguindo a injunção superegóica para gozar (enjoy)”.*²⁷¹

Porém, não é tanto o modo de escolha dos objetos que caracterizará para Lacan a perversão, mas certa posição subjetiva em relação à Lei. Lembremos que a castração para Lacan tem antes de tudo um valor simbólico. O conceito de falo serve apenas para lembrar que “a Lei não pode fornecer o objeto adequado ao gozo, ela não pode fornecer um saber positivo sobre o gozo.”²⁷² Isso confere todo ar de mestria ao sadismo, percebido muito claramente no romance sadiano onde o libertino é um mestre do gozo, aquele que sabe como se goza e o que se deve fazer para alcançar um pleno gozo. Assim, antes de chegarmos a uma explanação sobre o gozo um passo precisa ser dado. É que esta certa posição subjetiva em relação à Lei é construída na fantasia.

²⁶⁹ LACAN, IV, pág. 256

²⁷⁰ ZIZEK, 2000, pág. 247

²⁷¹ ZIZEK, 2000, pág. 248

²⁷² SAFATLE, 2005, pág. 175

7.4 – A fantasia: um instante

O termo fantasia aponta para uma oposição entre imaginação e realidade e sabemos do lugar que essa oposição ocupa na psicanálise. Freud designa por *Phantasien* uma variedade grande de situações. Primeiramente os sonhos, onde o inconsciente produz um pensamento incessante. Estes, porém seriam apenas a revelação da existência de um modo mais profundo de formação das fantasias e da sua relação com o desejo cujo fundamento encontra-se na “vivência de satisfação” já comentada.

Assim, Freud introduz a fantasia “como uma produção imaginária que o sujeito tem à sua disposição para certas ocasiões mais ou menos freqüentes”.²⁷³ Essa noção de fantasia decorre de toda elaboração freudiana do conceito de realidade psíquica e do lugar do delírio na captação que o indivíduo faz da realidade. É a partir destes conceitos que Freud irá propor que a fantasia seja um modo de relação do sujeito com a realidade que ultrapassa o auto-erotismo, o narcisismo primário e até mesmo a produção onírica. A partir do abandono de sua teoria da sedução, Freud irá propor um sujeito que, de forma imaginária, concebe a si mesmo, sua própria história e a história de suas origens, ou seja, um sujeito que constrói para si uma “fantasia originária”.

O texto freudiano paradigmático do conceito de fantasia é “‘Uma criança é espancada’: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais” de 1919, onde Freud declara que a fantasia, apesar de se reproduzir em inúmeras situações da vida, não é algo que o sujeito queira confessar, pois carrega consigo “vergonha e sentimentos de culpa” em decorrência do fato de que a fantasia porta sentimentos de prazer relacionados com ela.²⁷⁴

Desde o início Freud deixa claro uma distinção entre fantasia e sintoma: a primeira, se apresenta como algo que pode produzir prazer para o sujeito, enquanto o segundo, pelo contrário, lhe produz desprazer. O paciente nunca se dirige ao analista para lamentar-se de sua fantasia. Na verdade é ela que proporciona ao paciente um recurso contra seu sintoma, um consolo.

Lacan, por sua vez, no seminário de 1965-57, relacionará a fantasia a uma “parada na imagem”, recurso utilizado pelo sujeito como forma de impedir o

²⁷³ MILLER, 1987, pág. 100

²⁷⁴ FREUD, XVII, pág. 177

surgimento traumático. A fantasia é tomada assim, como uma estratégia contra a castração. Sem negar que o modo de construção da fantasia será tão diverso quanto diversos forem os sujeitos, ele postula a existência de uma fantasia fundamental cujo objetivo da análise, em última instância, seria promover sua travessia.

A fantasia fundamental corresponde, para Lacan, ao recalque originário, encontro do indivíduo com algo que não pode ser totalmente simbolizado que “não [é] atingido diretamente pelo significante”.²⁷⁵ Ao mesmo tempo inscreve-se uma simbolização que ganha um estatuto axiomático. Trata-se de uma significação absoluta, descolada, separada de tudo. Esse elemento axiomático podemos percebê-lo já em Freud ao estabelecer uma frase (“Uma criança é espancada”) que não traz consigo nenhuma motivação anterior e que é, em si mesma, um começo absoluto.²⁷⁶ Lacan apontará certa fixação do sujeito neste instante que ele denominará de instante fantasmático:

“Com a fantasia, encontramos-nos diante de algo da mesma ordem, que fixa, reduz ao estado de instantaneidade, o fluxo da memória, detendo-o neste ponto que se chama a lembrança encobridora. Pensem na maneira como uma seqüência cinematográfica que se desenvolve rapidamente fosse parar de repente num ponto, imobilizando todos os personagens. Essa instantaneidade é característica da redução da cena plena, significante, articulada de sujeito a sujeito, ao que se imobiliza na fantasia, a qual fica carregada de todos os valores eróticos incluídos naquilo que ela exprimiu e de que ela é testemunha e o suporte, o último suporte restante.”²⁷⁷

Mas é aqui que o marquês de Sade é convocado: sua obra literária representa de forma excepcional essa fixidez, e por isso é abordada por Lacan em seu “Kant com Sade”, escrito que se torna uma obra fundamental sobre a fantasia.

A obra de Sade é inteiramente construída em torno da fantasia. Pode-se dizer que carece de erotismo ou de chistes, dimensão significativa que lhe conferiria uma estrutura de sintoma. Ao contrário, o que há nela é antes de tudo o que poderíamos chamar de “monotonia do instante fantasmático”.²⁷⁸ Miller aponta que, se para Lacan o significante é o que marca uma ausência, a fantasia é o instante no qual “se faz a experiência de uma presença”. Para Miller, Lacan relaciona esse instante ao *Dasein* da filosofia de Heidegger, para dizer que a “experiência da presença é como uma

²⁷⁵ MILLER, 1987, pág. 111

²⁷⁶ MILLER, 1987, pág. 136

²⁷⁷ LACAN, IV, pág. 121

²⁷⁸ MILLER, 1987, pág. 104

experiência de *Dasein*, de um ‘ser-aí’²⁷⁹. Como já apontamos, o sujeito do significante movimenta-se em sua cadeia e nunca “está aí”. Ele nunca é encontrado em lugar nenhum, e é sempre o espaço entre dois significantes. Por outro lado, a fantasia seria este momento em que o sujeito está aí, momento em que algo que lhe dá permanência.²⁸⁰

Percebemos assim, três dimensões da fantasia: uma dimensão imaginária, que diz respeito às imagens que o sujeito produz de aspectos do seu mundo, de personagens de seu ambiente, etc.; uma dimensão simbólica, que consiste na construção simbólica da fantasia, ou seja, pequenas histórias que obedecem a certas regras, certas leis de construção que são as leis próprias da língua; e por último uma dimensão real da fantasia, que comporta em si um “resíduo imodificável” do qual não se trata de curar, mas, como já apontamos, de atravessar. Freud é enfático ao dizer que a fantasia não é objeto de interpretação por parte do analista, dado que “permanece inconsciente e deve ser reconstruída na análise”.²⁸¹ Lacan promove uma leve mudança ao propor que a fantasia é, na análise, algo a ser construído (e não *reconstruído* como propunha Freud) – talvez, pelo fato de que esse real irreduzível que a fantasia comporta, ao atravessá-la, o que o sujeito se depara não é com algo que está lá, mas sim, com um vazio, um nada.

7.5 – A fórmula da fantasia: $\$ \diamond a$

Como vimos, num primeiro momento Lacan ligava a libido ao narcisismo no registro imaginário o que lhe fazia promover um sujeito que se encontrava fora de tudo o que dizia respeito ao gozo. Trata-se de sustentar a primazia do simbólico sobre o imaginário. Neste momento, a função da fantasia se situa em uma dimensão estritamente imaginária, ou seja, ligar a—a’.

Porém, num segundo momento, surge um problema evidenciado a partir da experiência analítica: a prevalência que uma imagem pode ter para um sujeito. Lacan assinala que é em função de uma falta na cadeia significante que pode chegar a se tornar prevalente uma imagem. A partir daí, a fantasia adquire para Lacan o status de “ponto de contato entre o imaginário e o simbólico, como nó entre o gozo imaginário e o

²⁷⁹ MILLER, 1987, pág. 142

²⁸⁰ MILLER, 1987, pág. 143

sujeito na ordem simbólica”.²⁸² Lacan introduz na teoria algo novo e, num certo sentido, paradoxal, que consiste em implicar na fantasia o sujeito como sujeito do significante.²⁸³ Isso fica expresso nitidamente na fórmula utilizada por Lacan para a fantasia: $\$$, sujeito barrado pelo significante e a , um objeto que remete a falta do lado do Outro (A barrado). Como afirma Lacan:

“A fantasia é definida pela forma mais geral que recebe de uma álgebra construída por nós para esse fim, ou seja, a fórmula ($\$ \diamond a$), onde a punção \diamond se lê “desejo de”, a ser lido da mesma forma no sentido inverso, introduzindo uma identidade que se fundamenta numa não-reciprocidade absoluta. (Relação co-extensiva às formações do sujeito.)”²⁸⁴

Desde Freud são necessárias duas coisas para fazer uma fantasia: um prazer proveniente da zona erógena e uma representação do desejo. Como afirma Miller, “de certo modo, ambos podem ser encontrados na fórmula $\$ \diamond a$. Em a , esse gozo, vinculado com $\$$, o sujeito do desejo”.²⁸⁵ A fórmula da fantasia denominada por Lacan “ $\$$ punção de a ” (onde o símbolo \diamond denota não um rombo, mas uma marca), representa para Lacan a fixação do sujeito em um lugar muito especial, lugar específico em relação a um objeto especial.

A fantasia nos coloca então, diante da dimensão ética da psicanálise. Não só por considerarmos a existência de uma vergonha neurótica da fantasia enquanto contraditória aos seus valores morais, mas, sobretudo por que na fantasia trata-se de uma relação de um sujeito com o Outro. Para grafar o “desejo do Outro” Lacan se utiliza de um A (barrado) para explicar que o Outro só pode ter um desejo a partir do momento que algo lhe falta. O A (barrado) denota assim, uma falta no significante, no campo do significante.²⁸⁶ Essa falta de um significante no campo do Outro é fruto das maiores angústias por parte do indivíduo e se liga diretamente a toda relação imaginária que Lacan associa a agressividade no início de sua obra. Como afirma Philippe Julien:

“Vejo no outro um gozo que, em contrapartida, provoca meu ódio, porque só consigo ver nele um privador, e não um semelhante com quem possa me identificar. O ódio social nasce dessa suposição de um saber sobre o gozo do Outro, que me parece escandaloso: o próprio mal social, na

²⁸¹ FREUD, XVII, pág. 187

²⁸² MILLER, 2005, pág. 75

²⁸³ MILLER, 1987, pág. 132

²⁸⁴ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 785 (note-se que este matema é o mesmo usado para descrever o que está em ação na clínica, isto é, “a” enquanto aquilo que coloca o sujeito à trabalho, produzindo uma análise.)

²⁸⁵ MILLER, 1987, pág. 133

²⁸⁶ MILLER, 1987, pág. 109

medida em que escapa à lei benthamiana do bem e de sua partilha entre os semelhantes.”²⁸⁷

A fantasia pode ser situada como o que recobre a angústia suscitada por esse desejo do Outro e toda vez que há um desfalecimento dessa cobertura fantasmática o que aparece é a angústia.²⁸⁸ O “desejo do Outro” é o que inviabiliza toda tentativa de produção de uma sociedade melhor a partir de mandamentos com “ama ao teu próximo como a ti mesmo” ou mesmo de teorias utilitaristas como as de Jeremy Bentham que propunha uma moral baseada na felicidade da maioria “sempre identificando o interesse do indivíduo com o interesse universal”.²⁸⁹

Que tipo de “amor ao próximo” pode ser reconhecido nas teorias sadianas? Que bem comum da maioria pode conduzir a felicidade numa Alemanha nazista, por exemplo? Essas duas vertentes da fantasia, a de ser resposta ao desejo do Outro e a de sua vinculação com a falta no campo significante nos colocam diante da teoria do gozo em Lacan e de como Kant e Sade serão confrontados por ela.

7.6 – Kant com Sade: o imperativo da lei do Outro

Em “Kant com Sade” Lacan tenta demonstrar que o perverso nada pode dizer da diferença entre desejo e gozo, pois, desde sempre aceita o gozo do Outro. O perverso se coloca como instrumento do gozo do Outro. Ele “age com a certeza simples e objetiva de que sua atividade serve ao gozo do Outro” o que faz com que ele se reduza a uma ferramenta do Outro, uma “ferramenta neutra, vazia de gozo, que trabalha pelo gozo”.²⁹⁰ O perverso é atravessado por essa vontade que lhe impele a uma realização apática da Lei por uma vontade do Outro, que não é vontade de prazer mas sim, uma vontade de gozo: o perverso assume o desejo como vontade de gozo.²⁹¹ Como afirma Lacan:

²⁸⁷ JULIEN, 1996, pág. 45

²⁸⁸ MILLER, 1987, pág. 106

²⁸⁹ JULIEN, 1996, pág. 44

²⁹⁰ ZIZEK, 1989, pág. 129

²⁹¹ MILLER, 1987, pág. 119

É isso que advém do executor na experiência sadiana, quando sua presença se resume, em última instância, a não ser mais do que seu instrumento.

Mas o fixar-se seu gozo nela não o livra da humildade de um ato em que ele não pode entrar senão como ser carnal e, até a medula, servo do prazer.

Duplicação que não reflete nem reciproca (por que não mutuaria ela?) a que se operou no Outro pelas duas alteridades do sujeito.

O desejo, que é fator dessa fenda do sujeito, sem dúvida se conformaria em se dizer vontade de gozo. Mas essa denominação não o tornaria mais digno da vontade que ele invoca no Outro, provocando-a até o extremo de sua separação de seu pathos, pois, para fazê-lo, ele já começa derrotado, fadado à impotência.²⁹²

Para Lacan, Sade é bem-sucedido na sua tarefa, pois sua alcova revela, sim, uma verdade que a moral kantiana tenta velar. Se para Kant a ação moral deveria ser baseada numa lei formal que desprezasse qualquer tipo de prazer ou paixão, Sade propunha que uma exclusão de toda sensibilidade no cumprimento da ação seria a garantia de acesso ao prazer que é obrigatório ao homem. Tanto para Kant quanto para Sade o *pathos* é condenável, ou seja, nenhum sentimento pode fundar a ação ética. Se para Kant o que importa é demonstrar uma lei, que por ser formalizada por “direito de lógica” possa ser universal, isto é, valha em qualquer lugar, para Sade o que importa é demonstrar que sua lei do gozo é também universal posto que garantida e exigida pela própria natureza. Há assim, segundo Lacan, uma lei na abordagem sadiana e, da mesma forma que em Kant, uma intenção de universalização. Só que Sade deixa à mostra que esse imperativo serve ao Outro:

“Digamos que a eficácia do libelo é dada na máxima que propõe ao gozo sua regra, insólita ao se dar o direito, à maneira de Kant, de se afirmar como regra universal. Enunciemos a máxima: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar.”²⁹³

Enquanto o imperativo kantiano, para mascarar a divisão subjetiva, se apresenta como “uma voz interior”, o imperativo sadiano, revela uma voz que vinda de fora, proclama o direito de gozar; ou seja, é justamente por qualquer um poder dizer ao perverso “tenho o direito de gozar do teu corpo” que ele revela que em qualquer lei é o Outro que a enuncia.

²⁹² LACAN, *Kant com Sade*, pág. 784

²⁹³ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 780

Haveria então, alguma legitimidade no imperativo sadiano? A felicidade do homem estaria mais no uso desmesurado dos prazeres do que no asséptico “Bem supremo” dos antigos evocado por Kant como fundamento de prática moral? O homem será mais livre se puder expressar todos os seus desejos mais animais? O que Sade mostra é aquilo que habita todo ser humano e o que estaria de fato, verdadeiramente, no âmago de toda experiência humana? O que Sade revela, a verdade que apresenta, é a do gozo cruel como o que nos há de mais semelhante, o que de fato trazemos escondido nos recônditos de nossa alma e que, apenas por uma imposição civilizatória mantemos bem guardados?

Essas questões não deixam de ser também uma seta lançada sobre os ideais de cura na psicanálise. Que tipo de ética está incluída numa prática que propõe como cura o reforço de um eu vitimado pelas ingerências de educações opressoras? É a isso que se resume uma instância psíquica como o Supereu? Será este o objetivo da psicanálise: instituir no sujeito um gozo sem limites, sem impedimentos morais? O final da análise levaria o sujeito a uma ética perversa, onde tudo lhe é permitido?

Lacan deixa clara sua discordância em relação a esta proposta ética para a análise. Contrapondo-se à concepção de Pierre Klossowski (*Sade, meu semelhante*) de que Sade haveria “reingressado no seio da natureza, em estado de vigília, em nosso mundo”, ou seja, de que Sade seria o porta-voz do que há de mais natural em nós, Lacan afirma:

“Mas que Sade, por sua vez, se recusa a ser meu semelhante, eis o que deve ser lembrado, não para lhe pagar na mesma moeda, mas para reconhecer o sentido dessa recusa.”²⁹⁴

E o sentido desta recusa começa ao se demonstrar os engodos de uma lei que pretenda universalizar a ação prática e aquilo que ela coloca em pauta: o gozo do Outro. É o Outro que impõe os dois imperativos. Trata-se do Outro livre, da liberdade total do Outro. E o gozo é esta lei que aparece quando da falta de um objeto, uma falta fundamental para a emergência do desejo. É essa lei que aparece como tentativa de escamoteamento da fenda que a máxima sadiana desmascara. Como afirma Lacan:

“Nesse aspecto, a máxima sadiana é por se pronunciar pela boca do Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascarada a fenda, comumente escamoteada, do sujeito.”²⁹⁵

²⁹⁴ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 801

E ao fazê-lo não é o desejo humano que Sade coloca em evidência, mas a lei do gozo. Não é possível liberar o desejo porque desde Freud o desejo só pode ser pensado em função de uma falta, de uma carência – ele não está destinado à plenitude. É a lei que Sade faz reconhecer. Se for o crime o que ele defende, só há crime quando há uma lei para ser transgredida. “*O Ser supremo é restaurado no Malefício*”, afirma Lacan. Não há porque transgredir uma lei que não existe ou confrontar um ser inexistente. Se há uma transgressão é por que há algo ou alguém a ser transgredido.

Sade, afirma Lacan, “*deteve-se nisso, no ponto em que se ata o desejo à lei*”, submeteu-se à Lei tanto quanto Kant. Uma lei que ao ser convocada à obturar a falta de objeto que marca a relação do sujeito – falante, atravessado pela linguagem e pelas mesmas leis que ordenam os significantes – com o real, obtura, antes de tudo, o desejo:

*“Está confirmado nosso veredicto sobre a submissão de Sade à Lei. De um verdadeiro tratado sobre o desejo, portanto, pouco há aqui, ou mesmo nada. O que se anuncia nesse revés extraído de um acaso não passa, quando muito, de um tom de razão.”*²⁹⁶

Portanto, a obra sadiana não evidencia, como poderia se supor, os caminhos de um espírito totalmente entregue ao seu desejo, mas antes, um espírito completamente atrelado aos ditames de uma lei, que lhe atravessa como imperativo de gozo. “Gozo” é ordem que se ouve da boca do supereu, segundo Lacan. E onde há gozo não há desejo²⁹⁷, dado que o desejo é, para Lacan, justamente o avesso da lei:

*“O desejo, isso a que se chama desejo, basta para fazer com que a vida não tenha sentido quando se produz um covarde. E, quando a lei está realmente nisso, o desejo não se sustenta, mas pelo fato de que a lei e o desejo recalcado são uma única e mesma coisa, o que é justamente o que Freud descobriu.”*²⁹⁸

Podemos, com isso, vislumbrar um importante elemento do interesse de Lacan por Kant. Para o filósofo de Königsberg a lei que lhe interessa não depende de nenhuma gênese psicológica – e isto é uma diferença em relação a Freud que deve ser salientada. Kant não precisa empreender nenhuma espécie de excursão aos recônditos da psicologia para compreender como surge a lei no coração do homem. Isso não lhe

²⁹⁵ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 782

²⁹⁶ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 802

²⁹⁷ SILVESTRE, 1987, pág. 45

²⁹⁸ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 794

interessa. A “voz na consciência” não é uma voz interior que guardamos na nossa alma, como fruto de nossas aprendizagens e de nossas experiências morais. A “voz” de Kant é uma voz da razão, fruto de um sujeito esclarecido que busca nos seus atos os fins que produzam um mundo também esclarecido. É a voz do reino dos fins.

Se por um lado podemos já perceber uma diferença entre o kantismo e o freudismo no que diz respeito a essa abordagem genética da lei, podemos já perceber o interesse de Lacan. É o supereu que está sendo colocado em questão neste momento. Mais precisamente a intenção lacaniana de retirar a noção de supereu dos calabouços metafísicos e das amarras obscurantistas que seus colegas o haviam colocado ao descrevê-lo como fruto das experiências educacionais e morais do sujeito. É quando há uma falta na cadeia simbólica que surge, do campo imaginário, a figura obscena do super-eu.²⁹⁹ Kant servirá à Lacan para mostrar que a lei é formal, é um reconhecimento lógico de um sujeito que consegue fazer jogo simbólico.

Enfim, Lacan procura demonstrar que o supereu é, antes de tudo, fruto de uma demanda estrutural de um sujeito atravessado pela linguagem:

“Mas, afora o fato de que, se há uma coisa a que nos habituou a dedução da Crítica, foi a distinguir o racional do tipo de sensatez que não passa de recurso confuso ao patológico, sabemos agora que o humor é o trãnsfuga na comicidade da própria função do “Supereu” — o que, para animar com uma metamorfose essa instância psicanalítica e arrancá-la do retorno de obscurantismo em que a empregam nossos contemporâneos, pode igualmente apurar o sabor da prova kantiana da regra universal com a pitada de sal que lhe falta.”³⁰⁰

Se para Kant, desde sua Crítica da Razão Pura, o objeto é o que escapa ao conhecimento, e na sua Crítica da Razão Prática, não há nenhum objeto que possa constituir, fora da razão, os parâmetros para a ação, para Lacan é exatamente a falta de um objeto que exige para o humano a estruturação de algo na forma de uma lei, uma lei do significante – caráter que a expressão “voz na consciência” só vem a confirmar:

“Retenhamos o paradoxo de que é no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontra uma lei, a qual não tem outro fenômeno senão alguma coisa já significativa, que é obtida de uma voz na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade.”³⁰¹

²⁹⁹ MILLER, 1987, pág. 132

³⁰⁰ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 780

³⁰¹ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 778

Existe assim, uma proximidade estrutural entre a filosofia prática de Kant e a fantasmática sadiana: a pureza formal de uma lei que sustente a ausência do objeto. O que Lacan demonstra com o conceito psicanalítico de fantasia é que isso é toda estratégia identificatória do sujeito para tentar esconder a ausência do objeto pois, “não há identificação à Lei que não seja suportada por um fantasma fundamental”.³⁰² É o que Sade revela em Kant: a fantasia é aquilo que sustenta o desejo, velando-lhe o objeto. E como dirá Lacan:

*“O objeto, como mostramos na experiência freudiana, o objeto do desejo, ali onde se propõe desnudo, é apenas a escória de uma fantasia em que o sujeito não se refaz de sua síncope. É um caso de necrofilia.”*³⁰³

Não é possível, por uma lei, fazer a regulação do desejo. Quando a lei está em vigor, dirá Lacan, o desejo está recalcado. É isto que Freud revela como pioneiro e que pode produzir um corte em toda história do pensamento ocidental. O desejo é, em si mesmo, insatisfeito e toda tentativa de um gozo completo esconderá atrás de si um fantasia perversa.

Kant bradava o lema iluminista “Sapere aude” (ouse saber) que é exatamente o que o sadismo tenta promover em relação ao gozo: um saber ousado de como gozar do objeto.

³⁰² SAFATLE, 2006, pág. 171

³⁰³ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 792

Conclusão

Um trabalho inacabado

Vimos como Lacan “sempre afirmou querer recolocar o sujeito no interior do quadro da ciência e, assim, trazer um programa de racionalidade cujas conseqüências ainda estão para ser exploradas”.³⁰⁴ Em “Kant com Sade”, o que Lacan nos revela é que o sujeito só pode se estabelecer a partir de um Outro, de uma diferença, de uma estranheza. O imaginário, que no início se resumia ao que a análise poderia livrar o sujeito, passa a ser aquilo com o qual o sujeito pode se constituir ainda que essa constituição se dê em torno de um vazio.

Qualquer Lei que venha se colocar com a promessa de instaurar um reino onde a estranheza, a divisão, a alteridade não seja mais um entrave, só poderá ser um reino onde a perversão ganhará seu trono eterno – o que, como vimos não implicará em uma liberdade, mas sim, paradoxalmente, numa completa submissão ao Outro. A completa autonomia não pode ser satisfeita. O Outro permanece apesar de todo o esforço social em destruí-lo.

Para Lacan, se Kant serve para mostrar que a lei, a moral, é fruto de uma demanda estrutural no homem (e não uma herança dos processos educativos), Sade lhe oferece a oportunidade de demonstrar como o gozo não é, como poderia se supor, a falta de lei, mas sim, um imperativo – não menos “categórico” nas suas exigências do que o outro. Sade, ao propor sua lei, sua regra do gozo sem limites, nos mesmos modelos iluministas que motivaram Kant, oferece à Lacan, a oportunidade de perguntar-se à que tipo de prevenção o regramento da ação humana pode servir e que verdade é esta que a lei sadiana deixa entrever: que o mal também pode ser fonte de gozo.

³⁰⁴ SAFATLE, 2006, pág. 30

Percebe-se como isso lhe serve para, agora de volta à psicanálise, suportar sua crítica à uma prática que se propõe como restauradora da boa ordem interna de um sujeito, que propõe poder bem adaptar o homem ao seu meio; que propõe poder completar o que falta para alcançar-se a estatura de um bom homem. E como lhe serve Sade, para reformular o conceito de auto-erotismo e, junto com Freud ultrapassar, ir “Além do princípio do prazer”. Ao mesmo tempo Lacan se dá conta, no seio de sua própria teoria, de que a psicanálise não pode defender uma apatia perversa, em nome de uma pretensa libertação do supereu. A psicanálise não pode prometer a felicidade, outro nome para a “satisfação ininterrupta”. Toda busca pela felicidade implica, para Lacan, numa renúncia do desejo – pois o desejo só poderá existir, no momento em que o sujeito abre mão da completa satisfação, do gozo completo. E é nisso que a psicanálise se afasta de qualquer ideal estóico, como afirma Lacan:

“Essa renúncia pode ser pretendida, mas ao preço da verdade do homem, o que fica bastante claro na reprovação a que se expuseram, diante do ideal comum, os epicuristas e até os estóicos. Sua ataraxia destitui sua sabedoria. Não se lhes leva minimamente em conta que eles rebaixem o desejo, pois não apenas não se considera a Lei tão elevada assim, como também é por isso, quer o saibamos, quer não, que ela é sentida como derrubada.”³⁰⁵

“Kant com Sade” pode ser o primeiro passo de Lacan em direção ao reconhecimento de que, até aquele momento, sua teoria sofria do mesmo mal que acusava nos pós-freudianos. Até aquele momento, Lacan acreditava que o desejo é a solução para o gozo e que a psicanálise pode fazer com que o sujeito deixe de ser uma máquina compulsiva a serviço do Outro e somente em 72, confessará que sua idéia de uma extinção do gozo escondia, na verdade, um “não quero saber nada disso”.³⁰⁶

“Kant com Sade” revela o esforço de Lacan em demonstrar a via inédita com que Freud pode pensar a subjetividade humana e certamente marca um momento importantíssimo de virada do seu pensamento e do início de um ensino mais pessoal e menos referenciado à obra de Freud. A investigação sobre os elementos inconscientes envolvidos na prática humana, é a contribuição da psicanálise à um debate caro à filosofia, o debate da ética, e marca a intenção lacaniana de colocar a descoberta

³⁰⁵ LACAN, *Kant com Sade*, pág. 797

³⁰⁶ LACAN, XX, pág. 09

freudiana de uma vez por todas numa posição de respeito na tribuna das ciências humanas.

No entanto, o seminário XI, de 1964, seguinte à publicação de “Kant com Sade”, marca o momento onde são “os seus próprios termos que dão ritmo a seu ensino; o sujeito barrado; o objeto chamado a minúsculo; e A (outro com maiúscula). Suas teses são as que ocupam o centro de sua elaboração”.³⁰⁷

De fato alguns destes temas já são pronunciados no artigo que pesquisamos. Podemos dizer que o trabalho poderia continuar desenvolvendo-os como forma de compreender suas repercussões futuras. Faltou-nos abordar, por exemplo, a Spaltung freudiana, de forma mais sistemática. Poderíamos, também ter caminhado mais um pouco e oferecido uma solução possível para o problema que Lacan detecta em “Kant com Sade”: a sublimação como uma “satisfação que não pede nada a ninguém”³⁰⁸; uma saída proposta ainda no seminário VII e que não tivemos tempo de destrinchar. O que resistiria deste recurso à “função do belo” como solução ao inevitável do desejo do Outro, após a queda do “desejo puro”? De que forma a sublimação poderia ser esta solução contra a perversão? Como afirma Lacan no sétimo seminário:

“Sublimação e perversão constituem, uma e outra, certa relação do desejo que chama a nossa atenção sobre a possibilidade de formular, sob a forma de um ponto de interrogação, um outro critério de uma outra, ou da mesma, moralidade, diante do princípio de realidade.”³⁰⁹

É dito que Lacan nunca deixou de procurar entender por que não foi possível para a psicanálise instituir uma nova perversão.³¹⁰ No final de seu ensino, Lacan propunha o que chamava de uma *père-version*, uma nova versão do pai, uma nova versão da relação do sujeito com a lei que viesse da experiência da psicanálise. Mas estas são apenas algumas das possibilidades que a pesquisa sobre “Kant com Sade” nos abre.

De resto, fica-nos a convicção da envergadura do trabalho de Lacan e de sua enorme relevância não só para a compreensão daquilo que Freud, a partir de sua descoberta do inconsciente, abriria para a humanidade, mas também sua relevância para todo o debate moderno sobre sujeito e desejo.

³⁰⁷ MILLER, 1987, pág. 15

³⁰⁸ LACAN, VII, pág. 144

³⁰⁹ LACAN, VII, pág. 138

³¹⁰ MILLER, 1987

Nosso trabalho não é completo, mas é isso que sustenta seu prosseguimento. E se a sublimação é um caminho possível, recorreremos para terminar à música de Chico Buarque que nos revela isso que aprendemos de Lacan e de sua leitura de Freud, a saber, que o desejo é essencialmente insatisfeito:

*o que será que será
que dá dentro da gente, que não devia
que desacata a gente, que é revelia
que é feito uma aguardente que não sacia
que é feito estar doente de uma folia
que nem dez mandamentos vão conciliar
nem todos os unguentos vão aliviar
nem todos os quebrantos, toda alquimia
que nem todos os santos, será que será
o que não tem sentido nem nunca terá
o que não tem remédio nem nunca terá
o que não tem limite*

(Chico Buarque de Holanda)

BIBLIOGRAFIA

LACAN, J. *Escritos* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998:

- i) *Kant com Sade*
- ii) *Formulações sobre a causalidade psíquica*
- iii) *Para-além do “princípio de realidade”*
- iv) *O estágio do espelho*
- v) *Subversão do sujeito e dialética do desejo*
- vi) *De nossos antecedentes*
- vii) *Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise*
- viii) *O seminário sobre “A carta roubada”*
- ix) *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*
- x) *Abertura*
- xi) *De um silabário à posteriori*

_____, *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986;

_____, *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985(a);

_____, *O seminário, livro 3: as psicoses* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988;

_____, *O seminário, livro 4: a relação de objeto* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995;

_____, *O seminário, livro 5: as formações inconscientes* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999;

_____, *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação* – não publicado, 1958-59;

_____, *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991;

_____, *O seminário, livro 8: a transferência* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992;

_____, *O seminário, livro 9: A identificação* – não publicado, 1961-62;

_____, *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* – 2^a.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998;

_____, *O seminário, livro 20: Mais, ainda* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985(b);

- ADORNO, T., Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2^a. edição, 1986;
- ALMEIDA PRADO, R., *Perversão da retórica, retórica da perversão: moralidade e forma literária em As ligações perigosas de Choderlos de Laclos*. São Paulo: Ed. 34, 1997
- ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998;
- ASSOUN, P-L., *O freudismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991;
- BAAS, B., *O desejo puro: a propósito de “Kant com Sade” de Lacan*. In, FALO, Revista Brasileira do Campo Freudiano, n. 4/5, jan-dez 1989, p. 135-162;
- BADIOU, A., *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995;
- _____, *Lacan e Platão: o matema é uma idéia?* In, SAFATLE, V., (org.), “Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise” – São Paulo: Editora Unesp, 2003;
- BATAILLE, G., *A literatura e o mal*. Editora Ulisseia, Lisboa, 1980;
- _____, *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987;
- BIRMAN, J. *Psicanálise ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994
- BORGES, C., *A revolução da palavra libertina*, in SADE, *A Filosofia na Alcova*. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2003;
- DARNTON, *Sexo dá o que pensar*, in NOVAES, A. (org.), *Libertinos Libertários* – São Paulo: Companhia das Letras, 1996;
- DAVID-MÉNARD, M., *A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenborg*. São Paulo: Ed. 34, 1996
- DEAN, C. J., *The self and its pleasures: Bataille, Lacan, and the history of the decentered subject*. London: Cornell University Press, 1992;
- DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*, 3^a ed – Paris: Presses Universitaires de France, 1969;
- DELEUZE, G., *Para ler Kant*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976;
- FINK, B., *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998;
- FRANÇA, M. I., *Psicanálise, estética e ética do desejo*. São Paulo: Perspectiva, 1997;
- FREUD, S. (1895/1950), *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, in, *Obras Completas: Sigmund Freud*, Vol. I, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;

- _____, *La interpretación de los sueños (segunda parte), Sobre el sueño (1900-1901)* in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. V, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- _____, *Psicopatología de la vida cotidiana (1901)*, in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. VI, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- _____, *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora), Três ensayos de teoria sexual y otras obras (1901-1905)* in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- _____, *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Trabalhos sobre técnica psicanalítica y otras obras (1911-1913)*, in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- _____, *Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*, in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. XIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- _____, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- _____, *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras*, in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- _____, *De la historia de una neurosis infantil (el “Hombre de los lobos”) y otras obras (1917-1919)*, in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- _____, *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. XIX, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- _____, *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, in, Obras Completas: Sigmund Freud, Vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988;
- GARCIA-ROZA, L. A., *Freud e o inconsciente*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda. 1995
- GLEISER, M. *A dança do universo: dos mitos da criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997;
- GUYOMARD, P., *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996;

- HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade e A tese de Kant sobre o ser*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970;
- HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, São Paulo: Martins Fontes, 2000;
- JULIEN, P., *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996;
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1997;
- , *Crítica da Razão Pura*, Trad. Rohden, V. e Moosburger, U. B. – São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999;
- , *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* – São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1986;
- , *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, in, *Immanuel Kant: Textos Seletos* – Petrópolis: Ed. Vozes Ltda, 1974;
- KREMER-MARIETTI, A., *Ética*. Campinas, SP: Papyrus, 1989;
- LAPLANCHE, J., *Vida e morte em psicanálise*, Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1985;
- , PONTALIS, J.-B., *Vocabulário de psicanálise* – São Paulo: Martins Fontes, 1992;
- , *Novos fundamentos para a psicanálise*, Lisboa: Edições 70, 1988;
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. SP: Martins Fontes, 1993;
- , *Sobre Kant*, São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2ª ed., 2001;
- LINS, C. E. E., “*Lacan e Kant*”, in, QUINET, A., (org.), *Jacques Lacan: a psicanálise e suas conexões* – Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993;
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos* – São Paulo, Anhembi. 1957;
- MILLER, J.-A., *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987;
- , *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996;
- , *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005;
- , *Os seis paradigmas do gozo*. In, *Opção Lacaniana*, n° 26-27. São Paulo: Edições Eólia, Abril de 2000, pp. 87-105;
- MONZANI, L. R. *Freud, o movimento de um pensamento*. Campinas: Ed. Unicamp, 1983;
- , *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995;

- _____, *Origens do discurso libertino*, in NOVAES, A. (org.), *Libertinos Libertários* – São Paulo: Companhia das Letras, 1996;
- MORAES, *Sade: o crime entre amigos.*, in NOVAES, A. (org.), *Libertinos Libertários* – São Paulo: Companhia das Letras, 1996;
- NASIO, J.-D., *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995
- NOVAES, A. (org.), *Libertinos Libertários* – São Paulo: Companhia das Letras, 1996;
- PASCAL, G. *La Pensée de Kant* – Paris: Bordas, 1966;
- PRADO JR. B., *A filosofia das luzes e as metamorfoses do espírito libertino*. in NOVAES, A. (org.), *Libertinos Libertários* – São Paulo: Companhia das Letras, 1996
- QUINTON, A., *Hume* – São Paulo: Editora UNESP (FEU), 1999;
- QUINET, A., *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002a;
- _____, *As 4+1 condições da análise* — 9.ed.— Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002b;
- ROUDINESCO, E., *Dicionário de psicanálise* – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998;
- RAIKOVIC, P., *O sono dogmático de Freud: Kant, Schopenhauer, Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996
- SADE, *Os crimes do amor e A arte de escrever ao gosto do público*. Porto Alegre: L&PM, 2000;
- _____, *O marido complacente*. Porto Alegre: L&PM, 2002;
- _____, *A Filosofia na Alcova*. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2003;
- SAFATLE, V., *O ato para além da Lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento Lacaniano*. In, SAFATLE, V., (org.), “Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise” – São Paulo: Editora Unesp, 2003;
- _____, *Introdução*. In, SAFATLE, V., (org.), “Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise” – São Paulo: Editora Unesp, 2003b;
- _____, *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora Unesp, 2006
- SILVESTRE, M., *Cálculo da clínica*, in, *Clínica lacaniana*, Publicação de psicanálise da B.F.B., n. 2, p. 35-50, 1987;
- SIMANKE, R., *Metapsicologia Lacaniana: Os anos de formação* – São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002;

- _____, *A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: a teoria como metáfora*, in SAFATLE, V. (org.), “Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise” – São Paulo: Editora Unesp, 2003;
- _____, *A mente e o sistema nervoso nos primórdios da metapsicologia freudiana: uma análise do projeto de uma Psicologia (1895)* – mimeografado;
- SÓFOCLES, *Antígona de Sófocles*. São Paulo: Paz e Terra, (coleção leitura), 2003;
- TEIXEIRA, A. M. R., “*De uma liberdade insuportável: a propósito de Kant com Sade*”, in, SANTOS, L. G., e CARVALHO, F. F., (Org.), *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: FCH/FUMEC, 2002;
- TROUSSON, R., *Romance e libertinagem no século XVIII na França*. In, NOVAES, A. (org.), *Libertinos Libertários* – São Paulo: Companhia das Letras, 1996
- VALAS, P., *Freud e a perversão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990;
- ZIZEK, S., *The Ticklish Subject: the absent centre of political ontology*. London/New York: Verso, 2000.
- _____, *Traços de perversão nas estruturas políticas*, In, FALO, *Revista Brasileira do Campo Freudiano*, n. 4/5, jan-dez 1989, p. 125-130;

Apêndice

A psicanálise da periferia ao centro do interesse de Lacan

Lacan, um intelectual

“*Kant avec Sade*” foi publicado pela primeira vez na revista *Critique*, nº 191, em abril de 1963 após ter sido rejeitado pelo editor das obras do Marquês de Sade, onde deveria figurar como prefácio à *La philosophie dans le boudoir*³¹¹. Em 1966 foi publicado nos *Écrits*, juntamente com outros artigos reunidos pelo próprio Lacan a pedido da *Éditions du Seuil* de Paris.

O convite não teria sido de maneira nenhuma despropositado. Jacques Lacan compunha à época, juntamente com Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault e Roland Barthes, o mais alto expoente da intelectualidade francesa de sua época. Compunha com eles o quadro daqueles que na França poderiam pensar o vazio do homem desaparecido, uma obstinação para o estruturalismo e sua crítica a modernidade.³¹²

Mais precisamente, neste momento, Lacan era reconhecido como um dos expoentes desse mesmo estruturalismo, e investia maciçamente na relação entre a psicanálise e as influências do signo, dos significantes, da linguagem, enfim.

Lacan via nessa relação do inconsciente com a linguagem uma das grandes possibilidades de inserção das descobertas de Freud no campo das ciências humanas. Seu intento era demonstrar que Freud, ao falar de “texto” nos sonhos, atos falhos, interpretação, cura pela fala, sentido no sintoma e etc., nada mais fez que antecipar todo o movimento estruturalista de investigação da linguagem. Percebe-se que sua convicção

³¹¹ Paris: *Cercle du livre précieux*, 1963, 15 vols.

³¹² HABERMAS, 2000, 374

era a de que o próprio Freud, poderia, ele mesmo, caso tivesse tido a oportunidade de deparar-se com as contribuições da lingüística moderna, ter chegado a conclusão de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

Ocorre, porém, que esse seu envolvimento com a produção intelectual francesa, sua constância em articular a psicanálise com os outros campos do pensamento humano, sua insistência em afirmar as relações entre o inconsciente e as estruturas de significante e significado minorando a importância das questões biológicas e organicistas, tudo isso, não foi bem aceito por todos os seus colegas psicanalistas. Valeu-lhe, na verdade, a acusação de haver criado uma “teoria intelectualista”. Essa acusação lhe incomodava bastante pois não aceitava que comparassem seu projeto com qualquer tentativa de racionalização da experiência psicanalítica:

“Ali podem ver e ler isto: caso vocês se remetam, por exemplo, ao artigo “Das Unbewusste”, o ponto que ali aparece mais sensível, o ponto onde se encontra algo que seria outra coisa que elementos significantes, coisas que os que não compreendem nada do que aqui articulo, chamam uma teoria intelectualista.”³¹³

Aquilo que os psicanalistas chamavam de intelectualismo, Lacan entendia como retirada da psicanálise do campo do obscurantismo no qual os pós-freudianos a haviam encerrado ao abandonarem o caráter científico do trabalho de Freud e se apegarem aos sentimentalismos e afetividades de uma prática muito mais baseada no senso comum do que no debate de idéias da academia. Retornar a psicanálise a uma prática cuja base se finca sobre uma teorização rigorosa e atenta aos avanços de seu tempo era uma das colunas da crítica de Lacan aos rumos da comunidade psicanalítica.

Esse embate teórico, acrescido à polêmica causada pelas sessões curtas, a teoria do corte, além de todo um folclore em torno do estilo de Lacan conduzir seus tratamentos, foram gerando no seio da IPA um grande desconforto. Desconforto que redundou num grande entrave político que culminaria em um pedido de afastamento, em agosto de 1961 (portanto, um ano depois do seminário “*A ética da Psicanálise*” e um ano antes do artigo “*Kant com Sade*”), por parte da IPA, do nome de Jacques Lacan, dentre outros, dos quadros de analistas didáticos daquela instituição³¹⁴.

Ou seja, este momento em que Lacan se debruça sobre a ética é um momento riquíssimo no seu trajeto: de ruptura e estabelecimento daquilo que

³¹³ LACAN, VI, Classe de 26 de Novembro de 1958.

³¹⁴ ROUDINESCO, 1998, pág. 820

diferenciaria o seu ensino e, porque não dizer, daquilo que possibilitaria para ele enunciar a psicanálise como uma *práxis* que se separaria da medicina ou da psicologia e estabelecê-la como disciplina irreduzível que pensa seu próprio fazer e que produz uma mudança no mundo.

Lacan pré-psicanalítico: o fascínio da “vanguarda”

É do senso comum a suposição de que ambos, teórico e teoria, foram feitos um para o outro desde antes da fundação mundo. Num certo sentido isso poderia ser verdade já que não é por qualquer motivo que um sujeito abraça uma determinada causa. Porém, tal conclusão pode nos fazer — e certamente faz — perder de vista a maneira extremamente singular com que cada sujeito se apropria do mundo e se refere a ele. Isso é, de fato, fazer naufragar o sujeito nos rígidos destinos das estruturas do mundo.

Algumas “biografias” a respeito de Lacan referem-se a ele como um psicanalista desde sempre. É como se toda a sua vida fosse reduzida a uma militância convicta nas fileiras do freudismo na qualidade de fiel escudeiro do mestre. Para alguns, é quase possível imaginar um “menino Lacan” surpreendendo aos “mestres da lei” freudianos com suas incríveis palavras sobre o inconsciente. Muito pelo contrário. Até mesmo esse tema crucial da psicanálise, o inconsciente, foi, em certo momento inicial, uma problemática séria diante da qual Lacan se via em grandes dificuldades de assumir-se enquanto psicanalista.

Assim, para poder compreender um pouco o que motivava o seu interesse no campo das ciências humanas fazendo-o possibilitar, como ninguém, um debate sempre frutífero entre a psicanálise e esses outros campos, penso ser importante, nesse primeiro momento averiguar, ainda que de maneira superficial, um pouco de sua trajetória intelectual.

Lacan era mais um membro dessa que Bataille chamou de uma “geração tumultuosa” marcada pelas angustias e desencantamentos do entre guerras:

*“A geração a que pertença é tumultuosa.
Nasceu para a vida literária nos tumultos do surrealismo.
Nos anos que se seguiram à Primeira guerra mundial, houve um sentimento*

que transbordava. A literatura sufocava nos seus limites. Parecia que trazia em si revolução.”³¹⁵

Já aos 14 anos, Jacques-Marie Émile Lacan começava suas investidas pelo campo do conhecimento. Como nos afirma Roudinesco:

*“...Lacan pertencia à média burguesia católica e conservadora. ...Depois de estudos no Colégio Stanislas, Lacan rompe com o catolicismo. Com a idade de 16 anos, admirava a ética de Baruch Spinoza (1632-1677). Um ano depois, voltou-se para o nietzscheísmo, e durante algum tempo ficou fascinado com Charles Maurras (1868-1952), cujo estetismo e gosto pela língua adotou. Enfim, interessou-se pela vanguarda literária”*³¹⁶.

Esse interesse precoce põe em relevo o que iria, de certa forma, marcar a formação de Lacan como um grande intelectual e literato. Também compõe, certamente, o caráter sempre inquieto, investigativo, rigoroso e amplamente bibliográfico de sua pesquisa. O interesse futuro em fazer dialogar psicanálise e outros campos como a filosofia está, antes de tudo, pautado na sua formação intelectual rica e construída desde muito cedo. É para se pensar que o seu esforço em fazer convergir a descoberta freudiana com a história das ciências humanas, não seja apenas fruto de uma preocupação com os descaminhos da psicanálise, mas também de seu espírito apaixonado pelo pensamento humano e por toda produção cultural.

A inserção do sujeito

Lacan toma parte numa tradição moderna que vai de Hegel e Marx até Nietzsche e Heidegger de insistir na acusação de que a própria modernidade, ao fundar a razão como princípio de subjetividade, mesmo denunciando e minando todas as formas de opressão e alienação, faz somente “implantar em seu lugar a dominação inatacável de sua racionalidade”. Segundo Habermas:

“Uma vez que esse regime de uma subjetividade dilatada em falso absoluto transforma os meios da conscientização e da emancipação em

³¹⁵ BATAILLE, 1980, pág. 03

³¹⁶ ROUDINESCO, 1998, pg 445-446

outros tantos instrumentos da objetivação e do controle, ele se proporciona uma imunidade sinistra nas formas da dominação oculta.”³¹⁷

Damos então, um salto até 1932, quando da defesa de sua “*De la psychose paranoïaque dans se rapports avec la personnalité*”,³¹⁸ tese de doutoramento em psiquiatria. Neste primeiro tempo dos trabalhos de Lacan que incluíam a pesquisa psicológica, a psicanálise figura apenas como coadjuvante de uma tarefa maior. Como afirma Richard Simanke, “esta incorporação de elementos freudianos está subordinada a um projeto teórico bastante preciso, cujas linhas de força, contudo, emanam de outro lugar”.³¹⁹

Tal projeto teórico poderia ser identificado como uma tentativa de retirar a psicologia do reducionismo biologizante, do naturalismo psicológico, que a medicina, mais especificamente a psiquiatria, à vinha colocando. Uma tarefa que poderá ser percebida até mesmo quando acusará, mais tarde, as tendências psicobiologizantes dos seus colegas psicanalistas pós-freudianos. Como afirma Simanke:

*“Lacan tornar-se-á um dos maiores empreendedores da desmedicalização cabal da psicanálise, despojando as entidades clínicas de sua significação patológica, ao redefini-las em termos de estruturas da subjetividade, da mesma forma que afasta da prática psicanalítica sua intenção terapêutica, caracterizando em termos de um 'ganho ético' os resultados da análise”.*³²⁰

O apoio a essa tarefa, Lacan não retirará ainda da psicanálise mas, principalmente, das suas articulações com o campo das ciências sociais. Para construir uma psicologia não reduzida ao realismo biológico uma porta de saída mais próxima e mais atual seria as produções e as pesquisas instigantes das ciências sociais e da antropologia que percebiam a experiência humana como fruto de emaranhado social e da relação do indivíduo com esse emaranhado. Lacan deparava-se com os benefícios e com as possibilidades de incluir em sua tarefa os avanços de uma teoria que pudesse dar conta da forma como o indivíduo percebe o mundo, como ele se percebe neste mundo e como se sente percebido por ele. Essa relação especular abre caminho para o primeiro grande movimento de Lacan no campo da psicologia não reducionista, a saber, a fundação de uma teoria do imaginário. Como afirma Simanke:

³¹⁷ HABERMAS, 2000, pág. 80

³¹⁸ Publicado no Brasil como *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.

³¹⁹ SIMANKE, 2002, pág.18

³²⁰ SIMANKE, 2002, Pág. 42

“Na medida em que essa teoria, no seu propósito de reformar e renovar a ciência psicológica, buscou cada vez mais apoio e a sua fundamentação necessária nas disciplinas que se ocupavam do funcionamento da sociedade (sociologia, antropologia), viu-se reafirmar, por esta via, a idéia de que a realidade humana é, essencialmente, uma realidade social — portanto, construída e não dada —, refutando, de outro ponto de vista uma postura empirista, desde o início incompatível com o projeto lacaniano.”³²¹

Esse recurso à uma visão sociológica não é motivado apenas por interesses intelectuais de Lacan. Notadamente, é seu engajamento clínico que o obriga a recorrer às ciências humanas. Um engajamento clínico associado à sua preocupação em reintroduzir na medicina a problemática do sujeito; de um sujeito como participante ativo da construção da realidade que lhe atravessa. Uma psiquiatria naturalista e biologizante não pode suportar a participação do sujeito na sua morbidade.

Contudo a introdução da questão do sujeito traz consigo problemas sérios em termos metodológicos. Primeiramente, estabelecer o sujeito como objeto além de formalmente contraditório, implica a imposição de uma objetividade artificial ao sujeito do experimento que coloca em risco a viabilidade mesma desse experimento. Em segundo lugar, como vencer a complexidade da legitimação dos dados de uma pesquisa em que um objeto (o sujeito) está tão apto a adaptar-se à lógica do experimentador e oferecer-lhe o resultado que espera – posto que recebeu dele as categorias que balizam a formulação dos problemas?³²² Nos anos subseqüentes à sua tese, Lacan dedicar-se-á, em parte, a resolução deste problema.

Não é exagero, no entanto, afirmarmos que aqui se encontra uma das questões centrais na exposição que Lacan faz em “Kant com Sade”. O seu projeto de inclusão do sujeito permanece vivo. Sua aposta na psicanálise como disciplina destacada das outras justamente por possibilitar a inclusão do sujeito é o que vai sustentar sua crítica à exclusão que também a filosofia procura exercer sobre o sujeito:

“...sustentamos que a alcova sadiana iguala-se aos lugares dos quais as escolas da antiga filosofia retiraram seu nome: Academia, Liceu, Stoá. Aqui como lá, prepara-se a ciência retificando a posição da ética. Nisso, sim, opera-se um aplanamento que tem que caminhar cem anos nas profundezas do gosto para que a via de Freud seja viável. Contem mais sessenta para que digamos o porquê de tudo isso.”³²³

³²¹ SIMANKE, 2002, pág. 526

³²² SIMANKE, 2002, pág. 154

³²³ LACAN, *Kant Com Sade*. Pág. 776

“Retificar a posição da ética” não seria exatamente tirar o sujeito de cena? Não seria isso que se consegue ao transformar a ação humana em uma pura forma? Percebemos, assim, como “Kant com Sade” é um texto importantíssimo e esclarecedor de certo movimento que Lacan empreendeu sobre a psicanálise.

É na tentativa de reintroduzir o sujeito na medicina que a antropologia, notadamente a de Marcel Mauss, ganhará lugar de destaque. A hipótese da tese é de que não só a psicose é um fenômeno de conhecimento mas o conhecimento humano como um todo é essencialmente paranóico, posto que insiste em supor uma rigidez ilegítima na realidade.

Richard Simanke, em sua “Metapsicologia Lacaniana: os anos de formação”, ressalta ainda o papel importantíssimo que, neste momento, a partir de 32, Georges Politzer exerce sobre as idéias de Lacan, principalmente em seu “*Critique des fondements de la psychologie*” onde propunha uma crítica pesada aos fundamentos de toda psicologia, incluindo aí a psicanálise:

“A inspiração para a tarefa positiva de fundação de uma ciência psicológica à altura das necessidades clínicas da psiquiatria e de uma abordagem concreta da realidade humana vai ter que ser buscada em outro lugar. É, de fato, no turbulento pensamento de Georges Politzer que Lacan vai apoiar-se inicialmente.”³²⁴

A presença de Politzer será sentida com maior vigor em Lacan na sua tese de doutoramento, no entanto, sua influência será ainda ecoada em textos um pouco posteriores como “Para-além do ‘princípio de realidade’” de 1936, onde Lacan começa a tomar a psicanálise como um tipo de psicologia bem-sucedida:

“A psicologia constitui-se como ciência quando a relatividade de seu objeto é por Freud postulada, ainda que restrita aos fatos de desejo.”³²⁵

Essa afirmação feita em 1936, já coloca por si só, à mostra, a utilidade que a psicanálise começa a ter nesse projeto lacaniano de inclusão da subjetividade nas questões da psicologia. Desde a tese Lacan procura demonstrar que, antes de ser reduzido a epifenômenos de processos neurais, os sintomas psicóticos possuem uma dimensão significativa, significável. Agora, a psicanálise poderia compor o quadro de

³²⁴ SIMANKE, 2002, pág. 163

seus aliados com algum destaque, pois o que Freud havia demonstrado na sua teoria era que o sintoma psicológico, traz consigo um sentido, uma significação. Mesmo ainda não superando o dilema epistemológico de se colocar o subjetivo como objeto, Lacan não deixava de reverenciar a psicanálise como um grande avanço na tentativa de apreensão objetiva do sentido na investigação dos fenômenos psíquicos:

“A nova psicologia não reconhece à psicanálise apenas o direito de cidadania; recortando-a incessantemente no progresso de disciplinas oriundas de outros âmbitos, demonstra seu valor de via pioneira”³²⁶.

Já podemos imaginar que a convicção da psicanálise como “*via pioneira*” é que vai possibilitar a maneira tão engajada que Lacan, nos anos seguintes, investirá nela como um campo de pesquisa também irreduzível. Na discussão que é o centro de nossa pesquisa (a questão da ética) podemos começar a perceber que as relações entre filosofia – como um campo interessado nos limites da moral e da ética – e psicanálise vão deixando ser meramente alegóricas, ilustrativas, para transformarem-se num debate onde a psicanálise pode ser uma proposta inédita e uma alternativa à abordagem do sujeito já o mesmo viés que a filosofia. Em 63, tanto quanto em 32, Lacan continua defendendo a originalidade da descoberta freudiana apesar da insistência, até mesmo de seus pares, em reduzi-la a uma “*incidência normal*”.³²⁷ A psicanálise, para Lacan, tem algo a dizer.

A psicanálise se mostrava, então, uma grande ferramenta. No entanto ela ainda estava presa demais à necessidade de responder aos problemas usando duas vias que para Lacan eram por demais complicadas, a saber, os pressupostos biológicos, por um lado, e certo ranço metafísico da psicologia abstrata do outro.

Aqui já percebemos surgir o broto do que seria mais um dos grandes estandartes da crítica lacaniana aos descaminhos da psicanálise pós-freudiana que o acompanharia até a década de sessenta quando da escrita de “*Kant com Sade*”. A psicanálise só serviria a Lacan se ela pudesse ser retirada do obscurantismo e do sentimentalismo com que vinham sendo tratados os seus temas cruciais. Era preciso iluminar a psicanálise, esclarecê-la. Era preciso fazê-la encontrar-se com a *Aufklärung*.

³²⁵ LACAN, Para-além do “Princípio de Realidade”, pág. 77

³²⁶ LACAN, Para-além do “Princípio de Realidade”, pág. 77

³²⁷ Idem.

A gênese do eu: do eu imaginário à divisão subjetiva

Estamos, neste momento, no período que vai da tese até o seu *“Para-além do ‘princípio de realidade’*” onde um encontro torna-se determinante para Lacan principalmente na sua tarefa de esclarecimento da psicanálise.

Na esteira da problemática da subjetividade um ponto era importante ser esclarecido: a gênese do eu. Era preciso desfazer certa “mitologia metafísica” com que a psicanálise, principalmente aquela influenciada pela “psicologia do eu”, vinha se apegando ao acreditar num “núcleo humano”, em algum tipo de essência interior que constituísse as individualidades.

É sua freqüência ao curso de Alexander Kojève, “Introdução à leitura de Hegel”, na escola de Altos Estudos de Paris que lhe permitiu iniciar-se na filosofia hegeliana e interrogar-se sobre a gênese do eu por intermédio de uma reflexão filosófica concernente à consciência de si.

Kojève possibilita a Lacan estabelecer um elo entre o desejo baseado no reconhecimento (ou desejo do desejo do outro) e o desejo inconsciente (realização no sentido freudiano). Era a possibilidade de utilizar o discurso filosófico para conceituar uma visão freudiana que lhe parecia insuficiente e, ao mesmo tempo, antropologizar o desejo humano — ainda que o colocando no lugar da consciência hegeliana que remetia a descoberta do psicanalista vienense a uma idéia de desejo inconsciente que mais tarde foi problematizada dentro de uma perspectiva fenomenológica. É pública e notória a influência de Kojève na construção de um dos pilares de todo edifício teórico lacaniano: a noção de desejo e sua relação com o seu conceito de subjetividade.

É sob esses efeitos que Lacan apresenta, em 1936, por ocasião do congresso de Marienbad, a primeira formulação de sua famosa teoria do “estágio do espelho” num trabalho intitulado *“O estádio do espelho como formador da função do eu”*³²⁸.

O “estádio do espelho” designa um momento específico na história de desenvolvimento do indivíduo. Entre os seis e os dezoito meses de idade a criança forma uma representação de sua unidade corporal por identificação com a imagem do

outro. O que antes era uma vivência de um corpo despedaçado, transforma-se, por um processo de identificação ao outro, numa primeira demarcação de si, numa distinção entre o interior e o exterior. Ao procurar a realidade de si, ela encontra apenas a imagem do outro com a qual se identifica e na qual se aliena. A experiência exemplar que marca esta fase é a da satisfação que a criança tem ao perceber sua própria imagem num espelho. Será, então, na relação com esse outro especular, mas também nos equívocos, nos conflitos, enfim, nos impasses dessa relação com o outro, notadamente, um outro que lhe é próximo, familiar, que um indivíduo pode começar a se constituir como si mesmo. Como afirma Simanke:

“... a experiência do reconhecimento especular ganha uma significação paradigmática para essas operações em que o sujeito se constitui por uma identificação imaginária que se antecipa à sua maturação real, de resto sempre incompleta, dadas a prematuração e a neotenia que caracterizam o homem como espécie. Esse vazio biológico seria, assim, preenchido por formações imaginárias revestidas de uma função efetivamente constitutiva, para as quais Lacan resgata o termo “imago”, e que se estabelecem como produtos do desenlace de conflitos evolutivos vividos no seio da instituição familiar, os “complexos familiares” aos quais Lacan dedica seu verbete enciclopédico de 1938.”³²⁹

Lacan procura demonstrar aí a formação de um primeiro esboço do eu. Mas é um esboço justamente por não se tratar ainda da constituição do sujeito ou de uma subjetividade. É ainda uma fase dominada pelo imaginário e o que aí se produz é ainda um eu especular. A experiência do espelho, enquanto fato empírico, não é, para Lacan ainda suficientemente capaz de proporcionar uma conceitualização teórica sobre o narcisismo primário. O que ela assinala é um tipo de relação inaugural do indivíduo com seu semelhante através da qual ele demarca a totalidade do seu corpo. Não há um sujeito ainda aqui, apenas algo da ordem de uma “matriz simbólica”. Está, portanto, tudo preparado para a chegada do simbólico e para a constituição de um sujeito, à partir de sua imersão na linguagem:

“A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de infans parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da

³²⁸ O texto publicado em seu *Ecrits* em 1966 é uma retomada do original para ser apresentado no Congresso internacional de Psicanálise em Zurique em 1949, 13 anos depois de sua primeira apresentação.

³²⁹ SIMANKE, 2003, pág. 279

identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.”³³⁰

Do imaginário ao simbólico

Lacan começa a perceber que a teoria do imaginário não dá conta da complexidade do filhote do homem. Esse imaginário não oferece uma determinação tal que se produza uma regulação da conduta como no caso dos animais. Também a forma como o imaginário incide sobre ele, isto é, o fato de não ter seu interesse diminuído mesmo depois de saber ser um reflexo o que tem a sua frente, além da “assunção jubilatória” que marca profundamente essa sua descoberta, já são suficientes para perceber que o imaginário no homem não funciona da mesma maneira que no animal. Está aberta a porta pela qual Lacan será introduzido no estruturalismo e com o qual será confundido durante muito tempo. Como afirma Simanke:

*“A percepção dos limites desta teoria, concomitante a uma renovação dos modelos antropológicos nos quais Lacan se inspira, dão margem à introdução do que ele denomina o registro do simbólico em cujo contexto se proporá o retorno a Freud.”*³³¹

A psicanálise começa a ganhar espaço no interesse de Lacan em relação aos outros campos. No entanto, ele vinha tendo problemas em se conciliar com um item do aparelho teórico da psicanálise em especial: o inconsciente. Fenomenologicamente o inconsciente era, no mínimo, paradoxal. Se, por um lado a psicanálise havia contribuído muito para a investigação do humano a partir de outras abordagens que não só as organicistas, por outro, ela falhava em sustentar conceitos como o de “representação inconsciente”, problemático para toda a filosofia moderna desde Descartes. A crítica fenomenológica era categórica: Como é possível descrever uma instância da qual não se tem consciência?

Ainda pouco antes de adentrar às fileiras do estruturalismo, Lacan não fazia cerimônias em apontar o seu desconforto em relação à hipótese freudiana de

³³⁰ LACAN, *O estágio do espelho*, pág. 97

inconsciente. Em 1946, num artigo intitulado “*Formulações sobre causalidade psíquica*”, selecionado por ele mesmo para participar, em 66, de sua coletânea “Escritos”, escreve:

“Nenhuma experiência terá contribuído mais do que a psicanálise para manifestá-lo [a função da imago, do imaginário], e a necessidade de repetição que ela mostra como efeito do complexo – embora a doutrina o exprima na noção, inerte e impensável, de inconsciente – expressa isso com bastante clareza.”³³²

Mas em 1949 impulsionado por sua leitura da “*Estruturas elementares de parentesco*”, de Claude Lévi-Strauss, pai do estruturalismo, Lacan começa a dar corpo à sua noção de simbólico, sugerindo uma nova concepção da alteridade e de intersubjetividade que desembocaria na invenção do termo “grande Outro” e que se distanciaria radicalmente de todas as concepções pós-freudianas da relação de objeto que estavam em vigor na época. Além das representações do eu, especulares ou imaginárias, o sujeito é determinado, segundo Lacan, por uma ordem simbólica designada como “Lugar do Outro”, perfeitamente distinta do que é do âmbito de uma relação com o outro.

Para Lévi-Strauss a cultura é um conjunto de sistemas simbólicos constituídos muito antes de traduzirmos um dado externo em símbolos. Só há social porque há um pensamento simbólico, uma função simbólica que constitui o fato cultural ou social. Assim, influenciado pelas idéias do lingüista russo Roman Jakobson juntamente com sua leitura de Freud, Lévi-Strauss é personagem importantíssimo nas ligações entre inconsciente e linguagem que tanto influenciaram Lacan. Como afirma o próprio Lévi-Strauss:

“O período de 1920-1930 foi o das teorias psicanalíticas na França. Por meio delas, aprendi que as antinomias estáticas em torno das quais nos aconselhavam a construir nossas dissertações filosóficas e mais tarde nossas lições — racional e irracional, intelectual e afetivo, lógico e pré-lógico — não eram mais que um jogo gratuito. Antes de mais nada, além do racional, existia uma categoria mais importante e mais válida, a do significativo, que é a mais alta maneira de ser do racional...”³³³

³³¹ SIMANKE, 2002, pág.15

³³² LACAN, *Formulações sobre a causalidade psíquica*, pág. 183

³³³ LÈVI-STRAUSS, 1957, pág. 53

A antropologia social de Lévi-Strauss e a lingüística moderna de Jakobson (além, é claro, de Ferdinand Saussure e seu *Curso de Lingüística Geral*) acenam com a possibilidade de encarar o conceito de inconsciente enquanto uma forma, enquanto algo estruturado por leis de articulação, estruturado pelas mesmas categorias com que a linguagem encadeia seus símbolos, seus signos, seus significados e seus significantes.³³⁴ A constituição do inconsciente (e, evidentemente, também do consciente) só é possível, assim, por um acesso ao simbólico – quando da aquisição da linguagem – e frutos de um mesmo ato e, portanto, não um como epifenômeno do outro.

O estruturalismo, ou mais especificamente, as ciências das estruturas da linguagem será, para Lacan, aquilo que faltou a Freud para que ele enunciasse o inconsciente como uma relação entre significantes:

“O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar (numa outra cena, escreve ele) se repete e insiste, para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e na cogitação a que ele dá forma.

Nessa fórmula, que só é nossa por ser conforme tanto ao texto freudiano quanto à experiência que ele inaugurou, o termo crucial é o significante, ressuscitado da retórica antiga pela lingüística moderna, numa doutrina cujas etapas não podemos assinalar aqui, mas da qual os nomes de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson indicarão a aurora e a culminância atual, lembrando que a ciência-piloto do estruturalismo no Ocidente tem suas raízes na Rússia em que floresceu o formalismo. Genebra, 1910, e Petrogrado, 1920, dizem bem por que seu instrumento faltou a Freud.”³³⁵

Se sua adesão ao estruturalismo e sua reconciliação com conceito de inconsciente (ainda que com toda a problemática envolvida na forma desta “reconciliação”), por um lado implica no distanciamento de certo ideal fenomenológico herdado de Politzer, por outro marca a entrada decisiva de Lacan no campo da psicanálise e lhe confere – pelo menos para si mesmo – o direito de entender-se como psicanalista.

O “retorno a Freud”: a psicanálise no centro

Em 1951, Lacan inaugura um protótipo do modo de exercício das suas reflexões que lhe seriam como uma marca até o final da vida e que seria imitado por

³³⁴ SIMANKE, 2003, pág. 283

³³⁵ LACAN, *Subversão do sujeito e dialética do desejo*. pág. 813

seus seguidores na forma de uma verdadeira instituição do futuro lacanismo, a saber, seus seminários.

*“Início de uma referência estruturalista como forma”*³³⁶, como afirma o próprio Lacan, *“O mito individual do neurótico”*, desenvolvido em forma de conferências públicas no “Collège de philosophique” dirigido por Jean Wahl, baseia-se na expressão (“mito individual”) forjada por Lévi-Strauss em dois textos intitulado “O feiticeiro e a sua magia” e “A eficácia simbólica” onde procura mostrar as relações entre a função terapêutica do mito e a psicanálise.

Da mesma forma que uma sociedade cria mitos para descrever alguns fatos ou acontecimentos catastróficos ou benéficos que lhe sobrevêm, para explicar as questões ligadas a origem do grupo, ou do próprio mundo; da mesma forma, o neurótico, para explicar questões a respeito do sofrimento, origem, morte, etc., cria para si mitos individuais que visam solucionar os entraves de sua relação com uma realidade confusa e hostil. Para confirmar esta tese é que Lacan se utilizará de dois exemplos retirados de Freud, o “Complexo de Édipo” e o caso clínico do “Homem dos ratos” abordando-os a partir de uma leitura estruturalista que marcaria seu trajeto nos anos posteriores e que seria uma dos pilares do que denominaria de o “retorno a Freud”:

*“... os trabalhos subseqüentes - destaque-se aí “O mito individual do neurótico”, de 1951 – vão constituir cada vez mais explicitamente nesse tipo de leitura estruturalista da obra freudiana que fará escola, até o lançamento oficial do ‘retorno a Freud’ na celebre conferência de 8 de Julho de 1953, “O simbólico, o imaginário e o real”.*³³⁷

Eis aí um Lacan que pode, enfim, abraçar a psicanálise ainda que com algumas reservas. Era preciso inscrevê-la no rol das ciências das estruturas e das que se interessavam sobre os efeitos do simbólico no homem. Era preciso mostrar que um futuro possível e duradouro para a psicanálise era retirar-lhe o ranço biologista e o obscurantismo metafísico tão prejudiciais a uma disciplina que se deseja como uma ciência séria. A contribuição do estruturalismo poderia ajudar abundantemente nesta tarefa.

“Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” é apresentado em setembro de 53 e marca, a partir do próprio título, a aposta de Lacan nesta contribuição. Marca também o início dos seus embates com seus colegas da IPA. Ao ser

³³⁶ LACAN, *De nossos antecedentes*, pág. 76

³³⁷ SIMANKE, 2003, pág. 282.

proposto para apresentação no “Congresso dos Psicanalistas de Língua Francesa” (que, como por dois anos se estendia aos psicanalistas de língua romana, seria realizado em Roma) seu discurso encontrou resistência, como afirma o próprio Lacan:

“Entrementes, graves dissensões introduziram no grupo francês uma secessão. Elas se haviam revelado por ocasião da fundação de um ‘instituto de psicanálise’. Pudemos então ouvir a equipe que lograria impor seus estatutos e seu programa proclamar que impediria de falar em Roma aquele que, juntamente com outros, havia tentado introduzir ali uma concepção diferente, e para esse fim ela empregou todos os meios a seu alcance.”³³⁸

Esse impedimento não teria sido bem sucedido por causa da grande popularidade que Lacan havia alcançado desde seu “O estádio do espelho...” e pelas suas articulações entre psicanálise e o campo do estruturalismo. É então proferido, esse que seria conhecido como “Discurso de Roma” e reconhecido como seminal do que nortearia o trabalho de Lacan durante um longo tempo mas, com certeza, pelo menos nos próximos 10 anos, até a escrita de “Kant com Sade” em 62.

Os caminhos da segunda geração de psicanalistas não contribuía para esta tarefa. Para Lacan, a psicanálise havia aberto um caminho para o homem que o movimento pós-freudiano teimava em suturá-lo. Os filhos haviam feito morrer o pai. Freud havia deixado de ser uma referência para seus discípulos e a pouca leitura que se fazia dele era, para Lacan, uma sucessão de equívocos.

Retornar a Freud seria, assim, retornar ao caminho que Freud havia estabelecido; retornar ao modo de concepção teórica e clínica da subjetividade compatível com o rigor e a grandeza da empreitada que Freud havia iniciado. Como afirma Simanke:

“O ‘retorno a Freud’ apresenta-se , (...), como uma proposta de remeter-se à letra do texto freudiano, com o intuito de buscar um parâmetro para a correção dos desvios impostos ao pensamento de seu autor pela sua descendência institucionalizada num organismo internacional burocrático e centralizado, onde vicejava o ideal hartmanniano de uma reabsorção no main stream da psicologia geral. São as intuições originais de Freud que Lacan pretende, portanto, salvar, e para as quais pretende ter encontrado a chave nos instrumentos conceituais postos a seu dispor pela evolução do conhecimento do homem que lhe é contemporâneo.”³³⁹

³³⁸ LACAN, *Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise*. Pág. 238

³³⁹ SIMANKE, 2003. Pág. 294

Era preciso re-significar a maioria do aparelho conceitual freudiano numa abordagem mais rigorosa. Era necessário reconduzir seus conceitos, trazê-los a uma linguagem mais moderna e adequada às descobertas das ciências do homem. Podemos listar algumas das principais críticas desse momento, já embrionárias no “Discurso”.

Primeiramente, é claro, era necessário perceber a indiscutível influência que o simbólico exerce sobre a constituição do humano e como a linguagem é que lhe serve não só como um mediador com o mundo, mas, e muito mais profundo do que isso, como essa relação com o mundo é, por sua vez, estruturada a partir de um modo de apreensão e assimilação inconsciente calcada nos mesmos processos encontrados na linguagem. Para Lacan, era isso que Freud renunciava, ao dar na sua clínica, lugar para a fala, ao perceber um sentido no sintoma, ao perceber o caráter literário do sonho, ao propor uma interpretação para o relato do drama que o sujeito oferece ao analista.

Em segundo lugar, era preciso restituir o verdadeiro sentido que Freud havia dado ao “eu”³⁴⁰ como um processo secundário e sintomático ao aparelho psíquico. O “eu” não poderia mais ser entendido como o núcleo essencial do homem, o centro de comando, que deveria ser reforçado para ganhar autonomia. Reforçar o “eu”, além de implicar no reforço de um sintoma, demonstrava a que patamar de desinteresse o inconsciente havia sido relegado por seus contemporâneos.

É assim que no início de 54, no primeiro de seus seminários já declaradamente sob a égide do “retorno a Freud”, denominado de “Os escritos técnicos de Freud”, Lacan critica incisivamente a maneira como Ana Freud, expoente do freudismo não só por ser filha do fundador, conduzia as teorizações sobre o “eu”:

“Há parágrafos no livro de Anna Freud, O Eu e os mecanismos de defesa, em que se tem o sentimento, se passarmos sobre a linguagem às vezes desconcertante pelo seu caráter coisista, de que ela fala do eu no estilo de compreensão que tentamos manter aqui. E tem-se ao mesmo tempo o sentimento de que ela fala do homenzinho que está dentro do homem, que teria uma vida autônoma dentro do sujeito e estaria ali a defendê-lo — Pai, mantenha-se à direita, Pai, mantenha-se à esquerda - contra o que pode assaltá-lo, de fora como de dentro. Se considerarmos o seu livro como uma descrição moralista, então ela fala incontestavelmente do eu como da sede de certo número de paixões, num estilo que não é digno do que La Rochefoucauld pôde assinalar sobre as manhas incansáveis do amor-próprio.

*A função dinâmica do eu no diálogo analítico permanece pois, até o presente, profundamente contraditória, por não ter sido rigorosamente situada, e isso parece cada vez que abordamos os princípios da técnica.”*³⁴¹

³⁴⁰ Lacan rejeita a tradução inglesa que havia latinizado termos que o próprio Freud havia concebido em linguagem comum. Assim é que ao invés de *id*, *ego* e *superego* preferia os termos *isso*, *eu* e *supereu*.

³⁴¹ LACAN, I, pág. 78

Fica notório como o percurso de Lacan desde e a sua tese de doutoramento até aqui serve de suporte para todas as formulações, revisões e “retornos” que buscará fazer. Nestes seminários, dirigidos à quase que somente a psicanalistas, é possível perceber o resultado de seus anos dedicados ao *imaginário* norteando a abordagem das relações entre o eu e o outro; as pesquisas sobre a gênese do eu influenciando sua abordagem dos conceitos de narcisismo, ideal do eu e eu-ideal, transferência; a noção de desejo a partir da sua leitura kojèveana da “Fenomenologia” de Hegel, um desejo marcado por uma falta inextinguível, ou seja, um desejo cujo objeto é, desde sempre faltante.

A leitura dos textos de Freud é exigida como condição “*sine qua non*”. Era importante retornar à letra de Freud, saber o que ele escreveu, olhá-lo, lê-lo, com mais atenção. O seminário sobre “os escritos técnicos” é dedicado à elucidação de textos como “As Conferências introdutórias”, “Estudos sobre Histeria”, “A interpretação dos Sonhos”, enfim, textos que tratam, é claro, da técnica inaugurada por Freud. O objetivo é demonstrar certo descaminho da psicanálise ao desejar “restituir” uma suposta soberania do “eu” perdida com a neurose. Merece destaque a participação e as intervenções de Jean Hyppolite, principalmente na sua exposição sobre a *Verneinung* de Freud.

Essa tarefa de releitura dos textos freudianos continuará durante todo o ano de 1954, quando Lacan desenvolve o tema “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise”. São os próprios textos de “Além do princípio do prazer” e do “Projeto para uma psicologia científica”, além de uma análise do sonho da injeção de Irma relatado em “A interpretação dos sonhos”, que lhe servem de ferramentas para uma crítica do conceito de resistência e das concepções de um “eu” coeso e nuclear. Lacan flerta aqui com uma teoria dos jogos que lhe possibilite introduzir uma nova abordagem da noção intersubjetividade, calcada e calculada agora na trama simbólica que envolveria o mundo atravessado pela linguagem.

Em 55, a questão das psicoses entra em cena para retomar, 20 anos depois, alguns pressupostos já introduzidos na tese de doutorado. Retomá-los sob a influência de sua entrada no estruturalismo e suas especulações sobre a teoria dos jogos e as estruturas significantes. Mais uma vez Lacan reafirma sua convicção na possibilidade de

interpretar a psicanálise em termos de uma vinculação do desejo às estruturas de linguagem:

*“O que se exprime no interior do aparelho e do jogo do significante, é algo que sai do fundo do sujeito, que pode chamar-se de seu desejo. Desde o momento em que esse desejo é preso no significante, é um desejo de significado. E então todos nós ficamos fascinados pela significação desse desejo. E nós, nos esquecemos, apesar dos lembretes de Freud, o aparelho do significante.”*³⁴²

A análise que Freud faz do livro “As memórias de um nervropata” de Daniel Paul Schreber, jurista renomado que ao ser nomeado em 1884 presidente da corte de apelação da Saxônia, desencadeia uma psicose onde se descreve como a “mulher de Deus”, servirá de pano de fundo para esta tarefa. Lacan procurará demonstrar que a psicose, tanto quanto a neurose, é uma estrutura marcada pelos efeitos de um encontro do sujeito com o simbólico. A castração é o nome que se dá a essa insuficiência simbólica do homem e a maneira como cada sujeito, nos momentos iniciais desta sua relação com o simbólico, responderá a esse encontro. Como ele escreveria, no ano seguinte, no seu emblemático artigo “O seminário sobre ‘A carta roubada’”:

*“Decerto sabemos da importância das impregnações imaginárias (Prägung) nas parcializações da alternativa simbólica que dão à cadeia significante seu aspecto. Mas nós estabelecemos que é a lei própria a essa cadeia que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito, tais como a forclusão (Verwerfung), o recalque (Verdrängung) e a própria denegação (Verneinung) –, acentuando com ênfase que convém que esses efeitos seguem tão fielmente o deslocamento (Entstellung) do significante que os fatores imaginários, apesar de sua inércia, neles não configuram senão como sombras e reflexos.”*³⁴³

A maneira como o significante interfere de forma determinante na instauração das estruturas psíquicas deverá ser alvo de uma maior atenção neste trabalho. No entanto, mostra-se clara, neste momento, a ação decidida de Lacan em demonstrar a plausibilidade, mais do que isso, a necessidade da atualização dos conceitos freudianos a partir da contribuição da linguística. Merece destaque as articulações que faz entre metáfora e metonímia e os conceitos de condensação e deslocamento, popularizado, logo depois, em mais um de seus importantes textos “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”. Sobre esse tema, Lacan

³⁴² LACAN, III, pág. 270

declarava no seu terceiro seminário que de “uma forma geral, o que Freud chama a condensação, é o que se chama em retórica a metáfora, o que ele chama o deslocamento é a metonímia.”³⁴⁴

O desejo humano é sem objeto

No seminário de 56, dedicado à “A relação de objeto”, a intenção é a de demonstrar que o objeto que falta ao sujeito e para o qual devotará todo o seu desejo, não é um objeto que lhe possa ser restituído. Não lhe pode ser restituído não porque uma primeira experiência de satisfação não pode ser completamente reconstruída mas sim, pelo fato de que este objeto é, desde sempre, faltante. O objeto que move o desejo humano é um objeto que nunca se apresentou, é uma falha na cadeia simbólica que nunca se fecha. O objeto freudiano se distingue aqui do objeto lacaniano.

Podemos pensar que, de certa forma, para Freud, o objeto se torna mítico dada a impossibilidade de reconstruir todos os elementos que o compunham naquela cena primeira e que decididamente contribuíram para a experiência que o homem pode retirar dela. Se fosse possível portanto, recompor em minúcias aquela cena da primeira satisfação em um laboratório, incluindo todos os aspectos psicológicos da primeira satisfação, o sujeito poderia, sim, “repetir” a sua primeira experiência de satisfação. No entanto, dado que esta reconstituição é impossível, a experiência se torna mítica.

Em Lacan, porém, a experiência de satisfação é secundária à função simbólica atuante no sujeito. É justamente por não conseguir dar coesão a trama simbólica que o sujeito vai tomar a experiência de satisfação como um paradigma dessa coesão que falta desde sempre, que nunca se deu, que insiste em não acontecer. Podemos pensar que, agora, a experiência é mítica, justamente por ser uma tentativa de construção, uma hipótese que tenta dar conta da insuficiência simbólica. O “objeto perdido” é desde sempre, desde o primeiro momento, um objeto a ser reencontrado.³⁴⁵ Lacan dá ênfase ao termo “retrouvaille”, que aponta para um objeto que foi, novamente, achado:

³⁴³ LACAN, *O seminário sobre “A carta roubada”*, pág. 13

³⁴⁴ LACAN, III, pág. 252

“Tal é a definição fundamental do objeto, para Freud, em sua função diretriz, da qual já mostrei o paradoxo pois, esse objeto, não nos é dito que ele tenha sido realmente perdido. O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só-depois [après-coup]. E, portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que foi perdido é por meio desses reencontros, desses reachados [retrouvaille].”³⁴⁶

Retomamos de certa maneira algo do problema das “representações inconscientes”. Por mais importantes e legítimas que sejam as referências filosóficas para Freud, fica claro que elas não estão no centro das investigações de seu trabalho. Seu interesse é, indubitavelmente, o de fundar uma ciência nos moldes de uma ciência natural o que, de cara, marca uma diferença em relação à abordagem que Lacan privilegiará ao promover um diálogo entre a psicanálise e as ciências sociais e a filosofia.

Os textos principais deste seminário são “Análise de uma jovem homossexual”, “Bate-se numa criança”, “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos” (“O pequeno Hans”), “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” e o artigo “O fetichismo”.

Neste seminário Lacan começa a dar corpo à sua abordagem do conceito falo, objeto faltante à cadeia simbólica que se atualiza anatomicamente na imagem do pênis ereto. É o falo simbólico que o sujeito busca ser restituído ou teme perder quando da experiência da castração – sobre esse conceito nos deteremos mais adiante:

“Por um lado, estabelece-se através desse objeto um ciclo estrutural de ameaças imaginárias que limita a direção e o emprego do falo real. Aí está o sentido do complexo de castração, e é nisso que o homem fica preso. Mas existe também um outro uso, que é se podemos dizê-lo, oculto pelas fantasias mais ou menos temíveis da relação do homem com os interditos, na medida em que estes incidem sobre o uso do falo: é a função simbólica do falo. Na medida em que ele está ali ou não está ali, e unicamente na medida em que ele está ou não está ali, é que se instaura a diferenciação simbólica entre os sexos.”³⁴⁷

Seu quinto ano de seminários da fase intitulada de “retorno a Freud” é dedicado ao tema “As formações do inconsciente”. Lacan se propõe a uma análise de “Psicopatologia da vida cotidiana”, “Os chistes e sua relação com o inconsciente”, além de dois sonhos, da “Bela açogueira” e da “Água parada”, que integram a “Interpretação

³⁴⁵ LACAN, V, pág. 16

³⁴⁶ LACAN, VII, pág. 149

³⁴⁷ LACAN, IV, pág. 154

dos sonhos”. São elaborado os primeiros esquemas do “Grafo do desejo”, desenvolvido também no seminário do ano seguinte, mas que só receberia sua forma final em 1960 quando da publicação de “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”. Não teremos neste trabalho a intenção de descrever todos os aspectos deste gráfico. Voltaremos ao tema do desejo mas, dada a complexidade que envolve a explicação deste gráfico, não nos dedicaremos a decompô-lo.

Resta-nos apenas anunciar que é neste momento que a temática da ética começa a demonstrar uma força maior no pensamento de Lacan. Seus desenvolvimentos sobre a dialética hegeliana, retornam com força para a produção de uma parte importante do seminário na qual se dedica ao que denomina de “Dialética do desejo e da demanda na clínica e no tratamento das neuroses”. Neste parte do seminário, que não deixa de nos remeter ao texto futuro “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, contemporâneo de “Kant com Sade”, Lacan se dedica já à problemática do desejo do Outro e as relações íntimas entre o desejo e a perversão, sem deixar de ligá-la a Sade e a toda problemática do esclarecimento:

“Não é irrelevante, no entanto, que a articulação do problema do desejo em sua perversidade intrínseca nos leve ao divino marquês, que não foi o único em sua época a formular, de maneira muito intensa e muito aguda, a questão das relações entre o desejo e a natureza. Haverá entre os dois uma harmonia ou uma desarmonia intrínseca? Essa é a base da interrogação apaixonada que é inseparável de toda a filosofia da Aufklärung, e que sustentou toda literatura. Apoiei-me nela, em meus primeiros seminários, para mostrar um parentesco, uma analogia – voltarei a isso no ano que vem, a propósito do desejo – entre a interrogação primeira de Freud e a interrogação filosófica da Aufklärung, acompanhada por todo o erotismo literário que é seu correlato indispensável.”³⁴⁸

A partir de 1958, veremos como, cada vez mais, a temática do desejo e suas relações complicadas com a perversão irá se impondo a Lacan de modo tal que culminará num confronto mais direto entre Kant e Sade.

³⁴⁸ LACAN, V, pág. 508