

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MALCOM GUIMARÃES RODRIGUES

**FOUCAULT E A TRANSGRESSÃO DO PRAZER
NA ÉTICA DA PSICANÁLISE LACANIANA**

São Carlos

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MALCOM GUIMARÃES RODRIGUES

**FOUCAULT E A TRANSGRESSÃO DO PRAZER
NA ÉTICA DA PSICANÁLISE LACANIANA**

Tese apresentada ao PPG-Fil
da UFSCar como requisito
parcial à obtenção do título
de Doutor em Filosofia.
Orientador: Richard Theisen
Simanke

São Carlos

2012

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

R696ft

Rodrigues, Malcom Guimarães.

Foucault e a transgressão do prazer na ética da psicanálise lacaniana / Malcom Guimarães Rodrigues. -- São Carlos : UFSCar, 2012.
255 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2012.

1. Psicanálise - filosofia. 2. Ética. 3. Lacan, Jacques, 1901-1981. 4. Foucault, Paul-Michel, 1926-1984. 5. Transgressão. I. Título.

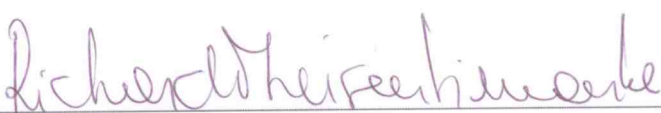
CDD: 150.19501 (20^a)

MALCOM GUIMARÃES RODRIGUES
FOUCAULT E A TRANSGRESSÃO DO PRAZER NA ÉTICA DA PSICANÁLISE
LACANIANA


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


Aprovada em 26 de outubro de 2012.

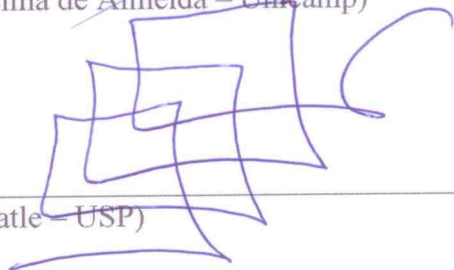
BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dr. Richard Theisen Simanke - UFSCar)

1º Examinador 
(Dr. Franklin Leopoldo e Silva - USP/UFSCar)

2º Examinador 
(Dr. José Eduardo Baioni - UFSCar)

3º Examinador 
(Dr. João José Rodrigues Lima de Almeida - Unicamp)

4º Examinador 
(Dr. Vladimir Pinheiro Safatle - USP)

RESUMO

O objetivo é interrogar as noções lacanianas de “prazer” e “transgressão”, concebidas no início dos anos de 1960, em face da teoria foucaultiana da “caixa de ferramentas”, a fim de propor uma forma de resistência à margem dos dilemas perversos que aparecem à ética da psicanálise laciana.

RÉSUMÉ

L'objectif est d'interroger les notions lacaniennes de « plaisir » et « transgression », qui ont été conçues au début des années 1960, en face de la théorie foucaultienne de la « boîte à outils », pour proposer une forme de résistance en marge des dilemmes pervers qui apparaissent à l'éthique de la psychanalyse lacanienne.

SUMÁRIO

Introdução... 1

Sujeito, estrutura e negativo

1. Confronto das realidades... 16
2. O desejo kojéviano de Hegel na clínica lacaniana do imaginário... 23
3. Tempos da estrutura... 36
4. A lei do Pai e o pai da Lei... 47
5. Outro-limite... 55

Real, transcendental e carnal

1. O prazer é o princípio da realidade... 64
2. Fronteira do Real: presente ausência do Bem... 70
3. Política do bem e cinismo do útil... 82
4. O sonho puritano... 91
5. O sonho americano... 99

Ontologia, transgressão e sexualidade

1. Coisa do nada... 112
2. A contradição da transgressão... 119
3. Crítica e ontologia... 127
4. O rebordo do limite... 135
5. Sexualidade e erotismo... 145
6. Um sintoma da modernidade... 156

Genealogia, prazer e política

1. Normalização do real e utilitarização do prazer... 167
2. Desejo da origem... 179
3. As causas da história... 190
4. Produção da naturalidade... 198
5. Biopolítica do serviço dos bens... 208
6. A resistência do sujeito e o sujeito da resistência... 219

Considerações finais... 240

Referências...245

INTRODUÇÃO

Referindo-se a Freud, em seu *Seminário 7*, Lacan (1986, p. 117) nos diz que “os Antigos colocavam o acento sobre a tendência, enquanto nós o colocamos sobre o objeto”. Entre outras coisas, trata-se de uma espécie de provocação à clínica freudiana ocupada prioritariamente à análise da interdição de um objeto empírico, a mãe, quando, na verdade, deveríamos nos ocupar mais com o desejo. Antes de enveredar pelo conhecido anti-realismo de Lacan, contudo, permitamo-nos lhe devolver a provocação: que “tendência” imputar ao prazer aristotélico, por exemplo? E, por outro lado, não é a noção lacaniana de prazer que, seguindo a de Freud, se define precisamente por uma tendência ao “mais-além” do prazer? Façamos, então, uma inversão da distinção lacaniana entre antigos e modernos, afinal, o prazer para Aristóteles, por exemplo, deve ser uma totalidade que se basta a si própria, por assim dizer. Interponha-se aí qualquer *dýnamis* ou *gênesis* e já está perdida uma condição necessária para se pensar e realizar o Bem supremo. Se para o Estagirita o prazer é fim em si mesmo, porém, Freud e Lacan o concebem acima de tudo como tendência, como meio para se determinar o mais-além. É na medida em que todo prazer é já o convite à sua transposição, para Lacan, que falaremos de uma transgressão do prazer. Por fim, porque determinada modalidade de transgressão caracteriza o quadro psicanalítico nomeado de “perverso”, falaremos de uma transgressão perversa.

Existirá para nós, modernos, um modo de conceber o prazer sem que sejamos imediatamente lançados ao seu mais-além; de pensar um gesto no qual o prazer seja fim e sujeito, e não meio e objeto, da transgressão; de propor tal gesto à margem da perversão? Aí está um tripé de questões que sustenta as pretensões de nosso trabalho.

Mas voltemos à afirmação de Lacan, a qual não chamaríamos de provocação se, para apontar o suposto malogro realista de Freud, ele não estivesse se apropriando de certos termos freudianos, tais como os presentes no *Projeto para uma psicologia científica*. Lacan vai até aí para nos dizer: a mãe não está na origem do desejo, ainda que possa aparecer no lugar do *Nebenmensch*, este estranho que frequenta as primeiras experiências de satisfação do bebê. Do “complexo do *Nebenmensch*” – lê-se nas mais conhecidas páginas do *Projeto* – resultam alguns componentes que se comprimem e permanecem coesos. Aí esta *das Ding*, Coisa não assimilável às vias auto-eróticas do

prazer. Trata-se de uma descoberta que convém perfeitamente ao escopo anti-realista de Lacan: *das Ding* estaria plenamente por direito na origem do desejo, mas nunca de fato. Irredutível à empiricidade dos objetos, opaca às vias significantes do prazer, a Coisa se revela a Lacan como pura negatividade, objeto desde sempre perdido.

Acontece que esta descoberta é traumática também para Lacan que, até então (estamos no fim dos anos de 1950), não havia estabelecido uma nítida distinção entre desejo e pulsão. Entrementes, a clínica lacaniana pautava-se na estratégia do reconhecimento intersubjetivo cuja finalidade é desatar, de um regime imaginário de fixação no outro/objeto, o desejo que, desde então, desejando a pura forma do significante, reconhecer-se-á como falta-a-ser. O trauma começa a se fazer sentir quando este regime de purificação do desejo “expele” um resto irredutível à simbolização. O psicanalista se vê, então, em face da necessidade de nomear o campo em que se encontra este resto, que não é nem da alçada do imaginário, nem da do simbólico. É o real, mas não como dantes este era concebido.

Todo esse movimento já é muito conhecido entre os leitores de Lacan. O Real (notado com maiúscula para se diferenciar da realidade) aparece como resto opaco ao significante na repetição do fracasso de uma simbolização que se pretende absoluta. E se o fato deste movimento se repetir indica certo prazer que aí está em jogo, é somente enquanto o fracasso que lhe é inseparável o torna doloroso. A este prazer na dor, ou dor prazerosa, Lacan dá o nome de gozo. O gozo manifesta que na origem está o vazio da Coisa, e não um objeto empírico como a mãe. Daí a conclusão: o Real se presentifica como limite intransponível na tentativa de sua transgressão, condição necessária de um gozo que, em determinadas condições, denominar-se-á de perverso. Entre outras coisas, a cena perversa é aquela na qual, ao mesmo tempo, podemos ter, num único gesto, a falta e a sua recusa. É o gesto que só aceita a castração à condição *sine qua non* de poder desmenti-la e transgredi-la. Eis o que, no *Seminário 7*, se apresenta como gozo transgressor, do qual somos irremediavelmente conduzidos à perversão. Aí já estamos avançando muito além do necessário, contudo, expondo de modo um tanto açodado o que, como dissemos, já foi bastante comentado. O que é muitas vezes esquecido, em contrapartida, é a relação entre o gozo transgressor e o prazer, ou melhor, o fato de que o estatuto do gozo pressupõe o prazer, ao menos no *Seminário 7*. Neste texto não há como definir o Real sem o gozo transgressor que, por sua vez, não pode ser definido sem os termos (freudianos) do princípio do prazer, em função do qual a trama significante se constitui ao redor do vazio.

As vias do prazer devem nos remeter ao Bem supremo. Eis uma hipótese que, com alguma ironia, Lacan credits a toda a história da Filosofia. A tapeação, dirá o psicanalista, está em que não nos revelam que este Bem pode ser também todo o mal. Afinal, o Bem desejado é a negatividade de *das Ding* para além do prazer, na transgressão do prazer. Não é por outra razão que a ética da psicanálise é o tema do *Seminário 7*, no qual se trata de mostrar que, no fundo, a questão ontológica da realidade nos remete à questão ética do Bem. É aí que tudo começa. Começo paradoxal, porque a expulsão da Coisa inassimilável, na experiência originária de satisfação, pressupõe um “fora” impensável à condição do bebê que, neste momento, vive uma espécie de imanência entre seu corpo e o da mãe. Some-se a isto a idéia de que a expulsão é um tipo de negação, como quer Lacan, e temos a receita de uma negatividade originária a qual levará Lacan à questão ética da psicanálise: não ceder do desejo, ou seja, não ceder da negatividade em face do objeto.

Responder ao tripé de questões (lançadas no início do texto) que sustentam as nossas pretensões pode requerer, portanto, não apenas uma crítica do prazer e do desejo assim concebidos, mas todo um arsenal que se contraponha ao pensamento lacaniano da negatividade originária e, digamos logo, à dialética hegeliana tal como retomada por Lacan. É em função desta demanda que o nome de Michel Foucault vem completar o título de nosso trabalho. Afinal, a crítica de uma “linguagem dialética” – para usar um termo corrente para Foucault – parece atravessar de ponta a ponta a obra do filósofo, sendo detectável desde os artigos de sua juventude¹. Mas esta não é a única, e tampouco a mais importante razão de nosso recurso a Foucault.

Observemos, primeiramente, que a década de 1960, na efervescência política que transbordava sobretudo com a juventude francesa do “maio de 68”, pareceu um momento oportuno a Lacan e a Foucault para, na contramão de uma apologia das pretensões morais da transgressão, fazer a crítica destas pretensões. Em suas trajetórias intelectuais, porém, os conterrâneos já estavam há algum tempo em rumos contrários, e neles permaneceriam de modos cada vez mais explícitos. Basta lembrar a forma irônica pela qual Lacan sempre se refere à “Filosofia”, até assumir sua posição de “anti-filósofo”. Com Foucault não foi diferente em relação a uma “psicanálise” (que, amiúde, não sabemos qual é), até a publicação de *A vontade de saber*.

¹ Sobre uma arqueologia da crítica do negativo nos textos do jovem Foucault, cf. Moutinho, 2004.

Em todo caso, talvez possamos eleger os anos de 1960 como os da demarcação definitiva de posições antagônicas, a serem sustentadas daí em diante. Por exemplo: a negatividade originária é o porto seguro de Lacan não só em sua crítica ao “gozo transgressor” no artigo *Kant com Sade*, publicado na revista *Critique* em 1963, como também das bases teóricas de sua clínica. A mesma negatividade não é apenas um dos alvos principais do artigo foucaultiano *Prefácio à transgressão*, publicado quatro meses depois na mesma revista: é também o alvo de todo um pensamento que se opôs à tradição hegeliana. Tais dissonâncias resumem os esforços desta tese a qual, de certo modo, não encontraria um subtítulo incorreto com a simples frase: Foucault contra a dialética. Mas um subtítulo como esse abriria precedentes inevitavelmente indesejáveis.

Este não é um trabalho contra Lacan. De certo modo, poder-se-ia até dizer o contrário. Partimos dos pressupostos estabelecidos por Lacan até o início dos anos de 1960, e se deles fazemos objeto de crítica é na medida em que buscamos uma solução a um impasse ao qual eles nos conduzem. Se chamarmos este impasse de dilema da perversão, considerando sua relação com o gozo transgressor, desde já podemos adiantar nosso objetivo na tentativa de interrogar e propor as condições de um gesto transgressor à margem da perversão. De modo que é possível resumir a estratégia mobilizada para levar isto a cabo no conjunto de problematizações elaboradas por Foucault e por ele intituladas de “teoria da caixa de ferramentas”, que significa “que se trata de constituir não um sistema, mas um instrumento: uma lógica própria às relações de poder e às lutas que se engajam em torno delas; que essa pesquisa só pode se fazer aos poucos, a partir de uma reflexão (necessariamente histórica em algumas de suas dimensões) sobre situações dadas” (FOUCAULT, 1994, *Dits et Écrits* III, p. 427).

Se nossas pretensões em relação à psicanálise lacaniana circunscrevem-se, como se vê, ao modo como esta se desenvolve até início dos anos de 1960, o mesmo não se aplica ao pensamento de Foucault, do qual queremos extrair análises sem restrições. Estas últimas se aplicam a Lacan, mormente em virtude de uma delimitação temática, porque os conceitos que nos interessam – a ética da psicanálise, o gozo transgressor, o serviço dos bens, o prazer etc. – são tratados conjuntamente em seus pormenores no fim dos anos de 1950, especialmente no *Seminário 7* (de 1959-60). Sem dúvida se poderia argüir que, por exemplo, o *Seminário 17* de Lacan é também essencial para tratar de tais conceitos. Mas isto requereria alguns saltos – prática muito comum entre alguns de seus comentadores, diga-se, os quais não hesitam em mimetizar o hermetismo lacaniano, talvez por pressuporem que seus leitores já são iniciados no mesmo.

Optamos por seguir em outra direção (em nosso Capítulo I), na qual não nos eximimos de recuar até os chamados “anos de formação” de Lacan, os quais situaríamos entre 1936-46 para atender uma exigência metodológica². Contra este recuo argumenta-se – e o próprio Lacan parece nos convidar a fazê-lo – que a psicanálise lacaniana tem data oficial de nascimento. Seria 1953, ano de conferências e publicações fundamentais e do célebre anúncio do “retorno a Freud”. Por isso, inevitavelmente, a importância da produção antecedente a este ano acaba sendo minimizada. Há, contudo, sinais evidentes de que isso é um erro. A “fase do espelho”, por exemplo, cuja forma mais acabada data de 1949, é citada em vários momentos, incluindo o *Seminário 7*. O “declínio da imago paterna”, de 1938, é outro exemplo. O artigo *Para-além do “princípio de realidade”*, de 1936, sela a posição anti-realista de Lacan, que já era ensaiada desde sua Tese, e da qual ele não se afastará nunca. Isso sem mencionar as profundas marcas que o pensamento hegeliano deixaria em Lacan desde que ele, na década de 1930, assistiu ao famoso seminário sobre a *Fenomenologia do espírito* ministrado por A. Kojève. Por fim, não custa lembrar que a compreensão das estruturas clínicas elaboradas por Lacan, entre as quais a perversão se destaca para nós, pressupõe o referido recuo aos anos de formação.

Suponhamos, no entanto, que nada disso justifique as páginas (do Capítulo I) dedicadas às bases do pensamento lacaniano. Ignoremos que o título deste trabalho pressupõe um entendimento deste pensamento e, logo, de suas bases. O que, além disso, justificaria os esforços empreendidos nesta direção? Só partindo destas bases é que compreenderemos quão imprescindível será, para Lacan, a assunção da sincronia do significante, cimento de dois pilares da clínica da intersubjetividade. Um deles é a oposição entre o campo do sentido e o do simbólico. Daí será possível compreender, por exemplo, a distinção entre a lei da interdição, portadora de um conteúdo, e a lei do significante, vazia de sentido. Ora, como pensar uma transgressão que se defronta com esta lei sem sentido, que não interdita um objeto? Questão que nos interessa de perto. O outro pilar oriundo da sincronia do significante é a idéia de uma origem do nada. Será necessário entender por que Lacan foi conduzido a afirmar este *ex nihilo*. Somente assim poderemos mais tarde compreender como o psicanalista faz desta origem do nada a própria origem da história, o que não deixará de ter consequências fundamentais quando opusermos esta concepção de história à outra problematizada por Foucault.

² O primeiro passo de uma psicanálise lacaniana é dado em 1932, quando Lacan publica sua Tese (*De la psychise paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*), mas é de 1936 o artigo *Para além do “princípio de realidade”*, que nos interessa mais. Em 1946, sai o artigo *Formulações sobre a causalidade psíquica* que lança as primeiras bases (estruturalistas) do que sustentaria, em 1953, o “retorno a Freud”.

Mas é preciso sublinhar que, em relação à oposição entre Lacan e Foucault, não nos interessa confrontar, em bloco ou em parte, o movimento de dois pensamentos os quais, do ponto de vista de suas totalidades, são quase incomunicáveis. Também não pretendemos esgotar nossos esforços no elogio ou na crítica de um deles em detrimento do outro. Para nós, por outro lado, isto não implica em perscrutar afinidades, sejam elas: temáticas, como o mútuo interesse pelo estatuto do sujeito; de formação, a partir de suas passagens pelo estruturalismo, por exemplo; ou mesmo em suas pretensões teóricas, em um suposto paralelo entre os temas que interessaram Foucault em 1980 e a questão da cura em psicanálise³. Digamos logo: nenhuma destas semelhanças ou dessemelhanças vem nortear os nossos objetivos. Apesar de assumirmos uma posição crítica em relação a um dilema lacaniano, não pretendemos seguir a visada foucaultiana que, em relação à psicanálise, atingiu seu cume em *A vontade de saber* (1976).

Na verdade, antes de justificarmos a entrada de Foucault com base em suas críticas à psicanálise, podemos inverter o quadro e justificar o recurso ao filósofo a partir do próprio Lacan. Isso porque há um ponto de vista por meio do qual podemos dizer que, bem antes de Foucault, o psicanalista concebeu ao seu modo uma hipótese da repressão. Na expressão “declínio social da imago paterna” Lacan assevera os efeitos, cujos desdobramentos perpassam a experiência analítica, do enfraquecimento do poder de repressão do que quer que ocupe o lugar do pai na sociedade moderna ocidental, face às intempéries do capitalismo⁴. Não obstante, afirma o psicanalista, vivemos à sombra da (necessidade de uma) figura paterna. A questão aqui, novamente, é a distância vigente entre Lacan e Freud. Ao primeiro é imprescindível a distinção entre duas “vibrações” – a função paterna representada na lei do significante, e a autoridade paterna na lei da interdição – ainda que ambas se encontrem sobrepostas na mesma frequência. Devemos mostrar (no Capítulo I) não só as diferenças entre ambas, então, mas também as implicações destas diferenças à ética da psicanálise lacaniana.

³ Sabemos que as afinidades não acabam aí. Em certas ocasiões, Foucault reconhece as possibilidades de problematização do sujeito abertas pela psicanálise. Em *História da loucura*, Foucault (1978, p. 338) ressalta, face à psicologia, os méritos da psicanálise: “uma experiência da desrazão que a Psicologia no mundo moderno teve por sentido ocultar”. Em *As palavras e as coisas* (1966, p. 372) a psicanálise é dada como a atividade que, entre outras coisas, desnudou a oposição irreduzível entre representação e loucura. Nos anos de 1970, Foucault (1994, *Dits et Écrits* II, p. 758) sublinha “o papel político positivo de denúncia da cumplicidade entre os psiquiatras e o poder” que a psicanálise exerceu em países como o Brasil.

⁴ “Um declínio condicionado por se voltarem contra o indivíduo alguns efeitos extremos do progresso social; um declínio que se marca sobretudo, em nossos dias, nas coletividades mais desgastadas por esses efeitos: a concentração econômica, as catástrofes políticas” (LACAN, 2003, p. 67).

Notemos, por enquanto, que parte das críticas foucaultianas à psicanálise está contextualizada no horizonte de uma sociedade vitoriana, ou do que restou de seus ideais, tais como os de uma lei repressora que, sustentada pela égide do pai, justificaria (para alguns psicanalistas) a clínica operada exclusivamente pelo vetor edipiano. Logo, tais críticas não vão além do caráter normativo da interdição que, por sua vez, foi transposto pela lei do significante, lei vazia de sentido (e, portanto, de normatividade). Certamente, se outra parcela das críticas de Foucault tem um alcance maior, ela poderá ser apreciada. Não há como negar, de qualquer modo, que Lacan partilha com o filósofo a idéia de que, na modernidade, a sociedade ocidental é condenada ao seu trabalho de Sísifo de tentar (em vão) se livrar das amarras de uma repressão que ela imputou a si própria, pois é refém de seu ardid: cria a necessidade de uma repressão na ausência de um Pai legítimo que possa realizá-la. Sem dúvida a concepção das razões pelas quais tal necessidade foi e é criada são absolutamente distinguíveis entre Lacan e Foucault, mas é fato que, para ambos, trata-se da mesma ausência, aquela deixada depois da morte de Deus, e no lugar da qual a modernidade interpôs a ciência. Enfim, para resumir tudo, talvez possamos dizer apenas que, a despeito das diferenças entre Lacan e Foucault, não podemos ignorar que ambos são leitores de um certo filósofo da Floresta Negra.

Quando Deus morre, seja ele representado pelo Pai, ou pelo soberano, e já não estamos mais cercados de *phýsis* e sim de cegas causalidades, Lacan e Foucault questionam o que, na modernidade, fomos capazes de criar para erigir, neste lugar vazio, a instância de determinação. E quando ambos se referem à ciência, ainda que de modos bem distintos, não há como deixar de evocar a crítica heideggeriana da técnica. Partindo daí, Lacan e Foucault extraem desdobramentos muito próximos, ao menos inicialmente, os quais podemos dividir em dois grupos. De um ponto de vista ontológico podemos dizer que a modernidade, na ausência do Ser ilimitado que institui o Limite absoluto, está condenada à transgressão. Cada bloco de realidade produzido pela ciência é uma tentativa de transgredir um limite. De um ponto de vista histórico diremos que, à ausência do Pai-soberano, a felicidade se tornou um problema político, um direito do qual os indivíduos não esperariam para desfrutar em outro mundo. Aqui, em face das instituições modernas a serviço do bem e da vida, Lacan e Foucault acentuam o papel do utilitarismo e do poder. A proximidade entre ambos, no entanto, acaba aí.

Para Foucault a transgressão só pode ser definida em oposição ao negativo e à contradição. Logo, importa ressaltar não a transposição do limite que, num movimento dialético, coloniza o ilimitado e dele retorna, mas apenas o gesto que afirma o ilimitado

no que chamaremos de rebordo do limite. Mas a negatividade originária é, justamente, o que caracteriza a reflexão ontológica da psicanálise lacaniana, como dissemos. A Lacan, a transgressão só pode ser atravessamento do limite, e é somente assim que (no início dos anos de 1960) podemos afirmar o Real. É daí que somos conduzidos ao gozo e, deste, à perversão. Ora, pode ser que a transgressão seja uma herança da modernidade, tal como argumentam de modos semelhantes Lacan e Foucault, mas que tal transgressão seja perversa, isto é algo a ser questionado tal como se segue. Se toda perversão implica, de algum modo, certa modalidade de transgressão; se a modernidade se revela como essencialmente transgressora; e se, por fim, a transgressão não é condição suficiente para termos perversão; justifica-se nosso objetivo, então, de interrogar a possibilidade de um gesto transgressor à margem da perversão. Para tanto, primeiramente é preciso compreender (como veremos no Capítulo II) como um dilema da perversão toma corpo na psicanálise lacaniana. De outro ponto de vista, será preciso mostrar também (no Capítulo II) como a assunção de uma negatividade originária traz implicações à perspectiva histórica de Lacan, o qual não esconde certo alinhamento à crítica marxista do capitalismo e à visada segundo a qual o papel do poder é oprimir o desejo. Antes de entendermos como Foucault aparecerá aí, retornemos ao ponto central deste trabalho.

Dificilmente um leitor de Lacan negaria que há uma nítida mudança em sua clínica na virada para os anos de 1960. E se toda mudança é precedida por uma ruptura, pode-se imaginar que isto se deve a um impasse. Decidimos chamar este impasse de dilema da perversão, pois a mudança clínica concretizada na assunção do Real está condicionada ao gozo perverso. A melhor expressão deste impasse é dada na articulação de Kant com Sade, feita pela primeira vez no *Seminário 7*, no qual a questão ética da psicanálise lacaniana – enunciada em “agiste em conformidade com o desejo que te habita?” – não pode ser formulada a não ser que seja aceito um risco: deste desejo se transformar em gozo. Trata-se, portanto, de um risco inevitável para Lacan. Se isto parece estar absolutamente claro ao psicanalista, contudo, o mesmo não se diz das verdadeiras razões pelas quais tal risco lhe parece inevitável. Aqui está uma hipótese central de nosso trabalho. Uma vez estabelecido (no Capítulo II) o modo pelo qual a assunção do Real e a transgressão estão inexoravelmente ligados à perversão, para Lacan, tentaremos mostrar (no Capítulo III) que a inevitabilidade do risco de uma transgressão perversa está enraizada em algumas de suas apropriações conceituais. Será que tal risco não poderia ser evitado se fôssemos cuidadosos às particularidades de cada um dos sistemas filosóficos dos quais o psicanalista quer emprestar um conceito?

Desta hipótese-questão extraímos um argumento: se as referidas apropriações estão na origem dos riscos que para Lacan são inevitáveis, questioná-las significa questionar esta inevitabilidade. Talvez, assumir tais apropriações – e o risco a elas inerente – seja um passo necessário para acompanhar a forma pela qual Lacan tentará, ao longo dos anos de 1960, dirimir o dilema da perversão no gozo transgressor. Mas é exatamente diante deste passo que relutamos. Muita coisa pode mudar com uma análise de três empréstimos conceituais lacanianos: da linguagem heideggeriana, do conceito kantiano de *noumenon* e, é claro, da dialética hegeliana. Posta a questão nestes termos, diga-se, dispensamo-nos da impraticável tarefa de nos ocuparmos com cada um destes sistemas filosóficos, a não ser que seja para seguir os passos que através deles Lacan pretende dar. Exemplo. A proposição kantiana do incognoscível comporta uma questão clássica: se a afirmação de algo pressupõe, em algum sentido, seu conhecimento, como sustentar a afirmação da coisa-em-si? Heidegger está atento a estas (e a outras) passagens (da *Crítica da Razão Pura*) que lhe aparecem como um problema cuja dissolução seria possível apenas com uma “ontologização” da coisa-em-si. Tanto não duvidamos do sucesso de Heidegger nesta empreitada quanto não duvidamos de que, ao seu termo, o filósofo já não maneja mais a coisa-em-si tal como pensada por Kant. Mas nossos objetivos não comportam tamanha pretensão de análise.

Digamos em poucas palavras: interessa-nos a linguagem que, especialmente ao “2º Heidegger”, aparece como noção central para abranger a “coisa” kantiana. É desta linguagem heideggeriana, e daquele conceito kantiano de *noumenon*, que Lacan quer se utilizar no fim dos anos de 1950. Mas, para fazer o quê? Para fazer da primeira o campo do simbólico e do segundo o campo da Coisa freudiana. A receita não estaria completa, no entanto, sem o ingrediente final. É através da dialética que Lacan pode conceber um gesto pelo qual seria possível manter as singularidades de cada campo e, ao mesmo tempo, fazer com que um atravessasse o outro. Lacan dá a esse atravessamento o nome de transgressão, mas bem que poderíamos tomá-lo como uma espécie de contradição. Aí estaria a origem do Real, no início dos anos de 1960. Não por acaso, o psicanalista se encontra em uma situação parecida com a de J-P Sartre em *O ser e o nada* (lembramos que ambos estavam presentes nos seminários kojévianos sobre a *Fenomenologia do espírito*), pois, como ele, vendo-se diante da necessidade de perguntar pela origem, vai buscá-la em uma negatividade constituinte. Mas, para Lacan, na origem é o Verbo, o inconsciente que se estrutura como uma linguagem. Ocorre que esta origem só pode ser humana, ainda que esteja recôndita na loucura, e não na consciência.

Lidamos, então, com uma Coisa-em-si que admite sua transgressão – será isto plausível para Kant? Em segundo, com uma linguagem que se reduz ao simbólico – será isto admissível para Heidegger? Enfim, defrontamo-nos com uma *Ding-an-sich-selbst* constituída na ação (humana) do significante – será isto aceitável a cada um destes filósofos? São questões que deveremos analisar (em nosso Capítulo III).

De sua parte, Lacan está mais interessado em estabelecer o plano de positividade a partir do qual possamos falar na verdade do desejo. Este plano é, justamente, o de uma negatividade originária e transcendental. Mas de que modo afirmar esta origem senão pelo conteúdo empírico (chistes, atos falhos etc.) de suas manifestações? No fim das contas, não ficamos com a impressão de que este empírico nos remete ao transcendental na mesma medida em que este nos leva àquele? Estaria Lacan flertando com o que Foucault chamou de “duplo empírico-transcendental”? Em todo caso, parece-nos que o filósofo não está indo muito além do que a expressão “ilusão transcendental” já previra. Por isso – talvez concluamos – para evitar uma transgressão perversa é com Kant que podemos ficar. Por outro lado, será ainda possível falar de transgressão com o autor da *Crítica da Razão*? E não é o próprio Foucault um crítico do filósofo de Königsberg? Este é um momento importante de nosso trabalho.

Surpreendentemente, encontramos no artigo foucaultiano sobre a transgressão uma saída, ao dilema da perversão, que reverbera em tais questões, quando Foucault define o gesto transgressor a partir da noção kantiana de oposição real. Tal noção representa, de certo modo, a crítica de uma negação transcendental constituinte, de uma negatividade originária. Entrementes, Foucault nos previne acerca dos perigos que corre uma reflexão sobre os limites, tal como a da *Crítica*, face à tentação de se converter em uma analítica da finitude humana. Nesta corda bamba, perceberemos (no Capítulo III) como Foucault pode nos conduzir da questão ontológica da transgressão à questão genealógica da verdade. E se ninguém menos do que o Marquês de Sade é convocado ao posto de maestro desta passagem, é na medida em que seu objeto privilegiado é a sexualidade que, então, nos aparece como *locus* de tudo o que é possível dizer sobre tudo. Assim, com Lacan e com Foucault partimos da transgressão. Mas, se o primeiro nos conduz ao problema clínico da perversão, o segundo nos leva à problematização histórica da sexualidade. Estaria dado o passo em direção à questão política da verdade.

Notemos a centralidade de Foucault, antes de seguir em frente, o qual nos oferta muito mais do que uma noção de transgressão em contraposição à noção lacaniana. O filósofo está conosco, diríamos, desde o momento em que Lacan nos remete a uma

negatividade que atravessa a história, como se fosse um *a priori* “a-histórico”. Aqui já estaríamos explorando (no Capítulo IV) as implicações de uma perspectiva histórica que, não obstante se esforce por negar a visada hegeliana da história, acaba se alinhando a esta porquanto aceita o pensamento da origem.

Ora, o ponto de partida foucaultiano é, precisamente, o questionamento de um tal pensamento. Se a linguagem só pode ser origem *ex nihilo*, para Lacan, Foucault nos convidará a analisar os desdobramentos de uma perspectiva histórica que problematiza a *Ursprung*. Daí poderemos descobrir outra forma de pensar o real e o prazer. Um ponto de vista agonístico aparecerá como chave de compreensão do que, então, se revela como acontecimento, sem origem, sem causa, sem finalidade prévia. A necessidade de enfrentar acontecimentos irreduzíveis a uma dialética, como a eclosão de fenômenos populacionais a partir do século XVII, é que exigiu estratégias políticas tais como a naturalização da norma e da falta. Encontramos aí uma forma de compreender o que chamaremos de “normalização do real” e de “utilitarização do prazer”. A pergunta, então, é: o que acontece se uma genealogia nos mostrar que a origem *ex nihilo* não existe *ex nihilo*, mas em função de um imperativo político-econômico? Adiantemos uma resposta inquietante: seremos levados (no Capítulo IV) da origem do desejo ao desejo da origem.

Aqui, talvez, seja a vez de Foucault (seguindo Nietzsche de perto) deslindar uma ferida humana quase irremediável. O pensamento da origem tampona a necessidade de uma diferenciação política dos corpos, um racismo biológico à manutenção do qual nem a psicanálise, à revelia de suas pretensões, deixaria de fornecer alguns subsídios. Mas a psicanálise não é a herança maldita, e sim um sintoma da modernidade ou, como quer Foucault, de um biopoder na raiz do qual, para nós, é possível rastrear certos acontecimentos. O discurso das raças é um deles. E é notável constatar como discursos supostamente tão distantes um do outro, como o marxista revolucionário e o fascista autoritário, sejam legados desta mesma raiz. Se isto é possível, afirma Foucault, é graças a um processo de reconciliação, de dialetização da história, ao longo do qual, uma vez apropriados os discursos pelo poder, veremos a guerra entre as raças se tornar uma questão de gestão da vida. Como lidar com as críticas – inspiradas em Marx – do trabalho e do consumo, com as quais Lacan não deixa de simpatizar, quando o próprio marxismo pode estar na raiz do racismo biológico que emerge das relações de poder em defesa da sociedade?

É uma pergunta central porque a proposição de uma análise da transgressão não pode se esquivar do questionamento de sua efetividade prática, sobretudo em um contexto no qual o próprio desejo de transgredir é colonizado pelo poder nas malhas da biopolítica. Notemos como tudo isto se consoa com todos os passos dados até aqui.

Lembremos, em primeiro lugar, a possibilidade de definir o gesto transgressor em conformidade à oposição real kantiana. Trata-se de um gesto que nada afirma a não ser o oceano silencioso e sem fim do ilimitado no qual ele não ousa mergulhar. Em sua imponência, este ilimitado permanece indiferente ao sujeito autor que, diante dele, dissolve-se sem dissolver o infinito, sem *Aufhebung*. Neste sentido, podemos dizer que a transgressão se caracteriza como tensão, antecipando o que Foucault chamará de “resistência”. Porém, em segundo, se começamos pelo dilema lacaniano da perversão, é por este mesmo dilema que, agora, confrontamos Foucault quando ele nos propõe uma transgressão como “profanação sem objeto”, definição que (como outras que aparecem no artigo de 1963) não parece estar muito longe da transgressão perversa, como veremos. Por outro lado, dir-se-á, o filósofo abandona a noção de transgressão em virtude da de resistência. Entretanto, em face de fórmulas tantas vezes repetidas – tais como “onde há poder há resistência” – fica-se com a impressão de que a resistência aí está apenas porque há poder. Estaríamos, então, a um passo de afirmar que a única razão de resistir é manter o poder, tal como o perverso quer a transgressão apenas para instituir a lei de um modo ainda mais radical e absoluto?

Não é despropositado confrontarmos os questionamentos lacanianos com o modo pelo qual Foucault concebe a onipotência do poder – confrontação que patenteia o quão frutífera pode se mostrar uma convergência de análises entre o filósofo e o psicanalista. Resta, no entanto, que a noção de transgressão proposta à luz da oposição real carece de critérios claros e objetivos que nos permitam evitar os riscos da perversão. É por isso que nosso trabalho deverá não só começar pelo prazer, mas a este retornar tendo como pano de fundo, entre um extremo e outro, a problematização do nascimento da modernidade. É porque o prazer está imbricado em uma negatividade originária, para Lacan, que nós devemos lançar mão de outra noção de prazer, a fim de evitar os riscos de uma transgressão perversa. Por isso, quando propomos “Foucault e a transgressão do prazer”, em nosso título, queremos preservar dois sentidos desta transgressão, um no qual o prazer é seu meio, outro no qual o prazer é fim em si mesmo. Deveremos investigar o que esta transgressão realizada pelo prazer pode significar, e até que ponto é algo plausível e realizável.

A essa altura sugeriríamos, aos leitores de Heidegger e Freud, uma comparação entre o nascimento da modernidade e as primeiras experiências de satisfação descritas no *Projeto*. A um momento originário, e quase mítico, de imanência, erotismo e prazer verdadeiro (para Heidegger, a Antiguidade; para Freud, os momentos iniciais da vida humana), segue-se um trauma: surgem *der Gegen-stand* e *das Ding*. Neste movimento, diante do Outro, um “Eu” passa a existir, e logo indubitavelmente. Mas o que caracteriza o acontecimento de um *sub-jectum*? Um tanto quanto enigmaticamente, Heidegger nos diz: as relações com o Ser. Já para Freud – que parece ser mais claro, ainda que, talvez, vá se revelar mais obscuro – é a pulsão. É claro que, em seu *Projeto*, o psicanalista nos explica tal determinação energeticamente, no plano neurofisiológico. Neurônios, aparelhos e energia são alguns termos que, para Lacan, flertam com o realismo. É preferível que falemos de prazer, pensa Lacan. Se estes termos indicam o prazer, este deverá indicar uma negatividade originária, para que a ética da psicanálise possa afastar as metas morais da análise de uma espécie de referência normalizadora. Mas isto tem um custo, e pode ser que Lacan não imagine quão alto ele possa ser.

Para nós, é necessário questionar as razões históricas pelas quais o prazer como fim em si mesmo passou a ser concebido como um meio, um processo, o componente de uma relação dialética entre o ser e a falta. É necessário questionar o que pode ser o prazer para além, ou aquém, deste paradigma do economismo que impera do utilitarismo benthamiano à economia lacaniana do gozo. Talvez estejamos tão habituados a tomar o prazer como um processo que não tenhamos mais condições sequer de pensar o que Aristóteles já chamou de *energeia*.

Contudo, será ainda possível falar do prazer aristotélico? Diz-se que estamos separados da Antiguidade por um corte intransponível. Eis algo que pretendemos questionar. Não para propor um retorno à ética antiga, mas para mostrar que, se a nossa ética tem com ela alguma afinidade, uma dívida, é possível não só levar algo da modernidade até a Antiguidade, como também trazer dos antigos algo que possa nos ajudar a pensar a transgressão. Se a negatividade que caracteriza o prazer não é um *a priori* a-histórico, este prazer pode ser pensado para além de uma falta universal. E não é de outra forma senão por uma análise histórica, genealógica, que patenteamos a distância e o parentesco entre as noções de prazer da Antiguidade e da modernidade. Desvendando este parentesco, evitamos o anacronismo. Desvendando a distância, nos precavemos quanto a uma pretensão descabida de retorno aos gregos.

É assim que o nosso trabalho poderá se encerrar com a análise de uma hipótese audaciosa. Em face das dificuldades encontradas para se pensar uma transgressão na qual o prazer seja sujeito e fim, e não objeto e meio, faremos uma sucinta apreciação deste conceito tal como concebido por um filósofo que não escapa da crítica lacaniana, Aristóteles. Afinal, como dissemos no início, é com o Estagirita que encontramos uma crítica do prazer como processo, como movimento. Veremos, então, que tomar o prazer como sujeito requer a crítica, ou melhor, a transgressão de um conceito de sujeito que a modernidade nos legou. A prática deste prazer é já uma forma de resistência a este sujeito e a tudo que o circunda. Mas será que somos capazes de praticar uma atividade que, de tão simples, nos parece tão distante? Para isso, como nos diz G. Lebrun (2006, p. 469), “é preciso que o ser humano se interesse pelo simples fato de estar vivendo, um pouco como a criança que se interessa pelo brinquedo que acaba de ganhar – por prazer e não em vista do prazer”. Aí estará, defendemos, o núcleo de critérios para se pensar uma transgressão à margem da perversão.

CAPÍTULO I
SUJEITO, ESTRUTURA E NEGATIVO

SUJEITO, ESTRUTURA E NEGATIVO

Como diz Lacan no Seminário 23, “o sujeito nunca é mais do que suposto”; em outras palavras, o sujeito nunca é mais do que uma suposição de nossa parte. Entretanto, parece ser uma suposição necessária para Lacan, uma construção sem a qual a experiência analítica não pode ser explicada (FINK, B. *O sujeito lacaniano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 55).

1. Confronto das realidades

A trajetória de Lacan sempre foi marcada por dilemas, mais em seu início do que em qualquer outro momento. É assim que, de um lado, ele se vê diante das exigências do rigorismo científico que marcou as primeiras décadas do século XX. Ao projeto de uma ciência da personalidade⁵ era necessário evitar, acima de tudo, a idéia de um epifenômeno mental causado por um dano orgânico que se acercaria de um organismo normal. Quer dizer, evitar a terminologia da psiquiatria clássica, a concepção de “doença mental” tida como um *déficit* anormal de natureza puramente fisiológica, em virtude de uma noção totalizadora de doença, à margem das concepções dualistas que sobejavam naqueles tempos⁶. Em contrapartida, por outro lado, dar vazão às evidências, à disposição de algumas correntes psicogênicas e de uma psiquiatria fenomenológica, do esgotamento dos paradigmas que sustentavam a psicologia clássica, apontadas desde Bergson até Politzer, sem, porém, render-se às tentações teóricas de um espiritualismo que também rondava a atmosfera do início daquele século⁷. Certamente, neste período, um “diálogo” com a psicanálise não era cogitado senão marginalmente⁸. Por outro lado, a filosofia terá, para a surpresa dos que estão habituados às críticas lacanianas que a ela seriam ulteriormente remetidas, uma sutil prevalência sobre a psiquiatria em sua concepção de uma “teoria da personalidade”.

⁵ Cf. Lacan, *De la psychise paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Col. Points. Paris: Seuil, 1980 (abreviada por “Tese”).

⁶ Aqui estamos simplificando os dilemas lacanianos para facilitar o seu entendimento. Para uma avaliação da influência que os “dilemas da psiquiatria” exerceram nos rumos do jovem Lacan cf. Simanke, 2002, p. 17-57. Sobre uma análise histórica do desenvolvimento de uma “ciência psiquiátrica” e de seus dilemas cf. Foucault, *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977. Sobre as questões originadas com a fixação normativa entre a saúde e a doença mental, padronizando distinção entre um “normal” e um “anormal”, cf. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 1966.

⁷ Sobre as influências fenomenológicas de Lacan, especificamente hegelianas, cf. Arantes, 1992, p. 64-79.

⁸ “Parece, ao contrário” – afirma Bertrand Olgivie (1988, p. 9) – “que Jacques Lacan, médico psiquiatra francês de formação tradicional, começa por se colocar uma série de questões teóricas novas, não a partir da psicanálise, mas a partir da própria psiquiatria, assim como da filosofia”.

Uma vez que, nesta personalidade, tratar-se-á de abarcar uma totalidade em suas caracterizações intencional e histórica, notaremos o predomínio de uma fenomenologia sobre a ciência positiva, ou, de forma geral, de uma visão global sobre um reducionismo elementarista e fragmentário. Daí a necessidade de resguardar ao sujeito, de alguma forma, uma autonomia que, apesar de sinalizar aos resquícios cartesianos, seria condição necessária para torná-lo responsável. Quer dizer, em última análise, curável segundo uma metodologia que compreenda não uma série descontínua de reações, mas um processo ao longo do qual os estágios precedentes determinam e constituem os posteriores. Isso porque a personalidade, sendo um desenvolvimento, é histórica; sendo histórica, pressupõe um mundo de significações, pois, para uma “psicologia autêntica”, como afirma Lacan (1966, p. 78), “uma certa intencionalidade é fenomenologicamente inerente ao seu objeto”. Por conseguinte, a cura estaria, de algum modo, relacionada ao desvelamento do que apareceria como desconhecido, ao reconhecimento responsável por parte do sujeito acerca de sua história e de sua historicidade⁹.

Porém, esta incursão à fenomenologia não implicará em adesão às filosofias da consciência¹⁰: o determinismo não é abandonado, e sim situado na origem do referido processo em termos biológicos e sociológicos¹¹ e, depois, etológicos e antropológicos¹². Assim, já na Tese lacaniana, defendida em 1932, surgia uma tentativa de analisar objetivamente a subjetividade, o desenvolvimento de uma personalidade mórbida cujos sintomas evidenciariam um “vazio orgânico” não contingente, mas originário, enquanto marca do que será entendido como prematuração do filhote humano. Eis o verniz de positividade, imprescindível para atender à exigência de cientificidade. Uma vez estabelecida uma causalidade, pode-se observar e explicar a evolução de um distúrbio mental sem prescindir da perspectiva humana e da “ordem biológica”¹³.

⁹ “Esta é a forma como a noção de inconsciente ingressa, pela primeira vez, no esquema lacaniano”, afirma Simanke (2002, p. 130) em relação ao uso lacaniano deste conceito de “*méconnaissance*”.

¹⁰ Porque, “a nos fundamentarmos apenas nesses dados subjetivos, (...) nossas tentativas teóricas ficariam expostas à recriminação de se projetarem no impensável de um sujeito absoluto” (LACAN, 1966, p. 98).

¹¹ Sob a influência de Jacob von Uexküll (cf. SIMANKE, 2002, pp. 72 e 118).

¹² Com a noção bolckiana de “prematuration”: “A noção objetiva do inacabamento anatômico do sistema piramidal, bem como de certos resíduos humorais do organismo materno, confirma a visão que formulamos como o dado de uma verdadeira *prematuration específica do nascimento do homem*” (LACAN, 1966, p. 96). Sobre a influência de Lévy-Brühl, cf. Simanke, *ibid.*, p. 101 e 344-59. À parte a figura central de Lévi-Strauss, lembremos da influência de M. Mauss, apontados por Simanke (2002), tais como: em relação à teoria lacaniana da psicose (*ibid.*, p. 374); a incorporação das noções de simbolismo e instinto (*ibid.*, p. 376); e certas idéias que levarão Lacan ao estruturalismo (*ibid.*, págs. 390 e 396).

¹³ “A explicação *total* da psicose deverá apelar, assim, para esse conjunto de fatores, com os quais Lacan pretende estabelecer uma continuidade entre a ordem humana (...) e a ordem biológica” (SIMANKE, 2002, p. 69).

Importa reter os desdobramentos desta teoria da personalidade às questões que permeiam a crítica ao realismo e, de forma geral, a teoria do sujeito. Se a doença mental deixa de ser uma alteração “anormal” datada, de um cérebro até então são, para tornar-se o sintoma de todo um processo mórbido que, desenvolvendo-se gradativamente, é coerente e compreensível apenas em sua totalidade, a função normativa atribuída ao que quer que se chame de uma “realidade” se relativiza. A partir de suas observações clínicas e de seus pressupostos teóricos desenvolvidos ao longo de seus anos de formação, Lacan concluirá que a constituição desta personalidade mórbida é fruto de uma realidade interpretada, e não de uma realidade deturpada. Por conseguinte, quando falamos de realidade não há mais sentido em pensar a questão nos termos de uma única realidade “afetada” por um dano mental. Minimiza-se um critério de demarcação entre o conhecimento e a paranóia, o normal e o patológico, porquanto a distinção de tais padrões não se reduz a termos fisiológicos, por exemplo. É por tal via que as intenções lacanianas passarão ao largo de um engajamento a todos os “ísmos” que, nas primeiras décadas do século XX, inspiraram e mantiveram tendências em filosofia, psicologia e psiquiatria: fisicalismo, materialismo, realismo, idealismo, organicismo etc.

Lembremos do exemplo primordial: a alucinação, diferentemente da concepção tradicional associacionista, possui, para Lacan, as características de uma imagem, e não de uma sensação¹⁴. Se o psicótico não vê a sua alucinação, ele não pode ter a sua sensação, não possui, nos termos de Hume, a sua “percepção-fracá”. A alucinação é realizada não de forma fragmentada pelos sentidos, mas de forma global por uma interpretação que podemos chamar de “totalizadora”, porque a percepção se apresenta como um fenômeno de conhecimento. A loucura não é um equívoco anormal, é uma “interpretação delirante”. Ela adquire um estatuto positivo na medida em que se desdobra no imaginário do indivíduo. Não se trata mais de algo que o indivíduo apenas sofre passivamente, e sim de uma “atividade intelectual” que, através de uma série de identificações, se engendra para realizar uma adaptação às circunstâncias conflituosas de seu meio. Uma vez que o indivíduo desconheça o sentido da inadequação desta atividade, em sua totalidade, frente às necessidades de sua coletividade, os conflitos geradores e oriundos desta inadequação poderão caracterizar um quadro que, então, chamar-se-á de psicótico.

¹⁴ A imagem deverá desempenhar os papéis de “forma intuitiva do objeto, forma plástica do engrama e forma geradora do desenvolvimento” (LACAN, 1966, p. 77). Trata-se de uma espécie de junção do que é formulado, em relação à noção de imaginário, por Jaspers, Sartre, a *Gestalttheorie* e mesmo Espinoza (cf. Lacan, 1966, p. 77-8). Mais adiante, compreenderemos melhor esta junção com a noção de “imago”.

Portanto, não se trata de determinar um método (psicológico) para analisar e definir a doença mental, e sim de abandonar os resquícios de um realismo reducionista a fim de contestar a própria gênese de um conhecimento que pode, enquanto fruto de uma interpretação, constituir-se como delirante e, por isso mesmo, fornecer um “material” objetivo de análise. Por conseguinte, se a paranóia é um fenômeno de conhecimento, é porque o próprio conhecimento pode ser um fenômeno paranóico, ainda que, atestado socialmente, tal conhecimento possa ser auferido como confiável¹⁵. Quer dizer, “a” realidade não existe, exceto do ponto de vista paranóico. Este se constitui como um fenômeno de conhecimento porque o paranóico não padece de sua doença mental, mas vivencia e realiza seu mundo por meio de uma atividade cognitiva muito parecida com a do conhecimento, o qual, doravante, deve ser questionado como critério de discernimento do real¹⁶.

Assim, é um tipo de relativismo que ora caracteriza o modelo lacaniano, pois o diagnóstico não está fixo na realidade cristalizada que perpassa o indivíduo, *locus* objetivo do distúrbio de sua percepção. Ao contrário, varia conforme a sua relação com o que ele chama de realidade e à relação que ele mantém com a realidade socialmente instituída. Do ponto de vista cognitivo, para Lacan, o psicótico é aquele que, parecendo estar cego por sua própria razão, possui o que a ele se afigura como o conhecimento absoluto de uma realidade. A forma com que, através de um imediatismo absolutista, se dá o critério de realidade de suas alucinações não se coaduna à do critério coletivo, dado de modo relativo e socialmente compartilhado. Assim se caracteriza inicialmente o anti-realismo lacaniano. Se um “índice de loucura” varia conforme aos parâmetros coletivos de normalidade, constantemente (re)inscritos no comportamento de seu grupo social, então é necessário que, de algum modo, tais parâmetros estejam condicionados àquele índice e, logo, sejam igualmente variáveis. Contestada a idéia de verdadeira realidade, a loucura não é um erro da razão, um dano em sua percepção, mas uma atividade: “a questão da verdade condiciona, em sua essência, o fenômeno da loucura e, ao se querer evitá-la, castra-se este fenômeno da significação, por onde eu penso mostrar-lhes que ele se atém ao ser mesmo do homem” (LACAN, 1966, p. 153-54).

¹⁵ Como afirmará Lacan (1966, p. 111) em *A agressividade*: “O que chamei de conhecimento paranóico demonstra pois corresponder, em suas formas mais ou menos arcaicas, a certos momentos críticos que escandem a história da gênese mental do homem e que representam, cada um, uma etapa da identificação objetivante”.

¹⁶ “Lacan propõe uma concepção de psicose como um fenômeno de conhecimento, mas de um conhecimento que deve se constituir com um grau suficiente de autonomia em relação ao sujeito para comportar uma ordem possível de determinação” (SIMANKE, 2002, p. 147).

À margem de um critério exclusivo da normalidade, realidade e loucura revelam-se em pé de igualdade enquanto possíveis frutos de uma mesma atividade (do conhecimento). Entende-se porque Lacan, já em 1936, para superar as antinomias do realismo, publicará alguns resultados de suas análises sob o título *Para-além do “princípio de realidade”*. Se ele aí não deixa precedentes a uma postura realista, contudo, tampouco vai abandonar as exigências de cientificidade, como se vê em seu flerte com a teoria da relatividade, tendo em vista “essa falta de uma referência fixa no sistema observado, este uso, para a observação, do próprio movimento subjetivo, que em todos os lugares é eliminado como fonte de erro” (1966, p. 86-6). É preciso abandonar o pressuposto da verdade como correspondência a uma realidade objetiva em função do reconhecimento (clínico) de que é no horizonte da subjetividade que encontramos os mecanismos da loucura. Como afirma Lacan (1966, p. 75) no referido artigo: urge substituir uma “função do verdadeiro” por uma “função do real”. Seguindo de perto certas formulações politzerianas¹⁷, apenas um modelo concreto e relativista, resguardando, ao mesmo tempo, a relativa autonomia (do sujeito) ao lado da esfera (social) de determinação, é capaz de dar conta da “realidade específica das relações inter-humanas”, a partir da qual, como conclui Lacan (ibid. p. 88): “uma psicologia pode definir seu objeto próprio e seu método de investigação”. É na alteridade, no outro, que se constitui a subjetividade.

À guisa de um empréstimo peculiar de noções psicanalíticas (tais como a libido, o desejo e a identificação), realizar-se-á aqui uma das primeiras críticas pontuais à metapsicologia freudiana¹⁸. Em suma, para Lacan interessa mais dar relevo às evidências que, na leitura dos conceitos freudianos, apontam a uma determinação causal puramente biológica do comportamento humano. O objetivo é tornar urgente uma desnaturalização destes conceitos, criticando o suposto reducionismo de seu autor e visando, não obstante, à determinação mental inaugurada pelo mesmo Freud, a partir da análise de seus quadros clínicos. Em síntese, no que depender de Freud, o motor desta “psicogênese materialista” que Lacan quer inaugurar somente será encontrado na sexualidade, e diga-se logo, na noção de libido¹⁹.

¹⁷ Cf. Simanke (2002, p. 187).

¹⁸ Veja-se, por exemplo, a posição de Lacan (1966, p. 85) sobre “como procede o analista em sua intervenção. Ele opera em dois registros, o da elucidação intelectual, pela *interpretação*, e o da manobra afetiva, pela *transferência*”. Alguns elementos da crítica lacaniana à metapsicologia freudiana podem ser encontrados em Simanke, 2002., págs. 95, 99, 160, 184, 224 (n. 100), 248, 349, 404 e 517.

¹⁹ “Libido” significa, segundo Lacan (1966, p. 91), “apenas a notação simbólica da equivalência entre os dinamismos que as imagens investem no comportamento”. Desde sua Tese, Lacan pretende despojar a

Aqui, Lacan se desvia de uma interpretação freudiana do desejo sexual, centrada na concepção energética da libido, a uma explicação que leve em conta o caráter cultural e inter-humano de uma teoria do sujeito. Para Lacan, em virtude da condição desamparada em que vem ao mundo, o filhote humano está determinado ao encontro com o outro, ainda que as condições deste encontro sejam relativas a cada cultura. Este encontro será marcado por identificações e investimentos afetivos os quais, mais tarde, constituirão o pano de fundo das relações sociais do sujeito: “a ‘natureza’ do homem é sua relação com o homem” (LACAN, 1966, p. 88). Nestes termos, esta falta que (supostamente) condiciona a causalidade pulsional do sujeito freudiano, adquire, para Lacan (ibid., p. 81), uma “função de relação social”: ela caracterizará um desejo formado a partir da organização psíquica do que Lacan chamará de “*imago*”²⁰. O resultado é uma relatividade da realidade em relação ao desejo: “Os elementos de uma determinação *positiva* foram assim introduzidos entre as realidades psíquicas que uma definição relativista permitira objetivar. Essa determinação é dinâmica ou relativa aos *atos do desejo*” (ibid., p. 91).

Mais do que um elemento de determinação, função desempenhada já em sua Tese, o desejo, sobretudo depois do contato com Kojève, constituirá um sujeito ativo e o sentido de seu mundo. Assim, considerando a cobertura fenomenológica que apara as arestas da gênese de uma psicanálise lacaniana, não é difícil compreender porque a intencionalidade deverá perfazer a apreensão dos fenômenos humanos em sua totalidade: o significado deve relativizar-se em relação ao desejo. Sendo, pois, um vetor de significações, o desejo se torna o índice da paranóia do conhecimento e, logo, a prova concreta e humana da relatividade deste conhecimento e das relações do homem com os seus objetos. Por isso uma experiência analítica “deve ser essencialmente definida como um duplo movimento pelo qual a imagem, a princípio difusa e fragmentada, é regressivamente assimilada ao real, para ser progressivamente desassimilada do real, isto é, restaurada em sua realidade própria” (ibid., p. 85).

libido de um caráter estritamente energético, ou pulsional, e, como afirma Simanke (2002, p. 138), “fazê-la equivaler mais ou menos à noção de desejo (...), já parte integrante de seu próprio instrumental e receptiva às significações sociais em torno das quais gravita a explicação”.

²⁰ As *imagos* são, segundo Simanke (2002, p. 161), “precipitados identificatórios das relações sócio-vitais que constituem os *complexos* – como objetos apropriados à sua ciência em formação”. Trata-se, então, de “uma posição subjetiva com a qual o sujeito se identifica e a partir da qual ‘interpreta’ (...) a sua realidade imediata e constitui, assim, seu mundo próprio” (ibid., p. 225). A *imago* se opõe à concepção clássica de percepção fraca. O imaginário lacaniano terá uma positividade em oposição aos modelos associacionistas da psicologia clássica. Sobre o “complexo”, afirma Lacan (1966, p. 89), “deve-se ver aí o conceito mais concreto e mais fecundo introduzido no estudo do comportamento humano, em contraste com o conceito de instinto, que até então se revelara, nesse domínio, tão inadequado quanto estéril”. Voltaremos a isso.

Como se vê, Lacan já distingue claramente um “real”, no sentido de campo em que se apresenta a sintomatologia psíquica e no qual, depois de uma análise fundada no campo a partir do qual tais sintomas são tratáveis, o imaginário, tal sintomatologia pode ser retomada objetivamente. As interpretações do imaginário, indicadoras de critérios clínicos e vividos de uma realidade não mais absoluta porque fundada no sentido²¹, por um lado são relativas aos sujeitos que as produzem. Por outro lado, as imagos, a partir das quais tais sentidos se constituem, deverão estar organizadas e explicadas pelo que, desde então, caracterizar-se-á como o que podemos chamar de clínica do imaginário.

Longe de estruturar o campo de determinação de um “significante puro”, a linguagem, nesta clínica, restringe-se ao âmbito do sentido, da significação. A palavra aparece como algo a ser ultrapassado para desvendarmos a constituição de seu portador, uma vez que, se a sua significação se remete a um sujeito individual, o seu símbolo nos remete a uma coletividade impessoal. Retenhamos aí esta relação de exterioridade que, do ponto de vista da análise, o sujeito mantém com a linguagem, e a conseqüente necessidade de superar os “puros relatos²²” para se chegar à constituição do sujeito pelo imaginário. A inadequação entre o signo e o fato de que o seu significado é partilhado convencionalmente em sociedade não interpõe restrições à clínica do imaginário, ou melhor, torna-se a própria restrição a ser elaborada e removida na dissolução dos sintomas. Isso porque a relação com o outro precede a linguagem através da qual o analisando, na experiência analítica, desconhecendo sua fala, dirigir-se-á aos seus “outros” substituídos pela figura do analista²³.

Assegurando-se do anti-realismo, manifesto na tese de que o conhecimento é um fenômeno paranóico, Lacan pretende conferir à sua teoria da psicose um caráter constitutivo da subjetividade. É assim que, nos artigos “A família” e “Causalidade psíquica”, para ficarmos com o que nos interessa, Lacan só faz aprofundar a idéia segundo a qual não há qualquer distinção ontológica entre as propriedades que constituem um suposto quadro psicótico e aquelas que constituem o que chamamos de realidade²⁴.

²¹ “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” (LACAN, 1966, p. 102).

²² Cf. Lacan, 1966, p. 85.

²³ “Com o analista colocado, por enquanto, mais numa função de *interlocutor* do que de *ouvinte*, fica claro por que, nesse momento, uma teoria da clínica deva ser, para Lacan, obrigatoriamente, uma teoria do imaginário” (SIMANKE, *ibid.*, p. 204).

²⁴ Como afirmará Lacan (1999, p. 224) no *Seminário 5*: “O sujeito normal é, em suma, dentro dessa perspectiva, uma psicose que deu certo, uma psicose afortunadamente harmonizada com a experiência”.

2. O desejo kojéviano de Hegel no imaginário de Lacan

Desde sua Tese, Lacan tentou conciliar a determinação (irredutível a uma matriz reducionista e biológica) com uma teoria do sujeito que, sem pender a um idealismo ou uma fenomenologia mental, preservasse, de alguma forma, sua autonomia e, assim, uma via para se pensar a dissolução dos sintomas através do reconhecimento de sua dívida às relações sociais. No que concerne à teoria do sujeito, não há dúvidas de que uma de suas principais bases é a *Introduction à la lecture de Hegel*²⁵, especificamente, a afirmação da historicidade do sujeito em face do drama existencial que caracteriza a luta pelo reconhecimento na dialética do Senhor e do Escravo. Se a determinação social dada neste drama cerceia a liberdade do sujeito, atendendo, ainda que tangencialmente, às exigências lacanianas de cientificidade, não obstante, o termo final desta determinação é a autonomia da dimensão subjetiva, o reconhecimento da figura do Escravo, sua emancipação alcançada pelo trabalho. Isto será um incômodo para Lacan, ou, pelo menos, algo a ser minimizado face à idéia de que o único meio desta emancipação se efetivar requer, justamente, o reconhecimento do sujeito à determinação dada no encontro mortífero com o outro, reconhecimento de que seu desejo é desejo de um outro (desejo), enfim, reconhecimento de que suas ações seriam, na verdade, reações a um outro²⁶.

Impossível evitar uma menção ao movimento da consciência na *Fenomenologia do espírito*²⁷, pois, muito embora o que esteja em jogo para nós seja a leitura de Kojève na qual Lacan vai buscar o seu Hegel²⁸, a compreensão da dialética do desejo pressupõe um mínimo de familiaridade com a *Aufhebung* hegeliana. Tentemos ser fiéis à *FE*, por um momento, lembrando, não obstante, que um arsenal francamente dialético já foi levantado para dar conta de concepções e impasses lacanianos²⁹.

²⁵ Kojève, A. *Introdução à leitura de Hegel*. 2002.

²⁶ Cf. Simanke, 2002, p. 419.

²⁷ Utilizamos a tradução de Paulo Meneses da *Fenomenologia do Espírito* (“*FE*” daqui em diante) pois outras obras (como a de Hyppolite, 1999 [na pena de seu tradutor]) nos remetem a esta edição.

²⁸ Sabemos que, nas palavras de Arantes (2003, p. 43), “o Hegel de Lacan não é de primeira mão”. A própria definição: “o desejo é desejo de um outro”, como lembra o mesmo Arantes (ibid., p. 48), “é de Kojève e não se encontra em Hegel”. Nesse sentido, há de se notar, por exemplo, que o Hegel kojéviano abandona a filosofia da natureza, como mostra Safatle (2006, p. 44), para o qual o preço deste abandono é a aceitar “a negação não dialética completa da irredutibilidade do sensível ao conceito”. Outras análises sobre o uso laciano da leitura antropológica que Kojève faz da “*Fenomenologia*”, além da de Simanke (2002), podem ser encontradas em Olgivie (1988), Dews (1987) e Regnault (1986).

²⁹ Zizek (1991), por exemplo, ressalta passagens das idéias de Lacan nas quais este não é hegeliano onde alguns lacanianos pensam (e, talvez, o próprio Lacan pense) que ele é; e outras passagens nas quais Lacan poderia ser hegeliano onde não pensa sê-lo.

Considerando a importância que para Hegel têm o “Prefácio” e a “Introdução” da *FE*³⁰, textos que nos brindam com o tom e a afinação da experiência da consciência e de seu movimento dialético³¹, justifica-se uma estratégia de a eles recorrermos a fim de extrair o suficiente para compreender as apropriações kojévianas. Lemos, então, nos respectivos textos que “a consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência (...)” (*FE*, p. 40) e que “no movimento da consciência ocorre um momento do ser-em-si ou do ser-para-nós que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência” (*FE*, p. 72). Tomando, assim, como ponto de partida, a experiência em seu nível preliminar, para a consciência “o que surge só é como objeto”, (*FE*, p. 72). Por conseguinte, se somente o objeto é para a consciência, como se este objeto tivesse surgido do nada, então o movimento pelo qual ele se constitui está velado àquela. Decerto, o movimento da experiência é a condição para que um “novo” objeto possa surgir, dado que, na transição a isto que se apresenta como outro (objeto), a consciência está empenhada apenas na negação do primeiro, e não na unidade deste movimento. Nós só podemos falar deste movimento na medida em que abandonamos o ponto de vista da consciência, o que não significa que este objeto esteja dela apartado, mas, tão-somente, fora de seu foco, por assim dizer. A gênese do novo objeto, nas palavras de Hegel (*ibid.*), “se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas”. Ora, considerando esta unidade da experiência que “transcorre por trás”, não podemos discorrer daquilo que não é para a consciência sem pressupormos um Todo na constituição do qual a consciência é um momento³².

³⁰ Como afirma Kojève (2002, p. 538): “É claro que o prefácio (*Vorrede*) e a introdução (*Einleitung*) da *Fenomenologia* foram inteiramente escritos do ponto de vista do saber absoluto”. Cf. *FE*, p. 21 e p. 63.

³¹ Segundo Chiereghin (Edições 70, p. 39), para Hegel, a experiência “é, pelo menos num ponto decisivo, algo de profundamente diverso do que aparece à consciência comum”. E, mais à frente, complementa: “(...) é algo de tão conatural que (...) não se dá a perceber nem pode ser descurado como algo de inessencial”. Por sua vez, Santos (2007, p. 33) nos lembra que “Hegel dá ao termo experiência um sentido amplo (...). Mas, no sentido estritamente filosófico, a voz do termo *experiência* se faz ouvir no ato pelo qual o espírito busca tomar conhecimento do que lhe é próprio, vem a ser a infinitude que o eleva ao absoluto que ele traz em si”. Hyppolite (2003, p. 40) sublinha “uma diferença entre a dialética e a experiência feita pela consciência”, diferença cuja implicação é a constatação de que “a fenomenologia pode ser também uma ciência e apresentar uma necessidade que só tem significação para a consciência filosófica, não para a própria consciência que está engajada na experiência”. O mesmo também ressalta a diferença entre as noções de Fichte e Schelling e a noção hegeliana de “experiência”, a qual abrange não apenas a experiência teórica ou moral, mas “tudo o que é vivido pela consciência” (*ibid.*, p. 58).

³² Sabemos que, para Hegel (*FE*, p. 31), “O verdadeiro é o Todo”. Hyppolite (2003, p. 31) afirma que “para compreender o texto hegeliano é preciso admitir que o Todo é imanente ao desenvolvimento da consciência.” E completa: “Sem essa imanência do Todo à consciência não se compreenderia como a negação pode, verdadeiramente, engendrar um conteúdo”. Porém, é preciso cautela com alguns termos usados para lidar com a totalidade, sobretudo com aqueles que aí possam introduzir algum tipo de fixidez, finitude ou substancialidade, pois a verdade não está (somente) nos resultados. Lembremos, por exemplo,

Para ilustrar esta impossibilidade e, de forma mais clara, o estatuto do movimento que é nosso objeto, devemos recorrer ao que é a mola propulsora da experiência, a “negação determinada”. Pulemos os pormenores da *FE*, e tomemos o objeto da mais simples experiência que surge à consciência, determinado. Leitor de Espinosa, Hegel não ignorara que “*omni determinatio negatio est*”. A determinação não apenas afirma um objeto, como também nega aquilo diante do qual este objeto foi determinado³³.

Porém, se certo ceticismo “torna o espírito capaz de examinar o que é verdade” (*FE*, p. 67), não se trata aqui de tomar a postura cética intelectualista que “vê sempre no resultado somente o puro nada” (ibid.), pois o que foi negado não deve ser relegado ao nada, como não-ser, ao contrário: “O que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo” (*FE*, p. 54). Por outro lado, não devemos ver aqui uma simples oposição entre dois pólos isolados, sujeito e predicado, frutos de um pensar representativo. Inevitavelmente, este pensar sofre um “contrachoque”, pois “descobre que – à medida que o predicado é antes a substância – o sujeito passou para o predicado, e por isso foi suprassumido” (*FE*, p. 55). Sabemos que, para Hegel, as aparentes entidades positivas e isoladas em oposição são, no fundo, diferenças em uma mesma unidade. É o que, como afirma Hegel (*FE*, p. 41), caracteriza o movimento da experiência da consciência³⁴:

O verdadeiro e o falso pertencem aos pensamentos determinados que, carentes-de-movimento, valem como essências próprias, as quais, sem ter nada em comum, permanecem isoladas, uma em cima, outra embaixo. Contra tal posição deve-se afirmar que a verdade não é uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e embolsada sem mais.

como sublinha Santos (2007, p. 58), que, para se sustentar, “a hipótese de que ‘só o Todo é verdadeiro’ exige a presença da totalidade em cada parte, com o ilimitado (*ápeiron*) contido em limites (*peiras*)”.

³³ Ainda que, como afirma Chiereghin (op. cit., p. 48), “para sublinhar esta capacidade de o momento exprimir a própria vida do todo sem renunciar por isso à determinação que lhe é peculiar, Hegel recorra a uma linguagem espinosista”, não podemos deixar de observar que “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (*FE*, p. 29). De resto, este Todo que se revela como sujeito, ou melhor, como absoluto, não é a “tranqüila unidade e igualdade consigo mesma” (*FE*, p. 30), expressa no nome “Deus”, à qual falta “o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo” (ibid.). Como afirma Santos (2007, p. 125): “Quando Hegel fez a substância virar sujeito, deu-lhe o nome de absoluto. Todavia, os atributos tornaram-se negativos, porque o absoluto é a pura repulsão de si, e tanto a natureza quanto o sujeito se comportam como negativos um do outro”. Cf. também, sobre uma suposta “representação religiosa do absoluto”, Santos, 2007, p. 35-51.

³⁴ Nas palavras de Lebrun (2006a, p. 299): “o conteúdo dissolveu-se, o que é bem diferente e bem mais difícil de traduzir em metáforas” (do que afirmar simplesmente que este conteúdo se opõe a outro). Sobre a negação determinada, o mesmo Lebrun (ibid., p. 16) afirma: “é impossível julgar uma asserção de Hegel como se estivesse referida em um código cujo objeto seria desvelar ou representar a verdade da coisa; estamos aqui em presença de uma linguagem que (...) torna a por em questão a concepção tradicional e difusa daquilo que é a *informação* chamada filosófica”.

A verdade que está no Todo não está pronta porque é dialética. Está na forma de um movimento expresso por determinações que suprimem e conservam o que foi negado, e não na forma de uma mera oposição de termos. A negação determinada é a contradição que coloca a identidade exatamente na inversão ao seu oposto, e vice-versa, negando-a enquanto a conserva. Não é a exclusão de um termo para fora da alteridade, mas também não é a negação que põe um termo através da realidade de seu oposto, mantendo ambos como positivos, a “oposição real” kantiana³⁵.

Por outro lado, se a negação hegeliana não pode ser da ordem do imediato, mas da mediação, do vir-a-ser, daí não devemos inferir o devir metafísico proveniente de alguma natureza obscura, entidade sobre a qual só poderíamos tecer metáforas enigmáticas sob o eco da voz heraclitiana: “(o sujeito) não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma” (*FE*, p. 38). De fato, o movimento dialético que faz bater o coração da *FE* nos remete a Heráclito, e, como afirma Santos (2007, p. 109): “Não custa lembrar o que Hegel disse de Heráclito na *História da filosofia*: que acolhera em sua Lógica a tese do pensador de Éfeso acerca do movimento (e, sem dúvida, também na lógica implícita da *Fenomenologia do Espírito*)”. Mas o “Obscuro”, como sabemos, faz jus à sua alcunha, utilizando-se, freqüentemente, de metáforas inexplicáveis para descrever a união dos contrários, o que – diria Hegel – parece ter impedido seus leitores de compreender que o movimento e a diferença constituem o todo, e não suas propriedades. Compreender isto, contudo, significa pactuar com a contradição dialética, pacto que, como mostra Hegel nas entrelinhas da *FE*, a tradição da história da filosofia sempre negou. É por isso que Lebrun (2006a, p. 263) pôde afirmar:

Os aforismos de Heráclito só perderão seu sabor enigmático caso se consiga reencontrar a sintaxe que torna lícita a união dos contrários. Apenas a esse preço o paradoxo será neutralizado. Porém, aos olhos de toda tradição, a própria idéia de semelhante empreitada é insana. Como falar de uma síntese de predicados que são tidos, por definição, como incompatíveis?

³⁵ Segundo Kant (2005, p. 58), para o qual duas predicções podem ser contrárias uma à outra sem que isto implique um conceito que se contradiz em si mesmo, “a força motriz de um corpo que tende a um certo ponto e um esforço semelhante deste corpo para se mover em direção oposta não se contradizem, sendo ao mesmo tempo possíveis como predicados de um mesmo corpo”. A grande dificuldade aqui parece ser que Kant não aceita que o negativo possa ter um estatuto ontológico efetivo, tal como observa Lebrun (2006a, p. 266): “Mesmo admitindo, contra os clássicos, que o positivo pode se suprimir e que o negativo possui de alguma maneira um valor de realidade, Kant jamais colocará em questão o axioma: ‘A realidade é, a negação não é nada’”. Cf. ainda, em Lebrun, op. cit., p. 281-93. Também em Santos, 2007, p. 264 e David-Ménard, 1996. Voltaremos a isso.

Resta, a nós, uma conclusão. O movimento da experiência não é qualquer coisa ontologicamente distinta da consciência, ou uma sua propriedade, embora neste momento não deixe de existir enquanto realidade. Tampouco a existência deste movimento é criada pela consciência ou mantida tão-somente pelo pensamento³⁶. Não há, enfim, um dualismo substancial a partir do qual poderíamos afirmar que o ser, no caso o objeto da consciência, só é dialético porque assim o faz ser a consciência. O movimento da contradição não nos é imposto “de fora”, mas cria-se se dissolvendo ao longo desta experiência, na medida em que a consciência “é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma” (*FE*, p. 68). Eis, pois, o limite de nossa singela incursão ao arcabouço da *FE*: o movimento da experiência da consciência nos expulsa sempre para além dela, em uma contradição que não significa apenas ruptura, mas uma extrapolação e uma conservação, simultaneamente. A questão que efetivamente nos convém, porém, sobre o que move a consciência em direção ao (des)conhecimento de si, é algo que não podemos responder pautados exclusivamente na *FE*. Devemos preservar o tempo da argüição kojéviana. Afinal, o uso lacaniano de noções hegelianas nos remete à análise da leitura da *Fenomenologia do espírito* realizada por Kojève.

Retendo desta leitura apenas o que nos interessa, podemos distinguir pelo menos cinco etapas complementares desta “contribuição” kojéviana aos anos de formação de Lacan: 1) a da dialética do eu (*moi*³⁷), na qual um indivíduo pode se apresentar enquanto identidade da diferença; 2) a do desejo propriamente dito, na qual se distingue o desejo humano do desejo animal; 3) a da necessidade de que o desejo humano seja social, pela qual vemos que o desejo é desejo de outro desejo; 4) a do desejo enquanto desejo de um objeto ausente, na qual se apresenta o objeto da psicanálise como falta; 5) a da dialética entre “Senhor x Escravo”, na qual se chega à conclusão de que o Escravo, em meio à sua disputa sangrenta, curvando-se à supremacia do Senhor, reconhecer-se-á e será reconhecido enquanto sujeito de (e, também, à) uma determinação social.

³⁶ Segundo Kojève (2002, p. 422), “não é o ser puro e simples (*Sein*) que possui uma estrutura trinitária ou dialética, mas sim o lógico-real, o conceito ou o verdadeiro, isto é, o Ser revelado pelo discurso ou pelo pensamento”. Porém, isto não significa que é o pensamento que faz o Ser ser dialético, ao contrário: “É a dialética real do Ser existente que é, entre outros, a revelação do real e do Ser pelo discurso ou pelo pensamento. E estes só são dialéticos porque revelam ou descrevem a dialética do Ser e do real”.

³⁷ Recordemos que, seguindo Politzer, Lacan distingue o “*je*”, o sujeito das formações inconscientes, do “*moi*”, o eu que destas é objeto. Como afirma Simanke (ibid., p. 176), “o *je* será o operador do sujeito no plano discursivo, e o *moi* consistirá no precipitado de suas identificações imaginárias – e, com a impregnação hegeliana, alienantes –, que o reduzem à condição de objeto, tanto na teoria quanto na formação de sintomas, dos quais não se distingue em essência (...)”. Cf. ainda em Simanke, ibid., p. 411 e 459. Voltaremos à noção de “eu”.

Tudo deve começar na determinação do negativo, portanto, que Kojève empresta de Hegel, que Lacan empresta de Kojève, e da qual nós não nos desvencilharemos até o fim de nossa jornada³⁸. Partimos desta determinação já no surgimento de um eu (*moi*) que toma consciência de si. Logo, na capacidade deste eu de se conhecer em uma dialética na qual o conhecimento se confronta e se funde com o desconhecimento: nada mais oportuno ao mote lacaniano do conhecimento paranóico. Para Lacan, isso significa que a razão deve não apenas ultrapassar a desrazão, mas, no mesmo movimento, mantê-la. Afirmar a unidade da oposição entre razão e loucura, permitindo estabelecer o fundo psicótico do sujeito lacaniano a partir de uma fenomenologia de imagens: eis a primeira etapa da contribuição kojéviana a Lacan³⁹.

Em segundo lugar, se a origem do sujeito se dá na relação entre a consciência e o “si”, no conhecimento que se dirige a si, é porque este sujeito tateou a saída do mundo dos objetos, ao qual ele estava alienado, movido por um desejo não saciado, caso contrário, ele permaneceria perdido em seu “sentimento de si”, em sua condição animal. O que caracteriza a emancipação desta condição é, desse modo, uma espécie de carência cuja satisfação deve sempre ser adiada, é uma situação peculiar de falta. O sujeito só pode nascer nesta falta, sendo esta a demarcação do desejo humano, tal como assim a define Kojève (2002, p. 11): “É o Desejo que transforma o Ser revelado a ele mesmo por ele mesmo, no conhecimento (verdadeiro), em um ‘objeto’ revelado a um ‘sujeito’ por um sujeito diferente do objeto e ‘oposto’ a ele⁴⁰”.

O que é necessário, em terceiro lugar, para que o desejo não possa ser satisfeito naturalmente? Aqui a leitura antropológica de Hegel começa a render os frutos mais proveitosos à teoria do sujeito de Lacan. Se Kojève vai seguir Hegel ao afirmar que apenas uma outra consciência pode arrancar o desejo de seu circuito animal, do dado na natureza, o primeiro já estará por conta própria quando definir o desejo como desejo do desejo de um outro porque, nas palavras de Kojève (2002, p. 12), “a única coisa que ultrapassa esse real dado é o próprio desejo”. O que condiciona a constituição do sujeito é a falta do desejo; se fosse falta de um objeto qualquer deixaria de ser o que é tão logo tal objeto viesse em seu preenchimento.

³⁸ Registre-se aqui a procedência (hegeliana-kojéviana) desta noção de “determinação do negativo”, ou simplesmente de “negatividade”, que será retomada diversas vezes em nossa trajetória.

³⁹ “O problema que se coloca, assim, é o de uma passagem da razão pela *loucura* ou a aberração, passagem prévia a todo acesso a uma verdadeira *sabedoria*”. Descombes, *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française* (1933-1978). Paris: Minit, 1979, p. 25.

⁴⁰ Donde a célebre afirmação: “O Eu (humano) é o Eu de um – ou do – Desejo” (KOJÈVE, 2002, p. 11).

Por conseguinte, a condição necessária deste sujeito é que ele se constitua como devir-falta, enquanto “negatividade-negadora”. Conclusão extremamente vantajosa a Lacan porquanto, se há desejo, e se este é sempre desejo de outro (desejo), é porque há uma multiplicidade de desejos, conseqüentemente, “a realidade humana não pode ser senão social” (KOJÈVE, 2002, p. 13). Eis que as palavras kojévianas dão o tom da determinação social que Lacan pretende impingir ao comportamento humano, preservando o tempo de sua liberdade.

Não é insignificante, portanto, a dívida de Lacan com Kojève, coroada com um empréstimo final a partir do qual teremos as bases de uma clínica da intersubjetividade: uma vez que o homem vive em coletividade, e que cada indivíduo é um desejo de outro desejo, a única forma de satisfazer este desejo é pelo reconhecimento deste outro. Repercutem neste movimento as célebres palavras de Kojève (ibid., p. 14), segundo as quais “todo Desejo humano, antropogênico, gerador da Consciência de si, da realidade humana, é, no final das contas, função do Desejo de reconhecimento”. Assim, é preciso que o indivíduo seja um valor e que este valor seja desejado pelo outro, o que significa que este outro deve reconhecer-lhe sua primazia. No entanto, reconhecer o valor do outro é, em princípio, ceder do valor próprio. Fatalmente aquele que reconhece não poderá, neste momento, ser reconhecido. Este o cerne da dialética do Senhor e do Escravo. Na luta pelo reconhecimento do desejo – luta pela própria vida, na medida em que o homem surgiu na condição desejante, – o indivíduo apegado a esta vai ceder de seu desejo (de ser reconhecido), reconhecendo o outro como seu Senhor e, perante este, reconhecendo-se indefinidamente como sujeito faltante. Ressaltemos esta “indefinição” na medida em que, para Lacan, as figuras do Senhor e do Escravo, e a oposição que daí nasce, são intemporais e inconciliáveis, isso é, aparecem e perseveram nos mais diversos e irremediáveis conflitos humanos.

Como se sabe, a luta entre Senhor e Escravo tematizada por Kojève, leitor de Marx, desdobra-se à luz da historicidade das relações entre a classe operária e os detentores dos meios de produção, relações que se encaminham através da atividade do Escravo, seu trabalho, e da possibilidade de sua emancipação à medida que ele transforma seu mundo. Até aqui não haveria discrepância com as intenções lacanianas se entendêssemos que, nos percalços de sua atividade, o sujeito permanece submetido ao crivo do Senhor, reconhecendo-o sem ser reconhecido, e que, neste sentido, esta atividade não chega efetivamente a produzir uma nova realidade social, ainda que não deixe de criar seus efeitos, quer dizer, suas formações imaginárias.

Contudo não é este o desfecho esperado por Kojève, o qual se mostra mais otimista do que aquele que vai lhe tomar emprestada a dialética do desejo. De fato, Lacan, que até agora seguia os passos kojévianos para fundar sua teoria do sujeito, não pode, porém, segui-lo até o fim desta trilha sob pena de ver esta teoria perder aquilo que, aos seus olhos, tem de melhor: a determinação social. No fim das contas, para Kojève, a ação humana é o que determina a realidade social, ao passo que, para Lacan, é o contrário. Não se trata de dizer que Lacan nega o estatuto transformador da ação. Ele apenas pretende que esta última seja mais reativa do que ativa, por assim dizer, pois a sujeição imaginária é, em oposição àquela problematizada por Kojève, irremediável⁴¹. Assim, a história do sujeito é uma história de luta e submissão, acima de tudo, em relação ao desejo do outro. E, na experiência do que podemos chamar de clínica do imaginário, o lugar do Senhor será assumido pela figura paterna. Levando em conta esta condição de enfrentamento que marca a origem de um “eu⁴²”, será inevitável para Lacan uma apropriação da noção freudiana de complexo de Édipo. Apropriação singular – é preciso dizer – porque Lacan, mais preocupado com a psicose, não deixará de criticar a ênfase freudiana na estrutura neurótica.

Para Lacan, os que se atém apenas ao Édipo podem analisar o núcleo de um eu já constituído e a distinção entre este eu e seus objetos em processo de acabamento e crise; ignoram, porém, o seu processo (psicótico) de gênese⁴³. Importa sublinhar que não podemos daí deduzir que o complexo de Édipo seja descartável na psicanálise lacaniana, não obstante ele deva perder, conjuntamente à noção de neurose, um lugar central e originário na constituição do sujeito. Agora, marcado pela contingência, o

⁴¹ “O que está em jogo para Lacan não é a oposição entre servidão e liberdade, autonomia e dependência, mas o reconhecimento ou o desconhecimento desse assujeitamento do sujeito aos seus ‘outros’ imaginários, que o constituíram e que o determinam” (SIMANKE, 2002, p. 425). De fato, Lacan (1966, p. 121) chega a afirmar que “Hegel havia fornecido a teoria perene da função própria a agressividade na ontologia humana, parecendo profetizar a lei férrea de nossa época. Foi do conflito entre o Senhor e o Escravo que ele deduziu todo o progresso subjetivo e o objetivo de nossa história”. Em todo caso, mesmo que sua posição mude, para nós o importante é que, como veremos no Capítulo IV, uma noção de história determinada pela negatividade originária acaba sendo aceita pelo psicanalista.

⁴² Aqui, o eu já é mais importante do que a personalidade (cf. LACAN, 2003, p. 69). Notemos que, se por um lado não podemos afirmar que a constituição do eu se deve ao narcisismo tal como estipulado por Freud (cf. *ibid.*, p. 38-9), por outro, o abandono da noção de personalidade e o desenvolvimento de uma clínica do imaginário se dão conforme uma apropriação lacaniana do narcisismo (cf. *id.*, 1966, p. 113). Cf. também: sobre a crítica do eu centrado no sistema percepção-consciência, *ibid.*, p. 99, 108-09 e 116; sobre uma crítica do sujeito cartesiano, *ibid.*, p. 117-18; sobre a crítica da psicologia clássica e da diferença entre o “eu” e o “sujeito”, *id.*, 2003, p. 77.

⁴³ Freud teria priorizado o ponto de vista da neurose para explicar a gênese do sujeito, o que implica em pensar uma causalidade constitutiva e necessária à formação das estruturas do eu e do objeto; ao passo que, do ponto de vista em questão, o que de fato estaria em jogo é a causalidade das afecções que atingem este eu já formado: a psicose relaciona-se à constituição da subjetividade, a neurose à incidência dos processos patológicos que assediam uma subjetividade já constituída (cf. LACAN, 2003, p. 68).

complexo de Édipo, ao lado dos complexos de desmame e intrusão, e sob a égide do paradigma da agressividade, estará submetido a uma dialética de imagens, cujo motor é o desejo, organizadas na lógica do narcisismo e da identificação⁴⁴.

Na dialética do desejo entre o filho (o eu), o pai (o outro) e a mãe (o objeto), não é esta última exatamente que é desejada, e sim o objeto do desejo do pai; o que significa o próprio desejo paterno: “o objeto da identificação não é aqui o objeto do desejo, mas aquele que, no triângulo edipiano, se opõe a ele” (LACAN, 2003, p. 61). Com a imposição do desejo paterno sobre o do filho, este deve reconhecer aquele sem ser por ele reconhecido. O outro, com o poder da interdição, deve forçar o eu a abrir mão de seu desejo pela mãe. Ora, como dissemos, este último desejo é, na verdade, desejo do desejo do pai: donde a intervenção paterna, enquanto repressora, força um desvio das energias sexuais que antes se dirigiam ao eu nas identificações imaginárias com o objeto (no caso, a mãe). É a figura paterna que barra o narcisismo do eu, reprimindo a sexualidade através da imposição de seu desejo, de uma falta. Esta falta não é outra senão aquela que, característica da repressão sexual, impõe o recalque, ou melhor, aquilo que Lacan chamará de “castração⁴⁵”.

Sublinhemos, contudo, que o complexo de castração não provém da prevalência natural de um órgão (peniano) e/ou de um gênero (masculino), mas é determinado por uma fantasia particular da condição prematura do filhote humano, a partir da qual as informações perceptivas ainda difusas, enviadas na sensibilidade das partes do corpo, contrastam com a imago do corpo no narcisismo primário: a fantasia do “corpo despedaçado⁴⁶”. Daí que a imago do corpo constituída no regime narcísico opõe-se ao complexo de castração, e vice-versa. É na oposição entre as imagos provindas do narcisismo e as provindas do corpo despedaçado, então, que se configurará a passagem pelo Édipo⁴⁷.

⁴⁴ A noção de “identificação”, que desde 1936 já era concebida por Lacan (1966, p. 87) como “forma constitutiva do conhecimento humano”, deve ser tomada “no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (ibid., p. 94).

⁴⁵ Embora crítico de Freud, neste passo Lacan (2003, p. 58) parece segui-lo: “Quanto à repressão da sexualidade, essa concepção repousa, como indicamos, na fantasia de castração”. A fantasia de castração, sinal de uma falha entre o corpo real e aquele constituído no narcisismo, “nascida antes de qualquer demarcação do corpo próprio, antes de qualquer distinção de uma ameaça do adulto, não depende do sexo do sujeito e mais determina do que sofre as fórmulas da tradição educacional” (LACAN, 2003, p. 59).

⁴⁶ Cf. LACAN, 2003, p. 58; id., 1966, p. 97 e 104. Cf. também Simanke, 2002, p. 278.

⁴⁷ Depreende-se daqui a distinção lacaniana entre a “identificação primária” (que tem como alvo e resultado, respectivamente, a imago materna e o eu narcísico) e a “identificação secundária” (que tem como alvo e resultado a imago paterna e as heranças edípicas), distinção que, segundo Lacan (2003, p. 60), Freud teria ignorado.

Não nos enganemos, todavia: não é exatamente o objeto do desejo edípiano, a mãe, por exemplo, que caracterizará a passagem pelo complexo, mas o objeto narcísico: “no complexo de Édipo, não é o momento do desejo que erige o objeto em sua nova realidade, mas o da defesa narcísica do sujeito” (LACAN, 2003, p. 61). No limiar do complexo de castração, vemos as energias sexuais barradas de seu destino narcísico, o que ocasiona seu desvio para outros objetivos além do eu: a realidade, isso é, os interditos e os ideais sociais. Eis o despontamento do legado edípico. Aqui nascem o “supereu” e o “ideal do eu”⁴⁸.

A fantasia de castração, a angústia que marca a sua presença e, finalmente, a possibilidade de que uma “economia paradoxal dos instintos” (ibid., p. 29) seja canalizada para objetivos sociais – processos que marcam a formação do ideal do eu – serão, então, os indicadores do momento nomeada por Lacan (ibid., p. 60) de “sublimação da realidade”. Tal passagem marca, pois, a distinção destas duas heranças edípicas, supereu e ideal de eu, cabendo ao primeiro o papel de instância patogênica; ao segundo a difusão dos valores familiares na cultura⁴⁹. Índice da passagem pelo complexo de Édipo, tal momento deve marcar não apenas a constituição da realidade social, isso é, a socialização do eu em meio aos ideais e normas sociais (os quais caberá a este eu harmonizar sob a incidência mórbida do supereu), como também a constituição das dimensões do eu e do objeto. Reconheçamos aí, convida-nos Lacan (ibid., p. 65) referindo-se à constituição do eu e do que este vai chamar de sua realidade, “que é por crises dialéticas que ele cria a si mesmo e a seus objetos”.

Eis a força da dialética do desejo já no esboço de uma clínica do imaginário, nos argumentos lacanianos que se levantam contra a posição freudiana do complexo de Édipo e, sobretudo, contra uma causalidade que se referiria a um objeto (do desejo) empírico e originário, objeto efetivamente perdido, a figura materna. Entendem-se os motivos pelos quais Lacan atribui a tal complexo uma função secundária, já que ele e as formações mórbidas que vai elucidar (as neuroses), não participam efetivamente da primeira constituição (psicótica) do eu, na qual uma identificação primária precede as identificações edípicas. Interessa a Lacan minimizar a ordem biológica, em que o complexo de Édipo aparece para explicar energeticamente a origem do eu nos termos da

⁴⁸ “De fato é em razão de uma identificação do sujeito com a imago do genitor do mesmo sexo que o supereu e o ideal do eu podem revelar à experiência traços conformes às particularidades dessa imago” (LACAN, 2003, p. 60).

⁴⁹ Função que é fruto da identificação edípiana “através da qual o sujeito transcende a agressividade constitutiva da primeira individuação subjetiva” (LACAN, 1966, p. 117).

dinâmica e dos destinos da libido, em virtude de uma explicação antropológica, nos termos da qual o referido complexo deixa de exercer uma função predominante. É sintomático, então, que esta identificação primária se dê, tal como estas últimas, nos moldes da arquitetura conceitual kojéviana, especificamente, naquela condição inicial de um desejo não satisfeito por objetos naturais porque constituinte de uma falta de outro desejo.

Esta fronteira entre a ordem biológica e a imaginária será elucidada pelo “complexo de desmame”. Desmame que caracteriza a crise de uma frustração, em meio à condição de deficiência biológica primitiva, diante da qual cada cultura vai reagir de uma forma, ocasionada justamente pela interrupção da lactação, ou seja, por uma situação de falta. O termo “condição biológica” não tem outra função senão evidenciar que, como afirma Lacan (2003, p. 37), “no homem é uma regulação cultural que condiciona o desmame”. De fato, pode-se admitir que uma esfera biológica compareça nas primeiras irrupções de um sujeito – porque “o desmame deixa no psiquismo humano o traço permanente da relação biológica que ele interrompe” (ibid., p. 36) – mas apenas para ser suplantada pela esfera cultural, à medida que o fim da lactação se anuncia, ou seja, assim que o trauma do desmame irrompe na forma de desamparo do sujeito. É quando uma “tensão vital” se processa dialeticamente em “intenção mental”: o rompimento biológico é suturado imaginariamente. Uma vez que a relação, com o que agora se apresenta como a imago materna, nasce deste rompimento real em nada tributário da ordem animal, o complexo no qual ela se inscreve pode ser formulado à margem dos reducionismos puramente biológicos.

O recurso a Kojève, em todo caso, não se esgota aí. É solicitado com mais urgência na concepção daquela que será uma das pedras angulares da teoria lacaniana do sujeito, o complexo de intrusão. Lacan elegerá a luta fraterna pelo desejo materno, e o despertar do ciúme – mais propriamente, da agressividade – que daí decorre, como o momento característico de um “estádio do espelho”. De fato, é com a chegada de um intruso, carregado no seio onde, outrora, o eu vivenciou seus tempos de lactação, que este eu, cuja imago está se formando na identificação narcísica com o dito intruso⁵⁰, reativará a imago materna, o trauma do desmame e as angústias e sentimentos conflituosos característicos deste trauma⁵¹.

⁵⁰ Cf. Lacan, 2003, p. 49.

⁵¹ Cf. Lacan, 2003, p. 46.

Trauma orquestrado por uma trama tipicamente kojéviana porque, em primeiro lugar, na passagem da identificação à agressividade, o que está em jogo não é o objeto “mãe”, propriamente dito, mas o objeto de desejo do outro e, neste sentido, o próprio desejo deste outro. Em segundo lugar, porque a rivalidade não está fundada sobre fatores vitais ou biológicos (como a busca de alimento, a ordem natural dos nascimentos dos irmãos, a força física etc.), mas em certo “sentimento do outro” (LACAN, 2003, p. 44). Mais uma vez: são as formações imaginárias que conferem sentido a tais fatores⁵². Uma explicação que institui como causa originária qualquer processo que possa ser chamado de realista é dispensável, pois somente depois das identificações imaginárias que o fenômeno da agressividade emerge. Embora não haja nenhuma alternância entre um estado biológico e uma situação social, há uma alternância no plano imaginário, por assim dizer. De um lado, o estádio do espelho: a constituição (da imago) do eu, narcisicamente “espelhado” no outro, identificando-se a este e nele projetando a própria imagem, de modo dialético. Do outro lado, a agressividade: a constituição (da imago) deste outro, na rivalidade iniciada pelo surgimento de seu desejo, ao qual o desejo da mãe se dirige, isso é, iniciada na revitalização da lactação e do desmame⁵³.

Ocorre que o eu proveniente do narcisismo, traumatizado pelo desmame e em oposição à fantasia do corpo despedaçado, vai buscar no outro a saída para o seu desamparo, o que de fato acontece na identificação. Agora, porém, ele se depara com a falta do outro ao se identificar com ele. Trata-se de uma espécie de atualização do complexo de desmame, embora não se trate mais de vivenciar a mesma situação traumática deste complexo, e sim de ultrapassá-la para retornar à imago do corpo próprio. A intrusão possibilitará a vivência da perda na identificação com o outro, mas sem que o eu aí se perca (tal como ocorria no complexo de desmame, ao longo do qual uma distinção entre eu e objeto é apenas dialeticamente esboçada). Por conseguinte, além dos sentimentos de agressividade, vemos a origem do eu, a qual, visto que “a imago do outro está ligada à estrutura do corpo próprio e, mais especialmente, de suas funções de relação, por uma certa similitude objetiva” (LACAN, 2003, p. 44), só é

⁵² Como dirá Lacan (2005, p. 20) em sua conferência sobre *O simbólico, o imaginário e o real*, “formulamos que um comportamento pode se tornar imaginário quando sua orientação a partir de imagens, e seu próprio valor de imagem para um outro sujeito, o torna suscetível de deslocamento fora do ciclo que assegura a satisfação de uma necessidade natural”.

⁵³ Como afirma Lacan, (1966, p. 113): “O que chamei de *estádio do espelho* tem o interesse de manifestar o dinamismo afetivo pelo qual o sujeito se identifica primordialmente com a *Gestalt* visual de seu próprio corpo”. E, mais à frente, conclui: “A noção de uma agressividade como tensão correlata à estrutura narcísica do sujeito permite compreender, numa função formulada com muita simplicidade, toda sorte de acidentes e atipias desse devir”.

plenamente compreensível a partir dos desdobramentos do “espelho” e da mediação do desejo do outro⁵⁴.

Notemos: se é depois de uma primeira dialética de identificações que o estágio do espelho começa, é também por meio de uma segunda que ele vai se concluir. Em certo sentido poderíamos dizer que as identificações da primeira dialética vão do desmame, passando pela imago do corpo próprio, até a distinção entre o eu e o objeto, com a intrusão propriamente dita do outro, cujo desejo será agora desejado. Ao passo que as identificações da segunda dialética vão da intrusão do outro, passando pelo ciúme e pela agressividade e chegando à imago paterna. Assim, enquanto a conclusão da identificação secundária (como dirá Lacan [1966, p. 117] citando Freud) corresponde ao conceito de “ideal de eu”, cuja função apaziguadora instaura uma distância “pela qual, com sentimentos da ordem do respeito, realiza-se toda uma assunção afetiva do próximo” (ibid.); por sua vez, a conclusão da outra identificação instaura, sob a égide do “narcisismo primário” (ibid., p. 98), “o sujeito como rival de si mesmo” (ibid., p. 117) e corresponde ao conceito de “eu ideal”, origem das ditas identificações secundárias.

Aí estão, portanto, as bases de uma clínica do imaginário na qual tem papel fundamental, na distinção entre os âmbitos da normalidade e da patologia, a imago. É em direção a esta que as identificações do sujeito com os “objetos familiares” apontam e, por isso mesmo, é a partir dela que se organizará aquilo que este sujeito vai chamar de realidade⁵⁵. As imagos são responsáveis pela “causalidade psíquica” dos processos mórbidos. Desse modo, uma clínica do imaginário deverá se ocupar da dissolução das cristalizações do eu em meio a seu mundo imaginário. Caberá ao analista “conduzir” o sujeito ao reconhecimento de seus delírios, na medida em que estes são constitutivos de sua subjetividade e, portanto, só serão elaborados pelo reconhecimento de sua significação⁵⁶.

⁵⁴ Como afirma Lacan (1966, p. 98): “Esse momento em que se conclui o estágio do espelho inaugura, pela identificação com a imago do semelhante e pelo drama do ciúme primordial (...), a dialética que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas”. E conclui (ibid.) “É esse momento que decisivamente faz todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do [eu] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural”.

⁵⁵ “As reações mórbidas, nas psicoses, são provocadas pelos objetos familiares em função decrescente da realidade desses objetos, em prol de seu alcance imaginário” (LACAN, 2003, p. 71).

⁵⁶ “Em que consiste, portanto, o fenômeno da crença delirante? Ele é, digamos, desconhecimento, com o que esse termo contém de antinomia essencial. Pois desconhecer supõe um reconhecimento, como evidencia o desconhecimento sistemático, onde realmente deve-se admitir que o que é negado é, de algum modo, reconhecido” (LACAN, 1966, p. 165).

Tempos da estrutura

O fato é que, ao longo da década de 1940, não se deve imputar à clínica do imaginário a intenção desenvolvimentista que parecia nortear os objetivos da Tese, como se houvesse uma espécie de evolução dos complexos nos quadros da constituição do eu. Não parece que as intenções lacanianas sejam as mesmas no período em questão⁵⁷. Na verdade, quando Lacan (1966, p. 110) menciona uma “*estrutura formal do eu do homem*”, ele já está tão distante das metas que orientaram a idéia de um acabamento da personalidade quanto próximo das que lhe encaminharão ao estruturalismo. Trata-se, porém, de uma aproximação gradativa⁵⁸.

Em primeiro lugar, convém observar que, mesmo após o complexo de intrusão permitir a passagem ao conflito edípico e às suas subseqüentes heranças (o supereu e o ideal de eu), a forma do eu será a referência irreduzível do narcisismo na medida em que, “qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas”, isolará a “ficção” do eu. Esta ficção marcará, para o resto de sua vida, a incidência do narcisismo em oposição às exigências sociais, perpetuando os conflitos entre eu ideal e ideal de eu. Daí que, como afirma Lacan (1966, p. 96), “a função do estágio do espelho (...), é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* com o *Umwelt*”. Porém, em segundo lugar, se “é em todas as fases genéticas do indivíduo, todos os graus de realização humana em sua pessoa, que encontramos esse momento narcísico no sujeito”, como afirma Lacan (1966, p. 119), por outro lado, não podemos perder de vista que, como ele já afirmara anteriormente⁵⁹, também a agressividade é constituinte do sujeito e perdurará, no palco imaginário de suas vivências sociais, ao longo de sua vida⁶⁰. É devido à tensão entre narcisismo e agressividade que a chamada “identificação edípica” se torna central⁶¹.

⁵⁷ Por exemplo: ao chamar o “eu ideal” de “forma”, Lacan (ibid., p. 98) parece subsumir as idéias de desenvolvimento, evolução, estágios etc., a um vocabulário estrutural. Não é por outra razão que lemos: “essa forma situa a instância do *eu* desde antes de sua determinação social”.

⁵⁸ Como lemos em Lacan, 1966, p. 94: “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 identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito”. Vemos aí não só uma síntese do que discutimos até agora, mas também os rumos que Lacan tomará em relação a esta “matriz simbólica”.

⁵⁹ “A agressividade é a tendência correlativa a um modo de identificação a que chamamos narcísico, e que determina a estrutura formal do eu do homem e do registro de entidades característico de seu mundo” (LACAN, 1966, p. 110)

⁶⁰ É por isso que, na “Tese V” do artigo sobre a agressividade, Lacan vai concluir: a agressividade, na imagem do corpo despedaçado, vai substituir, pelas razões que já conhecemos, o “instinto de morte” freudiano. É por isso também que, nas Teses I, II e III, Lacan já tratou de sedimentar o terreno – no qual ele vai firmar a constituição subjetiva da agressividade, suas formas de expressão na intenção e na

Doravante, a partir de uma apreensão dialética – do sentido, das intenções e graus de agressão, e das formas pelas quais o corpo despedaçado aparece – na análise, tal como concebida por Lacan (1966, p. 118), o analista deverá nortear sua técnica para atuar sobre os sintomas “em sua maioria ligados aos fracassos da identificação edípica⁶²”. Dessa forma, a experiência analítica deverá passar: por uma “armadura enfim assumida de uma identidade alienante” (ibid., p. 97); por um narcisismo agressivo (ibid., p. 98) e uma agressividade que “conduz à morte” (ibid., p. 104); por “escotomas inertes ou autonomismos parasitários na função da pessoa” (ibid., p. 109); enfim, pela estagnação (ibid., p. 111), pela cristalização (ibid., p. 113) e pela espacialidade (ibid., p. 122) que caracterizam o universo imaginário. Por isso, na clínica do imaginário, os caminhos de uma cura passam pelo reconhecimento do sujeito de que suas ações são, na verdade, reações à determinação social cuja mola propulsora é o desejo. Enfim, reconhecimento que, através do diálogo na experiência analítica, permitiria harmonizar as exigências e intenções agressivas do supereu com os ideais que deveriam advir da passagem pelo conflito edípico. Afinal, é somente depois da identificação edípica que se instala essa distância pela qual, como afirma Lacan (ibid., p. 117), “com sentimentos da ordem e do respeito, realiza-se toda uma assunção afetiva do próximo”. Por conseguinte, se o analista cura pelo diálogo, é somente na condição de que ele se abstém em responder ao analisando, “em qualquer plano de conselho ou projeto”, para permitir uma “transferência imaginária” (ibid., p. 107) à figura do analista, cujas intervenções confrontarão o sujeito com os nós que, sob a égide do narcisismo e da agressividade, o mantêm refém de seus sintomas.

É notável que tanto estes sintomas quanto a forma pela qual eles serão tratados se realizam no universo do sentido, isso é, do imaginário, o mesmo universo constituído pela espacialidade, pela identidade e pela alienação. Afinal, como será possível, no âmbito imaginário, ultrapassar as identificações alienantes características daqueles

imagem do corpo despedaçado e o seu encaminhamento analítico conforme os graus de seu surgimento –, em bases clínicas, isso é, em observações e notações de sua “experiência analítica”.

⁶¹ “Assim, a identificação edípica é aquela através da qual o sujeito transcende a agressividade constitutiva da primeira individuação subjetiva. Insistimos em outra ocasião no passo que ela constitui na instauração dessa distância pela qual, com sentimentos da ordem do respeito, realiza-se toda uma assunção afetiva do próximo” (LACAN, 1966, p. 117).

⁶² A partir daí Lacan (1966, p. 102-10) descreve alguns elementos centrais característicos da experiência analítica, entre os quais, a posição de impessoalidade na qual o analista deve aparecer para: “oferecer ao diálogo um personagem tão desprovido quanto possível de características individuais” (ibid., p. 106), permitindo a “transferência imaginária, para a nossa pessoa, de uma das *imagos* mais ou menos arcaicas” (ibid., p. 107) e, finalmente, compreender o “espaço imaginário onde se desenvolve a dimensão dos sintomas que os estrutura como ilhotas excluídas” (ibid., p. 109) e permitir o reconhecimento destes pelo analisando.

sintomas, “em sua maioria ligados aos fracassos da identificação edipiana”, em direção aos valores positivos do ideal de eu, se tais valores são refreados por identificações imaginárias? Como uma transferência imaginária, por meio de inversões dialéticas, operadores da diferença no devir, escapará da fixidez que caracteriza os sintomas se ela própria se realiza neste registro cristalizado, no qual só há “espaço” à identidade? Enfim, se os problemas decorrem de uma passagem mal-resolvida pelas formas do narcisismo e da agressividade, ocasionando a sua recorrência sintomatológica no mundo imaginário do sujeito, como pode ter sucesso uma estratégia que não ultrapassa os limites entre os quais tais formas são supremas? Eis as algumas questões que marcam o esgotamento da clínica do imaginário.

De fato, Lacan parece pressentir que tal clínica está chegando a um impasse. Se, por um lado, as questões cujas implicações incidem no esgotamento da concepção baseada na determinação social não são abertamente formuladas⁶³, por outro, os indicadores da preponderância do simbólico podem ser, ainda que com certa dificuldade⁶⁴, depurados da leitura de tais textos. Recordemos aquela “matriz simbólica” à qual Lacan (1966, p. 95) faz referência em o “Estádio do espelho”. Há um fato curioso nesta referência porquanto tal matriz, presente desde o estágio prematuro do *infans*, precipita-se na forma do eu-ideal “antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito”. Até onde se sabe, contudo, a “eficácia simbólica” de que fala Lévi-Strauss, a qual Lacan (1966, p. 95) não deixa de mencionar, funda-se na hipótese de uma estrutura simbólica que prescindir do sujeito e que, como o próprio Lacan dirá mais tarde, tem a forma da linguagem. Como conciliar, neste ínterim, esta estranha forma em que os termos aparecem como antinômicos: esta passagem entre matriz simbólica e a linguagem como *locus* da função do sujeito? É fato, portanto, que nos textos lacanianos destes tempos o universo da determinação simbólica desponta em concorrência à determinação social.

Pode-se dizer, de todo modo, que, na passagem da década de 1940 à de 50, Lacan ainda se ocupa em aparar as arestas de uma clínica que, finalmente, parece ter se erguido solidamente. Por exemplo, o grito⁶⁵ da criança ainda é o símbolo mais no

⁶³ Cf. Simanke, 2002, p. 326-27.

⁶⁴ Não é fácil encontramos explicações para o uso laciano, no período em questão, do vocabulário estrutural, tal como acontece quando Lacan (1966, p. 98) reivindica um “método de redução simbólica” para se resguardar de uma interpretação cartesiana do sujeito que ele quer analisar; e uma “sincronia” (ibid., p. 112) para analisar a captação especular dos gestos da criança no estágio do espelho.

⁶⁵ Emprestado do *Projeto...* (in: *AE*, 1976, p. 414), o exemplo do grito é ainda arrolado por Lacan no *Seminário: Livro 7* (1986, p. 42): “O objeto enquanto hostil, diz-nos Freud, só é sinalizado no nível da

sentido do signo do que daquele que, como dirá mais tarde Lacan (1995b, p. 192), “se insere num mundo sincrônico de gritos organizados num sistema simbólico”, encerrando: “É vicioso, falacioso, errôneo formular a questão do signo quando se trata do sistema simbólico” (ibid., p. 192). Ao contrário, por enquanto, se a questão da arbitrariedade ou da indeterminação do signo levanta problemas insolúveis, de sua parte “o psicanalista, por não desvincular a experiência da linguagem da situação que ela implica, a do interlocutor, toca no fato simples de que a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém” (1966, p. 82). Resta, portanto, que a linguagem aparece não só como externa, mas como obstáculo ao reconhecimento do sentido e de sua alienação⁶⁶.

O indicador teórico da limitação do registro imaginário (face ao simbólico) só surgirá, como não poderia deixar de ser, quando este for confrontado às determinações kojévianas do desejo. Sabemos que sem o devir não há “tempo” para as inversões dialéticas cuja fonte Lacan foi buscar nas páginas kojévianas sobre a questão do desejo hegeliano. A questão, então, se torna: como conciliar a negatividade, a falta, o devir, enfim, este movimento do desejo, com a positividade, a cristalização, a identidade e a alienação características do universo imaginário?

Não é só em face de dificuldades teóricas, porém, que esta reavaliação se torna palavra de ordem, pois, inevitavelmente, os avanços e tropeços teóricos caminham ao lado de avanços e tropeços clínicos. Quer dizer, se o desejo é tomado apenas no registro imaginário, no qual não se superam, na prática, os modos narcísicos e agressivos de socialização, resta-lhe se alienar nas satisfações imediatas representadas na relação Senhor/Escravo. Donde as limitações clínicas deste registro barram o encaminhamento teórico pela via do desejo: urge que se conceba uma mediação pela qual este desejo possa se simbolizar, adiando, *ad infinitum*, sua satisfação plena na morbidez do imaginário e permitindo sua constante (re)significação ou, para usar o termo adequado, simbolização. Reparemos: no caminho inverso, que vai da teoria à clínica, isso é, das

consciência na medida em que a dor faz o sujeito soltar um grito”. Lembremos, porém, que se o significante é marcado pela ausência do significado, pureza que configura seu potencial metafórico, por sua vez, o signo, como afirma Lacan (ibid., p. 110), “é o que está no lugar de algo para alguém”.

⁶⁶ Sabemos que, na “descrição fenomenológica da experiência analítica”, em *Para-além do ‘princípio de realidade’*, Lacan (1966, p. 82) afirma: “O dado dessa experiência é, primeiramente, a linguagem, uma linguagem, isto é, um signo”. E que, mais tarde, em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, Lacan (ibid., p. 166) se situa em flagrante oposição a tal postura: “Nenhum lingüista e nenhum filósofo poderia mais sustentar, com efeito, uma teoria da linguagem como um sistema de signos que reproduzisse o das realidades”. Porém, de um modo ou de outro, “a ação psicanalítica se desenvolve na e pela comunicação verbal, isto é, numa apreensão dialética do sentido” (ibid., p. 102). Logo, uma vez que “toda a loucura é vivida no registro do sentido” (ibid., p. 166), ainda não se trata do significante.

noções até a morbidez por estas explicada, esbarramos em uma limitação teórica. Isso porque, até então, Lacan não se aprofundou em suas meditações estruturalistas. Em um primeiro momento, no contexto em que estes dois planos (a teoria e a prática) são testados como um só, na experiência analítica, o analista se defronta com a supremacia do narcisismo e da agressividade, e o próprio Lacan (1966, p. 108) previne seus ouvintes e leitores acerca desta dificuldade:

O que procuramos evitar, através de nossa técnica, é que a intenção agressiva no paciente encontre apoio de uma idéia atual de nossa pessoa, suficientemente elaborada para que possa organizar-se nas reações de oposição, denegação, ostentação e mentira que nossa experiência nos demonstra serem os modos característicos da instância do *eu* no diálogo.

Pergunta: se estes são os modos do eu no diálogo, e se o eu é uma formação eminentemente imaginária, como evitar este “encontro” descrito, na análise, se as intenções agressivas e identificações narcísicas são originárias no mesmo plano em que esta análise se dá? Assim, enquanto os obstáculos práticos demandam outra estratégia teórica, esta exigirá que o objeto primordial da clínica seja, também, definido em outro plano. Em suma, se as formações imaginárias impedem o encaminhamento clínico pelo imaginário, então outra abordagem teórica será requerida, uma abordagem, por assim dizer, vazia de sentido. Ocorre que, em prejuízo da determinação social e do sentido, esta abordagem, por sua vez, lançará luz sobre outra forma de determinação, a simbólica, e outro objeto primordial, o significante. Onde se conclui que, no fim da década de 1940, Lacan se defronta com obstáculos clínicos que o levaram a formulações teóricas cuja aplicação, na análise, dar-se-á mediante uma nova clínica para-além do universo imaginário.

Desta defrontação, em relação aos nossos propósitos, não há implicação teórica mais significativa do que a força da estrutura em detrimento do sujeito. Enquanto a “natureza do homem é sua relação com o homem”, a determinação social, cuja condição biológica (a prematuração do filhote) tornava inevitável o encontro com o outro, realizava-se no subsequente mundo imaginário engendrado neste encontro, o qual conferia sentido e coerência aos complexos dele provenientes. Assim, a despeito do sujeito ser perpassado pela cultura, enquanto falávamos de uma determinação social, sabíamos qual era o seu lugar: o do sentido, uma vez resguardada a possibilidade de um reconhecimento da história de determinações pelo desejo do outro. O caso é que, girando morbidamente nos ciclos identificatórios do narcisismo e da agressividade, o

sentido e a autonomia se revelaram inócuos, seja do ponto de vista social, seja do clínico, impossibilitando o reconhecimento como motor de uma cura que, na ausência de critérios objetivos, relativizou-se.

Logo se vê porque, antes via da cura, o sentido agora advém sua obstrução. Eis a forma por meio da qual Lacan superará, em seu “retorno a Freud”, a estagnação identitária e alienante do imaginário, atendendo às prescrições kojévianas acerca da negatividade da ação pela qual toda e qualquer identidade é abolida, a despeito de sua recusa do “final feliz” no qual a Consciência de si hegeliana realiza seu conceito⁶⁷. Aquele tempo irreversível – a historicidade na qual tanto o Escravo em seu trabalho, quanto o sujeito em sua análise, deviam se reconhecer em submissão ao desejo do Senhor – será absorvido por uma temporalidade estrutural. No compasso em que a própria noção de tempo se relativiza, o universo imaginário se traduz objetivamente em uma estrutura. “Portanto precisamos realmente sustentar em nosso espírito que a ordem simbólica é, se assim podemos dizer, o leito necessário à entrada em jogo da primeira relação imaginária” (LACAN, 1995b, p. 190).

Não por acaso, o primeiro artigo no qual a virada estruturalista é nitidamente ensaiada intitula-se *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* (1966, pp. 197-213). Aí já constatamos “a entrada em jogo dos fenômenos aqui em litígio como significantes”, fato que “faz prevalecer a estrutura temporal, e não espacial, do processo lógico” (ibid., p. 203), e cujas implicações apresentam “uma aporia para as formas da lógica clássica” (ibid., p. 202), aporia exemplificada por um sofisma lógico.

O sofisma se enuncia da seguinte forma. Consideremos um jogo de três participantes cujas costas estão marcadas por um disco ou da cor branca ou preta. O distribuidor dos discos avisa aos participantes – que desconhecem as cores que levam, embora conheçam as cores de seus adversários – que existem, no máximo, cinco discos, dos quais três são brancos e dois são pretos, e que o objetivo é, sem que eles conversem entre si, descobrir de qual cor é o disco que se carrega nas costas. O primeiro que

⁶⁷ Assim afirma Lacan (1966, p. 292) no retorno a Freud: “a descoberta freudiana consistiu em demonstrar que esse processo verificador só atinge autenticamente o sujeito ao descentrá-lo da consciência de si”. Lembremos que este “retorno” é, entre outras coisas, uma releitura estruturalista de Freud, ao menos até o início dos anos de 1960. É assim que, no *Seminário 7*, a postura de Lacan (“não apreendemos o inconsciente senão em sua explicação, no que dele é articulado que passa em palavras. É daí que temos o direito – e isso ainda mais porque a continuação da descoberta freudiana no-lo mostra – de nos darmos conta de que esse inconsciente não tem, ele mesmo, afinal, outra estrutura senão uma estrutura de linguagem” [1986, p. 42]) não é senão a seqüência do que já se anunciava (“a descoberta de Freud é a do campo das incidências, na natureza do homem, de suas relações com a ordem simbólica” [1966, p. 275]) em 1953.

descobrir deverá, então, sair da sala em que se encontra, atravessar a porta para chegar até o distribuidor e explicar, sem adivinhações, como ele sabe a resposta. A solução dá-se por eliminação de premissas (P) da seguinte forma: P1 ou um deles tem a cor preta, ou todos têm a cor branca, já que se dois tivessem o disco preto, o terceiro, vendo os discos pretos nas costas de seus adversários, saberia que tem o disco branco e teria saído com a resposta; P2 se um deles tivesse a cor preta, os outros dois teriam saído na mesma hora, dado que já se sabia que só um poderia ter o disco preto e que estes dois observadores, vendo a cor preta no terceiro, saberiam que têm discos brancos. No entanto, ninguém saí: logo, os três, observando as reações hesitantes anteriores, sairiam juntos em direção à porta.

O fato é que, embora chamemos estes momentos de hesitação de “premissas”, eles são, na verdade, ausentes de conteúdo, “escansões suspensivas” como chama Lacan, porque sua informação não tem efeito positivo, ou melhor, porque só informam algo pelo silêncio, pela ausência de atividade, de forma impessoal. Trata-se de uma espécie de concordância muda porque os momentos só valem se considerados no conjunto, tal como uma matriz indeterminada da solução que se revela, na prática, como um único movimento, e na teoria, dividido: no “instante do olhar”; no “tempo para compreender”; e, no “momento de concluir”. Assim, paradoxalmente, a certeza do ato é determinada antecipadamente na “tensão temporal” por tal matriz ainda indeterminada. O momento de concluir de cada um deles é simultâneo e relativo à reação imediata dos outros, donde a reação geral, que é a solução, não poderia ser de outra forma senão de todos ao mesmo tempo com base neste mesmo movimento. Eis o prelúdio da determinação sincrônica do significante.

Interessa ressaltar que a dissolução do sofisma depende do que Lacan (1966, p. 201) chama de “escansões suspensivas”, momentos nos quais a resolução do problema precisa nada revelar para que sua solução apareça como que subitamente, ou seja, do nada. Desvendamos aqui a razão pela qual, alguns anos depois, Lacan pensará a própria história a partir de uma origem *ex nihilo*, pois tais momentos representarão significantes puros, que apontam para nada, não se direcionam ou referem a algo positivo, têm seu valor justamente na posição que ocupam como índices negativos. A única positividade na solução do problema é um sentido que aparece como se fosse dado instantaneamente, precisamente porque o processo da dissolução não obedeceu à lógica clássica de se chegar a soluções intermediárias para inferir a solução final, de acordo com uma lei do tipo causal. Ao contrário, tudo se passa como se esta solução viesse à luz determinada

pela ocorrência sincrônica de escansões suspensivas⁶⁸. Sob este ponto de vista não seria exagero afirmar que, no artigo em questão, um dos objetivos de Lacan é mostrar que, em uma coletividade⁶⁹, a asserção (do tipo “eu sou...”) de um indivíduo é índice de uma rede de relações composta de, pelo menos, outros dois operadores formais⁷⁰: um primeiro que, nas palavras de Lacan (ibid., p. 207) “dá apenas a forma geral do sujeito noético”; e um segundo que “introduz a forma do *outro como tal*, isto é, como pura reciprocidade” (ibid., p. 208).

Assim, aquele sentido, no lugar do qual podemos situar um sujeito cuja asserção sobre si revela a solução do sofisma proposto por Lacan, é logicamente condicionado pelo vazio da estrutura, no lugar da qual podemos situar dois operadores formais em relação aos quais o sujeito aparece como mero “sintoma”. A solução do problema só se efetiva na objetividade das reações instantâneas do conjunto dadas em tais escansões, enquanto o advento do sujeito depende da estrutura e somente a partir dela é pensável. Dado que o significante “já estava lá” no momento da asserção sobre si, o sujeito, o sentido que parecia ser originário e causa, revela-se como determinado e efeito. A estrutura, por sua vez, a existência do outro (significante) que parecia ser derivada deste ato/sentido do sujeito, revela-se retroativamente antecedente àquela asserção sobre si. Logo, pode afirmar Lacan (1966, p. 208): “O [*eu*], sujeito da asserção conclusiva, isola-se por uma cadência de tempo lógico do outro, isto é, da relação de reciprocidade. Esse movimento de gênese lógica do [*eu*] por uma decantação de seu tempo lógico próprio é bem paralelo a seu nascimento psicológico”. Em outras palavras, a gênese imaginária (psicológica) do eu é contemporânea e efeito da estrutura (relação de reciprocidade) da qual ele se isola (na decantação de seu tempo lógico). Esta impressão de que o tempo da estrutura não é linear, caracteriza, de fato, sua formação retroativa⁷¹.

⁶⁸ Assim, quando se deparar, em seu “retorno a Freud”, com o que este chamou de “*Nachträglichkeit*”, Lacan (1966, p. 256-57) não hesitará em tomar “todas as ressubjetivações do acontecimento que lhe pareçam [a Freud] necessárias para explicar seus efeitos a cada volta em que o sujeito se reestrutura” segundo a lógica dialética do significante. Cf. também, Lacan, 1966, p. 287. Para uma análise das variações e interpretações do uso da “*Nachträglichkeit*” cf. Souza, 2010, pp. 204-18.

⁶⁹ O termo é de Lacan (1966, p. 212), segundo o qual “a *coletividade* já está integralmente representada na forma do sofisma, uma vez que se define como um grupo formado pelas reações recíprocas de um número definido de indivíduos”.

⁷⁰ Aqui, suplantando a relação dual pela triádica, a partir da qual definirá um significante, Lacan (2005, p. 33) já antecipa o que afirmará em 1953: “toda relação analisável, isto é, interpretável simbolicamente, está sempre inscrita em uma relação a três (...). Isto quer dizer que toda relação a dois é sempre mais ou menos marcada pelo estilo do imaginário”. Lembrando que, ao pé da letra, a organização significante tantas vezes esquematizada por Lacan (por exemplo, no “esquema L” [1995a, p. 142]) depende de uma “estrutura quadripartite” (LACAN, 1966, p. 774). Cf. também Lacan, 1995b, p. 213.

⁷¹ Cf. Lacan, 1966, p. 204.

Sinal da importância que a consideração do tempo lógico tem para Lacan é a retomada incansável do jogo “*Fort/Da*”, que aparece incontáveis vezes⁷² ao menos até o fim dos anos de 1950, incluindo o *Seminário 7*: “Tudo começa na medida em que é ao mesmo tempo, *Gleichzeitigkeit*, que vários significantes podem apresentar-se ao sujeito. É nesse nível que o *Fort* é correlativo ao *Da*. O *Fort* só pode expressar-se na alternância a partir de uma sincronia fundamental” (LACAN, 1986, p. 80). Quer dizer, da mesma forma que “mãe-presente” não se realiza sem “mãe-ausente”, no nível da simbolização, também “carretel-ausente” só faz sentido em oposição simultânea a “carretel-presente”. É, então, a oposição sincrônica entre dois significantes (presença/ausência), e não o seu significado, o objeto, que permite a superação da situação angustiante. Há, pois, uma estrutura significativa (ainda que a mais simples, no caso) subjacente ao jogo simbólico, não obstante tal estrutura pareça emergir no mesmo tempo em que esta simbolização. Desde então, não será mais viável pensar uma causalidade segundo as “leis” do universo imaginário entre a instância determinante e a determinada. Vimos que esta causalidade só faz a clínica ir de imago a imago, reforçando cada vez mais uma resistência do analisando através da cristalização de suas identificações: “O debate deverá permanecer sem saída, a menos que se perceba que as duas ordens não estão, uma frente à outra, numa relação de causa e efeito (...), mas que a formulação psicológica não é senão uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica”. Tais palavras poderiam ser de Lacan se, antes dele, não tivessem sido proferidas por Lévi-Strauss, na “Introdução à obra de Marcel Mauss⁷³”.

Como se sabe, depois de certo tempo Lacan parece ter se esquecido da fonte antropológica de suas inspirações para pensar um modelo linguístico. Frequentemente remete seus leitores muito mais a R. Jakobson e, principalmente, F. Saussure quando, na verdade, tal “modelo linguístico vai ser assumido por Lacan na forma exata pela qual Lévi-Strauss dele se apropria” (SIMANKE, 2002, p. 469). Afinal, é através da pena de Lévi-Strauss (2008, p. 29) que o psicanalista reconhecerá que “o significante precede e

⁷² O exemplo é mobilizado em diversos momentos para articular diferentes questões que, de modo geral, giram ao redor do jargão segundo o qual a palavra é, nos termos hegelianos, a morte da coisa, ou, nos termos de Lacan (1966, p. 276), “uma presença feita de ausência” (cf. também Lacan, 1995b, p. 192). Sabemos que, tal como propusera Freud (“Más allá del principio de placer”. In: *AE*, 1976, Vol. 19), através da função simbólica da linguagem, a criança pode substituir a mãe pelo brinquedo e escapar da angústia de separação, angústia característica de sua passividade diante de uma ausência (do objeto/mãe) que, feita a substituição simbólica, ela agora poderá manipular a seu bel-prazer. A partir daí dirá Lacan (1995b, p. 186): “O apelo [da criança pela mãe] já é uma introdução, totalmente engajada na ordem simbólica, à palavra. O dom se manifesta no apelo. O apelo se faz quando o objeto não está lá”.

⁷³ In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 16-7.

determina o significado⁷⁴”. Assim, voltando às palavras de Lévi-Strauss, se no lugar da referida “ordem psicológica” supusermos o universo imaginário de Lacan, veremos que uma “estrutura propriamente sociológica” é, não a causa deste universo, mas tão-somente a sua tradução⁷⁵.

Notemos, primeiramente, que falar de tradução, e não mais de causalidade, já institui uma ruptura de natureza entre as duas abordagens em questão, já impõe duas perspectivas ontologicamente distintas do objeto, enfim, dois registros distintos de realidade, uma alienante e outra em que os efeitos desta alienação são objetiváveis: a linguagem ou, como quer Lacan, a fala⁷⁶. Nesta distinção, fica ao cargo da esfera tradutora a posição determinante em relação à esfera traduzida, já que a configuração do objeto a ser exprimido (no imaginário) depende de sua posição (na estrutura) a partir da qual nós extraímos a sua tradução. Ora, uma tradução requer um sistema previamente formulado em relação ao discurso que vem traduzir: um sistema que não se constrói (causalmente, por exemplo), ao longo do tempo, conforme este discurso é feito, pois, neste caso, a cada novo discurso uma nova regra deveria ser inventada, condenando o sistema a um eterno recomeço. É preciso, portanto, uma estrutura já formada de regras e leis sintáticas, enfim, tomando o mote que mais tarde se tornará lugar-comum, é preciso que o sistema esteja estruturado como se fosse uma linguagem. É por aí que a exterioridade da linguagem, antes um obstáculo a ser superado em direção ao sentido, à história do sujeito, consolidar-se-á como o terreno pelo qual dois registros podem subsistir sem que um cause prejuízo ao outro. Mais uma vez é Lévi-Strauss (2008, p. 29) quem dará o tom da conciliação entre o eu e o outro, ou melhor, entre o sujeito e a estrutura: “incomparáveis e in comunicáveis, se a oposição entre o eu e o outro não pudesse ser superada sobre um terreno que é também aquele onde o objetivo e o subjetivo se encontram, nós queremos dizer, o inconsciente”.

⁷⁴ Cabe notar, de todo modo, que se para Saussure (*Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1922) interessa opor e analisar som e conceito, para Lacan importa destituir da idéia de símbolo uma relação direta ou necessária com o seu significado, com o sentido, enfim, com as coisas, para evitar um retorno vicioso ao registro imaginário. Como afirmará Lacan (1966, p. 276): “Para que o objeto simbólico, liberto de seu uso, transforme-se na palavra libertada do *hic et nunc*, a diferença não é a qualidade, sonora, de sua matéria, mas seu ser evanescente, onde o símbolo encontra a permanência do conceito”.

⁷⁵ Contudo que não tomemos o “sociológico” como sinônimo de “cultural” (cf. Lacan, 1999, p. 187).

⁷⁶ “A experiência psicanalítica descobriu no homem o imperativo do verbo e a lei que o formou à sua imagem. Ela maneja a função poética da linguagem para dar ao desejo dele sua mediação simbólica. Que ela os faça compreender, enfim, que é no dom da fala que reside toda a realidade de seus efeitos; pois foi através desse dom que toda realidade chegou ao homem, e é por seu ato contínuo que ele a mantém”. (LACAN, 1966, p. 322). Lembremos que, para alguns lacanianos, pode haver uma distinção “entre dois pólos, o da fala e o da linguagem. Na vertente da fala, Lacan desenvolve de bom grado, embora corrigindo-a, a intersubjetividade. Na vertente da linguagem, ele, em compensação, enfatiza sempre, e cada vez mais, a autonomia do simbólico” (MILLER, 2012, p. 2).

Entende-se porque Lacan descarta um inconsciente individual, uma arquitetura energética, dinâmica ou semântica, em vista de uma estrutura simbólica, uma matriz lingüística⁷⁷, que só faz sentido em uma coletividade e que, portanto, transcende a dimensão da singularidade histórica que caracteriza a noção clássica de sujeito. É à *eficácia simbólica*⁷⁸ de Lévi-Strauss que devemos recorrer para decifrar a determinação do sujeito com a qual nos defrontamos na psicanálise lacaniana no fim dos anos de 1950. Paradoxalmente, na concepção desta determinação, certo apagamento do sujeito é a própria condição para que o mesmo não seja totalmente elidido. Lembremos como as formas de determinação dadas no mesmo plano da subjetividade, em direção às quais a teoria do imaginário parecia caminhar, estavam comprometidas com as psicologias do desenvolvimento que, de um modo ou de outro, acabavam apagando a esfera do sujeito.

Se a determinação ocorre no âmago da subjetividade, em meio aos elementos imaginários que constituem a sua história, esta história, do ponto de vista de sua determinação, torna-se um encadeamento causal cujas significações próprias perdem seu valor na medida em que o sentido primordial do efeito final suplanta os sentidos intermediários e, conseqüentemente, a própria atividade do sujeito. Por outro lado, tomando esta atividade como fruto de uma individualidade determinada por uma estrutura externa, não faz sentido pensar que o desenvolvimento histórico determine um traço (um sintoma, deveríamos dizer) desta individualidade, a não ser que substituíamos uma explicação causal por uma tradução. Desse modo, a esfera do sujeito parece ser poupada na medida em que pode ser co-extensiva à objetividade de sua transcrição estrutural, tal como podemos distinguir o discurso traduzido da linguagem tradutora⁷⁹. Esta a via pela qual Lacan reafirmará, no *Seminário 7*, sua dívida o estruturalismo:

Claude Lévi-Strauss confirma, certamente, em seu estudo magistral, o caráter primordial da Lei como tal, a saber, a introdução do significante e de sua combinatória na natureza humana por intermédio das leis do casamento regulado por uma organização de trocas que ele qualifica de estruturas elementares (1986, p. 82).

⁷⁷ “Pois é a lingüística e, mais particularmente a lingüística estrutural, que nos familiarizou desde então com a idéia de que os fenômenos fundamentais da vida do espírito, aqueles que condicionam e determinam suas formas mais gerais, se situam no estágio do pensamento inconsciente. O inconsciente seria, assim, o termo mediador entre o eu e o outro” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 28).

⁷⁸ “Se o inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das partículas individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica” (L’efficacité symbolique. In: *Anthropologie structural*. Paris, Plon, 1958, p. 224).

⁷⁹ “Uma vez colocada a distinção entre objeto e sujeito, o sujeito pode, ele mesmo, se desdobrar novamente da mesma forma, e assim sucessivamente, de modo ilimitado, sem ser jamais reduzido a nada” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 26).

Depois deste “estudo magistral”, o eu supostamente originário, no momento em que realiza sua asserção sobre si, já é, na verdade, constituído em sua “experiência estrutural” e, desde então, delineado no passado – donde a ilusão de que já estava lá antes da estrutura. Aqui, a clínica que se pautava na teoria do imaginário já foi há muito suplantada pelo simbólico⁸⁰. Aproveitando as palavras de Lacan diríamos: somente quando a natureza do homem se tornou sua relação com a estrutura é que os entraves da clínica foram superados. Quando o encaminhamento da análise possibilitou um reconhecimento com o Outro simbólico, e não com o outro imaginário, o desejo se libertou de sua prisão nas imagens⁸¹. “De fato” – afirma Lacan (2005, p. 21) em *O simbólico, o imaginário e o real* – “convém perceber que o imaginário está longe de se confundir com o campo do analisável”. Este será fio condutor, doravante, ao qual Lacan retornará em todos os seus primeiros Seminários e escritos, seja para reafirmá-lo, seja para aprimorá-lo. Enuncia-se, então, paralelamente ao “retorno a Freud”, e como *locus* da experiência analítica, uma dialética da intersubjetividade⁸². É nesta via que a clínica se pautará para desvelar o desejo de um reconhecimento não mais do desejo do outro. Agora “o desejo é desejo daquela falta que, no Outro, designa um outro desejo” (LACAN, 1999, p. 340).

A lei do Pai e o pai da Lei

Ao medirmos as implicações da assunção do Outro, em face do que vimos em nosso primeiro capítulo, uma pergunta é inevitável: que tipo de sujeito resta deste movimento? Afinal, se o inconsciente do qual Lacan quer se apropriar é sempre vazio⁸³; se é uma instância a-histórica de determinação⁸⁴; e se aí o sujeito aparece como que

⁸⁰ “Essa estrutura é diferente da espacialização da circunferência ou da esfera onde nos comprazemos em esquematizar os limites do vivente e de seu meio: ela corresponde, antes, ao grupo relacional que a lógica simbólica designa topologicamente como um anel” (LACAN, 1966, p. 321).

⁸¹ É assim que o analista deverá distinguir, segundo Lacan (1966, p. 430), “sua ação num e noutro desses dois registros, para saber por que intervém, em que instante se oferece a oportunidade para isso, e como agir”. E completa: “A condição primordial para tanto é que ele esteja imbuído da diferença radical entre o Outro a quem sua fala deve endereçar-se e esse segundo outro, que é o que ele vê e do qual e através do qual o primeiro lhe fala no discurso que profere diante dele” (ibid.).

⁸² “O que está em jogo numa psicanálise é o advento, no sujeito, do pouco de realidade que esse desejo sustenta nele em relação aos conflitos simbólicos e às fixações imaginárias, como meio de harmonização destes, e nossa via é a experiência intersubjetiva em que esse desejo se faz reconhecer” (LACAN, 1966, p. 279). O primeiro escrito em que uma “dialética da intersubjetividade” é esboçada é, provavelmente, *Intervenção sobre a transferência*, de 1951 (LACAN, 1966, pp. 215-26). Cf. também, Lacan, ibid., p. 299.

⁸³ Lévi-Strauss, C. L’efficacité symbolique. In: *Anthropologie structural*. Paris, Plon, 1958, p. 224.

⁸⁴ Como afirma Ricoeur (1978, p. 31), “as leis lingüísticas designam um nível inconsciente e, neste sentido, não-reflexivo, não-histórico do espírito”.

constrangido pelas propriedades estruturais⁸⁵; então, não é gratuita a comparação deste inconsciente àquela esfera transcendental na qual Kant concebeu suas categorias⁸⁶. Em suma, ao afirmar que “a lei surge com o significante, de maneira interna, independente de toda experiência”, Lacan (1995b, p. 243) nos convida a examinar em que medida a ordem simbólica constitui um campo *a priori* da experiência, perfeitamente afeiçoado aos termos do questionamento característico da crítica kantiana: “o questionamento mais profundo de qualquer espécie de real, na medida em que este se acha submetido às categorias a priori não somente da estética, mas também da lógica” (LACAN, 1999, p. 53). Se neste sistema categorial de Lacan não estamos autorizados a outorgar o adjetivo “transcendental” ao sujeito, “porque se trata muito mais de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante” (RICOEUR, 1978, p. 32), resta a posição passiva em que o desejo poderia se encontrar, enquanto pivô de determinações inconscientes em função das quais ele se tornaria, sem um ponto de referência, descartável no sistema⁸⁷. Ora, Lacan só pensou a clínica a partir da ordem simbólica à condição de referenciar esta última a uma função central que a sustenta, o “Nome-do-Pai”, função enunciada, ainda que de um modo que depois será reformulado, já em 1953:

É no *nome do pai* que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei. Essa concepção nos permite estabelecer uma distinção clara, na análise de um caso, entre os efeitos inconscientes dessa função e as relações narcísicas, ou entre eles e as relações reais que o sujeito mantém com a imagem e a ação da pessoa que encarna, daí resultando um modo de compreensão que ira repercutir na própria condução das intervenções (LACAN, 1966, p. 278).

Adiantando-se a outras considerações, podemos subtrair daí três teses elementares de uma psicanálise lacaniana: (1) o Nome-do-Pai será o operador clínico, através do qual o sujeito se libertará de seu narcisismo mortífero, (2) caracterizando-se como metáfora por excelência à medida que, na simbolização do desejo, (3) impõe a impossibilidade lógica de a função paterna ser assumida literalmente por um indivíduo

⁸⁵ Palavras de Aragão (1991, p. 161, apud. SIMANKE, 2002, p. 471): “a noção de inconsciente no estruturalismo lévi-straussiano é ‘conseqüência’ ou resultado da transposição da indagação kantiana no campo etnológico, já que dispôs-se a descobrir as ‘categorias’ ou propriedades fundamentais que, de acordo com Kant, constroem a mente humana”.

⁸⁶ Cf, p. ex. Dosse, F. *História do estruturalismo*. São Paulo: Ensaio, 1993

⁸⁷ Deveremos retornar às inflexões kantianas mobilizadas para sustentar a teoria lacaniana do sujeito. Por enquanto, como nosso intuito é compreender suas conseqüências à clínica, sigamos Safatle (2002, p. 74): “o sujeito lacaniano não pode ser um puro sujeito transcendental, já que tal poder não lhe pertence nem *de fato* (ele não é um *ego transcendental*), nem *de direito* (sua função lógica não consiste na faculdade de síntese própria a uma unidade sintética de percepções)”.

real, isso é, empírico. Outrossim, é de se notar, em princípio, a posição *sui generis* da função paterna que, enquanto constitutiva da estrutura significante lhe é, também, constituinte: “é o significante que significa que, no interior desse significante, o significante existe” (LACAN, 1999, p. 153). Paradoxo sintetizado por Lacan (1999, p. 152) na fórmula – “Outro no Outro” – que nos remete à incômoda idéia de um significante originário, irreduzível e auto-suficiente, cuja significação prescinde de qualquer outro significante⁸⁸.

O tempo lógico da estrutura patenteia, pois, a preeminência do vazio do Outro em detrimento de uma origem, seja do sujeito, seja do objeto: “Como desconsiderar, em se tratando da realidade, que o significante entra efetivamente em jogo no real humano como uma realidade originária?⁸⁹” (LACAN, 1999, p. 230). Enunciar-se-á, daí, o mote direcionador da clínica, desde o início dos anos de 1950 até, pelo menos, o início dos anos de 1960, como afirma Lacan no *Seminário 7* (“tudo o que existe não vive senão na falta a ser” [1986, p. 341]) e como o mesmo já havia dito (“o desejo, como é revelado por Freud, no nível inconsciente, como sendo desejo de nada” [1995a, p. 265]) no *Seminário 2*. Podemos sintetizar este mote com as palavras de Safatle (2006, p. 70: “a cura estava necessariamente ligada ao reconhecimento de que a verdade do desejo era ser desejo puro⁹⁰”.

Nestes termos, a espécie de elogio que Lacan rende ao complexo de Édipo freudiano é, mais uma vez, a ocasião de sua crítica fundamental do realismo freudista (levado a cabo, por exemplo, por Melaine Klein⁹¹) segundo o qual há um objeto perdido, uma origem da cultura. De certo modo é esta também a crítica que ele endereça aos antropólogos que ignoraram as implicações da lei do incesto. Como afirma Lacan (1986, p. 82), se Lévi-Strauss descobriu a lei das leis, a interdição do incesto, a razão pela qual esta se enuncia com tal força na cultura lhe escapa: “ele não vai mais além de nos indicar porque o pai não esposa sua filha – é preciso que as filhas sejam trocadas.

⁸⁸ Neste sentido, Lacan (1999, p. 268) dirá que o pai é, como Deus, “criador absoluto, aquele que cria do nada”. Safatle (2006, pp. 120-24) nos mostrou que esta “impossível tautologia” do pai, inicialmente elaborada para simbolizar a irremediável desproporção entre o pai empírico e a função paterna (elaboração plausível caso sigamos a hipótese hegeliana de Safatle [ibid., pp. 120] segundo a qual, “para a dialética, a tautologia é impossível porque ela sempre diz o contrário do que quer dizer”), acaba expondo uma estratégia lacaniana de formalizar a inadequação entre o empírico e o transcendental, em virtude de uma clínica pautada na purificação do desejo.

⁸⁹ Cf. também Lacan, 1999, p. 338.

⁹⁰ A concepção de uma purificação do desejo já está presente desde o início dos anos de 1950. É o que está implícito, por exemplo, na idéia de um “esvaecimento do objeto enquanto tal” (LACAN, 1995a, p. 137). Sobre a noção de “desejo puro” cf. Bass, 2001.

⁹¹ Isto de acordo com Lacan (1986, p. 127).

Mas, por que o filho não dorme com a mãe? Aí, algo permanece velado”. Permanece e deverá permanecer, já que é a um objeto desde sempre perdido que, no nível do inconsciente, a lei do incesto deverá nos remeter. A falha que inaugura a cultura “é, portanto, sustentada, articulada, tornada sensível pelo mito, mas é, ao mesmo tempo, profundamente camuflada por ele. É justamente por isso que o importante de *Totem e tabu* é de ele ser um mito” (LACAN, 1986, p. 207-08).

Não se trata, portanto, de tomar um objeto (a mãe) como um existente que, depois de perdido (pelas leis da cultura), seria reencontrado (na determinação inconsciente da escolha da esposa, por exemplo). Do ponto de vista psicanalítico, o mito freudiano deve permanecer um mito, tanto quanto a utopia de uma origem da cultura, sob uma perspectiva genética e naturalista, não deverá ser mais do que uma quimera. A psicanálise deve partir da linguagem, da Lei do significante. Essa saída encontrada por Lacan, a manobra pela qual, além de outros ganhos, ele pode consagrar o mito freudiano sem incorrer na interpretação evolucionista invocada pelo mesmo. “O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só-depois. E, portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que ele foi perdido é por meio desses reencontros, desses reachados” (LACAN, 1986, p. 143). Efetivamente, apreendemos o sentido da retroatividade do ato significante neste “só-depois” (*après coup*): o objeto aparece como perdido quando vir a ser através da função simbólica – e aí aparecerá como reencontrado, porque tal função vem atualizar e suplementar, só-depois, a estrutura significante na qual ele é já representado por uma falta. Resta a pergunta: de que serve o mito uma vez que a Lei do significante pôde ser enunciada? Lacan (1986, p. 356) nos responde:

O que está em questão é essa virada em que o sujeito se dá conta, muito simplesmente, todos o sabem, de que seu pai é um idiota, ou um ladrão segundo o caso, ou simplesmente um pobre diabo, ou, como de hábito, um velho caquético, como no caso de Freud (...). E é justamente porque Freud amava seu pai que foi preciso que ele tornasse a lhe dar uma estatura, até chegar a lhe dar esse tamanho do gigante da horda primeva.

O que vislumbramos aí, de início, é a pedra angular da clínica lacaniana, a constatação histórica da debilitação progressiva do poder (de repressão, controle etc.) da figura paterna, seja quem ou o que for seu representante: o declínio da autoridade paterna⁹². A morte deste “gigante da horda” impõe a ausência da referência, a ausência

⁹² Ou “declínio social da imago paterna” como já havia afirmado Lacan (2003, p. 66-7) em 1938.

de um porto seguro à escolha de valores e, num sentido mais amplo, a ausência de uma garantia transcendental do caminho do Bem. Quer dizer, a melhor representação desta autoridade é a Divina, e, conforme Lacan (1986, p. 171), se o Pai deve morrer é para darmos com a cara na morte de Deus: “É em função da morte de Deus que o assassinato do pai, que a representa de maneira mais direta, é introduzido por Freud como um mito moderno”. Eis que o mito aí está não para nos confortar, e sim para estampar que, no lugar do Pai, resta a ausência de sentido, “uma forma completamente fechada, cega, enigmática – o mundo da física moderna” (ibid., p. 85), fórmula inquietante à qual deveremos retornar.

Sublinhemos aí o descompasso entre a autoridade do Pai da horda e o vazio do significante. Enquanto o primeiro assevera: “Não terás a mãe porque só eu posso dela gozar”, o outro determina: “Não terás o objeto porque és castrado”. Ou melhor, a autoridade exprime uma significação, enuncia a interdição, e dela herdamos dispositivos de repressão, normatização e socialização, na medida em que, no luto do Pai, vêem-se os filhos em guerra face à tarefa da culturalização, em meio a um certo “mal-estar”. Por sua vez, o significante se cala em sua pureza, e dele herdamos somente a barra que exprime a inadequação entre a realidade do objeto reencontrado e aquela realidade do objeto desde sempre perdido, inadequação que caracteriza a essência da “castração” e do que Lacan chamará de metonímia do desejo. É neste momento, precisamente, que podemos compreender a centralidade da metáfora paterna.

Em princípio, seria proveitoso lembrarmos o papel da dialética entre o eu e o outro, marcada pelo narcisismo e pela agressividade, nos termos do imaginário, para compreendermos como Lacan lhe superpõe a estrutura simbólica. De fato, a teoria dos complexos (de frustração, de intrusão e de Édipo) não é simplesmente descartada – principalmente se considerarmos sua articulação dialética –, mas adaptada, sob a égide do simbólico, ao que o psicanalista chamará de “três tempos do Édipo⁹³”. Adaptação realizada, sobretudo, com a introdução de um termo mediador na relação imaginária, o significante fálico. “A noção de relação de objeto é impossível de compreender, e até mesmo de exercer, se não pusermos nela o falo como elemento, não digo mediador, pois isso seria dar um passo que ainda não demos juntos, mas terceiro⁹⁴” (LACAN, 1995b, p.

⁹³ Lacan usa a expressão “três tempos do Édipo” em *O seminário: Livro 5*, 1999, pp. 149-221, embora o tema já venha sendo tratado, pelo menos, desde *O seminário: Livro 4*, 1995b (cf. p. ex. pp. 220-37).

⁹⁴ Aqui, no esquema da metáfora paterna, o imaginário já não está mais isolado do simbólico (cf. MILLER, 2004, p. 207). Desse modo, já não é mais (como em 1953) apenas o registro do engodo, pois, enquanto “significação produzida pela metáfora paterna” (ibid., p. 216), a imagem fálica já é inscrição do

28). Assim, se lembrarmos que na frustração o sujeito tem uma primeira experiência, ainda que difusa, de alteridade, podemos agora, graças a este significante, remeter o desejo não ao outro, ao desejo da mãe, mas ao Outro. Embora a relação mãe-criança não sofra interferência da presença real de um “terceiro” (o pai), ela não deixa de ser mediada pelo falo imaginário que a criança busca ser, na medida em que quer ser o objeto do desejo da mãe⁹⁵.

A saída deste primeiro momento edípico se dá, justamente, por meio do discurso materno, fala na qual um agente imaginário, o pai, aparece e rivaliza com a criança a posse do falo, levando-a ao questionamento de sua posição como objeto privilegiado do desejo: “o essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho” (LACAN, 1999, p. 197). Este intruso imaginário, cujos apelos são, ao contrário dos da criança, respondidos por uma mãe agora real, aparece como detentor de um falo que, por sua vez, simbolizou-se, à medida que está na fala: não mais em posse da mãe, mas de um Outro cujo desejo é por ela desejado. Por fim, o falo já não é mais o objeto ao qual o sujeito se identifica nem do qual ele pode ser privado. Agora real, o pai, “aquele com quem não há mais chance de ganhar, senão aceitando tal e qual a divisão das apostas” (LACAN, 1995b, p. 233), dá provas de que tem o falo, restando à criança a identificação com um ideal, seja àquele que tem o falo (no caso do menino), seja àquela que sabe onde poderá encontrá-lo (no caso da menina). Isso porque, indo ao encontro da mãe, tal pai mostra que deseja não ela exatamente, mas a diferença que ela representa diante dele, a falta e, logo, o falo. Doravante, a dialética se concretiza. O falo se tornou o índice de sua própria ausência na medida em que, como afirma Lacan (1999, p. 193), “para tê-lo é preciso que se tenha instaurado que não se pode tê-lo⁹⁶”.

Vislumbramos, assim, a estratégia clínica fundada na intersubjetividade, a qual consiste em desvincular, de um regime imaginário de fixação no outro/objeto, o desejo

simbólico e, neste sentido, índice da saída do desejo de sua alienação aos objetos imaginários. Há uma ambigüidade, portanto, (à qual retornaremos adiante) nos escritos publicados entre os anos de 1953-56 e 1958-60, ao longo dos quais a importância clínico-teórica do falo passa do registro imaginário ao simbólico.

⁹⁵ Como afirma Lacan (1999, p. 190), “a relação do filho com a mãe se estabelece na medida em que o falo é o objeto do desejo da mãe”. Isso significa que a ordem simbólica já está vigorando, pois “a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei” (ibid., p. 198). Veremos em seguida, contudo, que esta lei materna é, de certo modo, o oposto da Lei do pai.

⁹⁶ Ou, como quer Lacan (1966, p. 692) nos termos da dialética hegeliana: “O falo é o significante dessa própria *Aufhebung* que ele inaugura (inicia) por seu desaparecimento”. Ou, ainda: “é o significante da própria perda que o sujeito sofre pelo despedaçamento do significante” (ibid., p. 715).

que, desde então, deverá desejar a pura forma da Lei, forma que se presentifica como negatividade através do significante fálico. Tal negatividade deverá transbordar do âmago do desejo que, mediante a Lei do (Nome do) pai, reconhecer-se-á como falta. Aqui desvelamos a complementaridade nodal, entre o falo e o Nome-do-Pai, por meio da qual o complexo de Édipo, declinando com a presença do pai real, dá lugar ao Ideal do eu⁹⁷.

Destaquemos, primeiramente, que o reconhecimento determinado pela sexuação operada pelo falo é irreduzível a termos fisiológicos, normativos ou antropológicos. “O significante não é inventado por cada sujeito conforme seu sexo ou suas disposições, ou suas estripulias no nascimento. O significante existe” (LACAN, 1995b, p. 194). O falo existe à revelia da sexualidade, por assim dizer, pois é a própria hiância opaca entre o registro do significante e o do sexual⁹⁸. Ele será, enfim, o índice da impossibilidade, intrínseca ao significante, de comunicação entre tais registros; índice do que podemos chamar de uma in-comunicação entre estes dois registros e, por isso mesmo, o significante puro a partir do qual o sexual, à revelia de sua naturalização, constituir-se-á “artificialmente” na socialização do desejo⁹⁹. Mas se o falo pode ser “o significante fundamental pelo qual o desejo do sujeito tem que se fazer reconhecer como tal, quer se trate do homem, quer se trate da mulher” (LACAN, 1999, p. 285), é porque o Nome-do-Pai já lhe deu a palavra, literalmente, permitindo que esse reconhecimento siga a receita metafórica de nomeação¹⁰⁰. Ou seja, se este significante institui o horizonte simbólico através do qual o desejo poderá encontrar diferentes simbolizações, o falo é o significante guia junto ao qual tal desejo, em face do Outro, efetivar-se-á como pura negatividade, atravessando metonimicamente a alienação mortífera dos objetos imaginários. Isso significa que o falo é o que permite a atualização do desejo e, ao mesmo tempo, o que realiza a sua castração – propriedade aparentemente contraditória à

⁹⁷ “É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu” (LACAN, 1999, p. 201). Ainda sobre o Ideal do eu, cf. Lacan, 1999, p. 171 e 235.

⁹⁸ “*O sexual será, para Lacan, a presença do negativo no sujeito*. Ele será o campo de uma experiência fundamental de inadequação que se revela na impossibilidade de os sujeitos produzirem representações adequadas de objetos de gozo, assim como representações adequadas de identidades sexuais” (SAFATLE, 2006, p. 67, grifos do autor).

⁹⁹ É o que está expresso em afirmações tardias como: “A sexualidade é exatamente este território onde não sabemos como nos situar a respeito do que é verdadeiro” (LACAN, 2006, p. 32).

¹⁰⁰ “Mesmo que, em seu seus efeitos, a metáfora propicie o surgimento da significação, alavancando assim a dimensão semântica da linguagem, ela, em si, define-se como pura operação significante, tão formal e formalizável em princípio como a metonímia com que faz par, na qual, por sua vez, está em evidência o aspecto combinatório da linguagem” (SIMANKE, *A letra e o sentido...* In: SAFATLE, 2003, p. 294).

qual voltaremos mais à frente. Atentemos, por ora, a um raro momento didático de Lacan (1999, p. 248) no que concerne à relação entre falo e Nome-do-Pai:

Assim como eu lhes disse que, no interior do sistema significante, o Nome-do-Pai tem a função de significar o conjunto do sistema significante, de autorizá-lo a existir, de fazer dele a lei, direi que, freqüentemente, devemos considerar que o falo entra em jogo no sistema significante a partir do momento em que o sujeito tem de simbolizar, em oposição ao significante, o significado como tal, isto é, a significação

Observemos que este pai, em nome do qual ninguém pode falar efetivamente, não é aquele da horda, mas o pai simbólico que “desempenha nisso um papel que é exatamente o que poderíamos esperar de uma metáfora – leva à instituição de alguma coisa que é da ordem do significante” (LACAN, 1999, p. 201). Este pai, por conseguinte, “só podemos situar num mais-além, diria quase que numa transcendência, pelo menos como um termo que (...) só é alcançado por uma construção mítica” (LACAN, 1994b, p. 225). Alcançado por uma construção mítica porquanto o significante que fundamenta a estrutura, Outro do Outro, é a própria enunciação da impossibilidade lógica de sua efetividade. Entende-se porque, como dirá Lacan (1966, p. 813) em 1960, “não há Outro do Outro. É como impostor que se apresenta, para suprir sua falta, o Legislador (aquele que alega erigir a lei)”. Eis o que aproxima as leis da interdição e do significante, o mito e o Nome-do-Pai. De resto, é-nos lícito chamar de “pai” este pai simbólico, da metáfora paterna, cuja Lei – que doravante podemos notar com “I” maiúsculo – se distingue da lei da interdição – com “i” minúsculo – enunciada pelo outro Pai, imaginário, este sim o gigante da horda. Onde, se a lei do Pai priva do sujeito a mãe, a mensagem da Lei do pai castra seu acesso ao objeto perdido: “Essa mensagem não é simplesmente o *Não deitarás com tua mãe (...)*, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe” (LACAN, 1999, p. 209). A partir daí, desvendamos a distinção entre a Lei do significante e o caráter irreduzível de suas exigências morais, as quais se articulam com o mito do Pai, sua morte e a interdição subsequente, na interiorização da qual se constitui a instância cuja função é bem conhecida aos leitores de Freud: o supereu¹⁰¹.

¹⁰¹ Lembremos que a notação da Lei, com maiúscula, em contraposição àquela lei com minúscula, parece adquirir importância capital apenas no final dos anos de 1950. Se, no *Seminário: Livro 4*, Lacan (1995b, p. 216) não faz questão de distinguir claramente a incidência do supereu à da Lei do significante, no *Seminário: Livro 5* (1999, p. 194) o psicanalista não hesita em nos alertar que “ninguém jamais pensou em colocar no primeiro plano do complexo de castração o fato de o pai promulgar efetivamente a lei de proibição do incesto”. A centralidade da distinção, porém, só aparecerá no *Seminário: Livro 7*, a partir do

Outro-limite

Tal distinção é-nos fundamental pois, se do lado da castração temos uma Lei “em que o sujeito não está garantido por nada” (LACAN, 1986, p. 89); e do lado do supereu uma ética que “persegue o indivíduo muito menos em função de suas faltas do que de suas desgraças” (ibid., p. 108); então, é necessário perguntar que lugar haverá para uma ética do Bem supremo – provocação que Lacan não se cansa de fazer à Filosofia, começando pela ética de Aristóteles. Não é por outra razão que a distinção entre a lei e a Lei é anunciada com todas as letras no *Seminário 7* (1986, p. 358): “É possível que o supereu sirva de apoio à consciência moral, mas todos sabem muito bem que ele nada tem a ver com ela no que se refere às suas exigências mais obrigatórias”. Afinal, não é porque o supereu é o administrador de tais exigências que ele nos situará na trilha do bem. Como afirma Lacan (1986, p. 208), “aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu”. De fato, seguindo os delineamentos de Freud, sabemos que as vias pelas quais enveredamos, no momento em que as rédeas de nossos atos estão sob o controle do supereu, estão longe de nos levar por esta trilha, a não ser que encontremos um certo bem no mal, quer dizer, certo prazer na dor, enfim, um gozo. É, pois, em estrita consonância às exigências pulsionais de morte¹⁰² que a noção de gozo é introduzida no *Seminário 7*, no qual lemos:

Todo aquele que avança na via do gozo sem freios, em nome de qualquer forma que seja de rejeição da moral, encontra obstáculos cuja vivacidade sob inúmeras formas nossa experiência nos mostra todos dias, e que, talvez, não deixam de supor algo único na raiz (LACAN, 1986, p. 208).

No Seminário em questão, contudo, este é um momento de encruzilhada a partir da qual poderíamos pensar em dois, ou até mesmo três, “paradigmas do gozo”¹⁰³. Conhecemos a forma mais emblemática do primeiro paradigma quando lemos o “Mal-

qual deveremos sustentar que, em face da Lei, a transgressão se apresenta como paradoxal. Notemos, por fim, que Bass (2001, p. 29 e 127) também já notou a distinção em pauta (referindo-se apenas ao escrito “Kant com Sade”) sem, contudo, atentar para este questionamento referente ao paradoxo da transgressão.

¹⁰² Sabemos que esta é, em relação à pulsão de morte, a posição por excelência de Freud (El malestar en la cultura. In: *AE*, 1976, vol. 21); como também, muito antes do *Seminário 7*, a posição de Lacan (cf., p. ex., LACAN, 1995b, p. 216). Porém, como veremos, é apenas no referido Seminário que tal posição é levada às últimas conseqüências diante da Lei, como índice de um gozo transgressor.

¹⁰³ A expressão é de J-A Miller, em seu primoroso *Os seis paradigmas do gozo* (2012), texto em que temos uma espécie de síntese do que é apresentado em pormenor na coletânea *Silet* (2005). Nesta, Miller (2005, p. 170) se esforça por mostrar como os tais paradigmas são, de certo modo, resultado das tentativas lacanianas de repensar a noção freudiana de libido, primeiramente situada no registro imaginário, “a partir da reversibilidade entre narcisismo e relação de objeto”; em seguida no registro simbólico, “que conduziu à equivalência do desejo e do sentido metonímico”; e, por fim, efetivamente como gozo, no real.

estar da civilização”. É o gozo que se mostra nestes obstáculos aludidos por Lacan, os quais, se “não deixam de supor algo único raiz”, é porque assinalam a ferocidade do supereu, por exemplo, na alienação mortífera do desejo no regime narcisista. É, pois, o gozo narcísico da imagem, enquanto presente na relação imaginária entre o eu e o outro privador, quer dizer, no drama em que o Senhor da horda exige contínuas renúncias a cada vez que o Escravo se priva do objeto¹⁰⁴.

É, justamente, no limiar desta alienação à imagem do outro que toma forma um “gozo significantizado”. O que aí está em questão já não é mais a lei (da interdição), na medida em que o desejo atravessou o regime de fixação em objetos imaginários e vinculou-se à Lei, a qual só pode lhe prover um gozo (do) vazio do significante. Aqui, se o falo está predestinado, como quer Lacan (1966, p. 822), “a dar corpo ao gozo, na dialética do desejo”, devemos nos perguntar se lidamos com um gozo fálico. Afinal, é em face do falo que temos uma espécie de dissolução do objeto, considerando que “essa relação propriamente metonímica de um significante ao outro que chamamos de desejo, não é o novo objeto, nem o objeto anterior, é a própria mudança de objeto em si” (LACAN, 1986, p. 340).

Isso significa, de algum modo, a perda do gozo ou, se quisermos, a sua suplantação pelo desejo: “A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo¹⁰⁵” (LACAN, 1966, p. 827). Ocorre que esta purificação do desejo guarda uma face sinistra do gozo, por assim dizer, à qual Lacan quer nos conduzir em seu Seminário sobre a ética. Tal face parece ser um desdobramento invertido daquele gozo significantizado que, levado às últimas conseqüências, pode se revelar como gozo perverso¹⁰⁶. Mas, como seria possível, a esta altura, falarmos em perversão, isso é, em um tipo de recusa da castração, considerando que, vinculado à Lei, o desejo, supõe-se, já se vê reconhecido por um Outro? Limitemo-nos, por ora, a explicitar tal questão satisfatoriamente.

¹⁰⁴ “O trabalho, diz-nos ele [Hegel], a que se submete o escravo, renunciando ao gozo por medo da morte, será justamente a via pela qual ele realizará a liberdade. Não há engodo mais manifesto politicamente e, ao mesmo tempo, psicologicamente. O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho na servidão” (LACAN, 1966, p. 811). Cf. também *ibid.*, p. 315. Sobre o “gozo imaginário” *ibid.*, p. 434.

¹⁰⁵ É neste sentido que, enquanto satisfação pura da metonímia, Miller (2012, p. 9) pode referir-se a este paradigma como “gozo mortificado”.

¹⁰⁶ Segundo Safatle (2006, p. 134), “o gozo fálico será transformado, nos últimos seminários de Lacan, em gozo perverso”. Sobre tal transformação cf. Pommier, 1987. Para outra perspectiva, cf. Bass, 2001.

Sabe-se que, depois do primeiro momento em que a perversão é efetivamente analisada por Freud¹⁰⁷, existem outros três em que notamos uma nítida mudança e um aprofundamento nas análises freudianas: “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”; “Uma criança é espancada”; e “O feticchismo”. Se, num primeiro momento, o ato perverso é definido a partir de uma espécie de desvio do objeto sexual através da fixação em pulsões parciais não recalcadas, mais tarde Freud se afastará desta idéia, conhecida por caracterizar a perversão como negativo da neurose, ao constatar que as fixações perversas, como a fantasia de espancamento, são “cicatrices” do processo edípico. É tomando a perversão não apenas como *verleugnen*, mas também como *Verleugnung*, um mecanismo psíquico específico de recusa da castração, que Lacan se debruçará sobre tais cicatrizes¹⁰⁸.

Acontece que a perversão não é uma simples recusa, e a tradução da *Verleugnung* por “desmentido¹⁰⁹” preserva, justamente, seu caráter primordial, na medida em que o prefixo (“des”) pressupõe, ainda que de modo controvertido, um saber, um tipo peculiar de reconhecimento (da castração) do Outro. Trata-se da coexistência de duas sentenças – “a mãe tem” / “a mãe não tem” (o pênis) – que, enquanto inconscientes, convivem em oposição sem nenhum problema.

Ora, o único “momento” da dialética edípica em que esta oposição ocorre (e pode se perpetuar), no esquema lacaniano, está na passagem do primeiro para o segundo tempo do complexo de Édipo. E, não por acaso, há aí o reconhecimento de um Outro. Como vimos, o *Fort/Da* é condição suficiente para auferirmos a simbolização da mãe, o reconhecimento de um agente simbólico, a lei deste Outro. Esta lei materna é, contudo, “uma lei não controlada” (LACAN, 1999, p. 195), porque não há garantias de que o desejo seja reconhecido como falta enquanto sua posição é, justamente, a da negação da falta no Outro. Não há um controle intersubjetivo sobre o desejo, por assim dizer, senão o controle da onipotência do desejo materno. Sem a continuidade do Édipo, o desejo fica refém da eterna tentativa de ser o falo imaginário deste Outro.

¹⁰⁷ Trata-se dos “Três ensaios” (Tres ensayos de teoria sexual. In: *AE*, 1976, vol. VII). Não nos alongaremos aqui nas caracterizações da perversão, e em suas distinções, tais como concebidas por Freud (e Lacan). Para tanto, seguiremos as análises de Dor (1991) e Valas (1997), segundo o qual a noção freudiana de perversão, em sua forma substantivada, como *Verleugnung*, só aparecerá efetivamente nos anos de 1925 e, sobretudo, de 1927, em “O feticchismo” (In: *AE*, 1976, vol. XXI), a despeito da noção de perversão já ocupar Freud desde sua teoria da sedução, e sofrer alterações até os anos de 1920 (cf. VALAS, 1997, p. 51 e p. 96).

¹⁰⁸ A centralidade da dialética edípica à compreensão da perversão é largamente explorada por Lacan no *Seminário: Livro 4* (cf., p. ex., pp. 95-202), e em alguns momentos do *Seminário: Livro 5* (aulas de 22 de janeiro, 29 de janeiro e 12 de fevereiro de 1958).

¹⁰⁹ Ainda que, como afirma Souza (2010, p. 227), o termo “recusa” seja mais fiel à tradução.

Existe aí um grau elevado, não de abstração, mas de generalização da relação imaginária que chamo de tapeadora, pela qual a criança atesta à mãe que pode satisfazê-la, não somente como criança, mas também quanto ao desejo e, para dizer tudo, quanto àquilo que lhe falta (LACAN, 1995b, p. 230).

É por isso que, na passagem para o segundo momento do Édipo, o que está em questão é uma modalidade singular de recusa da castração. Trata-se de uma recusa que, em certo sentido, aceita a lei. Há, de fato, uma simbolização prévia (cujo modelo é o *Fort/Da*) e, portanto, um universo intersubjetivo, ainda que absolutamente unilateral, na medida em que “o objeto vale como testemunho do dom oriundo da potência materna” (LACAN, 1995b, p. 69). Lei, porém, que é o avesso da paterna, porquanto não institui a universalização das possibilidades de simbolização do desejo. É, pois, no expediente de uma imagem fálica recalcada, cujo retorno serve agora à recusa da castração materna, que se constituirá a base da fantasia perversa. E o fato do falo imaginário implicar o Nome-do-pai é o que, paradoxalmente, caracteriza a necessidade de um saber sobre a castração; uma castração que é suposta tão-somente para ser desmentida: eis a função deste saber para o perverso.

Esta condição do desmentido, como gesto que instaura a lei apenas para poder recusá-la, é-nos primordial na medida em que fornece as coordenadas do ato transgressor, neste quadro, como emblema da posição perversa. Daí em diante, se um sujeito (representante da postura materna) aparece como aquele que goza do falo, é porque outro (aquele que representa a criança) se oferece como objeto de seu gozo. Mais ainda, se “a criança se apresenta à mãe como lhe oferecendo o falo nela mesma, em graus e posições diversos”, então “ela pode se identificar com a mãe, se identificar com o falo ou apresentar-se como portadora de falo¹¹⁰” (LACAN, 1995b, p. 230). Por conseguinte, devemos situar o sujeito perverso na posição daquele que tem um saber sobre o gozo e, ao mesmo tempo, do que deve fazer da transgressão uma estratégia de manutenção e perpetuação de sua posição. Ora, a transgressão só faz sentido se o sujeito puder tamponar a falta que, paradoxalmente, ele reconhece: é necessário um objeto à altura deste engodo¹¹¹.

¹¹⁰ Isso porque “o próprio das relações imaginárias é serem sempre perfeitamente recíprocas, já que são relações em espelho” (LACAN, 1995b, p.85).

¹¹¹ Não nos equivoquemos aqui sobre um suposto deslize realista de Lacan. A escolha de objeto será fundamental para manter a posição fetichista, mas não para compreendê-la, o que só será possível à luz das relações do sujeito à Lei: “Esta situação é decerto estruturante, já que é unicamente em torno dela que se articula a relação do fetichista com seu objeto” (LACAN, 1995b, p. 230). Sem esquecer que esta é a

É aqui que o artigo sobre o fetichismo adquire toda importância para Lacan, pois nele Freud nos alerta sobre o papel primordial do mecanismo fetichista, do desmentido da castração na mulher, à compreensão da posição perversa¹¹². O fetichismo será, então, “uma perversão exemplar, no sentido de que, nele, a criança tem uma certa relação com o objeto do além do desejo materno, em cuja prevalência e valor de excelência, por assim dizer, ela reparou, e ao qual se liga por intermédio de uma relação imaginária com a mãe” (LACAN, 1999, p. 190).

Voltemos, aqui, ao passo de encruzilhada. De fato, não nos interessa analisar o fetichismo senão para mostrar que, segundo as análises lacanianas da primeira metade da década de 1950, o que está em questão na perversão fetichista é, como vimos, um objeto imaginário e, logo, um gozo imaginário. Porém, o que acontece se, como efetivamente deveríamos fazer, colocarmos no lugar deste objeto imaginário um significante puro? Afinal, como afirmará Lacan (1966, p. 694), “o órgão que se reveste dessa função significante adquire um valor de fetiche”. E nós vimos que aquele objeto, o falo imaginário, só ali está porque é sustentado pela metáfora paterna. Neste momento (que podemos situar textualmente no escrito “Questão preliminar”), o falo é uma significação da castração que, evocada no imaginário, projetar-se-á como significante do desejo. Por outro lado, quando isso ocorre, sabemos também que o falo se torna significante da castração e que, por isso, o desejo aparece como seu significado recalçado. Isso exprime uma aparente condição controversa do falo, que é significante do desejo e, ao mesmo tempo, da castração. Não há aí, contudo, desejo (histórico) de ser barrado, pois, como vimos, a Lei não é a lei: a castração é a simbolização (da inadequação entre desejo e objeto) que constitui a abertura do desejo, por assim dizer, e não sua obstrução. Daí em diante, tal como lemos em “Significação do falo”, é como significante puro que o falo se apresenta. Isso significa que, na *Aufhebung*, o falo deve mortificar o desejo para significantizar o gozo que, desde então, já não será mais imaginário. Como se vê, se o desejo está para o significante assim como a pulsão está para o gozo, o final de análise deve reduzir a pulsão ao desejo, uma vez que este deve

tese freudiana: “Para Freud, o que permite caracterizar a própria estrutura da perversão é, pois, a posição do sujeito no fantasma, e não simplesmente o tipo de objeto escolhido” (VALAS, 1997, p. 56).

¹¹² Como lemos na célebre afirmação de Freud (GW XIV, p. 313-14), “o horror à castração ergue para si um monumento, ao criar esse substituto”. E encerra: “Agora vemos o que o fetiche faz e de que modo é mantido. Ele subsiste como signo de triunfo sobre a ameaça da castração e como proteção contra ela”.

ser “definido por uma defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade¹¹³” (ibid., p. 96).

Vemos aí a ambigüidade, presente nos escritos lacanianos da segunda metade da década de 1950, nomeada por Miller (2005, p. 228-32) como “duplo equívoco do falo”. Trata-se da apresentação do falo, primeiramente, ora no imaginário, ora no simbólico; e, depois, ora como “significante da libido como aquilo que é vivo no ser do sujeito”, e em seguida, definitivamente, como “significante da mortificação sofrida por todo ente natural pelo efeito simbólico” (ibid., p. 231). Tal definição caracteriza o final de análise como “desidentificação fálica” (ibid., p. 235), espécie de travessia da identificação fálica, outro nome para designar a purificação do desejo. Trata-se de um momento em que é preciso esgotar no desejo aquilo que Freud pensou em termos energéticos (como libido) e, por tabela, esgotar no significante o que Lacan chama de gozo, através do falo¹¹⁴. É assim que, até o final dos anos de 1950, a pulsão é suplantada pelo desejo; o gozo é mortificado pelo significante: em sentido estrito, não há gozo.

Contudo, se falamos de encruzilhada é porque, neste último movimento, quando o falo se apresenta como significante puro, ele fracassa em sua tarefa de saturação, justamente porque deixa escapar um resto. Ora, enquanto resto da ação significante, isso que escapa deve ser situado fora do significante, não em outro “lugar” senão no Real¹¹⁵. É, como se sabe, no final dos anos de 1950, envolto neste impasse do significante, que Lacan “descobrirá” uma nova “realidade”. Até então, a noção de realidade denotava muitas coisas, exceto o que, a partir daí, será tomado por Real. É nesta encruzilhada que, num texto talvez pouco valorizado diante da inovação que inaugura¹¹⁶, lemos uma afirmação canônica de Lacan (1966, p. 665):

Dizemos, pois, que nenhuma supressão do significante, seja qual for o efeito de deslocamento que efetue, e mesmo que produza a sublimação que o *Aufhebung* traduz em alemão, pode fazer mais do que libertar da pulsão uma realidade que, por mísero que seja seu peso de necessidade, só fará ser mais resistente por ser um resto

¹¹³ Lembremos que, como afirma Miller (2005, p. 221), “quando [Lacan] fala da satisfação da necessidade, o que está em jogo é a pulsão”. Cf. Lacan, 1966, p. 654.

¹¹⁴ “Existe, em Lacan, uma invenção do conceito de falo, que permite reduzir a pulsão ao desejo o bastante para rebaixar o conceito de pulsão a um status secundário e, simultaneamente, permitir tratar a instância do gozo a partir de um significante” (MILLER, 2005, p. 120).

¹¹⁵ Como veremos, a realidade deste real é distinguível das outras “realidades” às quais nos referimos até agora, motivo pelo qual, daqui em diante, notaremos com maiúscula este Real com que ora lidamos.

¹¹⁶ “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache”, redigido logo depois do *Seminário 7*.

Está dado o passo para além do simbólico. Se se trata de um passo titubeante, como tentaremos mostrar, teremos de retornar a ele no próximo capítulo. Por ora, à tese segundo a qual o falo é o significante que dá corpo ao gozo, devemos agora sobrepor esta: o falo é o significante que, ao significantizar a pulsão, dis-põe um resto, o gozo, no Real¹¹⁷. Que Real será este, porém, que resiste a despeito de toda a relutância lacaniana em face do realismo, como vimos em nosso “Capítulo 1”, é algo que deveremos compreender. De sobra temos sinais de que, do ponto de vista clínico-teórico, o real sempre foi preterido em virtude do imaginário e do simbólico. Além de um objeto real, que frequentemente não se distingue do imaginário, e de uma realidade, formulada nos anos de 1950, “velada sob formas negativas¹¹⁸” (LACAN, 1966, p. 309), de modo geral, ao longo desta década, o real se apresenta como redutível ao significante. “O conjunto de significantes postos em jogo reestrutura o real, nele introduzindo novas relações combinadas” (LACAN, 1995b, p. 304). Tudo se passa, então, como se o real fosse um tipo de palco passivo, pleno, contingente, montado e decorado em função do significante¹¹⁹. Mas eis que, na virada para os anos de 1960, Lacan (1986, p. 340) se vê obrigado a certificar o nascimento de um outro Real, o qual, surpreendentemente, já nasce como resto inalcançável, como impossível e, enfim, como determinante do desejo:

É na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula (LACAN, 1986, p. 340).

Deixemos esta “outra coisa” para o próximo capítulo. Por enquanto, não podemos finalizar sem retornar à questão: o que acontece se o objeto do fetiche é um significante puro? A esta altura, devemos falar de um gozo fálico do qual o perverso pode se apropriar. E se temos insistido em caracterizar este momento como o de uma encruzilhada, é na medida em que vislumbramos a possibilidade de um gozo perverso

¹¹⁷ Qualquer semelhança entre esta “dis-posição”, pela qual nós queremos pensar o real, e aquela da qual falará Heidegger (2002, p. 48), não é mera coincidência, como pretendemos argumentar.

¹¹⁸ Cf. também Lacan, 2005, p. 13.

¹¹⁹ “Tudo o que é real está sempre e obrigatoriamente em seu lugar, mesmo quando se o perturba. (...) Podem desarrumar o quanto quiserem o real, ainda assim nossos corpos vão continuar em seu lugar depois da explosão de uma bomba atômica, em seu lugar de pedaços. A ausência de alguma coisa no real é puramente simbólica” (LACAN, 1995b, p. 38). Sobre a “plenitude” do real cf. *ibid.*, p. 224. Cf. também FINK, 1998, pp. 43-7.

da pura forma do significante, precisamente no momento em que o desfecho da mortificação do gozo, que desde então deixa de ser imaginário para ser significantizado, desvela, justamente, um resto não significantizável. A hipótese já foi claramente enunciada por Safatle (2006, p. 130, parênteses nosso), segundo o qual,

não devemos esquecer que o falo pode inverter tal inadequação (entre o objeto empírico e o campo transcendental do desejo puro) em um *gozo do vazio da Lei*. Pois o sacrifício do objeto do desejo abre espaço para a promessa de um gozo para além do prazer empírico. Abertura que pode se realizar graças à conformação do desejo com a pura forma da Lei. Vemos aqui *um ponto no qual desejo e gozo podem se unir*. Faz-se necessário falar de gozo neste regime de falicização do desejo porque, por meio da Lei fálica, o sujeito pode encontrar, na ordem simbólica, a mesma negatividade que anima seu desejo.

A nós, contudo, não cabe analisar o desafio à psicanálise lacaniana diante dos desdobramentos desta hipótese. Enfim, não nos interessa problematizar e compreender, unicamente nos termos lacanianos, o dilema da perversão e uma forma de solucioná-lo. Como dissemos, interessa-nos mobilizar um tipo peculiar de transgressão que se torna expediente do perverso que age em nome da Lei. Não avançaremos neste sentido, contudo, se não compreendermos a relação entre o “campo transcendental” da Lei e o desejo puro. O fato é que, do gozo fálico que pressupõe o simbólico ao gozo transgressor que pressupõe o Real, há um passo que é dado na virada para os anos de 1960, principalmente, no *Seminário 7*. Tal passo indica um limite do simbólico, mas, paradoxalmente, não um limite externo e sim excluído no interior do significante. Sintomaticamente, a aparente indistinção entre o simbólico e o Real, o desejo e pulsão, o significante e o gozo, presente no Seminário em questão, não é um golpe do acaso nos argumentos lacanianos, e sim parte de uma estratégia cujo objetivo é nos confrontar com o limite de uma posição à qual tais termos seriam indistinguíveis. Neste limite surge a possibilidade de uma transgressão perversa.

CAPÍTULO II
REAL, TRANSCENDENTAL E CARNAL

O REAL, O TRANSCENDENTAL E O CARNAL

Freud, como se sabe, evitava a filosofia. Não ignorava, contudo, o que sua teoria do aparelho psíquico, desde 1895, isto é, desde o *Projeto de uma psicologia científica* (...), recolocava em causa na maneira como se deve conceber a relação da vida imaginária com a vida de vigília, isto é, com aquela de que se diz ter domínio sobre a realidade. Desde então, ele tampouco temeu apresentar o pensamento cognitivo como inteiramente sustentado pela esperança do prazer, pela experiência da satisfação e do desprazer (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 248).

1. O prazer é o princípio da realidade

Em seu *Seminário 7* Lacan nos confronta com as vias políticas através das quais se convencionou que o bem é o prazer. E, em primeiro lugar, é a uma tradição filosófica que, segundo Lacan (1986, p. 46), devemos nos reportar para compreender esta exigência (de tomar o bem como o prazer) proveniente “do fato de o prazer aparecer, em muitos casos, como o termo oposto ao esforço mental, e de ser preciso, no entanto, que ele encontre aí a referência final, aquela à qual o bem que orienta a ação humana deve, no fim das contas, reduzir-se”. Por que não partir desta tradição, chamada de hedonista? Evoquemos a justificativa do próprio Lacan (*ibid.*, p. 218): “não é por ter ressaltado os efeitos benéficos do prazer que criticaremos aqui a dita tradição hedonista. É pois por não dizer em que consiste esse bem. É aí que está a tapeação”. Como se vê, o psicanalista não deixa de seguir os primeiros esboços freudianos sobre a relação do homem com o prazer: é em razão da destruição situada mais além do prazer que, diante deste, o sujeito deve manter-se a certa distância.

Sabemos que, dentre as oscilações que a concepção do psíquico sofreu na obra de Freud, algo parece ter, de um modo ou de outro, permanecido. À tendência “natural” do organismo humano ao prazer, opõe-se um segundo processo de caráter “corretivo”. Esta a função do princípio de realidade: inibir um processo primário cujo termo, em princípio, é o prazer a qualquer preço. Quer dizer, o prazer ao custo da alucinação e, logo, do desprazer, pois, enquanto mera alucinação, o objeto prazeroso não atende a necessidade à qual foi alucinado, revelando-se como engodo e frustração. Em poucas palavras, é esta uma das primeiras concepções freudianas dos processos inconscientes que regulam um “aparelho psíquico”. Em vista de um processo primário cuja regra, o princípio, é o prazer, mesmo (e, sobretudo) ao custo da alucinação, caberá a um segundo processo a tarefa de corrigir o primeiro, na medida do possível, exigindo uma indicação

de realidade face à eminência do engodo. A nós interessa reter, aquém da riqueza de detalhes que permeiam a descrição freudiana do *Projeto*¹²⁰, o que Lacan (1986, aulas de 2 e 9 de dezembro), em referência a este texto, chamará de “paradoxo do princípio de realidade”.

Como lemos no *Projeto*¹²¹, a vida humana é dominada por suas necessidades vitais (“*Not des Lebens*”), ou por uma necessidade vital, como quer Lacan¹²², em razão da qual seu aparelho psíquico deve ser regido por um princípio de desprazer (ou de inércia). Para tanto, este aparelho deve manejar uma quantidade (Q) de energia recebida de fonte exógena, através dos neurônios do chamado sistema ϕ , e de fonte endógena e/ou exógena, através dos neurônios do sistema ψ , operando a sua passagem (em ϕ) e/ou sua retenção (em ψ), de modo a mantê-la em seu nível mais baixo. É, pois, neste sistema ψ , constituído por neurônios capazes de reter energia, que, após uma primeira experiência de satisfação (“*Befriedigungserlebnis*”), advém um investimento ($Q'n$) no grupo dos neurônios convergentes à percepção do objeto que produziu a satisfação. Dada a sua capacidade de retenção, este grupo de neurônios é apto a congregar uma memória neurônica desta experiência, criando uma “*Bahnung*”, termo que alguns tradutores da obra freudiana lêem como “facilitação”. Isso significa que, uma vez reproduzido aquele estado de urgência vital, o caminho à satisfação estaria facilitado, bastando um re-investimento no mesmo grupo de neurônios para gerar a correspondente percepção do objeto. Porém, caso o objeto real não esteja presente, tal processo pode revelar-se como alucinatório: “este é todo o perigo, no caso de o processo primário ganhar a rodada”, completa Lacan (1986, p. 41). Daí a necessidade de um princípio de realidade. É, pois, através de uma indicação de realidade que o aparelho psíquico se resguardaria da alucinação (e do desprazer subsequente) para a qual o princípio do prazer o conduz, tateando uma identidade de percepção entre aquilo que se apresenta no mundo “externo” e o que é desejado (e alucinado) no “interno”.

Aqui a pergunta é: por qual via o aparelho psíquico tem acesso à Q proveniente deste mundo externo senão pela da sensibilidade cuja regência, inconsciente, é realizada pelo princípio do prazer? É claro que, sendo este acesso inconsciente, o tal aparelho precisará de um terceiro mecanismo, o chamado “sistema ω ”, para efetivar a

¹²⁰ Freud S. Proyecto de psicología. In: *AE*, 1976. Daqui em diante referido apenas como “*Projeto*”.

¹²¹ Op. cit., p. 363-68.

¹²² No texto alemão, diz-nos Lacan (1986, p. 58), consta “*die Not des Lebens*”: “Fórmula infinitamente mais forte. Alguma coisa que quer. A necessidade (*besoin*) e não as necessidades (*besoins*). A pressão, a urgência. O estado de *Not* é o estado de urgência da vida”.

transmissão percepção-consciência e permitir a função do princípio de realidade. No entanto, como nos lembra Freud, se este princípio age sobre o sistema ψ , com vistas à inibição do investimento na cadeia neurônica que ativa a percepção (alucinada) do objeto, não é, todavia, desse sistema que ele recolhe as informações com as quais opera uma indicação de realidade, pois tal sistema é inconsciente, mas do sistema ω . Ocorre que este último não recebe diretamente do exterior a energia com a qual opera, e sim do sistema inconsciente responsável pela sensibilidade a qual, por sua vez, é regida pelo princípio do prazer. Donde se infere que, uma vez sob a égide deste princípio, as informações recebidas no sistema ω não podem fornecer garantia de uma realidade “objetiva”; apenas dados já depurados pela ordem inconsciente do prazer. O problema todo reside no fato de que, como afirma Lacan (1986, p. 37), “este organismo inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la”, e mesmo a ação de um segundo processo corretivo não avaliza a distinção entre realidade “interna” e “externa”: eis o paradoxo do princípio de realidade.

Primeiramente compreendamos aqui, exorta-nos Lacan, que não se trata da realidade tal como questionada pelo idealismo. Não porque Freud perdera o compasso deste questionamento, mas porque, como afirma Lacan (1986, p. 40) com a espontaneidade que lhe é própria quando se trata de comparar “a Filosofia” com Freud: “Nenhuma filosofia, até então, levou as coisas tão longe nesse sentido”. Em mais um passe tipicamente lacaniano, porém, o elogio não é gratuito: a intenção não é outra senão apartar, ainda que no limite da sutileza, o realismo subjacente à noção freudiana de aparelho psíquico. “Para nós” – completa Lacan (1986, p. 51) – “é óbvio que esse aparelho é essencialmente uma topologia da subjetividade”.

Em síntese, só permanecemos no paradoxo quando tomamos a realidade “externa” como o dado biológico da análise realista. Isso porque, se “o princípio do prazer não é suscetível de inscrição alguma numa referência biológica”, como afirma Lacan (1986, p. 50), igualmente, “assim que tentamos articulá-lo para fazer depender do mundo físico, ao qual o desígnio de Freud parece exigir referi-lo, é claro que o princípio de realidade funciona, de fato, como que isolando o sujeito da realidade” (ibid., p. 59). Por outro lado, se tomarmos esta realidade não como o mundo físico, mas como a realidade psíquica, isto é, como o conjunto dos signos do objeto (a ser reencontrado), ver-se-á, então, que o princípio de realidade visa a corrigir o “mundo interno” em relação à “realidade interna”, o aparelho psíquico em relação a ele mesmo.

Restaria a tarefa de tomar a “realidade externa” como este conjunto de signos que, uma vez constituída aquela memória neurônica pela *Bahnung*, nada mais será senão a chamada “estrutura significante¹²³”. Eis o golpe lacaniano de (e no) mestre, pelo qual a noção de *Bahnung*, ou melhor, a interpretação que dela se pode fazer, será o ponto de partida do argumento de Lacan. Como dissemos, uma *Bahnung* se forma após uma primeira experiência de satisfação criando uma “facilitação” entre os neurônios que, capazes de reter energia no aparelho psíquico, se constituem como memória. É, pois, através desta memória que o processo secundário visa à ação cujo fim é reencontrar o objeto que produziu a satisfação, evitando uma descarga (desnecessária e desprazerosa) de energia face aos investimentos do princípio do prazer. Assim, a produção alucinatória ordenada por este princípio pode ser inibida se o aparelho psíquico, tateando uma indicação de realidade, trilhar o percurso da facilitação auferindo a identidade de percepção entre o objeto reencontrado e o objeto da experiência de satisfação. Ora, Lacan pode, ao seu modo, contornar o problema da realidade tomando-a não mais como o mundo externo, mas como a estrutura dos significantes, na medida em que o significado da palavra “*Bahnung*” revela-se não tanto na “facilitação”, quanto no “trilhamento” e, em seguida, como “articulação¹²⁴”.

Nestes termos, o princípio de realidade deverá ajustar a percepção do objeto não em relação à realidade tal como concebida pelo realismo, mas a esta articulação de que fala Lacan. Em suma: a prova de realidade a partir da qual o processo secundário tomará seu critério não é um dado biológico, e sim o elemento de uma estrutura significante. E, sendo o significante um vazio, o estatuto da realidade psíquica para Lacan deve, de algum modo, ser determinado pelo negativo. A “topologia da subjetividade”, como não poderia deixar de ser, é herança das matrizes kojéviana e hegeliana, e encontra no prazer o princípio da negatividade que move seu processo dialético. Em relação à realidade o prazer é, portanto, princípio, nos dois sentidos do termo: enquanto “abertura” e “regra reguladora”. Deveremos, então, interrogar em que medida o trabalho do negativo se dá e é fundamental em ambos os sentidos em questão.

¹²³ “Um signo é algo para alguém. A onipotência do desejo alucina a presença desse alguém, da mesma forma que o corpo da paciente de Breuer, ao produzir uma ‘gravidez nervosa’, exhibia, magicamente, um ‘funcionamento natural de signos’”, diz-nos David-Ménard (in: SAFATLE, 2003, p. 148-49). E arremata: “Isto é totalmente diferente da organização significante do desejo que ganha corpo em razão da barra no Outro, ou seja, pelo fato de ele não corresponder àquilo que a onipotência do desejo procura”.

¹²⁴ É óbvio que essa palavra tem um alcance estritamente oposto, *Bahnung* evoca a constituição de uma via de continuidade, uma cadeia, e penso até que isso pode ser aproximado da cadeia significante, uma vez que Freud diz que a evolução do aparelho ψ substitui a quantidade simples pela quantidade mais a *Bahnung*, sua articulação (LACAN, 1986, p. 49-50).

Vimos muito esquematicamente que, após uma experiência de satisfação originária, o aparelho psíquico se lança ao encalço deste objeto nas vias trilhadas pela *Bahnung*. O resultado é a formação de uma constelação de representações deste objeto diante da qual um segundo processo, a partir do sistema ω , vai depurar os dados da realidade a fim de obter uma identidade de percepção. Como tais dados já chegam neste sistema “filtrados” pela ordem do prazer, o máximo que este processo realiza é uma correção, ou uma supressão, sobre a constelação de representantes do objeto em vista destes dados, articulando outras vias de satisfação à eminência do desprazer. Certo é que o paradoxo não é em si dissolvido pois, no fim das contas, como admitirá Lacan (1986, p. 265), “nós constituímos a realidade com o prazer”. Essa realidade, contudo, que se constitui a partir dos objetos candidatos ao objeto da primeira experiência de satisfação, não deixa de ser (psiquicamente) real para o indivíduo, ainda num sentido mais urgente do que o da realidade como “mundo físico” do realismo ingênuo. É por isso que, lembrando os termos de Freud, para Lacan (1986, p. 65, grifo do autor) “*o objetivo primeiro e imediato da prova de realidade não é a de encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente*”. Em suma, para um juízo de existência concebido nestes termos, a “realidade” se revela pela (de)negação do objeto fantasmático e não por sua exposição objetiva: está nas vias pelas quais, na tentativa de um reencontro, obedecendo ao princípio do prazer, um objeto será nadificado, por assim dizer, des-objetivado¹²⁵.

Para desvendar esse processo, lembremos, de passagem, dos dois modos pelos quais se articula a linguagem na leitura lacaniana de Freud, pois a sua composição nas palavras da consciência corresponde a um tipo de representação bem diferente daquela que se estrutura no nível inconsciente, sob a ordem da “*Vorstellung*”¹²⁶. Deparamo-nos com a diferença entre “a operação da linguagem como função”, articulação passível de consciência, “e a estrutura da linguagem, segundo a qual os elementos colocados em jogo no inconsciente se ordenam”. Nesta estrutura temos a “*Sachvorstellung*”, uma representação (de uma coisa), que ocupa o lugar do objeto a ser reencontrado, em relação à qual a “*Wortvorstellung*”, uma palavra (que, como todas, é representação), articular-se-á através da função simbólica da linguagem. Contudo, “*die Sache*” está em oposição à “*das Wort*” porque a coisa não está nas palavras: vimos que o aparelho

¹²⁵ Esta “des-objetivação”, termo que escolhemos à falta de coisa melhor, deve significar que, como afirma David-Ménard (1996, p. 255), “a prova de realidade não concerne à realidade perceptiva ou construída pelo entendimento, mas à inscrição, na alma, da falta do objeto”.

¹²⁶ “*Vorstellungen* já tem desde a origem o caráter de uma estrutura significante” (LACAN, 1986, p. 165).

psíquico precisa de uma prova, pois a primeira é eminentemente alucinatória e, por isso, potencialmente desprazerosa. Eis porque essas *Vorstellungen* (*Sachvorstellung*) serão representadas por seus representantes, por significantes, tornando-se, então, “*Vorstellungsrepräsentanzen*”¹²⁷, para que, desvinculados desta representação-coisa pela ação de processos inconscientes, estas formas vazias possam ser “achadas” nas palavras, na palavra-representação, e, finalmente, emergir no discurso.

É neste ponto que o recalque toma seu posto na apropriação das noções de Freud por parte de Lacan¹²⁸ (1986, p. 78): “O nível das *Vorstellungsrepräsentanzen* é o lugar de eleição da *Verdrängung*. O nível das *Wortvorstellungen* é o lugar da *Verneinung*”. Quer dizer, é ao nível do recalque¹²⁹ (*Verdrängung*), dado na experiência de satisfação, que alguma coisa será negada (nesta experiência) para que uma articulação de representantes possa representar as inscrições (desta experiência), *Sachvorstellungen*, estas “substâncias da aparência”¹³⁰. Doravante, é para impedir uma “tradução literal” (leia-se: alucinatória) destas representações em palavras (representações) que, no processo de constituição desta cadeia de representantes da representação, uma segunda negação (*Verneinung*) oporá as *Sachvorstellungen* às *Wortvorstellungen* a fim de que, na esteira do processo secundário, o discurso chegue ao interesse da consciência.

Desde então, no nível do inconsciente, isso se organiza segundo leis que não são forçosamente, Freud o diz mui justamente, as leis da contradição, nem as da gramática, mas as leis da condensação e do deslocamento, as que chamo, para vocês, de as leis da metáfora e da metonímia (LACAN, 1986, p. 76).

Assim, partindo de uma distinção entre as representações-coisa e os seus representantes, Lacan pode pensar no isolamento destes na forma de uma estrutura significante em virtude das leis mencionadas, ordenadas pelas negações do inconsciente. Contudo, um furo ainda persiste: a *Verdrängung* pressupõe o significante, ou seja, é uma operação que pressupõe uma cadeia formada. É por isso que, para Lacan (1986, p. 79-80), devemos compreender “a *Verneinung* representar, de um certo ponto de vista, a

¹²⁷ “Isso não é simplesmente *Vorstellungen*, mas, como o escreve Freud em seu artigo sobre o *Inconsciente*, *Vorstellungenrepräsentanz*, o que constitui a *Vorstellung* como um elemento associativo, combinatório” (LACAN, 1986, p. 75-6).

¹²⁸ Sigamos as remissões de Lacan (1986, p. 48 e 56) aos textos freudianos, além do *Projeto*: o “capítulo VII” da *Interpretação dos sonhos*; o artigo sobre *A denegação*; *O mal-estar na civilização*; e o texto sobre *O inconsciente* (precedido pelo artigo sobre o recalque), textos que, como dissemos, estarão referenciados ou na edição *Amorrortu Editores (AE)* ou nas *Gesammelte Werke (GW)*.

¹²⁹ Cf. Souza, 2010, pp. 112-21.

¹³⁰ Cf. Lacan, 1986, p. 75.

forma invertida da *Verdrängung*¹³¹”, o que significa que, não só a negação incidente na primeira simbolização deve ser de outra natureza em relação ao recalque, como também deve ser outro o seu objeto.

2. Fronteira do Real: presente ausência do Bem

Resgatemos o encontro fatídico com o que Freud¹³² chama de “*das Ding*”, o lugar ocupado pelo ser humano que, a despeito de quem quer que seja, podemos chamar de mãe¹³³. Este ser que é/está “*neben*”, isso é, próximo e, ao mesmo tempo, fora. Na verdade, tanto mais próximo do que qualquer proximidade poderia dar conta, quanto mais fora do que qualquer noção de exterioridade poderia abarcar. Diz-nos Freud que, deste encontro com o próximo ao lado, com o “complexo do *Nebenmensch*¹³⁴”, resulta uma divisão em dois grupos. Num deles, os componentes se comprimem e permanecem coesos como uma coisa, irreduzível em sua opacidade, *das Ding*. Os outros componentes se distribuem em remissões ao corpo, constituindo as vias do prazer. Estas são páginas bem conhecidas do *Projeto: das Ding* se apresenta como a única coisa que é inassimilável, aquém e além das qualidades do objeto, de seus traços familiares. Trata-se da percepção originária da dualidade, desta distância próxima em relação à qual se dá a experiência abissal da identidade e da diferença, da unidade e da alteridade¹³⁵.

Naturalmente, neste encontro com o *Nebenmensch* o indivíduo se encontra na mais tenra idade, na primeira experiência de satisfação. Ocorre que, segundo a hipótese freudiana, neste estado originário do psiquismo infantil não há uma distinção ontológica entre um interior e um exterior e, portanto, entre um “Eu” e uma “realidade”. Quer dizer, nos primeiros meses de sua vida, o bebê, indiferente a um mundo que não lhe aparece nem como fonte de prazer nem como de desprazer, satisfaz-se a si mesmo “auto-eroticamente”. As primeiras distinções entre um “dentro” e um “fora” decorrem, pelas vias motoras, de estímulos evitáveis e inevitáveis cujas respostas incidirão sobre a distinção entre um mundo interno (correspondente aos estímulos inevitáveis) e a

¹³¹ No fundo, trata-se de um desdobramento da afirmação segundo a qual “o recalque e o retorno do recalque são a mesma coisa” LACAN, *Seminário: Livro I* (1983, p. 215).

¹³² Projeto. In: *AE*, p. 373.

¹³³ Como afirma Lacan (1986, p. 127), esta é a articulação kleiniana: “ter colocado no lugar central de *das Ding* o corpo mítico da mãe”, embora isto possa ser problemático se reduzirmos “a noção de sublimação a um esforço repositivo do sujeito em relação à fantasia lesada do corpo materno”.

¹³⁴ Freud, S. Projeto de psicologia. In: *AE*, 1976, p. 376-77.

¹³⁵ “Tudo aquilo que é qualidade do objeto, que pode ser formulado como atributo, entra no investimento do sistema ψ e constitui as *Vorstellungen* primitivas em torno das quais estará em jogo o destino do que é regulado segundo as leis do *Lust* e do *Unlust*, do prazer e do desprazer, naquilo que se pode chamar de as entradas primitivas do sujeito. *Das Ding* é absolutamente outra coisa” (LACAN, 1986, p. 65)

realidade exterior (indicada pelos outros estímulos). Daí a gênese de uma instância à qual o prazer é a única experiência admissível, um “*Lust-Ich*”, Eu-prazer que, originariamente, poderia ser concebido como “Eu-Real”, instância, por sua vez, absolutamente hipotética enquanto concebida na ausência de um “outro” em função do qual ela se afirmaria como “Eu”. Notemos: se a Coisa é negada, esta negação só pode se dar na forma de uma expulsão do Todo, isto é, para fora de todo este conjunto Eu-real. No entanto, justamente porque ainda não se tem um “fora”, ficamos com essa paradoxal situação, nas palavras de Lacan (1986, p. 122), “desse interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf*, é, desse modo, excluído no interior”.

Enuncia-se, então, a distinção fundamental entre os juízos de atribuição e de existência. Se naquele estágio originário não se trata de julgar a existência de algo “fora” – o que não faria sentido neste momento no qual o bebê vive uma espécie de imanência entre partes de seu corpo e do corpo da mãe –, o máximo que se pode realizar é um juízo de atribuição, em síntese: “isso eu quero introduzir em mim, isso excluir de mim”. Na verdade, Freud (GW XIV, p. 12-13) menciona duas decisões dos juízos, “atribuir ou recusar a uma coisa uma qualidade” e “atribuir ou contestar a uma representação a existência na realidade”. Porém, a segunda operação só é possível após uma primeira formação de *Vorstellungen*, condição que nos leva à inquietante conclusão de que o juízo de atribuição precede logicamente o de existência: “não basta constatar que o juízo de existência funda a realidade, mas é preciso constatar que ele só pode fazê-lo ao resgatá-la do suporte instável em que a recebe de um juízo da atribuição que já se afirmou” (LACAN, 1966, p. 666-67). Eis uma página valiosa dos *Escritos*. Lemos, na seqüência, o que muitos poderiam chamar de uma inflexão heideggeriana (ou sartriana¹³⁶) quando Lacan invoca o nada como princípio da criação, na medida em que *das Ding* se apresenta como a presença de uma ausência constitutiva do que chamamos de realidade. De fato, atestar se (e como) Heidegger está próximo de Lacan é, de certo modo, desvelar o estatuto deste Real no qual vislumbramos *das Ding*. É uma pergunta crucial: se a Coisa é o que resta de uma primeira simbolização e, neste sentido, é algo como que disposto, produzido, por tal processo, como explicar que tal Coisa “já estava lá”, no limite da linguagem, do ser, porquanto determinada por um juízo que precede logicamente a (via da) existência?

¹³⁶ Em outro trabalho já mostramos como a dialética do desejo em *O ser e o nada* (1943) poderia ser, até certo ponto, fonte das inspirações lacanianas em relação à noção de falta-a-ser (cf. Perspectivas à psicanálise. In: RODRIGUES, M. G. *Consciência e má-fé no jovem Sartre*. São Paulo: Edunesp, 2010).

Trata-se de uma questão inescapável, considerando a posição de Lacan (1966, p. 389, grifo do autor): “nessa realidade que o sujeito tem que compor segundo a gama bem temperada de seus objetos, o real, como suprimido da simbolização primordial, *já está presente*”. Há, porém, outros dois momentos a serem avalizados paralelamente a esta afirmação. Em um deles (como em muitos outros), encontramos o elemento principal da solução: “Para nós, o sujeito tem que surgir do dado dos significantes que o abarcam num Outro que é o lugar transcendental destes”. Aí Lacan (ibid., p. 662) está se referindo ao sujeito do desejo, e é sintomático o modo pelo qual ele, encerrando, no-lo diz que tal sujeito “não é nada além da Coisa, que é dele o que há de mais próximo, embora mais lhe escape”. Há, porém, um terceiro momento que fecha uma solução-problema. De volta à primeira sentença, lemos que a *Bejahung* “não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, alguma coisa venha a se oferecer à revelação do ser, ou, para empregar a linguagem de Heidegger, seja deixado-ser” (ibid., p. 388).

Aqui vemos a linguagem heideggeriana como condição para que, do Real, se dê a luz ao ser – ao menos até o início de 1960. Por conseguinte, para Lacan a linguagem, deve ser compreendida segundo a conhecida distinção heideggeriana do ser: ser no sentido ôntico de realidade como “substancialidade” e Ser no sentido ontológico de realidade como “abertura¹³⁷”. Nestes termos, o estatuto do Real parece estar condicionado ao Ser, uma vez que a *Bejahung* é a condição primordial, e única, para que o real seja Real. Neste movimento, o Ser se torna a condição primordial de manifestação do Real, o que significa que, no limite, há uma simbolização do Real. E, afinal, é esta, efetivamente, a meta de um significante puro tal como a formulávamos no Capítulo anterior. Dizíamos, então, que, ao afirmar que a *Aufhebung* do falo vem “libertar da pulsão uma realidade que, (...), só fará ser mais resistente por ser um resto” (LACAN, 1966, p. 665), Lacan dá um passo titubeante na distinção entre o simbólico e o Real. Agora sabemos: um passo à frente na referida distinção porque, efetivamente, o Real agora aparece à parte, como resto; movimento, entretanto, titubeante, já que, no compasso em que se esforça por delimitar a fronteira entre os dois registros, Real e simbólico, o psicanalista ousa uma interface entre o campo do Ser e o do transcendental.

¹³⁷ Como lemos no “§ 43” de *Ser e Tempo* (1988, pp. 266-80), é porque ignoramos a compreensão ontológica do “ser que está à mão” que nos contentamos em pensar o real como coisa concreta, como *res* à qual somos impelidos inicialmente: “Mesmo onde não se trata somente de uma experiência ôntica e sim de uma compreensão ontológica, a interpretação do ser orienta-se, de início, pelo ser dos entes intramundanos. Com isso, passa-se por cima do ser daquilo que, imediatamente, está à mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (*res*). O *ser* recebe o sentido de *realidade*. A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade”. Isso não elimina, contudo, uma realidade como “questão ontológica” (ibid., p. 275).

É assim que, já ciente do risco que corre ao tomar o Outro como lugar transcendental, Lacan (ibid., p. 826) nos dirá que:

a castração faz desta última [da fantasia] a cadeia simultaneamente flexível e inextensível pela qual a suspensão do investimento objetal, que não pode ultrapassar certos limites naturais, assume a função transcendental de garantir o gozo do Outro que me é transmitido por essa cadeia na Lei.

Indo direto ao ponto: se o simbólico pode ser determinado transcendentalmente, e se este é o campo da pulsão de morte, então poderemos entender porque um significante puro pode ser a via de um gozo, na medida em que este é definido no campo da pulsão, para além da empiricidade dada entre os princípios do prazer e da realidade. Ir mais além e afirmar que ele pode ser a via de um gozo perverso é, também, algo que queremos sustentar – mesmo se não avançarmos por aí¹³⁸ – quando lemos, na seqüência das palavras citadas: “Para quem quer realmente confrontar-se com esse Outro, abre-se a via de experimentar não sua demanda, mas sua vontade. Portanto, de se realizar como objeto” (ibid.). Recordemos: realizar-se como objeto de gozo do Outro é, precisamente, uma das condições para distinguirmos a posição perversa. O que agora estamos vislumbrando é a possibilidade deste gozo se realizar em função do falo como significante puro, um gozo perverso no campo transcendental da Lei. E o fato é que tal possibilidade nos foi aberta quando constatamos o modo pelo qual Lacan parece retomar os termos heideggerianos para aproximar o Ser e o Real.

Nesta constatação, estamos no limiar da mortificação do gozo operada pelo significante fálico¹³⁹. E sabemos que, ainda no *Seminário 7*, a pulsão não deixa de aparecer exatamente neste momento, ao qual já nomeamos como de encruzilhada. Se a pulsão será aglutinada no centro da análise lacaniana, é sob a condição de denotar, justamente, a ausência do objeto¹⁴⁰ – este tão imprescindível ao instinto – pois o *Trieb*, “*Trieb* e não o *Instinkt*” – ressalta Lacan (1986, p. 108) – “não está longe desse campo

¹³⁸ Se “a negação como modo de presença do que há de real no sujeito”, tal como analisada, por exemplo, por Safatle (2006, p. 147), deve “reconciliar-se com uma espécie de negação vinda da potência de uma determinação transcendental em dar forma à pureza do desejo”; e se isso possibilita o desdobramento de um gozo perverso, como nos mostra o autor das palavras em seu livro; então, isso nos basta para problematizar a noção de transgressão que está em questão neste gozo. Enquanto o autor quer “procurar a proximidade entre a psicanálise lacaniana e uma compreensão dialética dos modos de comportamento do negativo” (2006, p. 144), nós pretendemos apenas interrogar o “lugar” Real daquela transgressão.

¹³⁹ Neste momento, Lacan, como afirma Miller (2005, p. 196), “pôde acolher a definição de Heidegger do sujeito como ser-para-a-morte porque isso quer dizer antes de tudo: o sujeito não é um ser para o gozo”.

¹⁴⁰ Lembremos que, também para Freud (Pulsiones y destinos de pulsión. In: *AE*, 1976, vol. 14, p. 118), a pulsão se define precisamente pela ausência de um objeto privilegiado, em suma, porque os objetos não estão originalmente vinculados a ela, mas apenas na medida em que podem propiciar certa satisfação. Haverá, contudo, como veremos, algo em que a perspectiva de Lacan destoa da freudiana.

de *das Ding*”. Observe-se que, se o psicanalista não identifica a pulsão com a Coisa, não obstante, sugere que a negatividade constituinte desta última é o que caracteriza a “errância” da pulsão, a deriva na qual esta se lança enquanto, apontada para *das Ding*, não acerta seu alvo. Daí a negatividade pela qual a pulsão suspende o desejo que, na trama significativa, mira *das Ding*:

Os *Triebe* foram descobertos e explorados por Freud no interior de uma experiência fundada na confiança no jogo dos significantes, em seu jogo de substituição, de tal maneira que não podemos absolutamente confundir o domínio dos *Triebe* com uma reclassificação, por mais nova que se suponha, das familiaridades do ser humano com seu meio natural. O *Trieb* deve ser traduzido o mais próximo possível do equívoco e comprazemo-nos, às vezes, em dizer – a *deriva* (LACAN, 1986, p. 108).

Sabemos que, como veremos a seguir, algumas das perguntas subjacentes a tais palavras já foram respondidas. Resta, contudo, um dilema acerca do estatuto do Real. É importante termos em mente que, na análise das relações entre o Real e o Ser, está implicada uma suposta correlação entre, de um lado, a distinção dos juízos de atribuição e existência e, de outro, a distinção entre a *Verwerfung* e a *Verneinung*. Avançar por aí requer, essencialmente, o desvelamento da operação que “realiza” o Real na primeira afirmação do significante, a “*Bejahung* primordial”. Entretanto, mesmo se ignorarmos um ponto de tensão intrínseco apenas à terminologia freudiana¹⁴¹, resta outro impasse inevitável: Lacan não foi exatamente claro em relação ao papel da *Verwerfung* no que concerne à referida *Bejahung*.

Se, em “De uma questão preliminar”, Lacan (1966, p. 557-58) afirma que a *Verwerfung* caracteriza “no Outro um puro e simples furo, o qual, pela carência do efeito metafórico, provocará um furo correspondente no lugar da significação fálica” – e, neste sentido, caracteriza o fenômeno da psicose no horizonte da simbolização; em “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite”, a mesma *Verwerfung*, segundo o mesmo Lacan (1966, p. 387), “corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica” – e, neste sentido, caracteriza o corte entre simbolização primordial e o que lhe margeia.

¹⁴¹ Eis o que afirma Souza (2010, p. 233): “parece-me discutível que Freud tenha atribuído uma clara acepção técnica a *Verwerfung*”. Assim, quando, em sua análise de “Homem dos lobos”, afirma: “Da castração, diz-nos Freud, esse sujeito *nada queria saber no sentido do recalque* (...). E, para designar esse processo, ele (Freud) emprega o termo *Verwerfung*”, Lacan (1966, p. 386) estaria se aproveitando da ambigüidade de uma declaração de Freud (“*Eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung*” [GW XII, p. 111]) que, na verdade, “caracteriza a *Verdrängung* como um processo mais complexo que uma *Verwerfung*” (SOUZA, op. cit., p. 235), e não simplesmente como “algo diferente” (*etwas anderes als*), como quer uma tradução (a lacaniana) que, aproveitando-se da ambigüidade, não se atem a todo o contexto da citação.

Como se vê, o psicanalista parece estar propondo que nem toda *Verwerfung* se reduz ao quadro da determinação psicótica e que, portanto, ao juízo de existência só poderia corresponder uma segunda negação, a *Verneinung*, posteriormente à *Verwerfung*, esta sim negação mais originária, por assim dizer, que corresponderia ao juízo de atribuição. Estas distinções, contudo, são voláteis na letra de alguns comentadores.

É o caso de Garcia-Roza (1990, p. 104): “Se tomarmos como referência a questão da *denegação*, exposta por Freud em 1925, podemos aplicá-la a ambas as formas de juízo, e teríamos assim uma negação do juízo atributivo e uma negação do juízo de existência”. Este, aliás, é um dos pontos altos do “diálogo” entre Hyppolite e Lacan¹⁴². Ao primeiro, “O processo que leva a isso [à afirmação primordial do significante], que se traduziu por rechaço, sem que Freud se sirva aqui do termo *Verwerfung*, é ainda mais fortemente acentuado, uma vez que ele emprega a *Ausstossung*, que significa expulsão” (In: LACAN, 1966, p. 883). Em seguida, também Hyppolite parece ofuscar o critério de distinção entre o juízo de atribuição e o de existência avaliando que, para compreender o artigo freudiano sobre a denegação, “é preciso considerar a negação do juízo atributivo e a negação do juízo de existência como estando para-aquém da negação no momento em que ela aparece em sua função simbólica”. No entanto, se os juízos em questão estão em pé de igualdade, o que nos impede de assumir (uma posição realista com) um Real empírico e originário? Onde retornamos ao ponto de partida e à questão do estatuto deste Real.

F. Balmés (1999) nos sugeriu uma saída que, embora não destoante à posição de Hyppolite, dá um passo além dela: “Se a *Ausstossung* é aquilo que dizemos ser, ela é radicalmente diferente da *Verwerfung*: longe de ser o mecanismo próprio da psicose, ela seria a abertura do campo do Outro enquanto tal” (ibid., p. 72). Trata-se de distinguir, na própria afirmação primordial, a expulsão originária do Real. Isso nos desobriga da problemática separação entre a psicose e a *Verwerfung*, já que “a forclusão não impede os psicóticos de habitarem na linguagem” (ibid.), embora os impeça de assumir a castração do Outro¹⁴³. Assim, teríamos, de um lado, a operação primordial de expulsão do Real que, como completa Balmés (ibid.), “não seria a rejeição do simbólico, mas, ela

¹⁴² Cf. *Escritos*, 1966, pp. 381-99 e 879-87.

¹⁴³ O problema do psicótico não é a falta do Outro, mas a falta (a forclusão) do significante que representa a falta, o Outro barrado: “Psicóticos realizam esse primeiro passo, adentram a ordem simbólica; o que eles são incapazes de fazer é se engajar subjetivamente/performativamente na linguagem para ‘historicizar’ seu processo subjetivo – em suma, são incapazes de realizar *Bejahung*” (ZIZEK, Por que Lacan não é heideggeriano? In: *Revista Estudos Lacanianos*. Trad. Lucas M. C. Ribeiro. Ano 2, n° 3, 2009, versão on-line http://www.fafich.ufmg.br/estudoslacanianos/pdf/art03_n01_Zizek.pdf, p. 3).

própria, simbolização”; de outro, no quadro psicótico, uma vez realizada tal simbolização, a forclusão do Nome-do-pai. Afinal, somente se houver uma estrutura já estabelecida é que esta forclusão se torna possível. Há, pois, um segundo benefício aí: não precisamos falar de duas coisas diferentes uma da outra, a expulsão e a simbolização (originária).

Entretanto, lendo o *Seminário 7*, observamos Lacan (1986, p. 80 e 157) se utilizar da *Verwerfung* para se referir a *das Ding*. E, não por acaso, ele não menciona a “*Forclusion*”. Ao contrário, a intenção parece ser não apenas distinguir, de um lado, a operação do Real e, de outro, o recalque (*Verdrängung*) e a denegação (*Verneinung*), como também distingui-la da forclusão que determina a posição psicótica. Assim, considerando que, para designar a operação que “realiza” *das Ding* no texto em questão, Lacan não menciona a *Ausstossung*, tão-somente a *Verwerfung*, deveríamos notar uma dualidade problemática que, na solução de Balmés, reaparece entre esta última e a simbolização primordial realizada pela *Ausstossung*.

Certamente, o problema para nós não está apenas no nome atribuído à negação que cumpre a simbolização da qual resta a Coisa, mas na posição desta última em face do significante. Não se trata de questão pueril considerando a ambigüidade notável da qual Lacan se serve para determinar a Coisa, que “se apresenta como trama significante pura” (1986, p. 68) e, ao mesmo tempo, como “aquilo que padece do significante” (1986, p. 142). Como que numa provocação, ele nos dá elementos para desenvolver ambas as teses. Em um trecho declara: “*Das Ding* é originalmente o que chamaremos de *le hors-signifié*” (1986, p. 67). Notemos: o psicanalista não afirma que esta Coisa é fora-do-significante, mas do significado¹⁴⁴. Um pouco mais à frente, atestando a primeira tese, Lacan (1986, p. 69) assevera sua intenção de falar “do Outro como *Ding*”. Acontece que, algumas páginas depois, *das Ding* é “uma função primordial que se situa no nível inicial de instauração da gravitação das *Vorstellungen* inconscientes” (LACAN, 1986, p. 77). Lacan nos diz “no nível de instauração”, quer dizer: no momento (e não depois) da instauração, o que pressupõe uma distinção entre o significante e o que está “*l’-à-côté*” do significante. E, para ratificar esta tese à qual se opõe a primeira, podemos lembrar o modo pelo qual Lacan (1986, p. 101) encerra o imbróglio – “É a Lei a Coisa?

¹⁴⁴ É curioso que o rigor de Bass (2001, p. 73) tenha abrandado na interpretação desta passagem. Diz ele: “a Coisa, enquanto é – como diz Lacan – fora-significante e fora-significado, não poderia ser visada através da rede de significantes”. É claro que a expressão “*hors*” pode ser tomada por “além”, mas já não é tão claro que, a partir daí, “a Coisa é além do jogo significante” (op. cit., p. 33), a não ser que ignoremos a importância que há na diferença entre o *signifié* e o *signifiante*.

De modo algum” – não sem antes nos dizer: “Acrescento *das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava lá no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular” (ibid., p. 100).

De um jeito ou de outro, não há como evitar uma caracterização da Coisa como uma espécie de Outro do Outro, no sentido do termo que, para nos mantermos no horizonte da dialética, expressa o pano de fundo negativo (do Outro) que sempre se revela como nunca estando lá onde deveria estar. Tudo isso para tentarmos delimitar o lugar de *das Ding*. Notemos que, nesta tentativa, não estamos em desacordo com o modo pelo qual, por exemplo, o “*hors-signifié*” é lido por Fink (1998, p. 121): “Aqui *das Ding* aparece como o objeto não-significado e não-significável dentro do Outro (...) – *no* Outro, porém, mais do que ou além do Outro”. Quer dizer, apesar de tomar a Coisa “além”, Fink não hesita em situá-la “dentro” do Outro. É, também, mais ou menos o que faz Miller (2012, p. 15): “O que é, definitivamente, a Coisa? Como termo, é o Outro do Outro”. E encerra: “Isso não tem a estrutura significante do Outro, é o Outro do Outro exatamente como aquilo que falta ao Outro”.

O problema é que tomar *das Ding* como aquilo que falta ao Outro pode significar tomá-la como a parte junto da qual o Outro seria sem falta: precisamente o mundo do psicótico que, como vimos com Balmés, é um mundo, de alguma maneira, já simbolizado. De modo análogo, pensar a Coisa dentro do Outro pode, em última instância, implicar em torná-la uma parte da simbolização que, posteriormente, foi expulsa na *Ausstossung*. Ora, se afirmamos “parte da simbolização”, afirmamos o Real simbolizado. Assim, se a Coisa é entendida como dentro do Outro, ou como aquilo que lhe falta, não podemos evitar a idéia de um pedaço que lhe foi cortado e deixado como resto: no limite, não deixamos de pensar tal Coisa como parte do simbólico. E isso significa, no fim das contas, correr o risco de aguardar a possibilidade de uma simbolização do Real, risco que, no fim dos anos de 1950, Lacan já não parece estar disposto a correr.

É provavelmente tendo este risco em vista que, no artigo “Por que Lacan não é heideggeriano?”, Zizek (2009, p. 6), comentando e valorizando a saída achada por Balmés, aponta a desnecessidade “de postular duas fases, primeiro a simbolização, a ascensão da bateria de significantes primária pela expulsão do Real, e depois a exclusão de um significante”. Afinal, como ele encerra, “os dois processos são o mesmo, e a psicose vem depois, num segundo estágio, quando – se – o significante que representa a

própria incompletude/inconsistência do Outro, que registra essa incompletude, é forcluído”. Todavia, ele não faz esta sugestão pensando apenas no problema do nome adequado à operação que expulsa o Real. Seu alvo é a filiação temerária que Lacan ensaia à postura heideggeriana diante do Ser:

Num movimento interpretativo arriscado, Lacan vincula essa simbolização “primária” que é acessível aos psicóticos, e precede o engajamento subjetivo ausente nos mesmos, à distinção de Heidegger entre a dimensão originária da linguagem enquanto desvelamento do Ser, e a dimensão do discurso como portador de significações (subjetivas) ou como meio de reconhecimento intersubjetivo (ZIZEK, op.cit., p. 4).

Por que Zizek toma como “arriscada” a aproximação lacaniana da simbolização primária à “dimensão originária da linguagem enquanto desvelamento do Ser”? Respondemos: porque o arsenal heideggeriano, tal como Lacan o retoma (de um modo que lhe é muito próprio, é preciso dizer¹⁴⁵), pode reduzir o Real ao universo da Linguagem tal como compreendida pela questão heideggeriana do ser, questão que implica uma ordem positiva de entidades cujo ser pressupõe a presença de um Ser-aí como falta-a-ser, no sentido ontológico de abertura do mundo. Trocando em miúdos: porque, a depender da interpretação lacaniana de Heidegger, o Real poderia se reduzir ao Ser, e este, na medida em que (para Lacan) está vinculado à simbolização primária, ao simbólico. Desde então, começamos a desvendar o paradoxo deste Real que, ao que tudo indica, vem à tona na tentativa, de simbolização, cujo fracasso inevitável, no compasso em que nos impele a uma nova tentativa, aponta para uma fratura óssea aí exposta. Esta, talvez, seja uma caricatura do que Lacan chamará de gozo como repetição e Real como impossível, caricatura à sombra da qual falar do Real é já correr o risco de gozar dele. Outrossim, não deixa de ser uma caricatura do trabalho heideggeriano sobre o ser, do qual não podemos nos apartar tão facilmente, como veremos.

Antes de enveredarmos por esta via, porém, é bom lembrarmos que, como temos repetido, há uma encruzilhada no final dos anos de 1950. Paralelamente a alguns escritos desta época, o Seminário sobre a ética é um divisor de águas que, até então, corriam na mesma fenda do significante: as águas do desejo e as do gozo¹⁴⁶. A rigor, o gozo era vertido pelo significante e tudo ia bem não fosse uma via que, justamente no

¹⁴⁵ Voltaremos ao assunto. Sublinhemos, por enquanto, que “Lacan reconduziu o *Dasein* ao sujeito” (DERRIDA, 1980, p. 498, apud. SAFATLE, 2006, p. 54).

¹⁴⁶ “Lacan professa o *Seminário 7: A ética da psicanálise* para restabelecer o gozo, após ter tentado confundi-lo com o desejo. Esse *Seminário* é feito para dizer: o gozo não é como o desejo” (MILLER, 2005, p. 246).

extremo da versão, desta significantização do gozo, insistiu como resto. Eis o que assistimos no Seminário em questão: sob a égide do simbólico e, precisamente, em virtude de uma tentativa de simbolização absoluta, a irrupção e a resistência do Real.

Importa notar que, ao contrário do que poderia parecer, a esta altura Lacan já está ciente disso. Não é por outra razão que tal Seminário é repleto de paradoxos; particularmente, um ao qual Lacan nos conduz a fim de atestarmos o risco de uma clínica para a qual, no limite, não haveria diferença entre desejo e gozo, simbólico e Real, clínica pensada conforme a pureza do Outro, à transcendentalidade da Lei. Este é o ponto: é necessário compreender se o horizonte da simbolização não limita, mas, na verdade, é limitado pelo transcendental. É aqui, aliás, que entra em cena o célebre filósofo que faz jus a esta questão, “questão propriamente kantiana da *causa noumenon*” (LACAN, 1986, p. 89). Dado nestes termos, se o Real é da alçada numênica, qualquer tentativa de tomá-lo como significantizável é já uma ilusão transcendental¹⁴⁷. Afinal, “simbolizável” pode significar “no horizonte da reflexão”, significação que, sob o crivo da Crítica, pressupõe ser cognoscível o incognoscível. O desafio será mostrar como esta ilusão pode ser bem carnal, por assim dizer, na medida em que, traduzindo-se como gozo da pura forma da Lei, exige-nos uma libra de carne¹⁴⁸ (LACAN, 1986, p. 371).

Eis o que, a nós, se apresenta como ponto de aproximação e, ao mesmo tempo, de distanciamento entre Freud e Lacan – em duas palavras: o carnal e o transcendental. Em Freud há (o corpo de) uma mãe, o objeto que, a despeito de ser originário, é empírico e que, de certo modo, dá sentido ao feito de Eros, por assim dizer, ou seja, àquilo que será “comido”, introjetado pelo juízo de atribuição. Em Lacan, ao menos até o início dos anos de 1960, as coisas são diferentes. Apesar da mãe (do seio etc.) estar lá, não há objeto a não ser dado num campo transcendental. A partir daí, o problema começa nos termos pelos quais, quando usados para explicitar esta Coisa, denotamos uma coisa que, enquanto tal, obedece à categorização do espaço e do tempo. É o que pode acontecer quando, para usar as palavras de Lacan (1966, p. 387), consideramo-la um “resto”, ou “o domínio do que subsiste fora da simbolização”, uma vez que pensemos tais noções (“resto” e “fora”) como usualmente tomamos as formas da sensibilidade. Resultado: a despeito das oscilações lacanianas em seus flertes com a

¹⁴⁷ Como afirma Bass (2001, p. 77), “identificar a Coisa ao corpo da mãe é, segundo a palavra de Lacan, um ‘mito’, isto é exatamente a ilusão transcendental”.

¹⁴⁸ Como afirma Miller (2005, p. 152), “não há gozo sem corpo”. Cf. Lacan, 1986, p. 371.

filosofia de Heidegger, se seguíssemos o expediente kantiano estaríamos em melhores condições para delimitar as fronteiras do Real¹⁴⁹.

Lembremos, em primeiro lugar, que, na *Crítica da Razão Pura*¹⁵⁰, o “conceito de um *noumenon*, isto é, de uma coisa que não deve absolutamente ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma” é, como encerra Kant (*CRP*, B310), “um *conceito limite*”. Deste ponto de vista, à margem da reflexividade potencial do ser no sistema simbólico, a Coisa não poderia, em tese, “se transformar em uma borda (*Schranke*) interna ao sistema¹⁵¹”. Em segundo lugar, uma passagem incansavelmente revisitada por comentadores, na qual, expondo sua tabela das divisões do conceito de nada (*Nicht*), Kant (*CRP*, B347) afirma que os *noumena* “não podem ser contados entre as possibilidades, embora nem por isso tenham que fazer-se passar por impossíveis”. Isso significa que o “nada”, dado no “objeto de um conceito para o qual não se pode obter absolutamente nenhuma intuição correspondente” (*ibid.*), é outra coisa em relação a outro “nada”, dado no “objeto de um conceito que se contradiz” (*ibid.*): se o primeiro é possível como *noumenon*, enquanto ente da razão (*ens rationis*), o segundo é a contradição de si próprio (*nihil negativum*), logo, para Kant, absolutamente impossível. Por conseguinte, se o Real lacaniano se define como *noumenon*, que é o logicamente possível, mesmo sendo realmente impossível, devemos lhe opor a uma realidade objetiva¹⁵². Por fim, e não menos importante, não podemos ignorar a formalização da Coisa como *Gute*. A esse respeito convém notar que, segundo Kant¹⁵³, o conceito deste Bem, como *Gute* e não como *Wohl*, não deve ser determinado antes da célebre lei

¹⁴⁹ Para uma interpretação hegeliana do pensamento lacaniano que pretende evitar as questões oriundas de um recurso temerário ao arcabouço kantiano, há uma “incompatibilidade básica entre a problemática lacaniana do real e a problemática kantiana da ‘Coisa em si’, donde o erro de interpretação que se esforça por ler *das Ding*, a Coisa lacaniana, esse núcleo do real não-simbolizável, à luz da Coisa-em-si” (ZIZEK, 1991, p. 106). Contudo, nenhum esforço interpretativo, no sentido de impor a Lacan o tal arcabouço, é-nos exigido, uma vez que é o próprio psicanalista que nos remete ao conceito de *noumenon*. Não estamos interessados, então, em pensar uma forma menos problemática, pela via hegeliana ou por qualquer outra, de interpretar Lacan, mas, precisamente, em salientar os problemas inerentes aos recursos lacanianos à Filosofia, especificamente a Kant, Heidegger e Hegel, quando Lacan pretende delimitar o Real.

¹⁵⁰ Kant, 1980. Seguiremos o modo de citação pela abreviação “*CRP*”, seguida pelo número do parágrafo precedido pela letra “B”, indicando a 2ª edição da obra, ou “A”, indicativo da 1ª edição.

¹⁵¹ É o que afirma Safatle (2006, p. 123), considerando a oscilação lacaniana diante da simbolização do Real e concluindo, mais à frente: “não podemos esquecer que *das Ding* é um limite pressuposto pela ação do significante e, como limite do significante, sua negatividade é inscrita no interior da Lei por meio de uma inversão que nos lembra a dialética do limite (*Granze*) e da borda (*Schrenke*) na lógica hegeliana do ser” (*ibid.*, p. 158).

¹⁵² Lembremos que, para Kant (*CRP*, B266), “Aquilo que se interconecta com as condições materiais da experiência (se sensação) é *real*”. Logo: “Se um conhecimento deve ter realidade objetiva, isto é, referir-se a algum objeto e ter significação e sentido nele, então o objeto tem que poder ser dado de algum modo” (*CRP*, B194).

¹⁵³ *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1984), abreviada por *FMC*.

moral¹⁵⁴, senão depois (e por meio) dela. Em síntese, o “valor moral da ação” não está no efeito que esperamos dela.

Por conseguinte, nada senão a representação da lei em si mesma, que em verdade só no ser racional se realiza, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação (*FMC*, p. 115).

Voltando a Lacan: se a exclusão da Coisa ocorre em um Eu-real, nem por isso ela corresponde a ele; trata-se, ao contrário, de um objeto desde sempre perdido, que nunca existiu de fato, embora exista plenamente por direito. Nestes termos, como limite, a Coisa deve ser um conceito regulador. Conquanto fora da experiência, tal conceito representa “o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda” (LACAN, 1986, p. 83). É por isso que a estrutura significante deve barrar o acesso a esta Coisa cuja posse só pode ser pensada como o fim do desejo e do princípio de identidade em que se sustenta o sujeito. À margem da referida abolição, na qual *das Ding* se apresenta como além do princípio do prazer, vemos, através da metáfora e da metonímia, o percurso de um desejo para o qual aquela estrutura não fornecerá um objeto primordial, uma norma ou um conteúdo positivo:

É por meio disso que o sujeito regula sua distância a *das Ding*, fonte de todo *Wohl* ao nível do princípio do prazer, e que fornece desde logo, mas em seu âmago, aquilo que, segundo a referência kantiana, e como aqueles que praticam a psicanálise não deixaram de fazê-lo, nós qualificamos de *das Gute des Objekts*, o bom objeto (LACAN, 1986, p. 89).

Aí está o vazio sem o qual seríamos irremediavelmente conduzidos à ilusão transcendental, à gênese empírica desta falta cujo suporte poderíamos, então, realizar com uma concepção moralizadora/normalizadora, por exemplo, deixando livre o caminho à fundação de uma terapia prescritiva¹⁵⁵. Talvez isso nos ajude a compreender, porque, para Lacan, essa Coisa será o índice incondicional de todo o bem – e por isso poderá (supostamente) representar o que um tipo especial de “*Agathon*” representou para Aristóteles e de “*Gute*” para Kant – por ser o que restou inassimilável da satisfação

¹⁵⁴ Lembremo-la em sua enunciação mais enxuta: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (*FMC*, p. 115).

¹⁵⁵ “As metas não formuladas, mal confessadas, mas muito freqüentemente explícitas, que se articulam à noção de refazer o eu do sujeito, de efetuar na análise a reformação do sujeito (...) não comportam elas uma dimensão ética? Quero simplesmente mostrar-lhes que esta última é inadequada, que ela não corresponde à nossa experiência, nas dimensões reais em que o problema ético se propõe” (LACAN, 1986, p. 245).

originária, na condição de objeto absoluto gerador do desejo. Este é, para Lacan (1986, p. 85), o passo paradoxal dado por Freud: “de mostrar-nos que não há Bem supremo – que o Bem supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral”. Tais palavras rendem delineamentos fundamentais, a começar pelos que fazem coro à *Ética Nicomaquéia*.

3. Política do bem e cinismo do útil

Os que apostam na ética aristotélica – e não são poucos na contemporaneidade, diz-nos o autor do Seminário – deverão despender uma quantidade considerável de energia para manter acesa a chama do mundo e do discurso em que ela vige: “A moral de Aristóteles (...) se funda inteiramente numa ordem certamente arrumada, ideal, mas que responde contudo à política de seu tempo, à estrutura da Cidade. Sua moral é uma moral do mestre, feita para as virtudes do mestre, e vinculada a uma ordem dos poderes” (LACAN, 1986, p. 363). Destaquemos três características da moral aristotélica, tal como interpretada por Lacan: 1) se funda em uma ordem ideal; 2) responde à política de seu tempo; 3) é uma moral do mestre. Há em primeiro lugar o requisito de uma ordem – e os aristotélicos de plantão, já aqui, debater-se-ão com a ausência de ordem que se abateu sobre o mundo com o que Lacan (1986, p. 197-210) chamará, na trilha da modernidade, de morte de Deus.

Notemos: embora corrente, o termo “crise” não nos parece apropriado pois o que a morte de Deus anuncia não é o sentido absurdo das coisas, mas precisamente a falta do sentido, em suma, a ausência desta harmonia natural característica do mundo grego. Se o vazio do mundo no qual mergulhamos com o advento da ciência moderna nos aparece como crítico é, tão-somente, porque ansiamos pelo ideal de uma ordem. Ora, como afirma Lacan, para Aristóteles esse ideal “responde à política de seu tempo”. Eis porque, paradoxalmente, uma “moral do mestre” ainda perdura em nossos tempos: dado que não vivemos mais a era de uma ordem que deixou de ser ideal e se tornou ideologizada, apenas o investimento imaginário crescente na figura do mestre o tornará apto a nos conduzir. É claro que isto terá seu preço – não esqueçamos que a moral do mestre se apóia no poder soberano, em nome do bem da cidade: “*Continuemos trabalhando, e quanto ao desejo, vocês podem ficar esperando sentados*” (LACAN, 1986, p. 367).

O problema é que a conta não vai fechar, pois, como o Pai, Deus já está morto desde sempre e o Mestre não está lá, esperando por nós. Por conseguinte, não apenas teremos um saldo negativo cada vez maior de expectativas (não atendidas), como também serão exigidos sacrifícios cada vez mais constantes e penosos para o bem da cidade e para sustentar o mestre posição que teremos de eleger. Afinal, “o ideal desse mestre, tal como deus no centro do mundo aristotélico governado pelo *nous*, parece ser justamente o de tirar seu corpo fora da jogada do trabalho” (ibid., p. 32). Vê-se o descompasso entre o princípio do prazer, cujo fim é manter o nível das excitações no mais baixo nível, e esta busca pelo Bem supremo: ao contrário do que suporia uma “tradição hedonista”, o prazer (que é objeto da psicanálise) não pode ser um bem e, tampouco, traçar a via para o Bem supremo. Eis a “tapeação” de que fala Lacan acerca da relação entre bem e prazer:

Insisti nisto durante o ano inteiro – toda a meditação acerca do bem do homem, desde a origem do pensamento moralista, desde que o termo de ética adquiriu um sentido, como reflexões do homem acerca de sua condição e do cálculo de suas próprias vias, fez-se em função do índice do prazer. Quero dizer, desde Platão, sem dúvida desde Aristóteles, através dos estóicos, epicuristas, e através do próprio pensamento cristão em São Tomas. No que se refere à determinação dos bens, as coisas florescem, da maneira mais clara, nas vias de uma problemática essencialmente hedonista (LACAN, 1986, p. 261).

É em contraposição a este hedonismo que, para Lacan (1986, p. 261), devemos atentar à seguinte pergunta: “a articulação por Freud do princípio do prazer não nos traz um ganho, um benefício, um benefício de conhecimentos e de clareza?”. Trata-se da constatação de que não podemos tocar este Bem, que é *das Ding*, precisamente por uma exigência do prazer, afinal, “o princípio do prazer nos é efetivamente dado como tendo um modo de funcionamento que é justamente de evitar o excesso, o prazer em demasia” (ibid., 1986, p. 67). E se *das Ding* não é outra coisa senão o excesso absoluto, então “o que nos governa no caminho de nosso prazer não é nenhum Bem supremo” (ibid., p. 114). Ao contrário do que uma concepção moralista poderia pressupor, no limite de uma reflexão ética da psicanálise, o Bem se nos apresenta, paradoxalmente, como o mal, e o prazer que deveria servir-lhe de critério nos aparece como sua barreira. O prazer é o limite além do qual somos confrontados com a aniquilação do eu, pois, como vimos, a Coisa expressa a fronteira da alteridade, o vácuo que nos diferencia do outro, a tal ponto que sua assimilação implicaria invariavelmente no esgotamento angustiante do eixo de identidades sobre o qual se sustenta o moralismo tradicional.

Eis o dilema da modernidade: caminhamos, invariavelmente, à sombra de nosso mal-estar. Uma vez cingidos pelo significante, resta-nos reencontrar o objeto. É justamente devido à impossibilidade desse encontro que somos desejo. Ocorre que, se não podemos reencontrar *das Ding*, porque nada garante nem normatiza a via de acesso ao Bem, e porque esse nos é interdito, podemos, todavia, encontrar *die Sache*, se bem que a encontremos através de *das Wort*. Neste sentido, Lacan (1986, p. 78) pôde declarar que “*Die Sache ist das Wort des Dinges*”: a coisa é a palavra da Coisa. Ora, sendo essa *Sache* “produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem” (ibid., 1986, p. 58), se dissermos que a *Wort* da *Sache*, a palavra da coisa, é um bem, encontramos uma forma de legitimar a busca por *das Ding*: basta que nos contentemos com um bem, ou, se isto não for o bastante, com um serviço de bens, o que nos situa numa encruzilhada fundamental.

Não é pouco o que vislumbramos nesta virada do Bem ao serviço de bens. Em primeiro lugar, será preciso atentar à “evolução da história a fim de desmistificar a perspectiva platônica e aristotélica do bem, e mesmo do Bem supremo, e levá-lo para o nível da economia dos bens” (ibid., 1986, p. 256). E se Lacan não nos diz claramente no texto as razões desta evolução, não obstante, ele nos indica em qual contexto devemos procurá-las:

Não reconhecer a filiação ou a paternidade cultural que há entre Freud e uma certa virada do pensamento, manifesta nesse ponto de fratura que se situa em torno do século XVI, mas que prolonga poderosamente suas repercussões até o fim do século XVII, equivale a desconhecer totalmente a que tipo de problemas a interrogação freudiana se dirige (LACAN, 1986, p. 117).

Embora Lacan não nos indique qual é o ponto de fratura, seguramente é no nascimento da modernidade que devemos pensar, especificamente, em relação a uma reflexão ética, no momento histórico em que a ética do Bem supremo cede lugar a uma economia dos bens¹⁵⁶. Neste contexto, não deixam de serem primordiais as “conquistas” sociais, fruto das revoltas e revoluções que assolaram a Europa no período em questão, que marcaram a luta pelos “direitos elementares” pretensamente fundados no ilustre mandamento cristão: amarás o próximo! Como afirma Lacan (1986, p. 230), “somos solidários de tudo o que repousa sobre essa imagem do outro enquanto nosso

¹⁵⁶ Sem dúvida, existem outros fatores históricos primordiais a serem lembrados. Por exemplo, a Reforma, encabeçada pela figura emblemática de Martinho Lutero (cf., p. ex., o “Seminário de 13 de janeiro de 1960”. In: LACAN, 1986, pp. 105-19), que será o ingrediente principal de uma “ética protestante” (WEBER, 2004).

semelhante, na similitude que temos com nosso eu e com tudo que nos situa no registro do imaginário”. O psicanalista se refere à identificação com o outro, esta figura sobre a qual hesitamos em atentar justamente porque ela reflete o nosso eu, em suma, porque é “a imagem sobre a qual formamo-nos como eu” (1986, p. 230). Para Lacan é aí que desvendamos a raiz da concepção ética que formaliza o imperativo altruísta do bem do outro e, no fim das contas, da felicidade geral, em detrimento do Soberano.

Este “imperativo” deve ser tomado literalmente. Em consonância a ele se torna notória uma ética que não apenas impõe (mesmo e, sobretudo, ao custo de muito sangue derramado, como aconteceu e acontece nas revoluções) a igualdade e a liberdade, mas também que pressupõe uma realidade estruturada como uma linguagem, vazia de significado e plena de significantes¹⁵⁷. Em segundo lugar, ética que, surgindo na depreciação da autoridade paterna, visa à economia de bens em nome da unidade, da coesão social, da fraternidade, enfim, da homogeneidade que, por sua vez, requer um cálculo da maior quantidade de bem para a maior coletividade. Tais características configurarão o contexto do que Lacan chamará de conversão utilitarista¹⁵⁸. Conversão que, segundo o psicanalista, data do século XIX, não obstante deva ser rastreada (para ser mais bem compreendida) na análise do contexto histórico ao qual nos referimos.

Retornemos àquela “evolução da história a fim de desmistificar a perspectiva platônica e aristotélica do bem, e mesmo do Bem supremo, e levá-lo para o nível da economia dos bens” (LACAN, 1986, p. 256). Agora sabemos que este é o nível do cálculo utilitarista¹⁵⁹, o qual não virá exatamente para substituir a ética tradicional do trabalho e do sacrifício, o discurso de um mestre¹⁶⁰ e sim para incorporá-los. Como dissemos, haverá ainda um grande dispêndio de energia para edificar e suportar a figura do Pai e a moral do mestre, algo que não deixará de ter suas conseqüências funestas à sociedade, porquanto nada nos impedirá de encarnar este Pai, cruel e insaciável, ao qual é concedido o direito restrito de gozar do objeto. Por outro lado, como uma solução aos

¹⁵⁷ Cf. “A determinação utilitária e o gozo”. In: TEIXEIRA, A. *O topos ética da psicanálise*, 1999, pp. 165-82.

¹⁵⁸ “O que ocorreu no início do século XIX foi a conversão, ou reversão, utilitarista. Podemos especificar esse momento, por certo totalmente condicionado historicamente, de um declínio radical da função do mestre, a qual evidentemente rege toda a reflexão aristotélica e determina sua duração através dos tempos” (LACAN, 1986, p. 21).

¹⁵⁹ Sigamos a célebre formulação utilitarista: “o fim de qualquer atividade humana é ‘a maior felicidade possível, compartilhada pelo maior número de pessoas’: fórmula enunciada primeiramente por Cesare Beccaria (*Dei diritti e delle pene*, 1764, § 3) e aceita por Bentham e por todos os utilitaristas ingleses” (ABBAGNANO, 1999, p. 986).

¹⁶⁰ Como se vê, os efeitos de um “discurso do mestre”, apresentado por Lacan em seu *Seminário 17*, já são analisados no Seminário sobre a ética. Sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos cf., p. ex., FINK, 1998, p. 160-62.

impasses oriundos desta soberania paterna que, em sua autoridade, centraliza todo o gozo para si, o utilitarismo aparecerá garantindo a partilha dos bens. Afinal, a ética utilitarista é eminentemente uma ética da coletividade, a qual, como tal, requer uma política de administração do bem comum ou, para usar os termos lacanianos, uma política do serviço dos bens.

É do fato da entrada da felicidade na política que a questão da felicidade não apresenta, para nós, como possível a solução aristotélica, e que a etapa prévia se situa no nível da satisfação das necessidades para todos os homens. Enquanto que Aristóteles faz uma escolha entre os bens que ele oferece ao mestre e senhor, e lhe diz que apenas alguns desses bens são dignos de sua devoção, ou seja, de contemplação, a dialética do mestre e do senhor é, para nós, desvalorizada, insisto, por razões históricas, que provém do momento histórico que vivemos, e que se expressa na política pela fórmula seguinte – *Não poderia haver satisfação de ninguém sem a satisfação de todos* (LACAN, 1986, p. 338).

Esta reversão utilitarista é plena de conseqüências para a ética da psicanálise. Em primeiro lugar, é notório que a satisfação do sujeito ocorre à condição *sine qua non* de realizar a satisfação geral. Parte-se, portanto, de uma coletividade irreduzível a seus membros, isso é, de um grupo de indivíduos modelados por uma forma e representados por um interesse únicos; enfim, não um conjunto de sujeitos, mas uma quantidade numérica. Afinal, a quantificação estatística é fundamental ao cálculo da máxima felicidade para o máximo de indivíduos. Neste sentido, também os bens devem ser homogêneos, pois o utilitarismo é solidário de certo altruísmo ao nível do qual o egoísmo humano poderá se satisfazer¹⁶¹. Assim, se os sujeitos são esvaziados de sua singularidade, também os bens aparecem como entidades verbais cujo ser se reduz às suas enunciações, quantificáveis segundo as determinações de uma ciência, estatística, econômica, social etc. Como afirma Lacan (1986, p. 276): “no discurso da comunidade, do bem geral, lidamos com os efeitos de um discurso da ciência onde se mostra pela primeira vez desvelada a potência do significante como tal”. Ou seja, para este mundo, cuja realidade é “ex-posta” pela ciência como desprovida de sentido, inventamos um bem, ou um serviço de bens, que só existem enquanto variáveis e moldáveis segundo os interesses da estrutura em que eles, assim como os indivíduos que os produzem e consomem, são reduzíveis a números. É neste sentido que Lacan (1986, p. 269)

¹⁶¹ “Nesse nível da homogeneidade, a lei da utilidade, como que implicando sua repartição pela maioria, se impõe por si como uma forma que, efetivamente, se inova. Poderio cativante cuja decisão se denota suficientemente a nossos olhos de analistas quando a chamamos de filantropia (...)” (LACAN, 1986, p. 230).

retomará a “Teoria da Ficção” de J. Bentham, “o homem que aborda a questão no nível do significante”, para emprestar daí o caráter ficcional do real¹⁶²:

A respeito de todas as instituições, mas no que elas têm de fictício, ou seja profundamente verbal, sua pesquisa consiste não em reduzir a nada todos esses direitos múltiplos, incoerentes, contraditórios cuja jurisprudência inglesa lhes dá o exemplo, mas, pelo contrário, a partir do artifício simbólico desses termos, eles também criadores de textos, em ver o que há em tudo isso que possa servir para alguma coisa, isto é, para constituir justamente o objeto da partilha (ibid.).

Daí, não parece que a ética utilitarista responde aos anseios de uma modernidade que não mais pode depositar suas esperanças no discurso do mestre? Certamente, longe de serem resolvidas, é aí que as questões se multiplicam. Há, primeiramente, esta necessidade, de “ver o que há em tudo isso que possa servir para alguma coisa”, que nada mais anuncia além do cálculo utilitarista cuja meta é quantificar os objetos e relações a fim de dissipar o desperdício. Ora, considerando que *das Ding* é, exatamente, um resto no Real, esta Coisa aí está para fazer a falha do sistema: no significante e no discurso utilitarista. E o que Lacan nos mostra é que se trata da mesma falha: o resto que sobra (do cálculo) como inútil não é diferente do resto opaco ao redor do qual a estrutura significante vai girar. No cálculo, o empenho incansável de catalogação de nossas experiências de prazer e de dor é índice da falha, do resíduo que exige, numa lógica compulsiva, mais esforços de catalogação. Ou seja, é preciso que esta tentativa de domar um desperdício, aquilo que não tem utilidade, fracasse para que este desperdício possa vir à tona e nos levar a uma nova tentativa (fracassada) de elidi-lo. Assim, tanto quanto o desejo, o cálculo acaba por insistir apenas na mesma proporção em que sempre há um resto, o que o impulsiona a um mais-além: visto que essa falta não é e nem pode ser efetivamente preenchida, pois, conquanto esperamos *das Ding*, encontramos *die Sache*, vemo-nos, então, invariavelmente remetidos à economia de um serviço de bens.

Doravante, se esse serviço não satisfaz uma falta particular, nesta insuficiência, nesta dor, experimentamos um certo prazer, e, sem saber ao certo o porquê, comprazemo-nos à sua repetição. Como afirma Lacan (1986, p. 262): “A repetição da

¹⁶² Como nos mostra Miller (1996), é através da ficção que um discurso “supera” o realismo sem perder sua efetividade, quer dizer, sem incorrer no mundo das fábulas: a ficção se sabe enquanto ente puramente lingüístico, ao passo que a fábula, apesar de igualmente irreal, aparece-nos pretendendo extravar o âmbito meramente fictício em direção à crença, à superstição e, em última instância, à realidade. Assim, enquanto a fábula, tão logo suponha um correlato real, encontra seu desvanecimento, a ficção, cujo ser se reduz à sua enunciação, pode perseverar à margem do real. O fato é que, como afirma Miller (1996, p. 49): “O utilitarismo não é um nominalismo: não se trata de dissipar as ficções, mas de dominá-las, porque as ficções agem”. Assim: “As entidades fictícias mobilizam as entidades reais, as distribuem, as organizam: falar é legislar, isto é, fazer agir coisas que não existem”.

necessidade (*besoin*), como uma certa pessoa articulou, só funciona, na psicologia freudiana, como ocasião da necessidade de repetição, ou mais exatamente, da compulsão de repetição”. O fato é que esta experiência é eminentemente inconsciente. Aí já estamos à margem que nos separa da Coisa, e não está mais em questão o cálculo utilitarista, feito para atender à satisfação de uma necessidade qualquer, mas não da pulsão. Eis como um gozo barrado vai se apresentando no *Seminário 7*.

Problema do gozo, visto que ele se encontra como que soterrado num campo central, com aspectos de inacessibilidade, de obscuridade e de opacidade, num campo cingido por uma barreira que torna seu acesso mais do que difícil ao sujeito, inacessível, talvez, uma vez que o gozo se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade, mas como a satisfação de uma pulsão, no sentido em que esse termo necessita a elaboração complexa que tento aqui articular para vocês (LACAN, 1986, p. 247-48).

Atentemos, à luz de tais palavras, aos impasses éticos aos quais o utilitarismo nos encaminha, especialmente, à dúbia relação que estabelecemos com o bem. Como nós queremos que a coisa do circuito dos bens seja a Coisa, isso é, que o bem seja o Bem, não obstante isso seja impossível; e como erigimos uma barreira ao acesso da Coisa no nível do princípio prazer; vivemos, por fim, a paradoxal relação de partilha e privação com o bem. Quer dizer, no nível do que julgamos ser a satisfação de uma necessidade qualquer, lançamo-nos à acumulação compulsiva dos bens (ainda que chamemos o mais supérfluo de necessário) sem nunca tocar o Bem efetivamente, pois o que afirmamos ser o objeto de uma necessidade é, no fundo, o do desejo. Ao mesmo tempo, dadas as exigências do princípio do prazer, que são, no fundo, exigências de renúncia ao prazer, sustentamos uma relação privativa com os mesmos bens e nos proibimos, a nós e ao outro, de tocá-lo. De um jeito ou de outro, mantemos este Bem sempre a certa distância, barrado. Este o sentido preciso das palavras de Lacan (1986, p. 278): “*o bem, não toque nisso*”. Também o sentido do “excesso” que caracteriza o gozo impossível anunciado no *Seminário 7*.

Excesso porque o resto que sobra do cálculo utilitarista está no além do prazer, no campo transcendental onde tal resto se revela como vazio. Seja na acumulação, seja na privação, o excesso é de falta, de negatividade. Não obstante, tal excesso não deixa de ser gozado. O fato de podermos chamar de “impossível” este gozo não implica que, na prática, ele o seja. Em certo sentido, o gozo é não só possível, mas “sensível” à carne – a clínica, o sintoma e o *acting out* aí estão para prová-lo – precisamente na impossibilidade de sua negatividade. E o cálculo utilitarista dos bens, da evitação do

desperdício, acaba sendo, paradoxalmente, o modo necessário de presentificar o resto que se caracteriza como gozo. Quer dizer, no fim das contas, a lógica utilitarista, precisamente pelo gesto através do qual pretende negar o resto, o desperdício, acaba por se tornar um meio privilegiado de trazer à tona este gozo do excesso¹⁶³.

Há, portanto, dois níveis que aqui se articulam, e que nos remetem a uma mesma forma de gozo mantida pela sociedade cujo trabalho, a duras penas, sustenta a moral do mestre: “No início há a invenção produtora, ou seja, o fato de o homem – e por que só ele? – pôr-se a trançar algo”, mas – prossegue Lacan (1986, p. 268), sem deixar de nos referir a Marx – o pano é fabricado não para cobrir aquele corpo, e sim um corpo. Não se trata de produção natural, e sim humana, sujeita à história, pois o pano “é valor de uso, de tempo, ele é reserva de necessidade, ele está lá precisando-se ou não dele, e é em torno desse pano que se organiza toda uma dialética de rivalidade e partilha, na qual vão-se constituir as necessidades”. Ocorre que, antes de passarmos ao ciclo do capitalismo selvagem, quer dizer, “antes de o sujeito ter introduzido a cabeça nos furos do pano” (ibid., p. 269), os bens devem se organizar segundo a lei da máxima utilidade para a maioria. Nesta atmosfera evanescente em que o prazer ainda não é o gozo, estamos no limite do cinismo utilitarista, quando os bens aí estão servidos à felicidade geral. Mas este é muito mais um momento ansiado do que efetivo, um vácuo que separa o prazer do gozo.

Esta frágil distância que me separa da estranheza insuportável representada por *das Ding* é a mesma que me aproxima daquele próximo a quem devo amar como a mim mesmo – amor que herdamos do luto do Pai. Assim, na exata medida em que esta herança não é feita só de amor, pois é o pai quem devemos culpar por termos sido abandonados às nossas imperfeições¹⁶⁴, também o utilitarismo nos encaminha para além dos bens. No fim das contas, a filantropia se mostra como uma névoa que, convenientemente, cria e camufla a atmosfera propícia à selvageria de uma sociedade à qual não custa nada para que a lei da igualdade se transmute na da exclusão¹⁶⁵.

¹⁶³ Cf. Miller, 2008, pp. 89-124.

¹⁶⁴ “Esse ser amado com o qual tanto nos importamos em nosso luto, não lhe prestamos unicamente louvores, nem que seja por essa sacanagem que ele nos fez ao nos abandonar. Então, se incorporamos o pai por sermos tão malvados conosco mesmos, é talvez por termos, contra esse pai, muitas recriminações a fazer” (LACAN, 1986, p. 354).

¹⁶⁵ “Aqui está o poderio convincente do altruísmo. Aqui, igualmente, o poderio uniformizador de uma certa lei de igualdade, a que se formula na noção de vontade geral. Denominador comum certamente de um respeito de certos direitos chamados, não sei por quê, de elementares, mas que pode igualmente tomar a forma de excluir de seus limites, e também de sua proteção, tudo o que não pode integrar-se em seus registros” (LACAN, 1986, p. 230).

Deparamo-nos, então, com a frágil solidez da identificação que sustenta a moralidade cuja imposição é, na verdade, marca da exclusão e da privação. Este é o espanto. Nascidos pelo e para o amor, vemo-nos odiando aquele que chamamos de irmão, este semelhante com o qual criamos as leis da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Ora, o próximo aí está para nos estampar justamente a destruição de tais coisas, porque sua proximidade espelha a estranheza repugnante do encontro com a Coisa, a anulação da alteridade. Daí a necessidade de recuarmos diante do amor que a ele devemos dedicar. Assim, neste mundo onde não há mais garantias, a luta pela igualdade, e o sacrifício pelo bem geral, nos aparecem como uma saída menos penosa do que amar o próximo. Para que não precisemos encarar este amor, é preciso um dispêndio de energia a fim de que todos os bens sejam um só, a fim de que sujeitos e bens sejam iguais entre si. Eis do que nos livramos quando nos submetemos à herança da Revolução francesa: encarar esta proximidade com o outro que nada mais revela do que a proximidade que temos com a Coisa. Daí a disposição geral e incansável para o altruísmo. “Se posso fazer alguma coisa em menos tempo e com menos penar do que alguém que está ao meu alcance, por tendência serei levado a fazê-lo em seu lugar, mediante o que eu me dano com o que tenho de fazer por esse mais próximo dos próximos que está em mim” (LACAN, 1986, p. 219).

Este o paroxismo altruísta: o regime cínico do utilitarismo, atravessado pela boa vontade em nome da qual nos sacrificamos e cedemos, desemboca na segregação do outro. Sempre à beira da “guerra social” (ibid., p. 275), não podemos ultrapassar aquilo que julgamos ser o bem, que nada mais é a não ser a imposição do nosso bem. O outro deve permanecer a uma distância mínima, o suficiente para não despertar este próximo que carregamos conosco. “O que eu quero é o bem dos outros, contanto que permaneça à imagem do meu”, afirma Lacan (1986, p. 220), e arremata: “Diria mais, isso se degrada tão rápido que se torna – contanto que ele dependa de meu esforço”. No entanto, o sacrifício terá o seu preço, e o supereu aí está para cobrá-lo com um juro cuja proporção aumentará conforme à disposição do indivíduo em ceder ainda mais: “Fazer as coisas em nome do bem, e mais ainda do bem do outro, eis o que está longe de nos abrigar não apenas da culpa, mas de todo tipo de catástrofes interiores. Em particular, isso não nos abriga certamente da neurose e de suas conseqüências” (ibid., p. 368).

4. O sonho puritano

Na realidade, o apetite insaciável do supereu não se satisfaz apenas com o sacrifício ao outro em nome do bem; mas também pelo sacrifício que não vejo o outro fazer, ou melhor, pela privação à qual sou submetido por aquele que, invariavelmente, aparece dispendo de bens cuja posse me foi imaginariamente negada. Certamente, começamos pela aparente satisfação das necessidades – “aparente” porque algo sempre falta. Satisfeitas as necessidades, continua-se a ansiar por algo a mais, algo que resta do cálculo dos bens e cuja satisfação não está no valor de seu uso. Desde então, o acúmulo desses bens aparecerá como uma única solução, muito embora não se trate de um acúmulo que vise o uso, pois esse já se mostrou ineficaz para sustentar a almejada satisfação da qual o sujeito, afinal, nada sabe. Trata-se de um gozo não exatamente dos bens, mas de sua mera posse. Aqui compreendemos o sentido das enigmáticas palavras de Lacan (1986, p. 270): “defender seus bens é apenas uma única e mesma coisa que proibir a si mesmo de gozar deles”. Quer dizer, se a posse só se realiza em face do estado e do ato de privação, o acúmulo dos bens não visará outra coisa senão o gozo de sua disposição, gozo consolidado na suposta privação a que sou submetido pelo outro, pouco importando se, efetivamente, este outro não me prive do bem. O que vejo, indiferente aos bens que de minha parte acumulo, é este outro me usurpando de algo a mais, falta que impulsiona a repetição e atualiza o resto desde sempre inalcançado.

Assim, nasce a demanda pelo inventário dos bens, o serviço de sua promoção e a ilusão do Bem supremo como acessível, para que não encaremos a via do mal, o gozo que, agora, se revela do Outro, já que não é efetivamente acessível a nenhum outro. O fato é que, quanto mais nos dedicamos a acumular estes bens, mais somos confrontados com o mal para o qual, através deste gesto, somos impelidos e cuja elisão marca, paradoxalmente, o momento de sua aparição. Aquilo que buscamos no bem encontramos num mal que nos é muito caro, pois invoca a sustentação desta falha que o caracteriza. Uma vez que não se esteja disposto a assumir esse encargo, surge, então, a necessidade de elegermos outros bens, um serviço universal de bens para tapar, conquanto que com uma peneira, a fenda que nos confronta com a morbidez de nosso desejo:

A verdadeira natureza do bem, na profunda duplicidade, resulta do fato de ele não ser pura e simplesmente bem natural, resposta a uma necessidade, mas poder possível, potência de satisfazer. Daí, toda a relação do homem com o real dos bens se organiza em relação ao poder que é o do outro, o outro imaginário, de privá-lo (LACAN, 1986, p. 274).

Entende-se porque, para Lacan (1986, p. 269), “o âmbito do bem é o nascimento do poder”, e “dispor de seus bens é ter o direito de privar os outros de seus bens” (ibid., p. 270). É bom lembrar que tais poderes e direitos foram garantidos através de conquistas sociais pelas quais tanto sangue foi derramado e das quais não nos orgulhamos senão com uma pontada de cinismo. Afinal, para além de todo o sacrifício exigido à conquista da liberdade de privar e acumular, naquilo que podemos chamar de cinismo do útil, gozamos (também) conferindo ao outro o poder da privação. E não nos enganemos: esse outro não é o vizinho que nos aparece exibindo o “brilho verde” de sua grama, mas aquele em quem não vejo mais um semelhante, e sim causa de meu ódio. Trata-se muito mais de uma condição outorgada imaginariamente do que, efetivamente, vivida pelo outro, enfim, de um poder e de um saber (do gozo) que a ele conferimos¹⁶⁶. Ora, quem poderia ser esta figura à qual concedemos o poder de nos privar do bem senão o pai? É verdade: não o pai real que, em suas imperfeições, nos confronta com o declínio desta função pela qual, uma vez atravessada, tornamo-nos castrados; mas o Pai imaginário, senhor da onisciência e onipresença de gozo, do poder, imagem de Deus¹⁶⁷. Compreende-se, então, a centralidade de afirmações do tipo: “é mais cômodo sujeitar-se ao interdito do que incorrer a castração” (LACAN, 1986, p. 354). Afirmação central não pelo lugar-comum que enuncia à clínica psicanalítica, mas porque é feita em referência ao regime utilitarista, ao serviço dos bens.

Surge uma questão, no entanto. A montagem da interdição e da privação, do outro imaginário que nos aparece no lugar do pai, se sobrepõe paradoxalmente sobre a montagem do cálculo utilitarista do prazer. Vemo-nos obrigados a pensar uma espécie de imbricação entre a moral da privação e da interdição, de um lado, e a moral da partilha e da felicidade geral, de outro, para entendermos afirmações como esta: “A moral do poder, do serviço dos bens é – *Quanto ao desejo, vocês podem ficar esperando sentados*” (ibid., p. 363). Ora, como a moral do poder pode ser a mesma do serviço utilitarista dos bens? Afinal, esta moral é a do prazer. A outra é a do mestre, a do bem da cidade que, como o próprio Lacan nos assevera, é garantida pelo trabalho. É, pois, a produção dos bens que está em jogo aqui – uma produção *sui generis*, é verdade, porque

¹⁶⁶ “Não se trata de um ciúme banal, trata-se de um ciúme que nasce num sujeito em sua relação a um outro, uma vez que esse outro é tido por participar de uma certa forma de gozo, de superabundância vital, percebida pelo sujeito como o que ele mesmo não pode apreender pela via de nenhum movimento afetivo, nem mesmo o mais elementar” (LACAN, 1986, p. 278).

¹⁶⁷ “Esse pai imaginário, é ele, e não o pai real, que é o fundamento da imagem providencial de Deus” (LACAN, 1986, p. 355).

não visa o gozo de seu usufruto, e sim da mera acumulação, isto que queremos chamar de um “gozo puritano”, por assim dizer.

O movimento no qual o mundo em que vivemos é arrastado promovendo até suas últimas conseqüências o ordenamento universal do serviço dos bens implica uma amputação, sacrifícios, ou seja, esse estilo de puritanismo na relação com o desejo que se instalou historicamente (LACAN, 1986, p. 350-51).

É notável que este ordenamento universal seja uma conseqüência da “passagem da exigência de felicidade para o plano político”, tal como Lacan nos diz em afirmação imediatamente antecedente a esta citação. Afinal, a felicidade não implica em gozar dos bens, em consonância com o cálculo utilitarista? E o utilitarismo não é, de fato, herdeiro do discurso da ciência no ocaso da moral do mestre, como vimos? Então, como será possível conciliar o ordenamento do serviço dos bens, segundo o cálculo utilitarista, com a posição do mestre, senhor absoluto do gozo? Como conciliar a moral da repressão com a moral do prazer? Eis uma questão que atravessa as entrelinhas do *Seminário 7*, no qual não localizamos uma análise da distinção e da imbricação entre o discurso do mestre e o discurso utilitarista. Não obstante, a provocação vem à tona no mesmo Seminário, assim como é aí que, como dissemos, Lacan (1986, p. 21) vai reivindicar a necessidade de “ver o que ocorreu no intervalo entre Aristóteles e Freud”, convidando-nos freqüentemente a uma análise histórica das condições nas quais o utilitarismo tornou-se hegemônico, paradoxalmente, lado a lado com o discurso do sacrifício¹⁶⁸.

A despeito de Lacan não realizar esta análise, ele nos revela um gozo do qual estamos privados, e que não deixa de determinar a lógica da produção de um serviço de bens através do qual não esperamos gozar senão da mera posse, e não desses bens em si mesmos. O gozo puritano é dado precisamente na dialética da privação e da acumulação. De resto, Lacan nos convida a pensar tal lógica segundo um modelo psicanalítico que resguarda o lugar da reflexão marxista do capitalismo do trabalho. Aqui, abrem-se duas vias. Uma delas afluirá à tese central do Seminário sobre a ética: diante do gozo puritano, o sujeito deve manter-se aferrado ao seu desejo – um pouco

¹⁶⁸ É digno de nota que, antes da crítica sistemática do capitalismo e de uma ética protestante, nas penas de Marx e Weber, Bentham já se opunha à moral do sacrifício que resguardava, dissimulados no cínico discurso do trabalho, os interesses de uma minoria dominante. Nas palavras de Bertrand Russel (1976, p. 337-38): “Em seu tratado sobre os sofismas políticos [Bentham] diz, numa linguagem que parece antecipar Marx, que as morais sentimentais e ascéticas servem os interesses de uma classe governante e são produto de um regime aristocrático. Os que ensinam a moral do sacrifício, continua ele, não são vítimas do erro: querem que os outros se sacrifiquem por eles”.

como a catarse vivenciada pelo espectador do herói trágico que, por sua vez, deve “ultrapassar não apenas todo temor, mas toda piedade”, diz-nos Lacan (1986, p. 372), “especialmente diante do bem do outro”. Daqui emerge o desafio ético da psicanálise. Se na experiência analítica o analisando não cedeu de seu desejo, é porque o analista manteve-se aferrado ao seu: “Constituir-se como garante de que o sujeito possa de qualquer maneira encontrar seu bem, mesmo na análise, é uma espécie de trapaça” (ibid., p. 350). Assim, o desejo do analista deve estar prevenido justamente para que a demanda imprescindível que seu paciente lhe dirige, a promessa analítica da felicidade, possa, na relação transferencial, ser conduzida ao ato trágico do desejo do analisando: momento em que se atinge “o nível do desamoramento absoluto, no nível do qual a angústia já é uma proteção, não *Abwarten*, mas, *Erwartung*” (ibid., p. 351). Por conseguinte:

A questão do Bem supremo se coloca ancestralmente para o homem, mas ele, o analista, sabe que essa questão é uma questão fechada. Não somente o que se lhe demanda, o Bem supremo, é claro que ele não o tem, como sabe que não existe. Ter levado uma análise a seu termo nada mais é do que ter encontrado esse limite onde toda a problemática do desejo se coloca (ibid., p. 347).

Nestes termos, o psicanalista poderá proclamar a questão ética da psicanálise: “Agiste conforme o desejo que te habita?”. Trata-se de uma questão sustentada em face do gozo cujo poder e saber outorga-se ao outro imaginário, embora se trate de um gozo do Outro, na medida em que, efetivamente, nenhum outro goza do Bem. É, pois, neste sentido que Lacan pensa uma universalização do serviço dos bens paralelamente à renúncia ao gozo. Este, contudo, persiste na mera posse. É o gozo condicionado à necessidade do trabalho, à formação do caráter, ao adestramento, características que, segundo Lacan (1986, p. 20), sustentam justamente a moral aristotélica do mestre: “A ética em Aristóteles é uma ética do caráter. Formação do caráter, dinâmica dos hábitos – ainda mais, ação em vista dos hábitos, do adestramento, da educação”. Porém, como dissemos, podemos entrever outra via aí. É oportuno ponderar o modo pelo qual o lugar do gozo pode ser ocupado pelo indivíduo que outorga a si a posição do Pai, senhor da horda, para quem o correlato do trabalho não é a acumulação, mas o gasto. Neste caso teríamos outra face do gozo, por assim dizer. A pergunta, então, se torna: como conciliar a análise desta outra face do gozo à questão ética da psicanálise lacaniana, uma vez que ousemos pensar nas mais variadas formas de consumo, garantidas por uma interpretação tendenciosa do juízo “não cedas de teu desejo”?

É verdade que, por direito, poder-se-ia argüir que aí nos enganamos porque Lacan (1986, p. 362), logo depois de anunciar o mencionado juízo, nos previne que ele “não pode ser colocada senão no contexto analítico”. No entanto, como o mesmo Lacan (1986, p. 340) já havia declarado, é principalmente a partir desse contexto que o desejo se revela como uma mudança em si: “Insisto – essa relação propriamente metonímica de um significante ao outro que chamamos de desejo, não é o novo objeto, nem o objeto anterior, é a própria mudança de objeto em si”. Ora, poderia haver melhor adágio para uma sociedade cujos objetos de consumo são cada vez mais descartáveis, à qual interessa o fluxo incessante do gasto¹⁶⁹?

Certamente, é-nos exigido um mínimo de cautela antes de responder. Lacan não está conclamando o consumo desenfreado. Ao contrário, trata-se de sua crítica à interpretação da ação sublimatória “realizada pela atividade do artista”, interpretação cujo fim é “tornar comerciais seus desejos, vendáveis sob a forma de produtos” (ibid., p. 339). É em face desta torpe formulação da sublimação que devemos pensar em outra, imune ao cinismo da primeira, na qual “o desejo nada mais é do que a metonímia do discurso da demanda. É a mudança como tal” (ibid., 340). Reparemos, contudo, que Lacan não deixa de se referir a esta outra definição da sublimação sem certo receio: “definição mais profunda, mas que abre, parece-me, uma problemática mais espinhosa, se o que lhes ensino não lhes permitisse ver onde está o nó do problema, onde a lebre se esconde” (ibid., p. 339). É por tais insinuações, as quais não chegam a nomear a questão específica, que Lacan vai revelando o que já anunciamos e entrevemos antes: os riscos iminentes à clínica da intersubjetividade. A relação propriamente metonímica, que é a simbolização do desejo, a significantização do gozo, enfim, a estratégia à qual a clínica lacaniana foi conduzida, é levada a um impasse neste momento do texto. Abre-se uma problemática mais espinhosa. Ora, o que pode ser este nó do problema senão o que se revela no campo da Coisa, no qual nenhum objeto empírico está à altura de um desejo que se vê unido à Lei transcendental? Se, para usar a saída encontrada por Lacan, é a angústia que encontramos no campo da Coisa, e se, como afirma Bass¹⁷⁰ (2001, p. 77),

¹⁶⁹ Cf. Baudrillard, 2008.

¹⁷⁰ Devemos salientar que nossa posição, embora se sirva das análises de Bass (2001), não acompanha sua interpretação da relação entre desejo e Coisa. Para Bass (p. 42), ao tratar desta relação, devemos lembrar “não, claro, do gozo que visa o sujeito sadiano em seu fantasma (gozo ilusório de uma ‘satisfação positiva’), mas deste gozo completamente particular que Lacan nos assegura que alguma coisa dele pode ser alcançada no tratamento”. O problema, tal como pretendemos expô-lo, é que o próprio Lacan não parece seguro no momento de distinguir este gozo “no tratamento” da condição perversa. Nesse sentido, tendemos à posição de Miller (2005, p. 129, grifo nosso): “seu recurso [de Lacan] a Sade em *A ética da psicanálise* é um recurso à perversão, a fim de conseguir impor, para além do nada do desejo, a pulsão

“a angústia não aparece como o afeto que acompanharia tal significante ou tal combinação de significantes, mas ela remete para além da rede de significantes, à verdade da Coisa, à pura falta como condição de possibilidade de qualquer desejo”, então queremos adiantar uma conclusão: não é despropositado que, sob certa leitura do juízo ético da psicanálise lacaniana, sejamos levados à posição de objeto descartável a ser assumida na cena masoquista, ou requerida pelo sujeito sádico que se coloca na condição de instrumento desta Lei, possibilidades abertas quando o desejo se vincula a uma instância que exige uma “nadificação” da empiricidade, o desprendimento absoluto à fenomenalidade objetal, como veremos.

Na verdade, podemos adiantar esta possibilidade porque o próprio Lacan (1986, p. 281) já a assinalava ao afirmar que “a verdadeira ponta onde se projeta a posição do masoquista perverso é o desejo de se reduzir a si mesmo a esse nada que é o bem. A essa coisa que se trata como um objeto, a esse escravo que se transmite e que se partilha” (1986, p. 281). Ora, reduzir-se a um nada, no contexto em que estamos, não poderia ser tomado como desejar um nada? Certamente, não estamos longe da estratégia de purificação do desejo e, ao mesmo tempo, de uma fantasia perversa (anunciada também num texto¹⁷¹ fundamental que deve ser lido com o *Seminário 7*) na qual o sujeito “faz-se instrumento do gozo do Outro”. Sejam diretos: o problema aí é uma indistinção implícita entre desejo e gozo. Mas se no Seminário em questão “Lacan ainda não estabeleceu uma distinção clara entre desejo e pulsão”, como afirma Safatle, (2006, p. 157, n. 11) – o que, aliás, “o permite definir *das Ding* tanto o lugar ‘o lugar dos *Triebe*’ (p. 131) como aquilo que se revela na relação dialética do desejo e da Lei (p. 101)” – a nós isto não parece decorrer de um lapso lacaniano. Pode muito bem se tratar de uma tática para nos advertir das conseqüências de assumir tal indistinção. Resumindo: o que vemos aí é Lacan entrar num beco sem saída propositadamente, guiando-nos para evidenciar, justamente, os riscos de uma clínica que se defronta com os desafios éticos postos pela psicanálise.

Tais desafios asseveram: “não cedas de teu desejo”. Ao psicanalista urge não ceder à demanda de felicidade do analisando a ponto de, como afirma Lacan (1986, p. 350), “constituir-se como garante do devaneio burguês”. O desejo, então, deve

como vontade de gozo”. Assim, encerra Miller (ibid., p. 156), “não estamos seguros de que possa haver gozo onde não há sequer um mínimo de incômodo”.

¹⁷¹ Referimo-nos aqui a “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, texto basilar em que já é evidente a Lacan (1966, p. 823-25) que, se “o perverso imagina ser o Outro para garantir seu gozo”, então, neste sentido, a *Aufhebung* do falo pode, enquanto chave de acesso ao Outro, ser a via da fantasia perversa.

desvincular-se do regime imaginário de fixação de objetos, no qual a dinâmica de identificações aliena o eu na relação de agressividade que se mantém com o outro/objeto, sustentada por um narcisismo mortífero. Assim, na experiência analítica, o objeto deve se dissolver e o desejo se purificar. É pela fala, pela simbolização da falta, que o indivíduo se desprenderá das amarras imaginárias e poderá realizar a metonímia significativa de seu desejo. Por isso Lacan (ibid., p. 98-9) pode afirmar: “Em suma, a eliminação da função do imaginário se oferece a meus olhos, e acho que aos de vocês também, como o princípio da relação com o simbólico, no sentido em que aqui o compreendemos, isto é, com a fala”. Afirmação que, sem dúvida, patenteia a filiação à clínica pautada na Lei transcendental. Ora, se o psicanalista insiste nesta filiação, no mesmo texto cujas entrelinhas atestam o esgotamento de tal encaminhamento clínico, é porque ele está a nos dizer que, se esta Lei está presente, é somente enquanto condição necessária para o início e o andamento da análise, mas não como condição suficiente para pensarmos o seu desfecho. Por conseguinte, nada nos autoriza a tomar as articulações desse texto como tributárias da estratégia de purificação do desejo e, por extensão, da inevitabilidade do gozo perverso no final de análise. Há, é verdade, uma ambigüidade que ronda os conceitos-chave do *Seminário 7*. E não é por acaso que este texto é repleto de paradoxos: da realidade, do gozo, da ética. Contudo, isso nos mostra que Lacan sabe dos riscos iminentes à clínica da intersubjetividade.

Destaquemos três passagens deste texto para sustentarmos a tese segundo a qual Lacan está ciente do esgotamento da estratégia clínica de purificação do desejo. Em primeiro lugar, na única passagem em que é nomeado, o desejo puro aparece para ser posto em xeque: na análise da escolha de Antígona, a qual, segundo Lacan (1986, p. 328-29), “leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal”. Num segundo momento temos sinais evidentes de que a noção de desejo puro está sendo descartada em virtude de um “desejo prevenido” do analista: “Ele não pode desejar o impossível”, declara Lacan (1986, p. 347). Enfim, ao “definir o campo de *das Ding* na medida em que tentamos avançar no terreno da ética”, Lacan (1986, p. 124) arremata: “E como o pensamento de Freud progrediu a partir de um ponto de partida terapêutico, podemos tentar definir o campo do sujeito na medida em que ele não é apenas o sujeito intersubjetivo, o sujeito submetido à mediação significativa, mas o que está por trás desse sujeito”. Poderíamos dar seqüência à nossa argumentação lembrando que o problema da perversão, no fim da análise amparada na clínica da intersubjetividade, ocupará por um longo tempo as inquietações lacanianas:

Deveremos talvez fazer o luto de toda e qualquer inovação efetiva no âmbito da ética – e até um certo ponto poder-se-ia dizer que algum sinal disso se encontra no fato de que não fomos nem mesmo capazes, após todo o nosso progresso teórico, de originar uma nova perversão (LACAN, 1986, p. 24).

Como tentamos mostrar – e como se vê nas palavras acima – não é necessário ir muito além das linhas e entrelinhas do *Seminário 7* para corroborar nossa tese: não apenas Lacan está ciente daquele problema, como também não deixa de enfrentá-lo. Nesse sentido, a questão ética da psicanálise deve ser interpretada literalmente. “Não cedas de teu desejo” porque um passo para trás o relega inexoravelmente à exigência moral do trabalho, e o passo à frente o lança à lógica compulsiva da acumulação. O resto que ainda falta é o excesso que resta no outro – duas faces de uma mesma moeda, o gozo impossível. O fato é que, no *Seminário 7*, Lacan não desenvolveu esta questão suficientemente para nos esclarecer, por exemplo, como, à sombra de uma correlação entre uma ética protestante e uma ética utilitarista, entre uma exigência de sacrifício que vem de “dentro” e outra que vem de “fora”, o gozo da privação é a outra face do gozo do excesso. Não obstante, tais correlações possuem um lastro histórico consolidado no advento da modernidade do qual, frequentemente, Lacan nos exorta a analisar o contexto – especialmente, em relação à conversão utilitarista, por exemplo, quando uma ética herdeira da economia dos bens vai supostamente suplantar a ética aristotélica.

Seguindo estas pistas, descobrimos que, a despeito de ter todas as razões para fazê-lo, Lacan não se dedica a uma análise satisfatória das razões pelas quais, de um modo absolutamente distinto da Antigüidade, a felicidade se torna um assunto político, por exemplo. Afirmar que isso decorreu da conversão ao utilitarismo, como ele faz, é incorrer em circularidade. Ainda assim, o confronto com os dilemas éticos da psicanálise lacaniana pressupõe um entendimento tácito sobre tal questão. Tais dilemas, somados à irrupção do Real e do sujeito na psicanálise, exigem de Lacan uma análise histórica apurada.

Queremos investigar até que ponto tal análise se sustenta em face das críticas de um filósofo que responde não apenas por que, a partir de determinado momento histórico, imperativos de repressão e soberania convivem muito bem com imperativos de maximização e disciplina, mas também como, em relações de poder, ambos se tornam interdependentes. Serão estas relações de interdependência redutíveis a um esquema dialético e/ou marxista? É algo a que deveremos retornar. Antes, devemos ir mais fundo em um dilema perverso.

5. O sonho americano

A certa altura do *Seminário 7* Lacan (1986, pp. 225-42) anuncia o “gozo da transgressão”. Trata-se muito mais de um anúncio do que, efetivamente, de uma análise da questão, tal é a escassez de momentos em que, de fato, o psicanalista expõe com clareza e objetividade o que é este gozo. Até que chega o momento fatídico no qual Lacan (*ibid.*, p. 230) nos propõe uma pergunta crucial: “Em direção a que meta avança o gozo para ter de se apoiar na transgressão a fim de ter êxito?”. E arremata: “Deixo no momento tais questões em aberto” – estas e outras, completaríamos, ressaltando aquela que, no momento, mais nos interessa: o que é esta transgressão, ou melhor, o que é realmente transgredido? Certamente, a lei, dir-se-á sem, contudo, esclarecer: qual lei?

Questão complicada, pois Lacan não atentou a uma especificação mais rigorosa a seus leitores e se utilizou, pelo menos, de três significados do termo, distinguíveis um do outro, no *Seminário 7*: A) lei cristã (1986, p. 83); B) lei moral (*ibid.*, p. 28); e C) lei do significante (*ibid.*, p. 101). Se Lacan propôs uma distinção, como efetivamente parece ser o caso em um ou outro momento, não há como sabê-lo na maior parte das vezes. Assim, não é impossível nos depararmos com um trecho em que diferenciar A de C não é fácil (*ibid.*, p. 230), e é freqüente o uso do mesmo termo (“lei”) para denotar A e B, ao mesmo tempo (*ibid.*, p. 97). Tranqüilamente, porém, o mais custoso é distinguir B de C, afinal de contas, se B pode ser equiparado a A, é impensável que o aproximemos de C. É necessário saber, dentre estes três significados, de que modo a lei da interdição oscila, como que por um passe de mágica, à Lei do significante.

Dessa oscilação temos um exemplo sintomático no *Seminário 7*: “É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás” (1986, p. 101). Ora, apesar do grafo “Lei”, e de nos sentirmos propensos a ler no início o significante, o que está em questão neste “não cobiçarás” é a interdição que, como vimos, nos situa na dialética da acumulação e da privação. Como podemos sabê-lo? Voltemos a Lacan (1986, p. 223): “se a lei moral é suscetível de desempenhar algum papel aqui, é precisamente o de servir de apoio a esse gozo, de fazer com que o pecado se torne o que são Paulo chama desmesuradamente de pecador”. Reparemos: nas duas passagens Lacan nos remete ao pecado, mas, flagrando o lapso lacaniano, lemos, na primeira, a Lei, e na outra, a lei. Nada deduzimos deste lapso a não ser aquilo que já sabemos: se há pecado, é porque há objeto interdito. Trata-se, pois, da proibição à qual o neurótico se

vê submetido, situação na qual a Coisa é nomeada pela lei apenas para estabelecer, à certa distância, suficientemente próxima e afastada, a garantia de um gozo impossível.

Eis porque insistimos que, na exposição lacaniana, há uma ambigüidade explícita (e em alguns momentos proposital) na determinação de alguns conceitos essenciais às questões éticas da psicanálise. Já dissemos que um dos pontos altos desta ambigüidade se encontra na inscrição da lei, à notação da qual Lacan (na pena de seu editor) parece não se decidir entre o uso, ou não, da maiúscula. Nós mostramos que há uma diferença entre a lei da interdição e a Lei do significante, embora ambas estejam escritas na mesma pauta musical¹⁷². Lembrando que os tempos edipianos nada têm de diacrônicos, vimos que a primeira lei está relacionada ao “segundo tempo” do complexo de Édipo, ao Pai imaginário, patriarca da horda e senhor do gozo, no luto do qual herdamos dispositivos de normatização e socialização. Por sua vez, a Lei do significante se atualiza num “terceiro tempo”, está relacionada ao fracasso do pai real em nos determinar o objeto adequado do gozo, donde nos confrontamos com o rochedo da castração. A noção freudiana de supereu é classicamente pensada nas exigências de renúncia ao gozo que, provindas daquele Pai imaginário interiorizado, se presentificam, por exemplo, na dialética da privação e da acumulação, nas exigências da ética protestante, enfim, naquele gozo puritano de que falamos. De fato, tais exigências de renúncia e sacrifício podem ser transgredidas (ao menos imaginariamente transgredidas), o que não deixa de ter suas conseqüências funestas (e ansiadas pelo neurótico) de sofrimento e culpa, como nos mostrou Freud em *O mal-estar na civilização*. Contudo, se esta transgressão pressupõe (e se confronta com) a lei, a interdição de um objeto (o bem, a mãe), é preciso perguntar: será este objeto e esta lei o que está em questão quando agora Lacan anuncia o gozo transgressor no *Seminário 7*?

Recapitulemos a ordem transcendental da Lei: ela não incide sobre o objeto em si, mas sobre a pura mudança do objeto, sobre o que o desejo deve desejar, isso é, o que um desejo deve ser. Esse desejo, no curso de sua “purificação”, confrontar-se-á com o vazio de *das Ding*, à inadequação entre o objeto desde sempre perdido e os objetos empíricos que se apresentam para substituí-lo nas fantasias. Afinal, se Lacan (1986, p. 89) define a Coisa não apenas como *noumenon*, mas como *causa noumenon*, é porque só um desejo purificado estará à altura do objeto-causa dado no campo transcendental.

¹⁷² “Talvez isso nos traga alguma clareza, e não teremos a impressão de tocar duas linhas escritas na mesma pauta musical, quando levamos em conta, por um lado, o pai como castrador e, por outro lado, o pai como origem do supereu” (LACAN, 1986, p. 355)

Este passo requer um rápido parêntese. Sabemos que, em relação ao que será definido como objeto-causa do desejo, no esquema lacaniano, haverá uma transição da função de *das Ding* ao “*objet petit a*”, o pequeno *a* como é conhecido, conceito central do referido esquema sobre o qual, ainda que não abordado neste trabalho, cabe uma observação. Em relação a uma referência kantiana, Bass (2001, p. 48) afirmará: “O que torna possível o desejo, o que permite à faculdade de desejar se exercer, o que ‘causa’ verdadeiramente o desejo, é o *objeto a*, entendido estritamente como objeto transcendental”. Analogamente, também para Žizek (1993, p. 18), a “distinção entre Coisa-em-si [*Ding-an-sich*] e o objeto transcendental corresponde perfeitamente à distinção lacaniana entre o Real enquanto *Ding* e o *objeto pequeno a*”. Há de se salientar, todavia, que, embora apareça na primeira edição da *CRP* com uma definição própria¹⁷³, o “objeto transcendental”, na segunda edição, é tomado por Kant (*CRP*, B63) como sinônimo da “coisa-em-si”. Isso significa que, se seguirmos os termos kantianos, tal como procede o próprio Lacan, a distinção entre *das Ding* e *petit a* se relativiza na mesma proporção em que os problemas inerentes à primeira passam a ser, também, inerentes ao segundo. Compreendemos, então, as razões pelas quais não nos interessa seguir adiante do *Seminário 7* (até o *Seminário 11*, por exemplo, no qual o *objet petit a* é efetivamente elaborado) – ao menos não sem antes analisar as implicações dos empréstimos conceituais que Lacan faz, principalmente, de Kant e Heidegger.

Passemos, então, ao que importa. A noção lacaniana de objeto deve exceder o campo fenomênico, tal como o exige a instância ética bem conhecida pelos filósofos: a da lei kantiana do dever. “É aí que devemos ver, com Kant, o ponto de mira, de visada, de convergência segundo o qual uma ação, que qualificaremos de moral, apresentar-se-á, e veremos o quão paradoxalmente ela se apresenta, ela mesma, como sendo a regra de um certo *Gute*” (LACAN, 1986, p. 68). Assim, completa Lacan (1986, p. 89), “para além do princípio do prazer, delinea-se o *Gute, das Ding*”. Doravante, tanto quanto o imperativo categórico norteará a conduta conforme o sujeito kantiano abdicar de suas motivações empíricas, os objetos patológicos; também o desejo, face à deriva metonímica da permuta objetual, deverá desejar a Lei transcendental que, neste instante, não se distingue da Lei do significante. O desejo, como pura mudança, estaria a salvo de sua alienação ao objeto/outro imaginário na via da Lei do pai, o “Nome-do-Pai”,

¹⁷³ Cf. *CRP*, A104

ancorado em um significante purificado de empiricidade, o “falo¹⁷⁴”. Em termos muito sucintos, temos aí a simbolização da impossibilidade de adequação dos objetos empíricos à demanda do desejo mediante sua articulação, no registro simbólico, à Lei, através da qual o objeto se apresenta no campo da Coisa como pura negatividade, permitindo o reconhecimento e a socialização de um desejo que poderá, então, desvelar-se como falta-a-ser.

Porém, o fato é que o recurso à transcendentalidade não está imune a um regime no qual, em meio ao vazio da Lei, apático em relação à fenomenalidade que o cerca, o sujeito se entrega ao esgotamento da empiricidade que, justamente por mirar um campo impossível, desdobra-se em uma compulsão de purificação, por assim dizer. Encontra-se, então, uma satisfação que dispensa a fixação no imaginário em função de uma tentativa de revogação das qualidades objetais – tentativa que, sendo fadada ao fracasso, considerando a impossibilidade do Real, deve renovar-se incessantemente, repetir-se compulsoriamente. Ora, se o sujeito pode renovar esta tentativa, diante da iminência empírica de seu fracasso, é porque se apóia, justamente, no saber de seu caráter ficcional, quer dizer, no seu desmentido.

É, pois, à cena perversa que aqui queremos fazer alusão. Mas a análise não avançará caso não estejamos dispostos a entender, ainda que sucintamente, como Lacan pôde “perverter” a ética kantiana, movimento que, como se sabe, é largamente explorado no célebre “Kant com Sade”, texto no qual lemos a cartada final de Lacan na encruzilhada à qual fazemos referência¹⁷⁵.

Cabe lembrar, antes de tudo, que o cerne desse texto já é analisado no *Seminário 7*, no qual Lacan (1986, p. 96) nos diz que, “de modo extremo, o mundo sadista é concebível – mesmo que seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se

¹⁷⁴ “Todos sabem que a castração está aí no horizonte e, evidentemente, jamais se produz em lugar algum. O que se efetua está em relação com o fato de que desse órgão, desse significante, o homenzinho é um suporte sobretudo lastimável, e que ele aparece, antes de mais nada, sobretudo privado dele”. Eis o modo pelo qual Lacan (1986, p. 356) retoma o falo ainda no *Seminário 7* sem, contudo, nos advertir claramente que “o falo é o significante que dá corpo ao gozo na ordem simbólica, o que não impede que não capture tudo o que é da ordem do gozo” (MILLER, 2005, p. 240).

¹⁷⁵ “Kant com Sade foi escrito para mostrar em que o desejo não se reduz ao gozo e que a libido freudiana demanda, para ser transcrita no simbólico, dois conceitos: gozo e desejo. Por isso ele [Lacan] enfatiza todos os traços pelos quais a perversão não é histeria, uma vez que a histeria é dominada pelo desejo do Outro, fato que a dispõe tão bem à lógica da intersubjetividade, ao passo que a perversão é dominada pelo gozo do Outro” (MILLER, 2005, p. 239).

inscreve em 1788”. Se pularmos uma análise já feita antes por outros autores¹⁷⁶, diremos que o ponto essencial aqui é a prerrogativa do dever de adequação do ato ao formalismo da Lei em detrimento de quaisquer sentimentos por objetos sensíveis. A esse respeito, Lacan (ibid., p. 97), atônito, nos lembra a ressalva kantiana em relação ao único correlato sentimental da Lei, a dor, e se permite concluir: “Kant tem a mesma opinião de Sade. Pois, para atingir *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor¹⁷⁷”. Aliás, se cabe um parêntese, esta resistência à dor aliada à quase indestrutibilidade do corpo das vítimas (dos romances) de Sade, as quais não se degradam “nem mesmo em seu caráter de atração voluptosa” (ibid., p. 238), só não são mais importantes, para evidenciar a fronteira entre o tocável e o intocável em Kant e Sade, do que “a função da beleza: barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental¹⁷⁸” (LACAN, 1966, p. 776). Mas se a dor, como condição de realização da Lei, e o belo, como a última barreira que nos separa do Real de *das Ding*, são pontos de referência da aproximação entre Lacan, Kant e Sade, eles não são os únicos. Sabemos o que permite a Lacan pensar Sade como a verdade de Kant, mesmo de um modo radicalmente avesso, como afirma Lacan (1986, p. 96):

Sade demonstra, com muita coerência, que, uma vez universalizada essa lei, se ela confere aos libertinos a livre disposição de todas as mulheres indistintamente, consentido elas ou não, libera-as inversamente de todos os deveres que uma sociedade civilizada lhes impõe em suas relações conjugais, matrimoniais e outras.

Assim, Kant pode nos ofertar a premissa suprema – o único ato necessária e universalmente moral é aquele realizado em função do dever por ele próprio, tão-somente no reconhecimento da Lei, por tal reconhecimento e em vista dele – mas é Sade

¹⁷⁶ Além dos que já citamos, não poderíamos esquecer que uma aproximação entre o imperativo kantiano e Sade já foi feita por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*. Também H. Arendt, em seu *Relato sobre a banalidade do mal* (de 1963) toca na questão.

¹⁷⁷ Daí Miller (2005, p. 156) poderá afirmar: “A introdução sadiana do gozo foi feita de modo a nos conduzir para além do princípio do prazer e para nos fazer distinguir prazer e gozo, já que essa introdução insere a dor, oposta ao prazer, mas vizinha, amiga, eventual meio de gozo”.

¹⁷⁸ Não discutiremos (ao menos por enquanto) a função do Belo como barreira à Coisa. Remetamo-nos à análise de Bass (2001) e, particularmente, a uma das passagens de seu livro: “Aí, sobre esta borda horrenda do limite, tem lugar a correlação do nada do significante e do nada de sujeito, correlação que define precisamente a experiência da angústia. É desta angústia que o belo preserva o sujeito, enquanto que o mesmo movimento que havia conduzido ao belo teria transportado-o até esta angústia. É por isso que Lacan diz do belo que ele é ‘a barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental’. Esta barreira, este *parafraagma*, é, no duplo sentido desta expressão, a defesa do desejo puro”.

quem nos permite daí auferir a célebre máxima da qual Lacan se tornou arauto¹⁷⁹. Máxima que, por ser proferida pela “boca do Outro”, desvela o lugar de um objeto escamoteado na articulação kantiana, a qual distinguiria apenas a Lei e aquele que a ela se sujeita, mas não o terceiro termo, objeto da Lei, seu executor¹⁸⁰. A “falha” de Kant é, todavia, inteligível à visada psicanalítica¹⁸¹. Assumir que o sujeito, no fundo, é objeto, instrumento da Lei, é atentar contra aquilo que deveria ser garantido justamente pela identificação à Lei: a autonomia do agente, elemento indispensável tanto para Kant quanto para Sade. É por aí que Lacan chegará à conclusão de que o sadismo encontra no masoquismo sua verdade¹⁸². Quanto a isso, importa notar que o lugar deste objeto “advém do executor na experiência sádica, quando sua presença se resume, em última instância, a não ser mais do que seu instrumento” (LACAN, 1966, p. 773). Ora, se é um instrumento de gozo do Outro o que aí está em questão, podemos reaver a breve análise da perversão deixada incompleta no Capítulo anterior.

Recordemos que há uma cena na qual, mesmo pressupondo (saber) a Lei, o sujeito pode desmentir esse saber, momento em que o sujeito não apenas pode se situar como objeto de gozo do Outro, como também assumir o seu lugar e o saber sobre o gozo. Mas, acima de tudo, amplamente apoiados em análises já realizadas por outros autores, e considerando a encruzilhada lacaniana do final dos anos de 1950, dissemos que, nesta perversão, o desejo desaparecia vinculando-se ao significante puro para reaparecer como uma espécie de fetiche da Lei. Agora, podemos compreender como isto pode ser possível, nas palavras de Safatle (2006, p. 172, grifos do autor):

A hipótese aqui é a que a imanência entre a vontade e a Lei, ou ainda, entre gozo e a pura forma vazia da Lei, é o fantasma perverso por

¹⁷⁹ “Emprestai-me a parte de vosso corpo que possa satisfazer-me um instante e gozai, se isto vos agrada, da parte do meu que pode ser-vos agradável” (LACAN, 1986, p. 237, grifo do autor).

¹⁸⁰ Segundo Lacan (1966, p. 772), “veremos descobrir-se o terceiro termo que, no dizer de Kant, faltaria na experiência moral. Trata-se do objeto, o qual, a fim de garanti-lo para a vontade no cumprimento da Lei, ele é obrigado a remeter ao impensável da Coisa-em-si”.

¹⁸¹ As aspas nesta “falha” devem ser tomadas rigorosamente. Em primeiro lugar, porque o próprio Lacan não afirma que Kant é Sade, ou que o imperativo categórico é a perversão, não obstante possa haver uma relação profunda entre estes duplos. A crítica lacaniana requer uma análise mais ponderada não realizada neste trabalho. Há de se considerar, por exemplo, o que, em *A religião dentro dos limites da simples razão*, Kant (1984, pp. 271-95) afirma sobre a perversão, tal como o ressalta Walker (*Kant*, 1999, p. 29): “O que dizer de alguém que, por um extravagante senso de dever, pratica atos profundamente perversos? Não teria Kant de dizer que tais ações têm valor moral? Não”. Por outro lado, como argumenta David-Ménard (1996, pp. 214-22), ao articular Sade com Kant Lacan não se posiciona à margem do sistema de Kant, pois “Sade serve de revelador para uma dificuldade interna ao pensamento kantiano” (*ibid.*, p. 219). Ainda assim, a autora não deixa de notar como “a leitura lacaniana de Kant repousa sobre uma simplificação, sobre um deslizamento” (*ibid.*, p. 236).

¹⁸² Como já foi dito, simplificaremos ao máximo o tratamento de temas já desenvolvidos largamente por outros autores – como é o caso deste (cf., p. ex. SAFATLE, 2006, pp. 181-88) – e que não compõem o objeto principal de nossa Tese.

excelência. *Gozar da Lei* é o desejo supremo do perverso. Ou seja, o gozo perverso não é exatamente o resultado da fixação no particularismo da Lei de um objeto sensível, como quis Kant. Ele é gozo da pura forma da Lei. Mesmo no caso da fixação fetichista não temos uma fixação de objeto.

Se não há objeto no fetichismo é porque, como vimos, trata-se do significante puro, no lugar do qual o desejo se coloca para atender a uma vontade cuja satisfação dar-se-á conforme o esgotamento da empiricidade dos objetos. Tudo se passa como se, na perversão sádica da Lei kantiana, estivesse em cena um outro supereu, cuja exigência é o dever de gozo e não de seu sacrifício. Não seria presunção se lembrássemos aqui, nas palavras de Lacan (1999, p. 167), “por trás do supereu paterno, um supereu materno ainda mais exigente, mais opressivo, mais devastador, mais insistente”, ao qual também no *Seminário 7* o psicanalista faz referência¹⁸³. Afinal, como vimos, a lei materna, que no segundo tempo do Édipo opera a determinação da posição de objeto de gozo do Outro assumida pela criança, não está longe da pretensão sádica de “abolir a lei do supereu do pai para assegurar o reino sem partilha da Lei da mãe” (BASS, 2001, p. 147). De todo modo, interessa-nos aqui atentar a uma conclusão. Se, sopesando o papel das noções de “respeito” e de “imperativo” no arcabouço kantiano, respeitar a Lei é agir de olhos vendados aos fenômenos, de modo a sustentar a forma do dever; e se devemos procurar no masoquismo, enquanto verdade do sadismo, a possibilidade da postura perversa justamente com apoio da Lei; então, nada nos impede de pensar aí o dever do sujeito que, em seus rituais masoquistas, pode ignorar a empiricidade “patológica” das coisas e gozar do mero esquema, da cena em si¹⁸⁴. Desde então, nas palavras de Lacan (1986, p. 364), “o *Tu deves* de Kant é substituído facilmente pela fantasia sadista do gozo erigido em imperativo – pura fantasia, é claro, e quase derrisória, mas que não exclui em nada a possibilidade de sua ereção em lei universal”. Em poucas palavras, isto significa que, no processo de cura, tal como encaminhada pela dialética da

¹⁸³ Lacan está aí se aproveitando das análises de M. Klein: “É claro que desde então se deram alguns passos para frente mostrando que havia um, nascido anteriormente, diz Melanie Klein, em retorsão das pulsões sádicas, embora ninguém seja capaz de justificar que se trate ainda do mesmo supereu” (LACAN, 1986, p. 354).

¹⁸⁴ Tentamos uma simplificação da análise de Deleuze sobre Sacher-Masoch. Entre outras coisas, mostramos o autor que, à satisfação do masoquista, não basta a encenação: é o humor e o contrato, constituintes desta encenação, que sustentam a subversão da Lei no mesmo compasso em que o sujeito pode reconhecê-la e reconhecer a autonomia alheia. Como afirma Deleuze (2009, p. 67), “é o contrato, feito com a mulher, que, num momento preciso e por um tempo determinado, confere a ela todos os direitos”. E encerra: “Pelo contrato, quer dizer, pelo ato mais racional e mais determinado no tempo, o masoquista reencontra regiões as mais míticas e eternas”. Mais adiante, sobre o humor: “Conhecemos todas as maneiras de infringir a lei por excesso de zelo: por uma escrupulosa aplicação pretende-se mostrar seu absurdo e alcançar, precisamente, a desordem que ela deveria proibir e coibir” (ibid., p. 88).

intersubjetividade, se perdem os critérios apropriados para distinguir quando o sujeito lacaniano é kantiano e quando ele é sádico¹⁸⁵.

Mas qual sujeito será este senão aquele carente de um pai, isso é, sujeito de uma sociedade a se debater diante do declínio da autoridade paterna? Afinal, como vimos, é porque Deus está morto que nós precisamos instituir, da forma mais absoluta e radical, se preciso for, sua lei. Voltamos, então, ao nascimento da modernidade – e mais uma vez nos vem com motivos de sobra para uma análise de seu contexto histórico. Se ainda não temos condições para compreender o papel deste contexto às questões com que ora lidamos, entretanto, temos condições suficientes para retornarmos a um ponto inacabado na última Seção.

Analisando a conjuntura de um gozo puritano, que se tornava um conceito-chave para compreendermos a lógica da produção de bens que tantas vezes foi tematizada por Marx e Weber, defrontamo-nos com outra possibilidade. Não mais o gozo da privação e do excesso, dado na mera posse, mas o gozo do gasto e do consumo, dado no esgotamento do objeto: a condição de uma sociedade, refêem do “*American dream*”, para a qual interessa o fluxo constante do exaurível, a descartabilidade dos objetos. A questão, então, se tornava: como a estratégia clínica da transcendentalidade da Lei poderia lidar com este gozo?

E a resposta surpreendente¹⁸⁶: tal clínica pode se revelar, ao fim e ao cabo, como seu próprio paradigma, na medida em que a Lei impõe um dever de gozo que abdica da materialidade objetual por se articular no nível transcendental do imperativo kantiano. Assim, se houver um sujeito disposto ao gozo puritano da privação do bem, em troca, outro poderá assumir o lugar mítico de exceção, do insaciável, para que ao menos um possa gozar do Bem. Segue-se que, a despeito do declínio da autoridade do pai, a pressão do supereu, longe de se amenizar, parece se intensificar. Se a exigência pelo trabalho só tende a aumentar proporcionalmente à acumulação dos bens, a outra exigência será pelo consumo, o qual se intensificará proporcionalmente à medida da descartabilidade destes bens, isso é, da propriedade dos objetos de serem consumidos e dejetados instantaneamente, porquanto nenhum objeto empírico será adequado a uma dever transcendental de gozo. Não deixa de ser inquietante notar como o lugar do objeto

¹⁸⁵ Daí compreendemos porque “É completamente fora da intersubjetividade que o direito ao gozo, como absoluto, se impõe. Por esse viés, Lacan tenta localizar a relação do sujeito com o gozo como relação fora da intersubjetividade” (MILLER, 2005, p. 239).

¹⁸⁶ Dada, verdadeiramente, não por nós, mas em textos como “Por uma crítica da economia libidinal” (In: SAFATLE, 2008, pp. 113-46) e problematizada em textos como “Tolerância e o intolerável: gozo, ética e evento” (In: ZIZEK, 2006, pp. 137-72).

é, também, e quase sempre, ocupado por um sujeito. Para concluir: teríamos, de um lado, o gozo “puritano” da privação e da acumulação; de outro, o gozo “americano”, do gasto e do consumo. De um jeito ou de outro, o gozo no vazio inalcançável, não na existência, mas em sua “ex-sistência” – intocável, impossível, incomensurável¹⁸⁷. Como afirma Baudrillard (2008, p. 94):

O puritano considerava-se a si mesmo e à sua pessoa como empresa a fazer frutificar para a maior glória de Deus. As qualidades “pessoais”, o “caráter”, a cuja criação se destinava a vida, eram para ele um capital que deveria investir-se oportunamente e administrar-se sem especulação e sem desperdício. Em sentido inverso, mas de modo análogo, o homem-ser consumidor considera-se como *obrigado a gozar* e como *empresa de prazer e de satisfação*, como determinado-a-ser-feliz, amoroso, adulator/adulado, sedutor/seduzido, participante, eufórico e dinâmico. Eis o princípio de maximização da existência através da multiplicação de signos e objetos, por intermédio da exploração sistemática de todas as virtualidades de prazer.

Estas são palavras que sintetizam nossos passos e, ao mesmo tempo, invocam os próximos. De resto, convocam Lacan a responder pelos dilemas éticos com os quais se depara. Sabemos que o tema será elaborado por Lacan ao longo de seus trabalhos nos anos de 1960, culminando com a famosa formulação do “Goze!”, segundo a qual certas exigências superegóicas se constituem como apelo ao gozo puro¹⁸⁸, gozo exigido na mesma proporção em que o dever kantiano impõe a renúncia às motivações “patológicas”. Tal momento, em que a clínica do desejo de uma Lei transcendental chega a um impasse, é um ponto de virada no pensamento lacaniano, no qual o programa da intersubjetividade é definitivamente posto em xeque por abrir precedente a um encaminhamento perverso do desejo, enfim, por não distinguir desejo e gozo no Real. Ora, se conseguimos mostrar que o limiar dessa encruzilhada é o Seminário sobre a ética¹⁸⁹; se podemos nos ater aos termos deste Seminário para retomar a questão que deixamos em aberto no início desta Seção, em relação ao estatuto de um gozo transgressor em face da Lei transcendental; se, enfim, segundo tais termos, a

¹⁸⁷ “A própria noção de ex-sistência e de gozo do Outro como ex-sistindo, faz da ‘economia de gozo’ ou da ‘economia libidinal’ de Lacan uma economia aberta, incomensurável. Não há nenhuma conservação de gozo, nenhuma relação proporcional entre gozo sacrificado e gozo ganho (...). O gozo do Outro é fundamentalmente incomensurável, não quantificável, desproporcional e indecente para a ‘sociedade educada’” (FINK, 1998, p. 152).

¹⁸⁸ “Lacan sempre insistiu que a lei do supereu era uma ‘lei insensata’, que funciona como um significante desprovido de significado. Tal caráter insensato indica, entre outras coisas, que o supereu não tem nenhum conteúdo normativo, ele nada diz sobre *como gozar* ou *qual é o objeto* adequado ao gozo. Diz apenas um ‘Goze!’ sem predicções, um puro ‘não ceda em seu desejo’” (SAFATLE, 2008, p. 131-32).

¹⁸⁹ “A descoberta ou redescoberta do *Seminário 7* é que o desejo e seu significante, o falo (...), não esgotam o conceito freudiano de libido. E, por isso, Lacan traz o conceito de gozo que é a assinatura do fracasso de uma redução simbólica da libido e da pulsão freudiana” (MILLER, 2005, p. 236).

transgressão é um modo de confronto com o Real; resta-nos, então, distinguir ao menos duas formas de manifestação do supereu, por assim dizer, ou, se quisermos, dois sentidos a partir dos quais podemos pensar um gozo transgressor, ambos paradoxais.

Há um gozo em face da transgressão da lei. É o gozo puritano do qual já falamos suficientemente. Tal gozo pressupõe um sentido paradoxal da transgressão, pois aparece na subordinação extrema do desejo às exigências do trabalho, do sacrifício, e não na efetiva ultrapassagem da lei. A tentativa fantasmática de transgressão aí está apenas para fazer valer, à medida de sua intensidade, a lei da interdição. Assim, que “todo aquele que avança na via do gozo sem freios, em nome de qualquer forma que seja de rejeição moral, encontra obstáculos” (LACAN, 1986, p. 208), isto é algo já eternizado no clássico texto sobre o mal-estar na civilização.

Contudo, seguindo a distinção entre lei e Lei, devemos ser cuidados com afirmações do tipo: “neste ponto que chegamos à fórmula de que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo, e que (...) é muito precisamente para isso que serve a Lei” (ibid.). Isto já não é tão claro, pois a Lei não interpõe obstáculos. Até certo limite, ela faz o contrário: libera um movimento que se estrutura como a presença ao redor de uma ausência. Por outro lado, vimos também que, se a Lei à qual se refere Lacan é a lei moral, enunciada por Kant, trata-se, então, da instituição do campo transcendental de *das Gute*, e não daquela lei cristã que, expressa nos dez mandamentos, encontra no pecado o reconhecimento paradoxal de sua efetividade. Foi aqui que esbarramos em uma dificuldade: pensar qual é o estatuto de uma transgressão que, enquanto determinada pelo vazio da Lei, não transgredir uma norma, não se defronta à interdição, mas com o próprio incondicionado de *das Ding an sich selbst*. A esta altura, tanto quanto o mito do Pai assassinado é uma metáfora ao “apriorismo” da estrutura significante, a cena do pecado transgredido deve servir, no limite, como a metáfora da transgressão de uma Lei que não normaliza o objeto adequado ao desejo. Trata-se de uma situação peculiar: operador clínico do final de análise, a Lei, que agora vemos ser transgredida, instaura precisamente a ausência de uma norma que prescreva um objeto adequado ao desejo; ausência de algo contra o qual possamos interpor um ato transgressor *stricto sensu*. Novamente, defrontamo-nos com um gozo paradoxal.

É a esta ausência que devemos nos ater para chegar ao fim do impasse, pois, embora não esteja claramente estabelecido no *Seminário 7*, um outro sentido do gozo transgressor está nitidamente implícito na articulação de Kant com Sade, presente neste

texto¹⁹⁰: precisamente, nesta espécie de “transcendentalização” do significante operada na purificação do desejo. Enfim, como se vê, há um modo pelo qual podemos dizer em qual sentido este gozo é transgressor: quando o próprio significante, vinculado ao desejo, em sua “onda” pretensamente absoluta de simbolização, transborda no campo do impossível e realiza-se ele próprio na ausência (do) Real. É, pois, precisamente este vazio que vai condicionar um modo de manifestação singular do supereu, na exigência de um gozo que não se satisfaz com objetos empíricos.

Ora, o que são estes objetos senão inscrições do prazer, disto que já se articula na estrutura significante ao redor de *die Sache*, à margem de *das Ding*? O prazer nos aparece, portanto, como noção privilegiada para compreendermos as fronteiras do simbólico e do imaginário, e do Real e do simbólico: no prazer e no além do prazer. A transgressão que nos interessa, que se defronta com uma ausência, é, então, transgressão do prazer, conceito que não se reduz propriamente a nenhum dos registros. Por um lado, o prazer não é o objeto empírico-imaginário, enquanto se articula no simbólico. Por outro, o prazer é a inscrição significante sem a qual não seria possível determinar um dever de gozo em face de uma Lei transcendental, não obstante já não esteja mais em questão aí senão como objeto deste gozo. Assim, se (no início deste Capítulo) definimos o prazer como o princípio da realidade, processo pelo qual a realidade é “nadicada” – enquanto é o índice pelo qual nós auferimos a ausência do que parecia ser o objeto que, então, se revela como desde sempre perdido –, o que agora vemos, à realização do além-do-prazer, é uma espécie de negação transcendental do prazer.

Uma das melhores especificações desta negação está no pequeno livro de Deleuze, na análise crítica e comparativa do masoquismo e do sadismo nas personagens das obras de Sacher-Masoch e Sade, respectivamente. Aqui, não podemos ignorar o modo pelo qual Deleuze (2009, p. 37) nos mostra como esta negação está presente na obra de Sade, na qual “as palavras de ordem e as descrições se superam, buscando uma função demonstrativa mais elevada; essa função demonstrativa repousa no conjunto do negativo como processo ativo, e da negação como Idéia da razão”. Deleuze está atento a um sentido no qual o “instinto de morte” é “negação pura” (ibid., p. 32). Retenhamos da análise deleuziana, de passagem, apenas a relação de um fundamento transcendental com o princípio do prazer, do qual Deleuze (ibid., p. 110) afirma: “Não há exceção ao

¹⁹⁰ “Levando-os, portanto, este ano, para o terreno da ética da psicanálise, conduzi-os a um certo limite que illustrei por meio de uma confrontação, de uma acentuação da relevância de um pelo outro, por mais paradoxal que isso pareça, de Kant com Sade, para nomeá-los. Levei-os ao ponto de apocalipse, ou de revelação, de algo que se chama de transgressão” (LACAN, 1986, p. 245).

princípio, mas há um resíduo irreduzível ao princípio; nada é contrário ao princípio, mas há algo exterior e heterogêneo em relação a ele – um além ...”.

Deleuze nos sugere que a articulação de Kant com Sade aponta à necessidade que o limite fenomênico tem de ser ultrapassado por uma negatividade transcendental. Ora, esta ultrapassagem é realizada com a transgressão que, como nos mostra Lacan, parece indissociável de um gozo perverso. É um desejo (de transgressão) animado por uma negatividade transcendental, portanto, que está em questão¹⁹¹. Mas, ainda que tal negatividade tenha sido pensada por Kant¹⁹², para compreender o que é a transgressão que ela determina será necessário interrogarmos não só sua relação com a transgressão: também questionar a qual “modalidade” de nada (*Nicht*) ela corresponde no quadro kantiano.

Certo é que, através desta articulação entre dois opostos, Lacan põe em xeque os dilemas da transgressão e da modernidade. Mais do que isso, na medida em que a transgressão parece uma herança inescapável à modernidade, como veremos, e que, de certo modo, toda transgressão parece destinada à perversão, devemos perguntar se Lacan não está nos condenando ao regime irremediável do gozo perverso. Aqui surge uma questão urgente: será todo gesto transgressor o primeiro passo de uma perversão inevitável? Se nos propomos a encerrar a análise da psicanálise lacaniana na exposição de sua ética, no *Seminário 7*, não nos parece ser daí que sairá uma solução ao impasse da perversão.

Ocorre que, no mesmo ano de publicação de *Kant com Sade*, e de certa forma sob a mesma inspiração (da literatura, de Bataille etc.), um conterrâneo de Lacan, discutindo sob outro aspecto o encontro de Kant com Sade, também publica um texto sobre a transgressão e os dilemas da modernidade. É o *Prefácio a transgressão* (1963) de Michel Foucault, mas não é apenas por estas razões que nos sentimos autorizados a uma mudança radical de perspectiva: é por tais razões somadas ao fato de que a perspectiva foucaultiana parece, ou pretende, ter sido elaborada para se posicionar em franca oposição à perspectiva lacaniana como um todo, particularmente, em relação à dialética e à potência do negativo na concepção da transgressão.

¹⁹¹ “Quando Sade evoca uma razão analítica universal para explicar o que há de mais particular dentro do desejo, que não se veja nisso apenas a simples marca da cultura do século XVIII em sua obra: é preciso que a particularidade e o desejo correspondente sejam *também* uma Idéia da razão pura” (DELEUZE, 2009, p. 25).

¹⁹² Cf. “Negação e objeto na Crítica da Razão Pura”. In: DAVID-MÉNARD, M., 1996, pp. 29-75.

CAPÍTULO III

ONTOLOGIA, TRANSGRESSÃO E SEXUALIDADE

ONTOLOGIA, TRANSGRESSÃO E SEXUALIDADE

Existe, portanto, uma dialética *natural e inevitável* da razão pura; (...) uma dialética que é *incidivelmente inerente* à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto o seu caráter ilusório, *não cessará* de engodá-la e de precipitá-la *incessantemente* em momentâneas confusões, que precisarão cada vez ser eliminadas (KANT, *CRP* B354-355, grifos nossos).

Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele (FOUCAULT, 1971, p. 74).

1. Coisa do nada

Apresentamos outra forma de gozar além daquela que é analisada no *Mal-estar da civilização*. A saída clínica do gozo imaginário, passando pela mortificação do gozo, viu-se em xeque diante da perversão. Descobrimos que, mais-além da privação, gozamos do exaurível. Apáticos à patologia do objeto, preservamo-lo, paradoxalmente, depurado de suas qualidades fenomênicas, no vazio. Aí está um possível saldo “negativo” do encontro de Kant com Sade, no que este tem a dar da verdade do outro. Como afirma Deleuze (2009, p. 27-8): “O que está em jogo na obra de Sade é a negação em toda sua extensão, em sua profundidade. Dois níveis, porém, devem ser discriminados: o negativo como processo parcial e a negação pura como Idéia totalizante”. Mas, tal negatividade como Idéia totalizante foi descoberta quando nos deparamos com a determinação de *das Ding* na clínica lacaniana do desejo puro: “poder transcendental da negação como fundamento dos modos de simbolização do desejo puro por meio da Lei fálica e paterna” (SAFATLE, 2006, p. 188-89).

Reféns do que nos aparece como uma face (materna?) ainda mais sinistra do que aquela que, classicamente, é atribuída ao supereu freudiano – a face do dever insaciável de esgotamento objetal – encontramos-nos cegos à empiricidade não apenas devido à potência do negativo, mas à potência de uma negatividade transcendental. Um desfecho perverso, ainda que não necessário, parecia, não obstante, inevitável. Pudemos chamar de transgressor o gozo que aí se encontra na medida em que um princípio é transgredido: o prazer. Aqui, como em Freud, trata-se da transgressão do prazer. Porém, para Lacan, a “origem” do prazer não é, exatamente, (o corpo perdido de) uma mãe. Neste sentido, o prazer não tem para Lacan o mesmo significado que teria nos termos freudianos do “Projeto”, enquanto não se reduz a uma perspectiva realista.

Considerando a trajetória percorrida nos capítulos anteriores, delineada por uma torção de Hegel, Kojève e Heidegger, podemos concluir que o gozo transgressor de que fala Lacan, no *Seminário 7*, só é possível porque já o prazer é determinado por uma lógica da negação. Nestes termos, a transgressão se apresentava como que animada pela potência do negativo. Isso na medida em que *das Ding* não se revelou como a falta de algo, mas como Coisa-falta, aquilo que se exprime, no registro de uma negação que põe a inadequação, desde sempre como não estando lá onde deveria estar. Assim o prazer é uma ausência, um processo, a trajetória errante característica de um desejo que vai da falta à falta-a-ser. Por isso, o prazer é o convite ao seu próprio atravessamento, ao seu mais-além: é a condição da transgressão. Afinal, como dissemos, o prazer é o princípio da realidade, nos dois sentidos do termo “princípio”: no de começo e no de regra. Desde então, o real se apresenta já perpassado por uma economia do prazer – acrescentemos: dialética, já que a presença do trabalho do negativo é o que a move. Economia dialética do prazer que, portanto, caracteriza o sujeito como, por princípio, destinado à transgressão.

Por razões que ficarão mais claras neste Capítulo, decidimos não ir mais além deste ponto no que tange à psicanálise lacaniana. Sendo o prazer a engrenagem do movimento irremediável do desejo ao gozo transgressor, e este se revelando como gozo perverso, queremos nos deter diante da questão: como é possível, se é que é, uma transgressão sem perversão? Para respondê-la, em primeiro lugar, devemos compreender melhor como Lacan pôde sustentá-la sobre uma ontologia do negativo.

A esse respeito podemos atentar ao modo pelo qual a questão de *das Ding* é, também, uma questão heideggeriana, naquilo que Lacan (1986, p. 144-48) empresta do filósofo da Floresta Negra no “Seminário” sobre a ética, especificamente¹⁹³. De fato, há neste texto uma referência explícita aos *Ensaio e Conferências* e, particularmente, ao artigo sobre *das Ding*. Sem dúvida, a posição de Heidegger (2002, p. 145) sobre o tipo de criação que, ao fazer sua jarra, o oleiro imprime à argila, moldando-a ao redor do vazio, circundando o nada, apesar de secundárias em relação ao que é analisado por Freud no *Projeto*, são primordiais do ponto de vista da distinção lacaniana entre o Real e o simbólico. Entretanto, deveremos estar atentos à distância que parece, daqui em

¹⁹³ Apesar de citar o artigo sobre *das Ding*, que é uma produção tardia de Heidegger, Lacan nos convida a deixarmos de lado, se é que isto é possível, o prognóstico de Heidegger acerca do esquecimento do Ser, e atentarmos ao seu diagnóstico sobre a questão da criação “do nada” na modernidade: “À função de *das Ding*, na perspectiva heideggeriana da revelação contemporânea, vinculada ao final da metafísica, do que ele chama de o Ser, não me comprometerei” (LACAN, 1986, p. 145).

diante, impor-se, entre os termos kantianos e heideggerianos, em relação ao estatuto da Coisa. Não poderemos nos eximir de analisar em que medida, pendendo à “linguagem heideggeriana”, para usar a expressão do próprio Lacan, nós nos afastamos de Kant. Lembremos que, para este filósofo, a *Ding an sich selbst* não depende da atividade do sujeito. Devemos investigar por que, para Kant, o poder de uma negação não constitui a coisa-em-si, ainda que possa determiná-la. Mas, antes disso, podemos examinar se esta posição kantiana é acatada por Lacan (1986, p. 153), quando este nos diz:

Ora, se vocês considerarem o vaso, na perspectiva que inicialmente promovi, como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada. E é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo.

Sabemos que esta posição mítica do nada, que começa do nada e ao nada retorna, exprime, no texto lacaniano, além de uma referência ao nascimento da modernidade, a marca heideggeriana da análise sobre a relação entre ciência e realidade. No artigo heideggeriano sobre a Coisa, o exemplo da jarra representa (analogamente ao vaso lacaniano) um poder de criação desconhecido aos antigos, fiéis à tese pré-socrática *ex nihilo nihil fit*¹⁹⁴. “Mas, e a jarra” – interpela-nos Heidegger (2002, p. 147) – “estará realmente vazia?”. Não para a física moderna, responde. E arremata: “Estas indicações da física são, sem dúvida, corretas. Com elas, a ciência apresenta o real” (ibid., p. 148). O problema é que a ciência é refém de um modo particular de representação, à revelia do qual o nada, no mesmo gesto em que testemunha a coisa, acaba se fazendo sentir por uma certa angústia¹⁹⁵. A solução, então, é anular o nada. Mas isto, no fim das contas, significa anular a própria coisa – gesto que nos traz ao recomeço do processo.

O conhecimento da ciência, que é constrangente em seu âmbito, ou seja, o setor dos objetos, já anulou as coisas, como coisas, muito antes de a bomba atômica explodir. Esta explosão é, apenas, a confirmação mais grosseira dentre todas as outras, de que a anulação da coisa, de há muito, já aconteceu. É a afirmação de que a coisa, como coisa, virou nada (HEIDEGGER, 2002, p. 148).

¹⁹⁴ Seguimos um texto de Heidegger (1984) que pode ser lido paralelamente aos seus *Ensaio e Conferências*, “Que é Metafísica?”, no qual lemos: “Sobre o nada a metafísica se expressa desde a Antiguidade numa enunciação, sem dúvida multívoca: *ex nihilo nihil fit*, do nada nada vem” (p. 43)

¹⁹⁵ Como já dissemos, acompanhando as análises de Bass (2001, p. 78), podemos concordar em que, à luz de Heidegger, “na angústia, nesta espécie de encontro horripilante com a pura falta da Coisa, o sujeito do desejo toca naquilo que há de mais profundo, de mais originário, de mais íntimo em si, e de que depende, de que procede seu desejo”. O problema começa quando, tal como se segue imediatamente depois, Bass encerra: “e ao mesmo tempo isso [o encontro com a Coisa] é fora-significante”. Disso, no momento da apropriação lacaniana da “linguagem heideggeriana”, já não estamos tão seguros, como veremos.

Deveríamos aqui ir mais longe, até o vaticínio hegeliano da palavra como morte da coisa? Acontece que compreender as implicações profundas das palavras de Heidegger, à luz dos interesses lacanianos em relação à distinção entre o simbólico e o Real, não é tarefa fácil se ficamos apenas nas análises – quase enigmáticas, em certos momentos – realizadas no artigo sobre a Coisa. De fato, em vista da remissão de Lacan a este artigo, tendemos a procurar aí algo que nos ajude a compreender melhor a posição laciana. Porém, nunca podemos esquecer que, como o próprio Lacan o diz, sua referência neste assunto é o *Projeto* freudiano, texto – não podemos deixar de notar – que, em grande medida, alinha-se, justamente, àquilo que é um dos alvos de Heidegger: o ponto de vista cientificista. Se nos vemos, então, obrigados a um desvio tangencial (e, como veremos, extremamente frutífero) para lidar com tal dificuldade, não é esta a única e nem a principal razão do desvio. Aos leitores do *Seminário 7* e dos *Ensaio e Conferências* um artigo desta coletânea chama a atenção no que toca à convergência dos propósitos lacanianos em relação aos heideggerianos – e é por meio dele que compreenderemos melhor o que Lacan, neste Seminário, deve a Heidegger. Trata-se de “Ciência e pensamento do sentido”¹⁹⁶.

É neste texto que entendemos porque, se a ciência moderna é a teoria do real, como afirma o filósofo da Floresta Negra, é o estatuto da realidade que está em questão na modernidade. Na verdade, seguindo as coordenadas heideggerianas, estão em jogo duas concepções distintas para as noções de “realidade” e “teoria”, em relação à fronteira que divide o pensamento moderno do pensamento antigo.

Começamos pela análise na qual Heidegger encontra sua morada, a etimologia: “o real preenche e cumpre o setor da operação, daquilo que opera. O que significa ‘operar’?” (2002, p. 42). Indo ao berço etimológico do termo, esbarramos nas noções gregas centrais de “*Thésis*” e “*Phýsis*”. Se da primeira, que pode ser traduzida por “posição/posicionamento”, somos levados à segunda, que pode significar “vigência da natureza”, à revelia da oposição que (a nós) parece reinar entre ambas, é porque para os antigos há entre elas uma ligação profunda. Sintetizemos esta ligação em uma afirmação: a *Phýsis* faz uma *Thésis* de si própria. Este ponto é fundamental. A *Phýsis* pode ser a *Thésis* na medida em que é, como afirma Heidegger (2002, p. 42), “a proposição de algo por si mesmo”. Quer dizer, para os antigos, a operação do real não pressupõe o que nós entendemos por uma causa, pois o real vigora por si em sua

¹⁹⁶ Heidegger, “Ciência e pensamento do sentido”. In: *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, 2º ed., pp. 39-60.

vigência. Logo, “nunca será demais repetir: o traço fundamental de ‘operar’, ‘*wirken*’, e de ‘obra’, ‘*Werk*’, não resiste no *efficere* e no *effectus* mas em algo vir a des-encobrir-se e manter-se desencoberto” (ibid., p. 43). Por isso, para os antigos, a verdade deve ser guardada e respeitada pelo filósofo – ou, como quer Parmênides, por aquele que se encontra atento à “música” Divina – e não elaborada no real. A *θεά* (*thea*), raiz de *ἀλήθεια* (*alethéia*, que nós traduzimos por *veritas* – verdade) preserva o sentido tanto da atividade do filósofo, a *theoría*, quando de seu deus, *Theós*, o que nos permite inferir o profundo parentesco entre ambos. Isso não significa, no entanto, que o filósofo da Antiguidade dispõe do real, pois do verbo *θεωρεῖν* (teorizar) também tiramos o étimo *ὄραω* (ver com os olhos) que, por sua vez, nos leva a *ὄρα*: o respeito, a honra e a consideração que se tem por algo, no caso, pela verdade.

Ora, o que vigora por si próprio não depende de um sujeito para ser assegurado em uma objetividade. Tal idéia (de objetividade) é absoluto contra-senso se o real, em sua vigência, é plural, não está determinado em tal ou tal objeto. Por isso, o descobrimento da verdade não é a descoberta pronta e acabada do real, mas o des-encobrimento em si mesmo. Neste sentido, pensando em Heráclito, podemos dizer que a verdade está sempre, em algum sentido, velada, encoberta, e que o seu surgimento não é uma propriedade que pode ser descolada, abstraída, da coisa mesma. Trata-se de pensar o surgir apenas no próprio surgimento, o des-encobrir enquanto des-encobrimento, e não como já descoberto, realizado, objetivado¹⁹⁷. Em suma, para uma concepção que podemos chamar de “pré-moderna”, e que encontra suas raízes no mundo grego, o real é o que vige por si mesmo, em uma duração naturalmente espontânea a qual se descobriu em/por uma vigência que, por sua vez, é correlata de uma teoria protetora de sua verdade: uma teoria cujo limite é constatar no real uma verdade a ser respeitada e resguardada das incertezas e possibilidades que ele pode abrigar.

E, então, o que houve no nascimento da ciência moderna? Seguramente, a alteração na forma de traduzir os termos gregos, à qual se refere Heidegger, é apenas o sintoma de uma mudança para a qual não podemos tentar achar uma causa *a priori*¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Recordemos a observação de Heidegger (2002, p. 229), no artigo sobre a *Aletheia* de Heráclito, acerca do papel da partícula “*α*” que, no termo “*ἀληθεία*” (*alethéia*), não deve significar a privação ou negação total do encobrimento da verdade, ao contrário: trata-se de não perder de vista que “encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experimentar diretamente o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente”.

¹⁹⁸ Refreemos um ímpeto de reduzir a análise heideggeriana a uma questão sobre a origem gramatical das palavras: “A mera constatação do significado antigo, que hoje muitas vezes já não nos diz nada, ou a sua simples retomada no intuito de empregá-lo num novo jogo de linguagem não leva a nada, a não ser à arbitrariedade” (HEIDEGGER, 2002, p. 42). Tampouco está Heidegger (ibid., p. 41) nos convidando a

Devemos retomar o ponto de partida: o real apresenta-se como operação. Do operar do real, em sua vigência, Heidegger afastou a idéia de causa, pois tal operação é o próprio “estar em atividade” expresso pela noção de “*Ergon*¹⁹⁹”. Daí surge a *Energeia*, cujo significado, “o que se mantém na plenitude” (ibid., p. 43), depois de Aristóteles, “foi entulhado por outros significados”. Doravante, *Ergon* pôde ser traduzido por “*operatio*” e *Energeia* por “*actus*”. A “vigência” transformou-se, então, em “ação”: o real tornou-se fruto do que nós entendemos por uma operação. Desde então, falamos de uma relação causal.

Daqui em diante a realidade, opondo-se à aparência e à incerteza do que não é consequência necessária de tal relação, se oferece como efeito e estabiliza-se como um objeto que se posiciona. Defrontamo-nos, assim, com o “*Gegen-stand*”. Ora, um *objectum* é algo que aparece sempre sob o pano de fundo de um *subjectum*: o objeto vai em direção ao sujeito, e a teoria deverá se transformar em uma observação do real. Não nos enganemos aí, no entanto: “observação”, adverte-nos Heidegger (2002, p. 47-8), nos remete à “pretensão” que, por sua vez, requer um trabalho e, agora, uma intervenção. Eis que, ao contrário do que supõe a idealização clássica do racionalismo, a teoria moderna se nos mostra como uma elaboração do real, e não como uma atividade que o apreende em sua pureza. E não poderia ser de outra forma, de fato, já que o real se apresentou como efeito do que, então, chamaremos de um experimento. Como na modernidade esse é da alçada da ciência, não nos resta outra saída senão acatar o arremate de Heidegger (ibid., p. 48): “A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa seqüência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas conseqüências²⁰⁰”.

Já que a verdade não nos é mais soprada pelo Divino, ela deverá ser produzida e disposta pela ciência. Se esta elabora a verdade do real em sua vigência, contudo, e com isso outorga a si o papel que outrora coube a Deus, ela nem por isso deixa de ter suas

um retorno à Antiguidade: “O diálogo com os pensadores gregos, que também inclui os poetas, não significa, contudo, uma nova renascença da Antiguidade (...) que ainda poderia servir para nos esclarecer alguns traços do mundo moderno, em seu nascimento histórico”. Tais recomendações são fundamentais à compreensão do tipo de abordagem histórica que interessa a Heidegger e, como veremos, a nós também.

¹⁹⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I 1094a1-16 (1973, p. 249).

²⁰⁰ Notemos que, sobre esta “ex-posição” do real, Heidegger (2002, p. 48), que chama “objetidade” o modo de vigência do real, afirma: “Seria estranho para um medieval e deveria ser atordoante para o pensamento grego tanto ex-por o vigente, seja a natureza, o homem, a história, a linguagem, como o real de uma objetidade, quanto transformar a ciência numa teoria que investiga o real e o assegura na objetidade”.

crendices. Precisa crer, a despeito de desmenti-lo, que recolhe este real em sua “pureza” – e justamente a isso dá o nome de objetividade. Eis o paradoxo que é desvendado na sutileza da reflexão heideggeriana: a neutralidade, a imparcialidade, a objetividade do cientista perduram à sombra de uma concepção antiga – segundo a qual o real vige por si, sem intervenção – que só é mantida na e por sua negação. Ao mesmo tempo, a modernidade se afasta de tal concepção à medida que, no lugar dela, colocou o nada, a ausência diante da qual a objetividade se afirma enquanto tal, ausência (da antiga pluralidade de perfis) que determina o objeto em si mesmo. A crítica do pré-moderno, no elogio das conquistas científicas da modernidade, reaviva a concepção que o fundamentava e dela se utiliza para ser crítica. Patenteia-se, de resto, que a História não é “como um objeto em que algo se passa e ao mesmo tempo vai desaparecendo em sua transitoriedade” (ibid., p. 41). Ai está a prova: em algum sentido, ainda respiramos os ares da Antiguidade. Por isso Heidegger (ibid., p. 46) poderá afirmar: “a sombra da *Φεωπία* originária sempre atravessa a ‘teoria’ de uso moderno”. Eis o que a ciência preferirá não saber. É este um dos saldos da reflexão heideggeriana (desvendada aqui não graças a leitura do artigo sobre “a Coisa”, diga-se) que vai servir à conta de Lacan (1986, p. 157):

O discurso da ciência rejeita a presença da Coisa, uma vez que em sua perspectiva se delinea o ideal do saber absoluto, isto é, de algo que estabelece, no entanto, a Coisa, não a levando ao mesmo tempo em conta. Todos sabem que essa perspectiva se revela na história, no final das contas, como que representando um fracasso.

Se a ciência pode pôr o real, ela pode também tirá-lo – mas o que resta nestes vácuos? Responder “além da coisa (matéria, ar, átomo etc.), nada”, significa, justamente, tornar presente a ausência angustiante, este fracasso de que nos fala Lacan. Isso porque, em certo sentido, a ciência põe o real subtraindo-lhe sua “realidade”, aquela ordem ideal prévia a partir da qual Aristóteles concebeu sua ética e que, na modernidade, é posta em xeque na mesma proporção em que também o é a autoridade do Pai. Destarte, a ciência só põe o real à condição de esvaziá-lo de seu sentido. Logo, não é só o fruto de descobertas feitas em uma pura realidade, mas uma necessidade para um mundo cuja realidade quer se apresentar já sob a forma do objeto que, por sua vez, pressupõe o sujeito cognoscente. Trata-se de uma realidade que, por isso mesmo, agora espera, vazia, que um dia lhe seja devolvida uma ordem como dantes. Ora, quem espera somos nós, sujeitos deste mundo sem sentido, acusados de destruir esta ordem

previamente dada e previamente perdida, isto é, de assassinar aquele que deveria realizá-la *a priori* e que, ao mesmo tempo, é desde sempre morto.

Mas se matamos Deus, não deixamos de aprender a criar como Ele: do nada, ao redor de nada. Daí que, como afirma Lacan (1986, p. 253), “a perspectiva criacionista é a única que permite entrever a possibilidade da eliminação radical de Deus”. Aqui, a morte do Divino, bem como todo o desencantamento do mundo que lha caracteriza, são sintomas das conquistas da ciência, a qual reina sozinha e deverá fazer as vezes do desejo: “O que, em fato de ciência, ocupa atualmente o lugar do desejo, é muito simplesmente o que se chama corretamente de ciência, aquela que vocês vêem, por ora, galopar tão alegremente, e efetivar toda espécie de conquistas físicas” (ibid., p. 374). Conquistas físicas: Real, origem do desejo. Como se vê, para Lacan o negativo produz efeitos, e a angústia aí está para prová-lo. Sem dúvida, é exatamente por isso que ele deve ser reiteradamente rejeitado.

2. A contradição da transgressão

Voltamos ao ponto de partida. Na tentativa de interrogar, à margem da perversão, uma outra forma de transgressão, vimo-nos obrigados a analisar, primeiramente, de que modo a transgressão estava vinculada a uma ontologia do negativo. Em seguida, dissemos que a compreensão desta ontologia pressupõe a dívida de Lacan com a leitura heideggeriana acerca do estatuto do real à ciência moderna. Além de lançar uma luz sobre a distinção entre o simbólico e o Real, tal leitura desmarcara aquilo que esta ciência insiste em negar paradoxalmente por meio do gesto em que, sem querer sabê-lo, o afirma: o nada. O fato é que, para Lacan (1986, p. 157), este “não querer saber” está longe de ser uma simples negação. Trata-se de *Verwerfung*:

O discurso da ciência é determinado por essa *Verwerfung*, e é provavelmente por isso – o que é rejeitado do simbólico reaparecendo, segundo minha fórmula, no real – que aconteça de ele desembocar numa perspectiva em que é justamente algo de tão enigmático como a Coisa que se delineia ao termo da física.

Antes de irmos direto a esta “fórmula” de Lacan, notemos, em primeiro lugar, como estas palavras ressoam no passado de seu autor. Esse que primeiro pretendia medir a positividade de uma ciência da personalidade, ou de uma teoria do imaginário, sob o crivo da teoria da relatividade, e do encontro entre antropologia e etologia. O mesmo que, depois, pensou ter achado no estruturalismo o meio de aplacar sua ânsia de

objetividade. Talvez Lacan ainda fosse, aqui e posteriormente, vítima de tal ânsia²⁰¹ – se assim foi, ele certamente encontrou outras formas de mascarar-la, pois nas palavras citadas acima há uma nítida diferença em comparação às formas anteriores.

A assunção da Coisa decretou o abandono de pretensões científicas, seja como for que essas ressoassem no passado de Lacan. A partir do momento em que há um resto de Real irreduzível ao significante, e que este Real é o vazio, o nada ao redor do qual a estrutura significante se constitui, diremos que esta estrutura existe em função do nada. Revelando-se a realidade como totalmente produzida, disposta pela ciência, cai a máscara da objetividade. Acontece que se a realidade é dada como objeto, é dada para e por um sujeito, ainda que este rejeite a natureza desta dádiva. Ora, antes disso, enquanto depositava suas esperanças no estruturalismo, Lacan não podia esconder seu entusiasmo com a possibilidade de uma instância de determinação independente do sujeito: a psicanálise poderia, enfim, ser ciência, na medida em que sua realidade era objetiva. É neste sentido que começamos a entender como a entrada da pulsão significou, de um modo particular, uma retomada do sujeito e, ao mesmo tempo, o limite da dialética da intersubjetividade (tal como exposto nos Capítulos anteriores). Será mera coincidência os temas da transgressão e da perversão aparecerem, justamente, neste contexto?

Falemos de perversão, então, em segundo lugar. Afinal, quais os fatores que nos impedem de interpretar o “nascimento” da Coisa não nas condições que caracterizam uma *Verwerfung*, mas uma *Verleugnung*? Não negamos, nesta pergunta, que a Coisa, para que apareça como resto *verworfen*, deva ser rejeitada no simbólico, mas queremos saber: por que ela é rejeitada, ou melhor, de que modo aparece como resto? Justamente em função de uma tentativa de simbolização absoluta, dissemos no Capítulo anterior – tentativa que pode muito bem caracterizar uma cena perversa, como vimos. Mas não nos interessa avançar na questão lacaniana da perversão, a não ser para clarificá-la suficientemente à medida que, com Lacan, a noção de transgressão é por ela implicada. Para tanto, é lícito retomar a análise heideggeriana, do estatuto do real e da ciência moderna, à compreensão das condições da cena perversa.

Nesta cena há, em primeiro lugar, a posição do sujeito em sua fantasia, e dos objetos que aí se fazem presentes a fim de tamponar a falta característica da castração. Em segundo, a necessidade de uma lei, do Outro enquanto instância plena de determinação. Aqui, o paradoxo do desmentido: a coexistência de suas afirmações que

²⁰¹ Cf. Roustang, 1988, p. 22 e p. 89.

se contradizem, a falta e a plenitude, sobretudo porque o objeto, enquanto mero fetiche, é a própria inscrição da insustentável leveza de seu ser. Aí está a necessidade de um gesto transgressor astucioso. Um gesto no qual e pelo qual uma coisa é afirmada e, ao mesmo tempo, negada. Há, acima de tudo, a necessidade de se fazer de objeto do gozo do Outro, mas, também, a possibilidade de assumir este lugar de exceção, daquele que goza e detém o saber do gozo. E todas estas condições não poderiam ser atendidas na disposição da realidade pela ciência? Talvez, mais do que em qualquer outro momento da história, tenhamos à nossa disposição, através da ciência, de suas descobertas e instrumentos incríveis, uma diversidade de possibilidades, de realidades, por meio das quais possamos recusar a castração. Notemos que, em algum sentido, o discurso da ciência pressupõe o saber de sua fundamentação no nada, afinal, é este discurso que propõe a realidade do nada no mesmo gesto em que o nega. Não haveria aí um gozo em face da vontade deste Outro, a Ciência, ou, mais ainda, um discurso que goza nesta posição de exceção (do saber) da verdade? Como dissemos, antes de seguir por aí, basta-nos patentear que, de algum modo, a rejeição da Coisa poderia ser, ou nos encaminhar para, uma denegação perversa. É aqui que veremos porque, dada em certos termos, toda transgressão na modernidade pode ser um jogo de cartas marcadas cujo desfecho irremediável é um dilema perverso. Quais são estes termos? Precisamente aqueles que caracterizam a proposição do real pela ciência. Temos aí o encontro de dois ingredientes: a redutibilidade do real ao significante, a possibilidade de simbolização absoluta aberta pela ciência moderna; e a pressuposição, desta ciência, de sua neutralidade, da objetividade de um real que vige por si em sua vigência, enfim, a idéia de uma realidade em si.

O fato é que, de algum modo, este quadro surge para Lacan sob o pano de fundo da frágil junção – quase impalpável, diríamos – das idéias de Heidegger e Kant. Este nos ensina que há limites dos quais nós, seres humanos, estamos impossibilitados de ultrapassar – e é necessário que assim seja para fundamentar a própria possibilidade do conhecimento. Ele, inclusive, não ignora o papel da negação na delimitação de tais limites na crítica da Razão, como veremos. Por sua vez, Lacan está interessado apenas em algo que represente o além-dos-limites e, por isso, não perde a oportunidade de emprestar de Kant o conceito de *noumenon*. É em Heidegger, porém, que o psicanalista vai se inspirar para sustentar sua crítica ao realismo científico: a ciência dispõe a Coisa-objeto; tal coisa pressupõe o sujeito; este se ampara na objetividade do real, fundamento da ciência; mas, tal fundamento se revelou como nada. Assim, para Lacan, graças a

Heidegger, seria possível afirmar que “a introdução do furo no real pelo significante é a constituição da própria Coisa²⁰²”; que “*das Ding* é um limite pressuposto pela ação do significante²⁰³”; enfim, que é pelas nossas mãos, como frisa Lacan (1986, p. 153), pelas mãos do oleiro, criador mítico, que encontramos o vazio dentro do vaso.

Todavia, nunca será demais repetir, seguindo a trilha kantiana: há um abismo entre afirmar que a *Ding an sich selbst* pode ser determinada e que pode ser constituída. Devemos estar sempre atentos, em primeiro lugar, ao limites da negação tal como compreendidos por Kant e por Hegel. Desde seu “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas²⁰⁴”, o filósofo de Königsberg sempre se mostrou suspeito das pretensões de uma ontologia do negativo²⁰⁵.

Para afirmar um nada=0 há uma negação que Kant chamará de “oposição real²⁰⁶”. Tal negação possui, assim, um poder de delimitação (*Begrenzung*) que, no limite, poderíamos usar para afirmar a fronteira do condicionado em face do incondicionado, na medida em que “a determinação de uma existência nunca apareça com maior clareza do que quando uma grandeza negativa é o instrumento conceitual da determinação de uma realidade” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 46). Entretanto, lembrando do que é posto na *CRP*, a posição do limite não cria o nada da Coisa em si mesma, apenas a propõe como uma “coisa-de-pensamento” (*Gedankending*) sobre a qual não há conhecimento.

Explicando-nos o modo pelo qual não podemos sustentar uma negatividade originária, somente uma negação à qual corresponderia uma positividade, Kant (2005, p. 68-9) analisa um exemplo que nos é particularmente interessante: o estatuto do

²⁰² Oliveira, 2006, p. 36.

²⁰³ Safatle, 2006, p. 158.

²⁰⁴ In: *Escritos pré-críticos*, 2005, pp. 51-100. Daqui em diante, apenas “*Ensaio...*”. Lembremos da definição kantiana: “Uma grandeza é negativa em vista de outra na medida em que só pode ser reunida a ela pela oposição, a saber, quando uma suprime na outra o equivalente a si mesma” (KANT, 2005, p. 61).

²⁰⁵ “A oposição (tal como concebida por Kant) pode admitir que só é possível pôr um termo através da pressuposição da realidade do seu oposto, que aparece aqui como limite de significação. (...). A oposição, porém, não pode admitir que a identidade de um termo é a passagem no seu oposto, que o limite de um termo, por ser seu-limite, faz parte da extensão do próprio termo. No entanto, a negação determinada (tal como concebida por Hegel) significa exatamente isto” (SAFATLE, 2006, p. 245, parênteses nosso).

²⁰⁶ A noção de oposição real é analisada no *Ensaio...* e depois retomada por Kant na *CRP* (B329) de modo análogo. David-Ménard (1996, p. 77, n. 12) observa que Kant, para se referir à oposição real no *Ensaio...*, se utiliza das noções de *Widerstreit* e *realer Opposition*, como equivalentes, em distinção à contradição (*Widerspruch*). Assim, quando o filósofo se refere à *realer Widerstreit* na *CRP*, considerando o papel fundamental que (como mostra a autora) tal noção pode ter nessa obra, nós deveríamos traduzi-la por “conflito real”. Seguiremos, porém, com o termo “oposição real” (usado por V. Rohden na tradução brasileira), pois o mais importante, a nós, é a sua diferenciação à oposição dialética.

desprazer em relação ao prazer²⁰⁷. A idéia é mostrar que não saberemos o que é o prazer caso tomemos o desprazer como nulo: “a sensação interna instrui que o desprazer é mais do que uma simples negação, pois, seja lá o que tomemos por prazer, o fato de que sejamos seres limitados faz com que sempre falte aí um prazer possível” (ibid., p. 68). O desprazer deve ser, portanto, o fundamento positivo da negação do prazer. Observemos, contudo, que Kant não nega a falta que nos caracteriza, enquanto “seres limitados”, na busca de um outro prazer possível: nega que esta falta constitua uma realidade. Por outro lado, é notável que esta realidade só possa ser determinada, pela anulação de um efeito por outro, com o poder do negativo. Assim, se “a própria estrutura do algo que é conhecido pelo entendimento só pode ser compreendida em sua diferença quanto à estrutura do nada” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 47), então a oposição real pode e (para a sustentação da tese kantiana) deve ser uma ferramenta de determinação do real.

O que não podemos é pensar que tal determinação nos autorize a tomar a oposição real como uma potência transcendental constitutiva da realidade objetiva a partir de uma negação determinada, ou de uma contradição objetiva²⁰⁸. Enfim, para concluirmos com David-Ménard (1996, p. 225, grifo nosso), “o conflito real representa aquilo que o entendimento determina como realidade no espaço que ele *não cria*”. Kant não ignora, portanto, a importância da negação na determinação dos limites da Razão quando aí distingue, em face de uma contradição, o papel de uma oposição (ou conflito) real²⁰⁹. Nesta negação, *nihil privativum*, “as coisas entre as quais uma é considerada a negativa da outra são, cada uma delas e consideradas por si mesmas, positivas, porém, ligadas num sujeito, a consequência é zero” (KANT, 2005, p. 64). Por conseguinte, a oposição real diferencia-se do *nihil negativum*, que “não pode ser expresso por zero = 0, pois esse [zero] não possui contradição alguma” (KANT, ibid., p. 59), ao contrário do que quer a contradição no *nihil negativum*. Interessa-nos compreender o horizonte desta negação contraditória em face da oposição real uma vez que, tal como pretendemos argumentar, disso depende a saída para uma transgressão não perversa.

²⁰⁷ “A questão reside em saber se o desprazer é simplesmente uma ausência de prazer ou um fundamento de sua privação, que constitui em si mesmo algo positivo, sendo não apenas o contrário contraditório [*kontradiktorische Gegenteil*] do prazer, e sim algo que lhe é oposto em sentido real” (KANT, 2005, p. 68).

²⁰⁸ Cf. Safatle, 2006, p.p. 253-57.

²⁰⁹ Lembremos, rapidamente, os termos desta distinção no referido *Ensaio...*: “Um corpo em movimento é algo, um corpo que não está em movimento é também algo (*cogitabile*); no entanto, um corpo que, ao mesmo tempo, e justamente sob a mesma condição, estivesse e não estivesse em movimento é absolutamente nada”. E, em seguida, encerra Kant (2005, p. 58) sobre a oposição real: “é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro; contudo a consequência é algo (*cogitabile*)”.

Se na *CRP* encontramos uma definição da oposição real praticamente idêntica àquela proposta no *Ensaio...* – “a oposição real realiza-se em toda parte onde $A - B = 0$, isto é, onde uma realidade se ligue com outra em um sujeito e elimina uma o efeito da outra” (KANT, *CRP* B329) – não devemos deduzir daí, todavia, que Kant não tenha aprimorado seu alcance. Segundo David-Ménard (1996, p. 67), em 1763, no *Ensaio...*, o conceito de *nihil negativum* abrange no mesmo conceito o que, em 1781, na *CRP*, será distinguido em duas formas de negação: “em 1763 o estatuto impreciso do *nihil negativum* cobria tanto uma contradição lógica quanto uma contradição metafísica²¹⁰”.

Como nos mostra David-Ménard, as análises kantianas sobre as antinomias da Razão são fundamentais para compreendermos não só as distinções entre “conflito”, “contradição” e “oposição”, como também o alcance da oposição real em face de outra a partir da qual somos conduzidos a uma contradição lógica: a oposição dialética. No entanto, é-nos difícil achar remissões da autora, em seu livro, àquilo a que, na obra de Kant, para além da contradição lógica, somos conduzidos no rumo da oposição dialética: o poder ontológico de uma negação transcendental²¹¹. Na tábua das categorias do nada da *CRP* localizamos, o *nihil negativum* como “o objeto de um conceito que se contradiz”, afirma Kant (*CRP*, B348), “como, por exemplo, a figura retilínea de dois lados”. Como se vê, tal exemplo, enquanto meramente matemático, não diz respeito à existência, ao pretendo poder ontológico de uma negação. Trata-se apenas de uma contradição lógica, e não de um não-ser em si com poderes ontológicos. Há, no entanto, depois de expostas e analisadas as antinomias, uma passagem “Do ideal transcendental” da Razão em que, preparando o terreno para discutir as provas da existência de Deus, as pretensões de uma “negação transcendental” são analisadas por Kant (*CRP*, B602-603):

A expressão “não mortal” de modo algum pode tornar cognoscível o fato de que através dela é representado um simples não-ser do objeto, antes, deixa intato todo o conteúdo. Uma negação transcendental, ao contrário, significa o não-ser em si mesmo, ao qual é contraposta a afirmação transcendental; esta é um algo, cujo conceito expressa já em si mesmo um ser, determinando-se, em virtude disso, realidade (coisalidade), pois unicamente através dela e somente até onde ela

²¹⁰ “Em 1763, ao descobrir a oposição real, Kant a definia em relação a uma tal negação metafísica, que não se distinguiu claramente da contradição lógica. Dizer que a obscuridade e a não-obscuridade são contraditórias é, em pura lógica, não escolher um desses dois termos como negativo em si mesmo. No entanto, acrescentava Kant [no *Ensaio...*] como que de passagem, ‘a obscuridade é uma negação no sentido metafísico’” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 67-8).

²¹¹ Na verdade, David-Ménard (1996, p. 33-45) nos mostra como uma oposição que Kant chamará de analítica parece ser uma negação com pretensões ontológicas, mas que, na *CRP*, será aglutinada pela oposição dialética. Deste movimento importa-nos reter apenas que, em relação ao *Ensaio...*, na *CRP* notamos um maior “alcance crítico da oposição real como alavanca de uma reflexão transcendental e de uma crítica à oposição analítica” (ibid., p. 62). Sobre a “oposição dialética”, ibid., pp. 29-48

alcança são os objetos um algo (coisas). A negação a ela contraposta, ao invés, significa uma simples carência e onde apenas esta for pensada representar-se-á a supressão de toda a coisa.

E então, por que este “não-ser em si mesmo” não figura na tábua do nada? Kant responde, logo na seqüência: “ninguém pode pensar determinadamente uma negação sem que tenha posto como fundamento a afirmação oposta”. E, para além de uma realidade determinada, o que se opõe à negação transcendental, enquanto objeto que representa o fundamento de toda a realidade, só pode ser o objeto transcendental chamado de coisa em si mesma, objeto sobre o qual, contudo, não temos nenhum conhecimento. Resulta que esta “supressão de toda a coisa” representada pela negação transcendental, na qual alguns filósofos poderiam pretender achar uma ontologia do negativo, só pode ser uma ilusão, ainda que, de um ponto de vista meramente lógico, possa ser pensada como o objeto de um conceito que se contradiz. De fato, é assim, apenas neste sentido, que o *nihil negativum* pode figurar na tábua do nada como um tipo de negação, ainda que impossível. Por conseguinte, para Kant a única forma de pensar a supressão, sem entrar em contradição, é conceber o objeto de um conceito para o qual não se pode obter nenhuma intuição correspondente. É o conceito de *noumenon*, enquanto nada, que é justamente aquilo que se opõe à negação transcendental, à contradição metafísica que como puro não-ser pretende fundar a realidade. Limitemo-nos a recortar este movimento da *CRP*.

Mobilizada esta crítica kantiana às pretensões de uma negação transcendental, queremos concluir que a oposição real, enquanto negação delimitadora da existência, é um instrumento de determinação de limites que se opõe tanto a uma contradição lógica, quanto ontológica. Aqui não pretendemos ir além do que afirma o próprio Kant (*CRP*, B604): “Todas as verdadeiras negações não são, pois, senão limites; elas não poderiam ser chamadas assim se não estivessem fundadas no ilimitado (todo)”. Notemos: Kant se refere somente ao grupo das “verdadeiras negações”, considerando que a contradição já foi descartada deste grupo. Resta, não obstante, que, não como elemento fundador, mas fundado no ilimitado, o *nihil privativum* pode estabelecer a fronteira que determina o nada numênico, ainda que aí já estejamos no limite, não só da oposição real, mas, sobretudo, de uma interpretação de sua função para Kant²¹².

²¹² Será que David-Ménard, na letra de quem nos apoiamos à decifração da filosofia kantiana, em função de sua *verve* lacaniana, estaria forçando os limites de uma interpretação quase hegeliana desta filosofia, ao afirmar que “o tipo de existência que é determinado pelo entendimento aparece por si mesmo, a princípio, no trabalho da negação” (1996, p. 257)? Depende do modo que lemos este “por si mesmo”.

Eis o que nos importa. Se a negação da oposição real pode ser uma ferramenta de determinação do limite numênico, então o *nihil privativum* representa, em contraposição ao *nihil negativum*, uma saída para pensarmos uma forma de posicionamento e de confrontação de limites – o que, em certo sentido, é realizado pelo gesto transgressor. Considerando que é o próprio Lacan quem nos remete aos termos kantianos, esta saída nos daria munição para uma crítica da “pretensão ontológica do negativo” na determinação da transgressão. O ganho estaria no fato de que aquele gesto não implicaria o gozo da transgressão. A oposição real não quer pressupor o limite cuja transgressão permita a instituição radical de outro limite, ou de uma nova lei, se quisermos. O essencial é compreender que esse movimento, de atravessamento e constituição do limite, não pode ser realizado pela oposição real, mas é o objetivo da contradição, ainda que esta não seja uma ferramenta feita exclusivamente para o gozo perverso. Daí que “a função crítica e transcendental do conflito real consiste em a pretensão ontológica do negativo ser expulsa da tábua do nada” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 160).

Ora, se a oposição real “é o que vem limitar o desdobramento errático da razão segundo o princípio da oposição dialética” (DAVID-MÉNARD, *ibid.*, p. 112), não seria plausível perguntar se, indo diretamente à formulação do problema lacaniano da transgressão, haverá no atravessamento do limite realizado pela contradição um gozo transgressor na medida em que é determinada por tal desdobramento errático da razão? Enfim, nos termos kantianos, não poderíamos dizer que a oposição real se restringe a impor os limites do incondicionado diante dos quais a contradição lógica, animada pelo poder ontológico de uma negatividade transcendental, revelar-se-ia como a tentativa de um impossível gozo transgressor? Talvez, aí estaríamos forçando um pouco uma continuidade entre, de um lado, o que foi delimitado por Kant acerca das grandezas físicas e matemáticas e, de outro, o que foi objeto da *CRP*²¹³. Tratar-se-ia, contudo, de pensar tal continuidade em concordância com o que é defendido por Kant na *CRP*

Digamos que o “trabalho da negação” é, para Kant, a oportunidade do real pela qual este, por si mesmo, é determinado pelo entendimento, e não constituído pelo poder de uma negação determinada. Sobre as questões entre oposição real, contradição e a crítica hegeliana a Kant cf. Berti E. “Contradição e oposição dialética em Kant”. Trad. Danilo R. M. Costa. In: *Revista Opinião filosófica*, 2011, v. 1, n° 2, pp. 24-32.

²¹³ É David-Ménard (*ibid.*, p. 230) quem nos convida a pensar tal continuidade, não sem considerar a distância entre o *Ensaio...* e a *CRP*: “O conflito real estrutura o acesso à verdade, e não apenas as representações: os erros são verdades negativas e uma refutação é uma prova negativa; a isso não poderia ser indiferente o fato, se ele é verdadeiro, como sustentamos, de o contraponto entre a idéia antinômica do mundo e a lógica conflitual do objeto fenomenal ser o fio condutor da *Crítica da razão pura*. Todavia, é considerável a distância entre o anúncio desse tema em 1763 e a idéia de uma Dialética da razão pura. Aí o pensamento crítico e transcendental inovou”.

(B303): “o entendimento não pode jamais ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais unicamente podem ser-nos dados objetos (...), devendo o soberbo nome de ontologia (...) ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro”. Nestes termos, pensar a Coisa como causa *noumenon* requer, no mínimo, um cuidado dobrado quando se pensa em sua negação. De fato, Kant nos ensina a não negligenciar o poder da negação; mas também nos ensina a suspeitar das pretensões deste poder em relação à transgressão dos limites. Mas, será que, por isso mesmo, ainda é possível pensar algum tipo de transgressão?

Para responder devemos estar certos de que, em última instância, a dialética hegeliana tal como compreendida por Lacan, somada à junção temerária de Kant com Heidegger, tornar-se-ia um problema, e não o encaminhamento à solução da questão proposta pela pergunta²¹⁴. Nesta perspectiva, considerados os nossos propósitos acerca da transgressão, não é preciso (e, tampouco, recomendável) que avancemos para além da Coisa – o que, entre outras coisas, também poderia significar avançar além do *Seminário 7*, em direção ao “pequeno *a*” e às eventuais aventuras dialéticas que tal avanço poderia nos remeter. Por esta via, não saberíamos como evitar o que a nós se apresentou como um beco sem saída, a saber, como uma contradição da transgressão.

3. Crítica e ontologia

O fato é que, mesmo permanecendo nos limites kantianos do numênico, não podemos ignorar as críticas endereçadas a Kant por suas pretensões em relação à coisa-em-si. Sabemos que a dificuldade de propor o incognoscível – proposição que parece pressupor, em algum sentido, o conhecimento do que é afirmado como incognoscível – não passou incólume pelos leitores de Kant, que não hesitaram em assinalar aí um paradoxo. Trata-se de um clássico desafio, e também um golpe duro, ao coração do idealismo transcendental kantiano, tal como o resume Paul Guyer (1987, p. 335):

Kant não sustenta tanto que nada pode ser conhecido sobre as coisas em si mesmas quanto que algo é conhecido, a saber, que conhecemos que as coisas em si mesmas não são espaciais e temporais, mesmo se não conhecemos nada mais sobre elas? Não estamos envolvidos em um paradoxo, como F. H. Jacobi disse mesmo antes de Kant poder lançar a segunda edição da Crítica, uma vez que sem a pressuposição

²¹⁴ Registre-se que a *Aufhebung* do falo, tal como concebida por Lacan, não está imune ao dilema perverso (com o qual nos defrontamos no Capítulo anterior). Ao passo que, de outro ponto de vista, “não é difícil perceber que esta *Aufhebung* lacaniana nada tem de hegeliana” (SAFATLE, 2006, p. 133). Para evitar mal-entendidos, tomemos as apropriações e críticas às noções da *FE*, não só por parte de Lacan, quanto de Foucault (quando for o caso), como se fossem dirigidas menos a Hegel do que a certo hegelianismo.

da coisa em si mesma “não posso entrar no sistema, porém, com esta pressuposição não posso permanecer nele?”

Seguramente, esta não é uma pergunta com a qual pretendamos nos ocupar²¹⁵. Fiquemos, por ora, com uma simples saída: a proposição do incognoscível não implica que o *noumenon*, este nada que Lacan quer chamar de Real, está sendo criado pelo poder de uma negatividade transcendental. Arrisquemo-nos a dizer que a oposição real não vai além de traçar o limite, ainda que, neste gesto, possa iluminar o incondicionado e, então, se esgotar. A esse respeito, é sintomático o fato de ter sido justamente Heidegger aquele que questionou os limites da *CRP* em face de uma ontologia. Seria proveitoso interrogar, neste questionamento, qual é a posição do filósofo da Floresta Negra em face de uma ontologia do negativo, não fosse tal pergunta algo que extravasa nossas condições²¹⁶. Sabemos, no entanto, que Heidegger sempre pretendeu dar outro nome à *CRP*: ontologia crítica²¹⁷. Retenhamos, desta pretensão, apenas um fragmento.

Note-se, primeiramente, uma sutileza que quase sempre perpassa uma crítica de Heidegger a Kant. O primeiro é meticuloso com o que, a ele, se afigura como o que há de mais precioso na *CRP*: “Pensando, de modo rigorosamente kantiano, a ‘coisa em si’ designa um objeto que não é objeto, por dever estar e ser, sem nenhum ‘ob’ possível, isto é, sem nenhuma oposição à representação humana, que lhe vem ao e de encontro²¹⁸” (HEIDEGGER, 2002, p. 154). Para Heidegger, este “em si” significa que a coisa é algo “independente de qualquer relação com a representação do homem” (ibid.).

Interessa-nos salientar isto: se, uma vez concebida em si, a coisa já não pode mais ser tomada como simples objeto, é porque deve ser tomada no horizonte de uma ontologia. Vê-se aí a reticência heideggeriana em relação àquilo que é da ordem da disposição, da proposição, do objeto da ciência. Kant estava no rumo certo quando se

²¹⁵ Em seu artigo “O paradoxo das coisas em si mesmas”, Louzado (2006, p. 149, n. 4) disponibiliza uma lista de referências específicas sobre o problema.

²¹⁶ Como se sabe, em 1927 Heidegger ministrou o famoso curso sobre Kant, que foi publicado cinquenta anos depois sob o título “Interpretação fenomenológica da ‘Crítica da Razão Pura’ de Kant”. Neste texto, Heidegger (1982, cf. p. 65 e 78) é categórico em relação às supostas pretensões da Crítica como teoria do conhecimento, pretensões que ele rechaça firmemente em nome de uma ontologia. Ressalte-se que sua posição permaneceu a mesma, como lemos no artigo (publicado nos anos de 1960) “A tese de Kant sobre o Ser”, no qual Heidegger (1984, p. 244) afirma: “Kant dá o nome de filosofia transcendental à ontologia transformada em consequência da crítica da razão pura, e que reflete sobre o ser do ente enquanto objetividade do objeto da experiência”.

²¹⁷ Cf. a “Nota do Tradutor” de E. Stein. In: HEIDEGGER, 1984, pp. 233-34.

²¹⁸ Também em “A Tese de Kant sobre o Ser”: “A fórmula ‘em si mesmas’ não significa: alguma coisa ‘em si’, alguma coisa que existe sem relação com uma consciência. O ‘em si mesmas’ deve ser compreendido como a determinação oposta àquilo que é representado enquanto isto ou aquilo com relação à outra coisa” (HEIDEGGER, 1984, p. 239).

deparou com a coisa-em-si – pensa o filósofo da Floresta Negra – mas, se não conseguiu se livrar totalmente da *Gegenständlichkeit*, foi porque ficou refém de um uso ôntico, objetivo, do ser. Eis uma crítica a ser retomada, de formas variadas, em diferentes contextos, um dos quais, que nos é caro, é o de “A tese de Kant sobre o ser²¹⁹”:

O que tem caráter de ser posto (posição), quer dizer, o ser, se transforma em objetividade. Mesmo quando Kant, na *Crítica da Razão Pura*, ainda fala de coisa, como, por exemplo, na enunciação afirmativa de sua tese sobre o ser, a “coisa” sempre significa: ob-stante, ob-jeto, no sentido mais amplo de algo que é representado, do X (HEIDEGGER, 1984, p. 245).

Passemos ao largo da riqueza da crítica heideggeriana diretamente para o seu veredicto: “Na medida em que determina o ser como ‘somente posição’, compreende ele [Kant] o ser a partir de um lugar delimitado, a saber, a partir do pôr como ato da subjetividade humana, isto é, do entendimento humano condenado ao dado sensível” (ibid., p. 250). O que Kant ignorou, dirá seu crítico, é que o objeto só pode ser posto “porque ser se ilumina como presença” (ibid., p. 252). O autor da *CRP* pensava fazer teoria do conhecimento quando, na verdade, inaugurava uma ontologia crítica. Ao menos é esta a sentença do filósofo que, como se sabe, está mais preocupado com uma certa Presença na (e da) análise ontológica do sujeito como temporalidade, como lemos em *Ser e Tempo*.

Certamente, não fossem estas preocupações, destoantes em relação ao âmbito daquelas que caracterizam a *CRP*, Heidegger comporia o rol dos grandes comentadores. Em sua leitura, todavia, ele vai muito além de um comentário interno ao kantismo. Como não queremos discutir os detalhes desta leitura, sigamos por um atalho: ainda que possa passar despercebida ao leitor atento apenas a “outra coisa”, há um jogo de conceitos fundamental na *CRP*, e bastante proveitoso para compreendermos a distância entre Heidegger e Kant. Trata-se da distinção entre objeto como *Gegenstand* e como *Objekt* tal como são concebidos por Kant²²⁰:

²¹⁹ Eis a tese de Kant (*CRP*, B626): “Ser evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa. É simplesmente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas”. “Coisa” que não passará despercebida por Heidegger (1984, p. 247): “‘Coisa’ significa agora, segundo a linguagem da *Crítica*, objeto”.

²²⁰ Seguimos David-Ménard (1996, p.175) no cuidado com os usos kantianos para se referir ao conceito de “objeto” na passagem citada da *Crítica*. A autora traduz a última afirmação da passagem citada de Kant (*CRP*, B234) do seguinte modo: “... aprofundado. À medida que eles são ao mesmo tempo, apenas enquanto representações, objetos da consciência...”. Deste “apenas”, se a tradução está correta, podemos visualizar claramente que, para Kant, há uma diferença entre o objeto “apenas enquanto representação” (o

A apreensão do múltiplo dos fenômenos é sempre sucessiva. As representações das partes sucedem umas às outras. A questão se também se sucedem no objeto (*im Gegenstand*), concerne a um segundo ponto da reflexão não contido no primeiro. Ora pode-se chamar objeto (*Objekt*) tudo e mesmo toda representação na medida em que se é consciente dela; só que o que esse termo deve significar nos fenômenos, não na medida em que estes (como representações) são objetos (*Objekte*), mas apenas designam um objeto (*ein Objekt*), é de se investigar profundamente. Na medida em que os fenômenos só como representações são ao mesmo tempo objetos da consciência, não se distinguem de modo algum da apreensão, isto é, do acolhimento na síntese da capacidade de imaginação, devendo-se portanto dizer: o múltiplo dos fenômenos é sempre produzido na mente (KANT, *CRP* B234 e B235).

Como se vê, tais palavras são importantes à diferenciação entre o objeto enquanto apenas empírico, o *Gegenstand*, e o objeto como registro metafísico da coisa-em-si. Se todo objeto, incluindo o da representação, pode ser chamado de *Objekt*, isso não restringe ao horizonte do *Gegenstand* tudo que é *Objekt*, afinal, “é de se investigar profundamente”, como afirma Kant, “o que esse termo deve significar nos fenômenos” unicamente enquanto designa “um objeto”. Ora, este objeto especial só pode ser a coisa-em-si. Tal constatação fica-nos mais clara quando seguimos as seguintes palavras:

Mais do que remeter o *Dasein* kantiano a um pensamento do ôntico, como o faz Heidegger, mais do que tentar, como havia feito Hegel antes deste último, fazer desse momento em que o pensamento se confronta com um outro que não lhe é homogêneo, a natureza, um impasse provisório no retorno a si do espírito, talvez seja preciso antes tentar compreender por que Kant faz, com efeito, tanta questão de limitar o qualificativo de existentes aos objetos, por que a existência significa aquilo que é apreendido, nas analogias da experiência, como essencialmente diferente, em sua natureza metafísica, do pensamento, da subjetividade e de todo pensamento que se limite a um exercício intradiscursivo a que falte o objeto em sua realidade efetiva [*Wirklichkeit*] (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 181).

Diremos, então, que é Heidegger a vítima da ânsia em face da qual Kant nos havia recomendado sermos cautelosos, ânsia que poderia nos desviar da tarefa primeira da modernidade, a saber, a crítica dos limites do humano? Não levantamos evidências suficientes para afirmar que Heidegger “reporta puramente à espontaneidade do sujeito

Gegenstand) e, por outro lado, enquanto outra coisa, a saber, a coisa-em-si. Assim, para David-Ménard (1996, p. 177), “o objeto correlato à representação é por ele denominado *Gegenstand* e a distinção que estabelece entre coisas em si e fenômenos não é incompatível com a idéia de que o *Gegenstand* é constituído pelo conhecimento a partir do *Objekt*, que é entretanto do registro metafísico da coisa em si”.

a atividade das ligações onde se constituiria a ob-jeção do objeto²²¹”. Ressaltemos, contudo, que isto não é condição suficiente para reduzirmos sua ontologia ao humano. É isso, pelo menos, que constatamos em um trecho, justamente do artigo sobre a Coisa, cuja leitura talvez ajudasse Lacan a pensar melhor sua filiação à linguagem heideggeriana: “Quando e como as coisas chegam, como coisas? Não chegam *através* dos feitos e dos artefatos do homem, mas também não chegam, *sem* a vigilância dos mortais” (HEIDEGGER, 2002, p. 159). Ora, diante de tais palavras, não poderíamos nos permitir pensar aí, nesta “vigilância”, um sentido em que Heidegger e Kant estão na mesma trilha: precisamente o sentido daquele respeito com a verdade que o primeiro lê na filosofia antiga, respeito que pressupõe o fato de que, de algum modo, ainda que incognoscível, o real vige por si próprio? Certo é que, se esta magra convergência é plausível, para além dela lidamos com duas filosofias absolutamente incomunicáveis, uma vez que comprometidas com propósitos peculiares e muito distintos.

Heidegger nos ensina a problematizar um sentido no qual é possível, e mesmo necessário, pensar a *CRP* através de uma ontologia. E, talvez, considerando como o tipo de abordagem histórica do qual ele se utiliza para diagnosticar a questão da modernidade pode nos ser fundamental, não possamos ignorar os benefícios de uma ontologia crítica. Por outro lado, com seu prognóstico sobre os impasses do *Gegenstand*, não será que Heidegger nos levaria a perder o compasso da *CRP*? Será que os termos desta obra são facilmente redutíveis a uma linguagem ôntica?

Sabemos da importância de distinguir a filosofia transcendental de uma linguagem da experiência, linguagem que se ocupa dos objetos empíricos, ainda que o próprio Kant transite de um lado para o outro sem avisar seus leitores, os quais, a uma certa altura, ele já julga precavidos quanto a isso. É a partir desta distinção, aliás, que podemos pensar uma saída à crítica do que ficou conhecida como “teoria dos dois mundos”, segundo a qual Kant não teria conseguido escapar do paradoxo embutido na proposição (e, portanto, na pressuposição de algum conhecimento) do incognoscível, isso é, das coisas-em-si. A saída consistiria em duplicar a distinção “fenômeno x coisa-em-si”, aplicando tal distinção tanto no mundo empírico quanto na filosofia transcendental. Assim, o que esta filosofia chama de aparecer (*Erscheinung*), a linguagem empírica denominaria o ser em si, o domínio do que, na experiência humana,

²²¹ Palavras de David-Ménard (1996, p. 179), que, em seguida, não teme concluir que Kant “não tem a perspectiva de Heidegger, isto é, ele não se envolve (de modo imperfeito) numa análise existencial do *Dasein* humano que faria da temporalidade o tema dominante de seu pensamento”.

está ordenado no espaço e no tempo e é determinado independentemente de afecções e condições particulares de um indivíduo. Para esta mesma linguagem, em oposição a este ser em si correspondente ao aparecer da filosofia transcendental, estaria o que esta filosofia chama de ilusão (*Sheine*²²²).

Restaria, no campo da filosofia transcendental, para o conceito de coisa-em-si, a função de descrever e compreender, nos termos transcendentais, o que, para a linguagem empírica, é a realidade em si. Por conseguinte, a única coisa que podemos afirmar conhecer sobre o que a filosofia transcendental chama de coisa-em-si não é algo referente a ela mesma, nos limites do numênico, mas referente ao modo pelo qual ela é considerada independentemente das condições subjetivas da sensibilidade²²³. Isto não invalida, de todo modo, a proposição de uma coisa (em si) que não é objeto de nossa intuição sensível:

O ponto principal aqui é simplesmente que, no nível empírico, ou na “linguagem da experiência”, “aparências” e “coisas em si mesmas” designam duas classes distintas de entidades com dois modos distintos de ser. Os membros da primeira classe são “mentais” no sentido ordinário (cartesiano) e os da segunda são “não-mentais” ou “físicos”, no mesmo sentido. No nível transcendental, contudo, as coisas são totalmente diferentes. Aí a distinção entre aparências e coisas em si mesmas se refere primariamente a dois modos distintos em que coisas (objetos empíricos) podem ser “consideradas”: ou em relação com as condições subjetivas da sensibilidade humana (espaço e tempo) e, assim, como elas “aparecem”, ou independentemente destas condições e, assim, como elas são “em si mesmas” (ALLISON, 1983, p. 8).

Não é improvável que a confusão entre estes dois modos de pensar o objeto, através de uma linguagem empírica e através de uma filosofia transcendental, possa nos levar a equívocos. Em particular, nos levar a acusar Kant de ter ficado refém do ôntico, ou mesmo a imputar à sua filosofia o estigma do subjetivismo, quer dizer, de uma filosofia que ignorou o que estaria além do *objectum* do *subjectum*, por assim dizer. Mas esta é apenas uma primeira conclusão. Asseguremos, em segundo, em relação a Heidegger, um cuidado parecido com o que devemos ter com Kant: é essencial não

²²² Cf. Kant, *CRP* B349 e n. 49.

²²³ Sigamos Louzado (2006, p. 153): “não se trata de distinguir coisas cognoscíveis e incognoscíveis, nem propriedades cognoscíveis e incognoscíveis de uma mesma coisa. Trata-se, antes, de distinguir o que é, segundo a diversidade dos modos de consideração, passível de ser dito de uma e mesma coisa. Relativamente a um dado de consideração (...), é passível da atribuição de espaço-temporalidade e de cognição, sendo concebida, pois, como um aparecer (*Erscheinung*). Relativamente a outro, onde é concebida (mas não dada) à parte de tais condições cognitivas, é incapaz de uma tal atribuição – de sorte que concebê-la como coisa em si é concebê-la fora da relação que unicamente a habilita ao conhecimento”.

reduzir a linguagem de Heidegger ao humano, embora o inverso possa ser possível ao filósofo.

Se, em relação a este ponto, as coisas talvez estejam mais claras em função do que já dissemos nesse Capítulo, lembremos apenas que (mais uma vez retomando o artigo sobre a Coisa): “O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem” (HEIDEGGER, 2002, p. 167). Nesse sentido é verdade que, de um modo bem peculiar, podemos dizer que, tanto para Heidegger quanto para Lacan, “a linguagem é que fala” (ibid.). Contudo, esta correspondência entre a linguagem e o homem, à qual se refere Heidegger, é consideravelmente avessa àquela que poderia ser estabelecida entre ambos na perspectiva lacaniana. Do ponto de vista conceitual não é tarefa fácil atribuímos a Lacan a linguagem heideggeriana à medida que, se esta pode abranger o campo do simbólico, o inverso já não nos parece aceitável²²⁴. Linguagem, para Lacan, campo de determinação inconsciente da metáfora e da metonímia da estrutura significante, é o *locus* de constituição e atuação de uma experiência psicanalítica. Já para Heidegger, se nos é permitido dizê-lo em uma frase, está relacionada ao apelo do Ser por meio do qual ela fala no homem. Antes de uma comparação, em todo caso, caberia lembrar o “§ 34” de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger (1988, p. 221) nos adverte sobre a impossibilidade de compreender o que é linguagem à luz dos dados (no lugar dos quais poderíamos pensar, por exemplo, significantes puros) subsistentes de uma análise lógico-formal – uma boa oportunidade para medirmos a distância de sua concepção de linguagem em relação à de Lacan. Por fim, se nos disserem, contudo, que aí nos equivocamos porque Lacan se apropria de um modo muito próprio do *Dasein* de Heidegger, podemos então apelar ao próprio Lacan (1986, p. 145): “À função de *das Ding*, na perspectiva heideggeriana da revelação contemporânea, vinculada ao final da metafísica, do que ele chama de o Ser, não me comprometerei²²⁵”.

²²⁴ Cf. o artigo de André Duarte: “Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro”. In: *Natureza Humana*, 2005, vol. 7, n° 1, pp. 129-58.

²²⁵ Será possível uma alusão à noção heideggeriana de *das Ding* sem uma menção ao problema do Ser? Trata-se de um movimento arriscado que deve, pelo menos, uma referência à virada (ou “viragem” – *Kehre*) que separa – tal como propõe, por exemplo, Richardson (2003) – um primeiro de um segundo Heidegger, considerando que o artigo sobre *das Ding* compõe a produção tardia. Sabemos que o próprio Heidegger, em *Carta ao Humanismo*, estipulou a data de 1930 como seu ponto de mutação. Sobre esta virada e o “esquecimento do ser” cf. o “Protocolo do Seminário sobre a conferência ‘Tempo e Ser’” (in: HEIDEGGER, 1984, p. 275-93). Na apropriação de Lacan da linguagem heideggeriana, importa destacar que o psicanalista não parece ter atentado suficientemente sobre a mudança (analisada, p. ex., por Krell [1991, p. 95-114]) dos interesses heideggerianos da fenomenologia do *Dasein* humano ao pensamento do ser. Assim, nos textos tardios (entre os quais está o artigo sobre a Coisa), a linguagem certamente possui o

Ocorre que nossa relutância em confiar a Lacan a linguagem heideggeriana não decorre simplesmente da constatação de um desnível entre dois horizontes da linguagem, mas se apresenta com urgência em face do problema do gozo transgressor. Com isso não insinuamos uma remissão ao gozo a partir da filosofia heideggeriana, e sim que a apropriação de Lacan desta filosofia, sem um cuidado em relação à sua distinção com a de Kant, leva o psicanalista ao impasse da transgressão e da perversão. Porque, em síntese, na medida em que a confrontação com a coisa-em-si é apenas o primeiro passo da ontologia, ela é abrangida na abertura do que Heidegger chamará de linguagem. Mas esta linguagem é diferente daquilo que quer, no que nós chamamos de gozo perverso, tentar uma purificação do desejo no compasso da simbolização (sem resto) do Real. Quer dizer, para Lacan deve haver uma distinção entre simbólico e Real, caso contrário não haveria outra saída ao desejo senão o gozo. É aqui que Kant sairia na frente: para evitarmos o gozo, a Coisa deve ser pensada como causa *noumenon*. O Real deveria, então, ser postulado como limite intransponível, como o “objeto de um conceito para o qual não pode haver nenhuma intuição correspondente” (*CRP*, B347). No entanto, em flagrante deturpação do que foi estabelecido na *CRP*, nos deparamos com o fato de que toda posição de limites do Real se apresenta, por princípio, como uma tentativa de atravessamento e colonização significativa do Real.

Traduzindo nos termos lacanianos, deparamo-nos com a inevitabilidade de pensar uma posição do limite que não seja marcada pelo gozo de sua transgressão. Nós queremos argumentar que tal inevitabilidade pode ser compreendida quando desvendamos os descuidos de Lacan em seus empréstimos conceituais de Kant e Heidegger. O psicanalista ignora que, para estes filósofos, o “produto” não pode ser vendido separadamente: a linguagem heideggeriana e o *noumenon* de Kant não são adquiríveis sem os “pacotes” distintos da ontologia e da *CRP*, respectivamente. E, nessa junção descuidada de ontologia e crítica, Lacan é duplamente negligente.

Por um lado, empresta de Heidegger um *Dasein* que, à revelia deste que o pensou, se reduz ao sujeito, como afirma Derrida (1980, p. 498). Por outro lado, Lacan quer falar da Coisa nos termos kantianos e, ao mesmo tempo, já prevê a transgressão dos limites impostos pelo conceito de *noumenon*, o que, indo contra o *leitmotiv* mais

que poderíamos chamar de uma maior “abrangência” em relação a *Ser e Tempo*, tal como argumenta Zarander (2000), abrangência que não se reduz ao humano e, tampouco, a uma ontologia do sujeito.

primordial da *CRP*, define-se como ilusão transcendental²²⁶. O fato é que, nem para Heidegger, nem para Kant, podemos afirmar que, através de uma negatividade transcendental, a Coisa em si mesma é constituída no advento do desejo, ou na fabricação do vaso. Melhor dito: ambos concordariam em que a determinação da Coisa depende da vigilância dos mortais ou da crítica de sua Razão, respectivamente. No entanto, não poderiam aceitar que a *Ding an sich selbst* “é um limite pressuposto pela ação do significante”, pois isso significa que a Coisa depende desta ação e que, nestes termos, “a introdução do furo no real pelo significante é a constituição da própria Coisa”.

4. O rebordo do limite

Eis que, diante de certo limite, devemos propor um desvio abrupto cuja aparente desproporção, em face das questões lacanianas, deverá ser desfeita mais adiante. No beco sem saída em que nos encontramos é necessário pensar em um gesto que ponha o limite e que, com isso, vislumbre o ilimitado. Talvez em decorrência disso, em algum sentido, tal gesto deva ser chamado de transgressor. Se assim o chamarmos, porém, que esteja claro se tratar de uma transgressão *sui generis*, de uma afirmação que não afirma nada, ou melhor, que só afirma o nada. Essa, parece-nos, é essencialmente a função de uma oposição real. Aí está a razão pela qual precisamos distinguir, de um gesto perverso que pretende ultrapassar tais limites (apenas para reafirmá-los de um modo particular), o gesto transgressor que com eles se defronta sem tentar pervertê-los. Diante deste dilema nosso desvio pode bem ser traçado pela pena de Michel Foucault, mais mobilizada – é preciso dizer – pela crítica da dialética hegeliana e de seus desdobramentos na contemporaneidade do que pelo tema da transgressão, no início dos anos de 1960.

Em nenhum outro texto de Foucault deste período notamos uma convergência tão profunda de inquietações e propósitos, em relação ao que vimos ao redor da análise lacianiana da transgressão, quanto em seu *Prefácio à transgressão*²²⁷, publicado em 1963. Considerando que muito ainda se poderá dizer dos sentidos desta convergência, devemos marcar o fio condutor de nossos interesses na leitura deste texto. Sabemos que seu tom é dado no modo pelo qual uma linguagem literária, cujo objeto privilegiado é a

²²⁶ Ilusão transcendental “que influi sobre princípios cujo uso jamais se apóia na experiência (...) mas, contra todas as advertências da Crítica, conduz-nos inteiramente para além do uso empírico das categorias e entretém-nos com a fantasmagoria de uma ampliação do *entendimento puro*” (KANT, *CRP*, B352).

²²⁷ Os textos dos *Dits et Écrits* (editados pela Gallimard, 1994) serão abreviados pelas iniciais “DE” seguidas pelo número do volume, como é o caso do “*Préface...*”: DE I, pp. 233-50.

relação entre sexualidade e limite, antecipa, problematiza e abre as possibilidades de diferença, de criação, em um mundo para o qual a morte de Deus estampa a finitude do homem. Deste mosaico de inquietações, que em grande medida anunciam alguns dos principais temas da grande obra de 1966, *As palavras e as coisas*, queremos atestar a possibilidade de pensar uma transgressão à margem do gozo perverso.

Antes disso, sublinhemos o modo pelo qual Foucault (*DE I*, p.236) apresenta-nos uma modernidade irremediavelmente destinada à transgressão: “A morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride²²⁸”. Situando-nos no jogo inescapável do limite e da transgressão, o mundo em que mergulhamos com a morte de Deus parece estar em harmonia à necessidade de uma lógica dialética para pensarmos a relação entre o limite e o ilimitado. E, de fato, em alguns momentos, Foucault passa perto o bastante desta lógica a ponto de nos levar a crer que, pretendendo criticá-la, ele não faz mais do que reafirmá-la²²⁹. Porém, justamente neste momento supostamente dialético, Foucault denuncia uma “obstinação” que, a nós, não revela outra coisa senão a condição perversa do gesto que transgride o limite apenas para restituí-lo em um horizonte intransponível e radical:

O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomençar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível. Mas esse jogo vai além de colocar em ação tais elementos: ele os situa em uma incerteza, em certezas logo invertidas nas quais o pensamento rapidamente se embaraça por querer apreendê-las (FOUCAULT, *DE I*, p. 236-37).

²²⁸ A despeito de sua proximidade, há uma distinção fundamental entre este “excesso que transgride” e o excesso do gozo com que nos defrontamos na Capítulo anterior. O segundo é característico da visada que, justamente por não aceitar o desperdício, goza com o resto na repetição incessante do cálculo utilitarista dos bens; o outro se origina precisamente na crítica desta visada utilitarista, feita justamente pelo autor que é homenageado por Foucault, Bataille (1975, pp. 57-65). Este, por sua vez, em oposição ao discurso utilitarista, nos convida a pensar o excesso como uma “maldição” necessária, a ser aceita e elaborada pelo erotismo. Uma análise das convergências e divergências entre as concepções de transgressão em Foucault e em Bataille é, sem dúvida, uma falta que devemos admitir. Contudo, como veremos, Foucault se mostra ciente dos modos pelos quais o século XX se apropriou das categorias do gasto e do consumo e, enfim, de uma necessidade que “obedece a um regime cujas leis são irreduzíveis a uma dialética da produção” (FOUCAULT, *DE I*, p. 248), embora possa ser compreendida no horizonte do biopoder, como veremos.

²²⁹ Para J. Revel (2005, p. 75), o par limite/passagem que funda a noção de transgressão é, “por mais que Foucault tenha recusado isso na época”, redutível a um esquema dialético. E, sem dúvida, para não sofrer tais críticas, Foucault poderia evitar, por exemplo, dizer que a transgressão está mais ligada ao limite “por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode extinguir” (*DE I*, p. 237). Isto, porém, não é suficiente para imputar a Foucault a linguagem dialética que ele, de fato, recusa, tal como mostraremos.

Como negar nestas palavras, neste jogo de certezas invertidas, a possibilidade de uma lógica dialética em ação? Por outro lado, em se tratando de uma crítica à dialética, como podemos sabê-lo, se Foucault não é claro o suficiente em dizê-lo? A saída é seguir em frente até nos depararmos com a condição foucaultiana: “Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência” (DE I, p. 238). Mas, então, Foucault está nos propondo uma efetiva transgressão dos limites, um atravessamento cujo desfecho nós já prevemos na análise do gozo transgressor? Aqui encontramos a saída ao dilema deste gozo. Diz-nos Foucault: a transgressão é uma afirmação que nada tem de positivo, é o gesto que se esgota na tênue linha com que se defronta sem implicar a colonização do ilimitado, tão-somente a sua abertura. Como podemos compreender isto? Eis o que Foucault (ibid.) nos responde: “Talvez a filosofia contemporânea tenha inaugurado, descobrindo a possibilidade de uma afirmação não positiva, uma defasagem da qual se encontraria um único equivalente na descrição feita por Kant do *nihil negativum* e do *nihil privativum*”. Aí está, portanto, o motivo pelo qual a distinção entre a contradição e a oposição real – “distinção que certamente se considera ter aberto o avanço do pensamento crítico”, completa Foucault (ibid.) – é-nos essencial para pensarmos uma transgressão sem a potência que, nos termos da psicanálise lacaniana, não parece deixar outra saída além da perversão, a potência do negativo. De resto, que não se trata de reduzir a transgressão à mera aceção corrente de um simples gesto de separação. Antes, deveríamos pensar em contestação, em um gesto fulgurante que, mantendo a tensão dos opostos sem pender para um ou para o outro lado, realiza-se na afirmação da diferença entre o limite e o ilimitado: “Seria também necessário aliviar essa palavra de tudo o que pode lembrar o gesto do corte, ou o estabelecimento de uma separação ou a medida de um afastamento, e deixar apenas o que nela pode designar o ser da diferença” (FOUCAULT, DE I, p. 238).

Eis porque podemos falar de oposição real: o gesto transgressor afirma tão-somente a diferença, a tensão entre a fronteira e o seu mais-além. Trata-se, justamente, de evitar a transgressão que visa à instituição de uma lei ainda mais rigorosa, um novo limite ao qual já não interessaria mais vislumbrar o ilimitado, mas apenas a finitude da realidade humana. Sem dúvida, os termos da questão podem nos remeter à dialética, porque esta também afirma uma tensão. Porém, a tensão dialética requer o movimento que atravessa e coloniza o além-do-limite, ainda que para retornar à sua origem.

Exatamente por isso é preciso recusar resolutamente a visada dialética à concepção da transgressão – nem que para tanto sejamos levados a apelar, se preciso for, a Heráclito. Afinal, o Obscuro não concordaria em que “o limite e a transgressão devem um ao outro a densidade de seu ser” (FOUCAULT, *DE I*, p. 237)? Para nos atermos apenas ao que há de essencial no heraclitismo, diríamos que, na transgressão em que estamos interessados, só há ser em oposição ao seu contrário. O fundamental é notar que, se os nossos olhos nos permitem ver os limites serem ultrapassados (a noite atravessar o dia e este a noite, por exemplo), somente outro olhar nos permitiria ver que o Limite nunca é efetivamente atravessado, unicamente afirmado diante do Ilimitado. Neste sentido, poderíamos compreender como, sem ser dialético, Foucault pode afirmar que as fronteiras não existem fora de sua transgressão. Trata-se de pensar, contra uma dialética, contra a potência do negativo, uma ontologia da diferença em que as partes não existem senão em sua oposição.

Foucault nos mostra como, na modernidade, o único modo de se pensar uma ontologia é nesta espécie de tensão dos opostos, no ser da diferença. Para tanto, é preciso que a *CRP* não se transforme em uma antropologia – e talvez por isso ela deva se debater com um questionamento ontológico. Mas, ao mesmo tempo, para que tal questionamento não se renda ao negativo, ele deve limitar-se ao horizonte da crítica. Se esta posição é plausível, é por ela que podemos pensar em uma ontologia crítica. Só assim poderemos manter, no gesto transgressor, o ser da diferença: a posição do limite e, ao mesmo tempo, a abertura ao ilimitado. Nestes termos, a transgressão que nos interessa se revela no gesto que nos situa no rebordo do limite, na tênue superfície que o separa do ilimitado, e não no seu mero atravessamento. Lembremos a metáfora de Foucault (*DE I*, p. 237): “alguma coisa como o relâmpago na noite que, desde tempos imemoriais, oferece um ser denso e negro ao que ela nega, o ilumina por dentro e de alto a baixo, deve-lhe porém sua viva claridade”. Transgressão que, afinal, “perde-se no espaço que ela assinala com sua soberania e por fim se cala, tendo dado um nome ao obscuro”.

Pensemos esta transgressão de um modo particular, portanto. Por um lado, nem como gesto que efetivamente atravessa o limite com pretensões de colonização do ilimitado; nem, por outro, como gesto que, diante do limite, retrocede à finitude. Este, aliás, seria o motivo pelo qual Foucault se viu ante a tarefa de uma crítica daquele em quem se inspirou:

O próprio Kant acabou por fechar novamente essa abertura ao reduzir, no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica; tal abertura sem dúvida foi depois entendida como prazo infinitamente concedido à metafísica, porque a dialética substituiu a questão do ser e do limite pelo jogo da contradição e da totalidade (FOUCAULT, *DE I*, p. 239).

Como se vê, não estamos longe da necessidade de distinguir, da afirmação que nada afirma, aquela outra que do nada pretende afirmar o ser e deste retornar ao nada, em um movimento dialético. Caso estejamos diante da distinção entre oposição real e contradição, ressaltemos que é à primeira que cabe a contestação do limite. Se, em seguida, a linguagem desta contestação fundou uma teoria do conhecimento, é porque perdeu sua verve crítica para se tornar a cicatriz da finitude do homem, enfim, porque “a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem” (FOUCAULT, 1966, p. 352). Desde então, tudo pôde ser reduzido a uma realidade humana. E aí não se deve incluir, inclusive, a dimensão do Real, a qual se constituiu na ação do significante?

Aqui, recompondo nossos passos, devemos reafirmar a diferença entre dizer que a Coisa é determinada e dizer que é constituída ou pressuposta, seja pelo que for. Interrogando o estatuto deste Real para Lacan, fomos reconduzidos ao encontro com *das Ding* tal como exposto por Freud em seu *Projeto*. Como vimos, Lacan lê este texto e se interessa pela precedência lógica do juízo de atribuição em face do de existência. Assim, em um texto de 1960, diz-nos Lacan (1966, p. 662-63): “O juízo de atribuição, ele [Freud] o concebe, pois, como instaurando-se pela simples *Bejahung*, com sua cadeia desenvolvendo uma primeira condensação ou sincretismo em que já se manifesta uma estrutura combinatória que nós mesmos ilustramos”. Sabemos a qual estrutura (do significante) se refere o psicanalista. A negação pela qual esta estrutura se forma é, por outro lado, algo que nos inquieta, assim como a Lacan (*ibid.*): “É aqui que se deveria retomar o problema da origem da negação”. Não o problema sobre o qual se debruça uma psicologia, mas aquele “a ser abordado no material da estrutura” (*ibid.*). Tal problema levou o psicanalista ao criacionismo. Aí está: “na origem era o Verbo”, diz-nos Lacan (1986, p. 252). Trata-se do material da estrutura, efetivamente, porque é na estrutura que tudo começa.

A estrutura é o vaso. Este é milenar, mas é somente à ciência moderna que ele é um objeto produzido do nada. Excluindo-o em seu interior, o vaso delimita o vazio, mas também delimita-se no vazio, do nada. A delimitação é uma negação que determina o

nada, o limite do objeto em face do ilimitado. Se este gesto pode ser dito transgressor, na medida em que transborda até o rebordo do limite, confronta e afirma o ilimitado; e se é somente assim que se faz ciência, na fabricação do nada, na tentativa de colonização significativa do Real; então, não há como ignorar que, de algum modo, a modernidade é essencialmente transgressora. Não se trata de mera afirmação de efeito, mas também de nada que não esteja ao alcance do que já vimos. Ao afirmar que a modernidade é essencialmente transgressora seguimos não só Lacan e Foucault, mas também Heidegger. A ciência é a teoria do real, este nos diz. O real é o objeto determinado em detrimento do que, para os antigos, seria a pluralidade ilimitada dos perfis. Também seguimos Kant, pois se a proposição do limite é uma negação, um corte em face do ilimitado, o ser do limite está aí fundado. Somando as duas teses, resulta que a determinação do limite implica o ilimitado e, logo, já é mais do que o limite, é o além do limite. Em algum sentido, é a transgressão. O real invoca limites, e alguns limites são feitos para seres transgredidos. É preciso saber, porém, de qual tipo de transgressão se trata.

Que haja transgressão, no sentido do termo que expressa o vislumbre do ilimitado, isso parece caracterizar o próprio nascimento da modernidade. Mas, que esta transgressão constitua o ilimitado, é já um problema, porque implica em assumir que também o Real é constituído na determinação do limite. Problema de um gesto que goza na transgressão do limite porque aí constitui o Real, tem sob seu controle as possibilidades ilimitadas, a garantia da verdade, enfim, porquanto goza na dupla afirmação do empírico e do transcendental, da objetividade e da produção da realidade. Certamente, não é um problema àquele que se vê como instrumento da vontade de uma Ciência, como porta-voz de uma verdade que, para recusar o nada, deve, precisamente, afirmá-lo como limite do objeto. A este sujeito – que, agindo a qualquer custo em nome deste Outro-Ciência, se julga neutro, imparcial, desinteressado, e até mesmo apático – a realidade vige por si própria e é recolhida na objetividade. É garantida por uma Lei transcendental. Mas esta Lei que autoriza a produção objetiva da realidade é dada pela ciência. Assim, ainda que o desminta, o sujeito sabe que produz e dispõe o real ao mesmo tempo em que afirma recolhê-lo em sua pureza. Conclusão: se não podemos ignorar o fato de que a modernidade, na medida em que nasce e se atualiza na proposição e na ultrapassagem de seus limites (do real, por exemplo), é essencialmente transgressora, nada nos impede, todavia, de desmenti-lo. É assim que a transgressão se torna perversa e já não quer mais ser transgressão – e em certo sentido já não o é, uma

vez que atravessa o limite da Lei não para vislumbrar o ilimitado, mas apenas para poder afirmá-lo de modo radicalmente imperioso e limitado, finito. Afirmar o quê, afinal de contas? O saber. Doravante, “a finitude do homem se anuncia – e de forma imperiosa – na positividade do saber” (FOUCAULT, 1966, p. 324).

Antes de um julgamento apressado, reconhecamos o lugar de destaque que Foucault (1966, p. 388) confere a uma “psicanálise” que muito provavelmente ele gostaria de chamar de lacaniana: “nada é mais estranho à psicanálise que alguma coisa como uma teoria geral do homem ou uma antropologia”. Contudo, se deixarmos de lado a distância entre esta psicanálise da qual ele fala e a de Lacan; se ignorarmos a generalidade e certo descuido por meio dos quais Foucault se refere à psicanálise; restará uma sutileza. Atentemos à razão pela qual o filósofo livra a psicanálise, seja ela qual for, das pretensões de uma antropologia ingênua, na medida em que ela “interroga não o próprio homem tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem” (ibid., p. 389). Ora, prossegue Foucault (ibid.), nesta interrogação “a psicanálise se serve da relação singular da transferência para descobrir, nos confins exteriores da representação, o Desejo, a Lei e a Morte que desenham, no extremo da linguagem e da prática analíticas, as figuras concretas da finitude”. Refém de sua própria descoberta, a psicanálise encontrou no inconsciente algo que a levou para além da antropologização e, no mesmo gesto, acabou por reenviá-la à sua própria finitude, a loucura. É o que afirma Foucault (1966, p. 386):

E esta Lei-Linguagem (ao mesmo tempo fala e sistema da fala) que a psicanálise se esforça por fazer falar, não é aquilo em que toda significação assuma uma *origem* mais longínqua que ela mesma, mas também aquilo cujo retorno é prometido no ato mesmo da análise? É bem verdade que nem esta Morte, nem este Desejo, nem esta Lei podem jamais encontrar-se no interior do saber que percorre em sua positividade o domínio empírico do homem; mas a razão disto é que designam as condições de possibilidade de todo saber sobre o homem.

Aqui, devemos voltar ao vaso de Lacan – e nisso precisamos insistir: é com as mãos humanas que é feito o vaso ao redor (e) do nada, diz-nos o psicanalista. Sem dúvida, ele está atento ao diagnóstico heideggeriano e concorda em que a psicanálise nasce como sintoma do declínio da imago paterna, no confronto com a herança da modernidade. Ocorre que, para Lacan, a origem perdida da realidade não é a mãe nem nada que já existira de fato, não obstante esteja sempre por direito conosco, modernos. Na origem era o Verbo. Agora sabemos: até o início dos anos de 1960, tal colocação vem “forcluir” outra mais fundamental que nos explica como, para Lacan, o significante

constitui a Coisa: o Real só se faz presente na transgressão. Eis uma afirmação com a qual podemos nos habituar sem atentar o bastante ao significado deste “só”. Ele determina a condição necessária e suficiente do Real (repetimos: até o início dos anos de 1960), o qual é pressuposto e constituído se, e somente se, houver transgressão. E esta o que é senão ação do significante, do nada, ao redor do nada?

O “nada” de Lacan é aquele ao qual se refere Heidegger e cuja origem Sartre atribui ao movimento da consciência do qual o ponto de partida é o cogito pré-reflexivo. A esse respeito, Lacan parece ser mais fiel ao filósofo da Floresta Negra do que o autor de *O ser e o nada*, justamente porque resiste à tentação de reduzir a linguagem à consciência. É neste sentido que devemos compreender sua crítica ao pensamento evolucionista. “Uma evolução que se obrigue a deduzir de um processo contínuo o movimento ascendente que vai dar no ápice da consciência e do pensamento, implica forçosamente que essa consciência e esse pensamento estejam na origem” (LACAN, 1986, p. 253). Eis como Lacan responderia à acusação segundo a qual ele reduz o Real a “uma intenção criadora como suportada por uma pessoa” (ibid.). Contra essa redução Lacan nos diz que o nada é o Verbo, quer dizer, a linguagem.

Notemos, contudo, que não se trata qualquer linguagem, mas daquela do impensado, do inconsciente, da loucura. Aí reside a questão, “pois nesta loucura se dão, sob uma forma absolutamente manifesta e absolutamente retraída, as formas da finitude em direção à qual, de ordinário, ela [a psicanálise] avança indefinidamente (e no interminável), a partir do que lhe é voluntária-involuntariamente oferecido na linguagem do paciente” (FOUCAULT, 1966, p. 387). Aqui, o “duplo empírico-transcendental”. A fronteira inalcançável à consciência revela-se, não obstante, tão-somente através dela. O inconsciente é, então, a fronteira em que o (limite) transcendental nos remete ao empírico (dos relatos, sonhos, chistes, atos falhos etc.) e este àquele. Afinal, “o modo de ser da linguagem, todo o rastro da história que as palavras fazem luzir no instante em que são pronunciadas e, talvez, até num tempo mais imperceptível ainda, só me são dados ao longo da tênue cadeia de meu pensamento” (FOUCAULT, 1966, p. 325-26). Somos reiteradamente reenviados a esta origem da qual, porém, não somos senhores. Daí nascerá o solo de positividade, mesmo que sobre o negativo como o é para Lacan, a partir do qual falaremos de uma verdade? “Ora, esta [finitude] não é a essência mais bem purificada da positividade, mas aquilo a partir do que é possível que ela apareça” (ibid., p. 325).

A positividade é, destarte, constituída pela finitude, e não descoberta e purificada (pela psicanálise, por exemplo) na linguagem. Voltamos ao problema da constituição do Real. Mas, agora sabemos: às analíticas que se deparam com a finitude a única aventura possível do transcendental é o empírico. E a variante desta afirmação – a única aventura possível do Real é a transgressão – foi justamente o ponto de partida que nos levou à perversão. Será, então, que, após todo o progresso teórico da psicanálise, sequer uma nova perversão poderá ser criada? É o próprio Lacan (1986, p. 24) quem o diz, de algum modo, debatendo-se com certa inquietação de Foucault (1966, p. 335-36): “posso eu dizer, com efeito, que sou essa linguagem que falo e na qual meu pensamento desliza a ponto de nela encontrar o sistema de todas as suas possibilidades próprias, mas que, no entanto, só existe sob o peso de sedimentações que ele jamais será capaz de atualizar inteiramente?”. Eis, por enquanto, até onde podemos avançar na pergunta pela origem.

Importa asseverar que, se a transgressão, como estabelecimento do limite e do ilimitado, é a condição de um mundo sem Deus, e se este gozo (que é a condição do Real) transgressor é, no fundo, o gozo do Outro, (também) da Ciência, então nada nos impede de inferir que a realidade pode ser o sintoma perverso da modernidade: o fetiche do sujeito que discursa em nome da ciência. Eis a urgência de pensar uma transgressão sem perversão.

Por outras palavras. Com Lacan, é o significante na origem. O psicanalista segue Freud quando este nos diz que, na primeira experiência de satisfação, a obstrução do *Unheimlich* precede um juízo de existência. Lacan, porém, não perde a oportunidade de criticar o realismo do autor do *Projeto*, por ele ter sugerido a mãe como origem da falta. Agora, porém, podemos retorquir: se toda crítica do realismo deve se pensar diante do idealismo, ao criticar Freud Lacan poderia nos dizer, claramente, como pensa o encontro fatídico com o *Unheimlich*. No advento do Real da Coisa, até que ponto está ao lado esse estranho e até que ponto ele é estranho? Há uma distância, mas, ao mesmo tempo, uma proximidade, diz-se. Não podemos hesitar em atestar nesta distância próxima, se for o caso, algo como uma “distância ideal na imanência” – palavras de Sartre (1943, p. 125) para definir a “presença a si”. De fato, assim como Sartre, Lacan nega a posição clássica do idealismo de Berkeley, fundada na fórmula *esse est*

*percipi*²³⁰. Como Sartre, inspirado em Heidegger, Lacan busca no nada a origem da criação:

É a estrutura desse lugar que exige que o nada esteja no princípio da criação e que, promovendo como essencial em nossa experiência a ignorância em que se acha o sujeito, pelo real do qual recebe sua condição, impõe ao pensamento psicanalítico ser criacionista, ou seja, não se contentar com nenhuma referência evolucionista. Pois a experiência do desejo em que lhe é preciso manifestar-se é justamente a da falta-a-ser pela qual todo ente poderia não ser ou ser outro, ou, em outras palavras, é criada como existente. Crença que se pode demonstrar que está no princípio do desenvolvimento galileano da ciência (1966, p.667).

Mas a pergunta é: qual é a origem do nada? Na medida em que a única aventura possível do “em-si” é o “para-si”, Sartre nos diz: a realidade humana é o nada, é a nadificação do ser²³¹. O que podemos concluir agora é que, se Lacan paga sua dívida com a herança de Hegel e Kojève, ele parece procurar a origem da Coisa em uma negação transcendental e – um pouco como Sartre (que assume sua intenção de fiar-se em uma “realidade humana”), mas, ao mesmo tempo, de um modo invertido – sustentar no sujeito uma ontologia do negativo. Afinal, o impensado nos remete à finitude do homem: a ação do significante nos reconduziu à pulsão, ao sujeito, enfim, às mãos do oleiro. Neste sentido, parafraseando Sartre, poderíamos dizer que a única aventura possível do Real é o gozo transgressor. Nesse caso, porém, em virtude do compromisso que Lacan quer firmar com os termos heideggerianos e kantianos, tal movimento não deixa de se arriscar a uma ilusão transcendental. Por quê? Como vimos, para Heidegger (2002, p. 154), quando nos referimos à coisa-em-si já não nos situamos mais nos limites de uma teoria do conhecimento, mas de uma ontologia: é a linguagem que permite esta abertura. Se a coisa-em-ai, enquanto já não é mais ob-jeto, torna-se um conceito fundamental e, a partir disso, é abrangida pelo que Heidegger entende por linguagem; e se Lacan, apropriando-se desta linguagem heideggeriana, afirma uma “simbolização reflexiva do ser²³²”; então, não podemos negar a possibilidade originária, dada por princípio, de significantização do Real que, como quer Lacan, é concebido nos termos kantianos do *noumenon*. Resultado: quando é pressuposto e constituído pela ação do significante, o Real se torna simbolizável, enfim, se torna o objeto potencial de um

²³⁰ “Ser é ser percebido” (BERKELEY, 1973, p. 20). Sobre a crítica lacaniana ao “princípio de uma teoria clássica do conhecimento”, cf. Lacan, 1966, p. 666.

²³¹ Assim, afirma Sartre (1943, p. 713), “há’ ser porque o para-si é tal que faz com que haja ser”.

²³² Como afirma Safatle (2006, p. 54), “a possibilidade de simbolizar o ser nos lembra que, para Lacan, tal noção de ser está subordinada a uma lógica da reflexão. Há uma simbolização reflexiva do ser em Lacan”.

conceito para o qual pode haver uma intuição, quer dizer, uma significantização. Se a simbolização permite uma reflexão do Real, ela afirma a possibilidade de conhecer o incognoscível. É uma ilusão transcendental. Mas, também é uma tentativa de simbolização do gozo através de um significante purificado da empiricidade dos fenômenos.

Aqui, a inevitabilidade da ilusão transcendental também é a do gozo. No entanto, isso não pode nos impedir de afirmar a posição da *CRP*, não pode nos impedir de afirmar a coisa-em-si. Eis algo que, como nos mostra Lacan, não podemos negar: o gozo aí está, não pode ser ignorado. Logo, deve haver uma nítida separação entre o gesto que se confronta com o Real e a perversão, pois o temor da ilusão e a efetividade do gozo perverso não podem nos impedir de afirmar o limite. Se o encontro com o Real é inevitável, e se, enquanto modernos, estamos destinados à transgressão, não será urgente pensar como é possível a transgressão à margem da perversão? Ocorre que, a nós, isso requer uma forma de por o limite sem que esta posição esteja preta de uma síntese dialética que o atravessa. Confrontamo-nos com o decisivo ingrediente da receita do gozo perverso: graças a um movimento dialético, a linguagem (pretensamente heideggeriana) se projeta até o Real (pretensamente incondicionado kantiano) para retornar a si. Há, de fato, a tentação de postular uma contradição como potência do negativo capaz de nos levar à Coisa do nada. Contudo, recorrendo a esta saída da dialética lacaniana, parece não haver mais volta. Uma vez que aceitemos a possibilidade de atravessar o limite, todo gesto que vem apenas para estabelecê-lo corre o risco de pervertê-lo. Não é, portanto, a dialética hegeliana que nos conduz à perversão, é a tentativa de preservar, através dela, o incondicionado kantiano na linguagem heideggeriana. Doravante, a negação para-além da coisa-em-si, a contradição, é um desdobramento errático da razão que, em certas circunstâncias, viu-se no dever compulsório de dialetizar sua realidade. Com isso não afirmamos que a via da contradição seja irremediavelmente perversa; tão-somente que, percorrendo esta via para além de *das Ding*, não há mais garantias de escapar do gozo transgressor. Eis, pois, a frágil condição em que nos encontramos.

5. Sexualidade e erotismo

Para caminhar por esta corda bamba, entre o limite e o gozo, é assaz oportuna a análise da transgressão proposta por Foucault, ao longo da qual o filósofo não esconde sua posição em relação ao pensamento dialético: “Talvez a experiência da transgressão, no movimento que a leva em direção à noite total, revele essa relação da finitude com o

ser, esse momento do limite que o pensamento antropológico, após Kant, não designava a não ser de longe e do exterior, na linguagem da dialética” (DE I, p. 247). Procuramos aí uma forma de pensar a transgressão sem perversão e descobrimos que, para Foucault, isso pressupõe uma crítica ao que ele chama de linguagem dialética. No artigo sobre a transgressão, sem nos explicar muito como, Foucault nos diz que o meio desta crítica é a própria linguagem; não qualquer uma, mas aquela capaz de dissolver o que é imprescindível à dialética, o lugar do sujeito, ou como quer Foucault, do homem, este mesmo que, no classicismo, “como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível, não tem aí nenhum lugar²³³”.

Em *As palavras e as coisas* aprendemos que, no início do século XIX, a linguagem já não tem o mesmo estatuto que tivera entre os séculos XVII e XVIII, no classicismo. Com a modernidade, a linguagem deixa de ser, digamos, uma ferramenta transparente de análise e descrição do quadro natural das coisas, a partir da representação e, nas palavras de Foucault (1966, p. 309), “se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem”. Em suma, a linguagem “tornou-se um objeto de conhecimento entre tantos outros: ao lado dos seres vivos, ao lado das riquezas e do valor, ao lado da história dos acontecimentos e dos homens” (ibid.). Assim, a linguagem já não é meramente “utilizada” pelo sujeito, mas, em certo sentido, algo que a ele se opõe, o atravessa, guarda as incontáveis variações dos modos de seu ser e, por fim, o reenvia à sua própria finitude. Daí também a razão pela qual uma forma (literária) de linguagem deverá aparecer para, de algum modo, oferecer meios de transgredir esta finitude. Cabe sublinhar que, mostrando-se tanto como oportunidade de fechamento, no limite, quanto de abertura, ao ilimitado, a linguagem analisada por Foucault parece se aproximar

²³³ Foucault, 1966, p. 321. À margem da profundidade das análises de *As palavras e as coisas*, deveremos nos ater, no limite do possível, aos termos do *Prefácio...*, para evitar um desvio excessivo. Ao que nos interessa, lembremos que, para Foucault (1966), o final século XVIII é marcado por uma mudança sem precedentes, no esgotamento do representacionismo e de tudo que caracterizava uma *epistémê* clássica, que cobre os séculos XVII e XVIII. “O fim do pensamento clássico – e dessa *epistémê* que tornou possíveis a gramática geral, história natural e ciências das riquezas – coincidirá com o recuo da representação, ou, antes, com a liberação, relativamente à representação, da linguagem, do ser vivo e da necessidade” (1966, p. 222). Nestes termos, como afirma Foucault (1966, p. 319), “antes do século XVIII, o *homem* não existia” (sobre tal sentença foucaultiana cf., p. ex., a “Introdução” de Roberto Machado à “Microfísica do Poder” (in: FOUCAULT, 2008c, p. ix). Isto significa, entre outras coisas, que a figura do Homem, como objeto empírico e, ao mesmo tempo, fundamento transcendental do conhecimento, é tipicamente moderna, e deve ser distinguida da noção cartesiana de “sujeito”, ainda que um sujeito seja retomado por uma linguagem dialética no sentido de um “espírito” que atravessa a história.

daquela de Heidegger²³⁴ – ao menos de modo mais fiel do que o lacaniano, podemos acrescentar: “o filósofo sabe que não somos tudo; mas ele aprende que ele próprio, o filósofo, não habita a totalidade de sua linguagem como um deus secreto e todo-falante; ele descobre que tem, a seu lado, uma linguagem que fala e da qual ele não é dono” (FOUCAULT, *DE I*, p. 242).

Ocorre que, para a linguagem da transgressão, a dissolução do lugar do homem se realiza através do que, na modernidade, surgiu como um dos pilares de sua verdade: a sexualidade. Devemos aqui reencontrar Sade. É este, para Foucault, quem inaugura a sexualidade como *locus* das experiências às quais a linguagem pode ser submetida, em certo aspecto, para quem e para além do sujeito da linguagem dialética. Para quem na medida em que a linguagem sadiana nos remete a um desejo e, logo, à sua velada verdade, diante da qual o sujeito em questão já não mais é absoluto. Mas, também, para além deste sujeito, porquanto ele próprio se fragmenta nos labirintos de uma linguagem que o conduz aos limites de sua sexualidade. Não é por outra razão que Sade representa o último suspiro de uma época que confiava à representação o detalhamento, o esquadramento e o esclarecimento de tudo e de todos. No caso de Sade, de todos os movimentos e cenas da libertinagem. Ao mesmo tempo, contudo, a força do desejo vem sufocar este suspiro de representação, nas miríades de suas possibilidades que extravasam o campo sem falhas do representável.

Vale notar que Dom Quixote, “decifrando, unicamente pelo jogo da semelhança, castelos nas estalagens e damas nas camponesas, aprisionava-se, sem o saber, no mundo da pura representação” (FOUCAULT, 1966, p. 222-23), estava no limiar entre uma *épistémè*²³⁵ da similitude e outra da representação – embora mais naquela do que nesta, porque seu modo de pensar pela semelhança já o apresentava como delirante no classicismo. Por sua vez, Justine – para quem “o desejo e a representação só se comunicam pela presença de um Outro que se representa a heroína como objeto de

²³⁴ Ponto delicado. De fato, Foucault (*DE IV*, p. 703) reconheceu sua dívida com Heidegger, o “filósofo essencial”. Pode-se dizer que, de um ponto de vista muito particular: “Na tradição de Heidegger, Foucault continua a tomar o pensamento como sendo armado por práticas que, embora articulando o campo de uma dada ciência, terminam por apresentar a base de uma dada experiência na qual se tece o jogo do verdadeiro e do falso” (GIANNOTTI, 2006, p. 54). E, certamente no *Prefácio...*, Foucault se aproxima de Heidegger. Contudo, para alguns de seus mais célebres comentadores, isso não nos autoriza a equiparar suas concepções de mundo e de linguagem. Veja-se, p. ex., o que afirma P. Veyne (2009, pp. 71-81) sobre as relações entre os autores. Cf. também, sobre a presença de uma “hermenêutica da suspeita” heideggeriana na obra de Foucault, Dreyfus & Rabinow, 1995, p. xvii-xix.

²³⁵ Para Foucault (*DE I*, p. 676), a *épistémè* de uma época não é “a soma de seus conhecimentos ou o estilo geral de suas pesquisas, mas o desvio, as distâncias, as oposições, as diferenças, as relações de seus múltiplos discursos científicos: a *épistémè* não é uma espécie de grande teoria subjacente, é um espaço de dispersão, é um campo aberto”. Cf. também, id., 1969, p. 250.

desejo, enquanto ela própria só conhece do desejo a forma leve, longínqua, exterior e gelada da representação” (ibid., p. 223) – refletia o passo do classicismo à modernidade, o esgotamento do representacionismo à historicidade do sujeito desejante, enfim, todas as possibilidades do desejo irredutíveis à ordem e à classificação da representação²³⁶. Se com Sade o desejo pôde assim fazer transbordar o que já não mais poderia ser representado, é porque a sexualidade surgiu como *locus* privilegiado de tudo o que é possível dizer sobre tudo, fazendo desse modo desaparecer o narrador onisciente. Resta, entretanto, ao lado desta dissolução do autor²³⁷ – no lugar do qual o sujeito de uma linguagem dialética poderia se sentir à vontade – a interposição do sexo no discurso²³⁸.

A sexualidade só é decisiva para a nossa cultura se falada e à medida que é falada. Não é nossa linguagem que foi, após dois séculos, erotizada: é nossa sexualidade que, depois de Sade e da morte de Deus, foi absorvida no universo da linguagem, denaturalizada por ele, colocada por ele no vazio onde ela estabelece sua soberania e onde incessantemente coloca, como Lei, limites que ela transgride. (...). A partir do dia em que nossa linguagem começou a falar e a ser falada, a linguagem deixou de ser o momento do desvelamento do infinito: é em sua densidade que fazemos daí em diante a experiência da finitude e do ser (FOUCAULT, *DE I*, p. 248-49).

Se admitirmos que a experiência da transgressão deve passar pela sexualidade é, como se vê, para pô-la e problematizá-la de um modo inédito. Neste quesito, Sade é pioneiro e índice de uma mudança histórica, por levar a linguagem da representação ao seu limite. Como todo pioneiro, porém, também Sade tem uma dívida com sua herança, no caso, o classicismo, do qual ele herdou a exigência de dizer tudo, de pôr tudo à transparência (que outrora coube à representação), enfim, de fazer do discurso uma arquitetura de tudo descrever e analisar – e tal exigência não poderia ser aplicada em outro âmbito senão no da sexualidade. Certamente, o gesto sadiano de desnaturalização forçou o sexual às experiências do limite e da transgressão, pois o arrancou de seu lugar

²³⁶ Vê-se como podemos inverter a tese lacaniana e afirmar que, em certo sentido, é Kant quem dá a verdade de Sade, pois se este anuncia o fim da representação, não obstante vendo-se a ela preso, é o autor da *CRP* quem se encarrega de definir seu limite.

²³⁷ Cf. Foucault, *DE I*, pp. 789-821.

²³⁸ A noção de “discurso” terá uma função específica para nós somente na medida em que aparece na genealogia foucaultiana do poder. Lembremos que o discurso também tem um papel especial nas “obras arqueológicas”. Aí, apesar das aparentes afinidades com o estruturalismo, é preciso reconhecer que, como afirma Foucault (*DE II*, p. 539, grifo nosso) “o caráter lingüístico dos fatos de linguagem foi uma descoberta que *teve importância em uma determinada época*”, ao passo que, agora, “teria então chegado o momento de considerar esses fatos de discurso, não mais simplesmente sob seu aspecto lingüístico, mas, de certa forma (...) como jogos estratégicos”. Sobre uma análise da noção de discurso, cf., p. ex., Dreyfus & Rabinow (1995); Deleuze (2005, p. 13-33); Machado (1988). Destaque para os quatro primeiros capítulos do livro de P. Veyne (2009, pp. 11-70, cf., especialmente, p. 38, n. 28), segundo o qual, para Foucault, “em lado nenhum se encontra sexualidade ‘no estado selvagem’; essa planta só se encontra no estado de planta cultivada no discurso” (2009, p. 53).

calmo e organizado pela presença Divina, esvaziando seu quadro e daí depurando o que, então, nós chamaríamos de sexualidade. Mas, na ânsia de pô-la no discurso, Sade também nos mostrou como a sexualidade pode ser o meio de uma verdade do sexo. Resulta que uma transgressão para além da perversão esbarra no que, desde Sade, se apresenta como uma vontade de saber a qual não faz outra coisa senão intensificar a lei, o controle e a necessidade de esquadrihar e dar a verdade do sexo. Vontade que caracterizaria a transgressão como transposição do limite em busca de uma lei ainda mais imperiosa. Devemos, então, compreender como isso foi possível na modernidade.

Antes, convém observar que, alguns anos depois da publicação do *Prefácio...*, Foucault (*DE II*, p. 822) se mostrou bem reticente, e em certos momentos muito duro, em relação às possibilidades de transgressão entrevistadas pelo mesmo Sade que, em 1975, revelar-se-ia como um “disciplinar, um sargento do sexo, um agente contador de cus e dos seus equivalentes”. O fato é que, de certo modo, esta crítica não contraria a posição foucaultiana desde 1963. Desde o *Prefácio...* Foucault já se mostrava relutante em relação ao fato de que a linguagem, com Sade, apesar de ter conhecido sua verve transgressora, também “deixou de ser o momento do desvelamento do infinito”.

Aí é fundamental observar como isto decorreu da posição da sexualidade no discurso, e não de sua erotização, o que nos permite distinguir duas formas a partir das quais a sexualidade foi objeto e meio da transgressão. Uma delas é esta do discurso pelo qual a sexualidade se tornou um meio privilegiado de interrogar, incitar, produzir e ocultar uma verdade do sexo, sobre a qual, em face de um poder repressor, todos deveriam ter seus direitos garantidos: de descobrir, de expressar, de medicar etc. É por aí que, como dissemos, um discurso libertário da transgressão só terá eficácia se, e somente se, atravessar os limites e, nisto, dar existência e sentido a uma lei repressora. Novamente nos confrontamos com a necessidade de entender como isso se tornou possível, visto que tal transgressão parece muito bem coadunar-se com a situação na qual a lei é contestada apenas para ser, no regime perverso, imposta de modo radical.

Em contrapartida, há outra forma através da qual a sexualidade foi o próprio *locus* da transgressão: o erotismo. Eis porque, no *Prefácio*, o homenageado de Foucault é Bataille, e não Sade. Se este foi tão criticado por Foucault foi por ter anunciado, junto à morte de Deus, uma lei do desejo, à qual toda a riqueza das práticas do prazer deveria se reduzir e, por fim, esvair-se. Lei que, ao fim e ao cabo, rege uma cena típica de disciplinamento do corpo. É certo que o atrevimento sadiano em anunciar a morte de Deus, inaugurando uma sexualidade erotizável, foi essencial à Bataille; mas isto não

diminui a intensidade das experiências eróticas narradas por este “discípulo” de Sade²³⁹. Ao contrário: estas serão incomparáveis com a literatura sadiana enquanto permitirem uma experiência sagrada, do infinito, na ausência do Divino e irreduzível ao sexual²⁴⁰.

Aqui, podemos insistir na distinção entre duas espécies de transgressão. Uma delas é um gesto que, movido pela potência infinita do negativo, mergulha e encontra nas infinitas sínteses contraditórias o seu limite, deparando-se, enfim, com o reino ilimitado de sua finitude. A outra espécie deve ser demarcada na singularidade do acontecimento histórico, não obstante vislumbre uma experiência que não conhece tais limites. Se ainda nos faltam elementos para defini-la, arrisquemos dizer que se trata de um gesto desinteressado que se esgota em si mesmo, uma plenitude que não se projeta além de si mesma senão no rebordo do limite diante do infinito. Talvez esta seja uma herança batailleana. Tratando-se de algo que nada é a não ser na peculiaridade de uma experiência erótica, todavia, inevitavelmente esta transgressão não atende às condições do que criamos no lugar de Deus, a ciência. Provavelmente por isso, à falta do Divino, preferimos nos debruçar sobre a tarefa de instituir limites. Mas, nesta tarefa, que então se revela infinita, um limite se apresenta como intransponível. É o Homem. Voltamos à primeira forma de transgressão e não estranharemos se nos virmos entregues à sua repetição. A certa altura, talvez, o único fim de instituir a lei, o limite, seja a necessidade de transgredi-lo. E já não estaria aberta a trilha do gozo transgressor?

Se a morte de Deus anuncia a ausência do Pai, do limite, e, paradoxalmente, com isso outorga-nos o poder de instituir uma infinidade de limites, então, a própria necessidade de limites transgredidos – mesmo (e, sobretudo) pela via de uma lei do desejo e de sua verdade – nos aparece como afeita a uma economia do gozo perverso. Doravante, a linguagem se torna o espaço sem fim de uma prisão sem grades, a prisão de uma linguagem antropológica da finitude. À margem desta tarefa de Sísifo, desta compulsão em instituir novas leis a cada transgressão, devemos nos lembrar do gesto essencial do *nihil privativum*. Se o limite é ultrapassado nesta negação que nada afirma, é apenas no sentido do termo em que, pondo-o, tal gesto vislumbra o ilimitado. À

²³⁹ Não é difícil imaginar como o desfalecimento do autor, celebrado por Foucault (*DE I*, p. 789) e também por ele apontado na obra batailleana, teve suas raízes, outrossim, na leitura de Sade por Bataille: “É que a essência das suas obras [de Sade] é destruir: não só os objetos, as vítimas, postas em cena (que lá estão apenas para responder à raiva de negar), mas o autor e a própria obra” (BATAILLE, 1998, p. 95).

²⁴⁰ Como afirma Barthes em “A metáfora do olho” (In: BATAILLE, 2003, p. 119), “a *História do olho* não designa absolutamente o sexual como termo primeiro da cadeia: nada autoriza a dizer que a metáfora parte do genital para chegar a objetos aparentemente assexuados como o ovo, o olho ou o Sol; o imaginário que se desenvolve aqui não tem um fantasma sexual como ‘segredo’; se fosse esse o caso, seria preciso explicar por que o tema erótico nunca é diretamente fálico”.

margem de uma linguagem dialética, que transpõe sem cessar o limite num impasse provisório do retorno a si, resta-nos transgredir esta finitude dada no atravessamento e na instituição de uma nova lei, visando à tênue espessura da linha que desenha num traço fulgurante a tensão entre a ultrapassagem do limite e o ilimitado.

E, nesse caso, o pensamento de Deus e o pensamento da sexualidade se encontram, sem dúvida desde Sade, mas jamais em nossos dias com tanta insistência e dificuldade quanto em Bataille, ligados em uma forma comum. E se fosse necessário dar, em oposição à sexualidade, um sentido preciso ao erotismo, este seria, sem dúvida, o de uma experiência da sexualidade que liga por si mesma a ultrapassagem do limite à morte de Deus (FOUCAULT, *DE I*, p. 236).

Por que seria “necessário dar, em oposição à sexualidade, um sentido preciso ao erotismo”? Tal questão, além de antecipar as análises que seriam publicadas mais de dez anos depois, sob o título de uma “História da sexualidade”, ratifica que, já em 1963, distinguir o erotismo em oposição à sexualidade significa, em grande medida, distinguir o prazer do desejo, tal como esta distinção será retomada na referida “História”. Sabemos que, na modernidade, tanto quanto o prazer passa a ser peça-chave de um dispositivo de sexualidade, o desejo passa a guardar sua verdade. Antes de passarmos a isso, todavia, convém interrogarmos: como chegamos até as linhas foucaultianas?

Partimos da questão: como é possível, se é que é, pensar uma transgressão à margem da perversão? Tal questão não nos é apenas posta displicentemente por Lacan, mas é um impasse que vai tomando corpo na sua clínica e atinge o ápice no início dos anos de 1960. No *Seminário 7* tal impasse se apresenta como gozo transgressor e testemunha uma virada no pensamento lacaniano que, como em nenhum outro momento anterior, agora se debate com os dilemas freudianos da pulsão de morte. Neste contexto, Lacan nos apresenta o Real e este é, de certo modo, o nosso problema. A única aventura possível do Real é a transgressão, e a transgressão parece não nos deixar escapatória além do gozo perverso. Se, como modernos, não podemos ignorar o Real, eis que nosso dilema se apresenta no desafio de pensar uma transgressão sem perversão. Por isso optamos por um desvio abrupto de nossa trajetória. Vislumbramos com Foucault, na distinção kantiana entre a oposição real e a contradição, uma saída.

Surpreendentemente, o conterrâneo de Lacan nos convida a levar a linguagem ao seu limite e, para tanto, insiste sobre a necessidade de distinguir, de uma linguagem dialética, a linguagem da transgressão, inaugurada, justamente, por aquele que, segundo Lacan, foi protagonista da perversão da lei kantiana, o Marquês de Sade. Ocorre que, de

um modo muito particular, Foucault parece estar ciente dos riscos inerentes à via sadiana, à medida que esta propõe uma nova lei, a do desejo e, por fim, não escapa do jogo perverso que visa à transgressão do limite apenas para instituir outro mais radical. Assim, o sexo em Sade, afirma Foucault (1976, p. 196), “é submetido à lei ilimitada de um poder que, quanto a ele, só conhece sua própria lei” (FOUCAULT, 1976, p. 196). Por nos remeter à verdade do desejo, à vontade de saber, enfim, ao homem e sua finitude, a literatura sadiana não deixa de se alinhar com “esse momento do limite que o pensamento antropológico, após Kant, não designava a não ser de longe e do exterior, na linguagem da dialética” (FOUCAULT, *DE I*, p. 247). Para transgredir esta que se tornou a própria linguagem da filosofia, é necessário um gesto através do qual sejamos levados ao esgotamento do sujeito falante, gesto que corresponde ao nosso próprio desfalecimento, espelhado na figura controversa do “filósofo louco” (ibid., pp. 241-44).

E é no centro dessa desapareição do sujeito filosofante que a linguagem filosófica avança como em um labirinto, não para reencontrá-lo, mas para experimentar (através da própria linguagem) a perda dele até o limite, ou seja, até aquela abertura onde seu ser surgiu, mas já perdido, inteiramente espalhado fora de si mesmo, esvaziado de si até o vazio absoluto (FOUCAULT, *DE I*, p. 243).

Não há como seguirmos mais além disto, não apenas porque não temos pretensões para tal, mas também porque a expressão de tal linguagem só pode ser dada, na literatura, pelo erotismo. Basta-nos, então, atestar isso: é à questão do prazer que nos vemos obrigados a retornar, uma vez que, pelo erotismo, somos levados a uma experiência de prazer irredutível à lei do desejo. É notável, então, o ponto ao qual chegamos, considerando que partimos de uma transgressão em que o prazer é objeto de um sujeito do desejo. Aqui nos vemos em face de uma situação inversa, pois, agora, é o próprio prazer, enquanto condição do erotismo, que realiza a transgressão na expressão “transgressão do prazer”. Quer dizer, o que antes (na transgressão entrevista por Lacan) era o objeto da transgressão, o prazer, agora é o seu sujeito que, por sua vez, aparece, então, não mais como sujeito, tal como quer uma linguagem dialética, mas como o próprio objeto da transgressão, à medida que se desfalece na experiência erótica. Assim, se partimos de uma transgressão do prazer para o mais-além do prazer; e se aí o prazer é o objeto a ser transgredido em nome da purificação do desejo; daqui em diante, em compensação, a transgressão do prazer pode ser aquela realizada pelo prazer, na qual o próprio sujeito é que se esvai. Sem dúvida, não é fácil compreendermos este movimento no qual vislumbramos o prazer levar a linguagem ao seu limite, esvaziando-a de todos

os indícios de um narrador onisciente, ou um “espírito absoluto”. Se tais dificuldades aparecem com tamanha força é, provavelmente, porque, como afirma Foucault (*DE I*, p. 241), “a linguagem da filosofia está ligada muito além de qualquer memória, ou quase, à dialética”.

De certo modo, enuncia-se, em tais palavras, o nosso próximo passo. Parece-nos ser imprescindível investigar a relação, atravessada por um questionamento da origem, entre o que Foucault (1997, p. 211) chamará de uma dialetização do discurso histórico e o modo pelo qual o prazer se tornou objeto da transgressão, isso é, tornou-se um processo, uma negatividade, o primeiro e suficiente passo ao seu mais-além. Como vimos, expor a questão nestes termos em nada deturpa aquilo que nos é dito por Lacan num texto seu de 1960 que, como afirma Miller, “é animado pela problemática da origem²⁴¹”. E, indo ao *Seminário 7*, veremos o psicanalista se esforçar por desvencilhar a psicanálise do evolucionismo. “Estou-lhes mostrando a necessidade de um ponto de criação *ex nihilo* do qual nasce o que é histórico na pulsão” – diz-nos Lacan (1986, p. 252). E completa: “No começo era o Verbo, o que quer dizer, o significante. Sem o significante no começo é impossível articular a pulsão como histórica”.

Ora, se a História é tributária do significante, e se este se é determinado pela potência do negativo, tal como Lacan a entende a partir do hegelianismo de Kojève, não há como negarmos aí a concepção de uma história pensada conforme aquela linguagem dialética de que nos fala Foucault. Uma linguagem que, para usar os termos lacanianos do *après-coup*, nasce já se lançando a um passado tão longínquo a ponto de chegar a ser mítico e que, por isso, como se sempre estivesse lá, parece oferecer um modo natural, e único, de pensar (por exemplo) o prazer, afinal, como afirma Foucault, nós já não temos memória de outra história. E, sem dúvida, é quase com um certa naturalidade que tomamos o prazer de que nos fala Lacan como o índice da potência do negativo, potência que acaba por se tornar uma ferramenta de explicação e determinação da história²⁴².

²⁴¹ Trata-se do escrito sobre o “Relatório de Daniel Lagache” (in: LACAN, 1966, pp. 647-84), sobre o qual afirma Miller (2005, p. 237): “Todo esse texto está animado por uma problemática da origem. Ele tenta cingir o acontecimento do sujeito, quer resolver a origem da negação, e acredita poder distinguir ‘a matriz da *Verneinung*’, a matriz do recalque”. E, mais adiante encerra Miller (Ibid.): “De certa maneira, o ‘Relatório de Daniel Lagache’ é um escrito sobre a significação do sujeito”.

²⁴² Reafirmemos o cuidado que devemos ter com temas e conceitos centrais da cartografia foucaultiana, como é o caso da História, “o incontornável de nosso pensamento” (FOUCAULT, 1966, p. 231). Em *As palavras e as coisas* temos uma análise profunda sobre a relação da História com as ciências humanas que, no século XIX, já nascem questionando seu ser através de sua historicidade, de sorte que a História lhes aparece como um limite feito de ilimitadas possibilidades: “A História forma, pois, para as ciências humanas, uma esfera de acolhimento ao mesmo tempo privilegiada e perigosa. A cada ciência do homem

É assim que, para sair de uma “problemática essencialmente hedonista”, segundo Lacan (1986, p. 261), “todos os filósofos são levados a discernir não os verdadeiros e falsos prazeres, pois tal distinção é impossível de fazer, porém os verdadeiros e falsos bens que o prazer indica”. Ora, não parece estar aí embutida a idéia de que o prazer é, *a priori*, determinado pela potência do negativo, desde sempre dado nas variações de um mesmo tom dialético? Afinal, se “indica” o verdadeiro bem, e se assim é para “todos os filósofos”, é porque se caracteriza como um processo de sínteses infinitas que, de fato, nunca chegariam ao seu fim, que é o tal bem. Mas, o que dizer da concepção aristotélica, por exemplo – que, inclusive, é um dos alvos de Lacan – para a qual deve haver um prazer verdadeiro, que deve ser em si mesmo (e não um índice de) um bem? Deveremos voltar a isso. Por ora, diante do que vimos até agora, não há como negarmos, na determinação lacaniana do prazer, a concepção dialética de uma economia do negativo, de um processo que vai da falta à falta-a-ser. Eis que, em oposição a uma tal concepção, Foucault nos ensina a suspeitar da pergunta que corre o risco de reduzir a questão da história à do significante:

A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica da contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação) não poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A “dialética” é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano (FOUCAULT, *DE III*, p. 145).

Mais uma vez, diremos, tais palavras dão o tom de nossos próximos passos. Nós sabemos, lendo um texto como *Nietzsche, a genealogia e a história*, por exemplo, o quanto a pergunta pela origem, e seu encaminhamento pela via de uma analítica das relações de poder, são caros a Foucault²⁴³. De nossa parte, interessa saber de que modo, na modernidade tal como analisada pela genealogia foucaultiana, esta pergunta foi feita e respondida em relação ao prazer. Veremos, então, que uma economia dos prazeres só

ela dá um fundo básico que a estabelece, lhe fixa um solo e como que uma pátria: (...) cerca-as, porém, com uma fronteira que as limita” (FOUCAULT, 1966, p. 382).

²⁴³ Atenhamo-nos àquilo que, em relação à história, deverá nortear nossas leituras na obra foucaultiana, visando, respectivamente, as ferramentas da genealogia e aquilo a que esta se opõe: “Um é o uso paródico e destruidor da realidade que se opõe ao tema da história-rememoração; outro é o uso dissociativo e destruidor da identidade que se opõe à história-continuidade ou tradição; o terceiro é o uso sacrificial e destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento. De qualquer modo se trata de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória” (FOUCAULT, *DE II*, p. 152-53).

pode ser dada *a priori* declarando-se sem medo um “*a priori* histórico²⁴⁴”; de modo algum, o dado “natural” da e na origem do desejo, mas o coração “artificial” de uma estratégia político-econômica à qual o desejo aparece como um fim e um meio essencial de controle. Aí, a concepção do prazer como uma negatividade, um processo, pode ser parte de um dispositivo que abrange um conjunto de discursos, instituições, práticas e saberes que se entrecruzam em função da maximização e da produção do sujeito e da verdade, em todos os níveis imagináveis. Mas isto não significa que tal concepção seja um elemento irreduzível da história ou do historiador: “Não existe nele um natural expulso que quisesse voltar a galope; não existe qualquer trabalho de parto hegeliano do negado, do negativo, que aos poucos pudesse conduzir à verdade total e ao fim da história” (VEYNE, 2009, p. 63).

Atentemos, por fim, aos modos pelos quais as noções de discurso e desejo estão interligadas uma à outra, e devem ser aqui tomadas apenas na medida em que, como veremos adiante, são centrais para darmos o salto à genealogia foucaultiana do poder²⁴⁵ – particularmente, à noção de dispositivo de sexualidade, da qual falaremos mais à frente. Ressaltemos que não se trata de um salto abrupto, porquanto é o próprio Foucault (*DE I*, p. 248) que, já no *Prefácio...*, nos diz como “a sexualidade só é decisiva para nossa cultura se falada e à medida que é falada”. Daí haverá um desdobramento para o que, em *A vontade de saber*, o filósofo chamará, já no campo genealógico, de “a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder” (FOUCAULT, 1976, p. 26). Nesta via sustentamos que, a despeito das discontinuidades – para usar um termo que agrada Foucault – há, seguramente, uma continuidade de inquietações do filósofo na qual, diga-se, estamos interessados²⁴⁶.

Entrementes, *A ordem do discurso*, aula inaugural da produção foucaultiana dos anos de 1970, é um texto vigoroso e muito apropriado para sintetizarmos esta continuidade, em meio às divergências entre o que Foucault compreende por uma

²⁴⁴ “Este *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro” (FOUCAULT, 1966, p. 171). Cf. também Foucault *DE IV*, p. 632.

²⁴⁵ Em *A vontade de saber* trata-se de, como afirma Foucault (1984, p. 11), “analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído”. Voltaremos a isso.

²⁴⁶ Tais continuidades são reconhecidas pelo próprio Foucault. Recorde-se, por exemplo, o momento em que “toda uma série de análises [foucaultianas] do poder” é especulada nos horizontes de suas principais obras, da *História da Loucura* até *As palavras e as coisas*, livro que apresenta “o balizamento dos mecanismos de poder no interior dos próprios discursos científicos” (*DE III*, p. 401). Cf., também, *DE IV*, pp. 222-23.

análise genealógica e por uma arqueológica²⁴⁷. Vale a pena citar um trecho (deste texto) que retoma o passado das análises ao mesmo tempo em que, antecipando de certo modo todo o programa dos anos de 1970, as lança à frente:

O desejo diz: “Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem de uma a uma; (...)”. E a instituição responde: “Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém” (FOUCAULT, 1971, p. 9).

Vemos aí o encontro de várias inquietações. Algumas, de ordem arqueológica, retratando o choque entre duas *épistémès*, a clássica, da transparência da representação, e a moderna, do insondável saber do desejo. Outras, de caráter genealógico, problematizando o modo pelo qual tal desejo e tal saber adquirem um papel específico em virtude de uma estratégia política institucional. Importa notar o que vem a seguir: “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos” (ibid., p. 10-11). E um dos elementos centrais aí é, justamente, uma “vontade de verdade” (ibid., p. 16). Some-se a isso mais dois ingredientes – a problematização da sexualidade e o fato de que, “nas relações de poder, nos deparamos com fenômenos complexos que não obedecem à forma hegeliana da dialética” (FOUCAULT, *DE II*, p. 754) – e já estamos a um passo do livro em que Foucault realiza sua crítica mais peremptória à psicanálise, *A vontade de saber* (1976).

6. Um sintoma da modernidade

Se nos detemos ante *A Vontade de Saber*, não é para louvar, ou não, a bem conhecida crítica de Foucault à psicanálise, ou os pormenores desta obra, mas tão-somente enquanto tal crítica nos fornecer ferramentas para pensarmos o que foi feito na modernidade do prazer – deste que descobrimos poder ser objeto de uma transgressão.

²⁴⁷ “Em duas palavras: nós poderíamos talvez dizer que a arqueologia seria o método próprio à análise das discursividades locais, e a genealogia a tática que ativa, a partir das discursividades locais assim descritas, os saberes desassujeitados que daí emergem” (FOUCAULT, *DE III*, p. 167). Também em *O uso dos prazeres* (1984, p. 17-8): “A dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas da problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações”. Entre os comentadores cf., p. ex., a “Introdução” de Machado à *Microfísica do Poder* (In: FOUCAULT, 2008a, p. x) ou seu livro sobre o filósofo (*Foucault, a ciência e o saber*, 1988).

Quanto à referida crítica, sabemos da diversidade de maneiras pelas quais ela já foi levada a alguns de seus limites, tanto por Foucault quanto por seus leitores.

As considerações foucaultianas sobre a psicanálise oscilaram entre um elogio datado, pontual e sóbrio e uma crítica intemporal, genérica e agressiva. É verdade que Foucault raramente assume o tom hostil sugerido por tais considerações, sempre discorrendo, antes de pender a um ceticismo ácido, acerca do papel liberador que ela teve, por exemplo, em face da medicina eugênica do fim do século XIX. Em seus comentários mais sóbrios, trata-se de problematizar as pretensões psicanalíticas de saber e verdade no agenciamento do desejo e nas técnicas de domesticação aprimoradas pela instituição psicanalítica sob o regime do que o filósofo vai chamar de biopoder²⁴⁸.

Tais comentários repercutem de formas diferentes entre seus interlocutores. Por exemplo, o livro de Robert Castel, *O psicanalismo* (1978), ressalta as relações políticas e ideológicas que permeiam a experiência analítica. Segundo o próprio Foucault (2006a, p. 254, n. 41), “é um livro radical porque, pela primeira vez, especifica a psicanálise somente no interior da prática e do poder psiquiátricos”. No mesmo tom, há também em Hutton (1988) um julgamento severo da psicanálise, articulado em termos foucaultianos. Porém, tais posições tiveram um efeito colateral: de análises mais ponderadas e descritivas, como em Vallejo (2006), Eribon (1996) e Chaves (1988); e reações crescentes de insatisfação entre psicanalistas e filósofos, tais como em Derrida (1994), Miller (1989) e Dayan (1979).

Neste grupo de reações às críticas de Foucault, caberia destacar a posição de Mezan (1982, p. 97) que, não sem sublinhar uma visada míope que Foucault lança sobre a psicanálise, afirma: “O inconsciente não conhece a temporalidade, mas a disciplina que o toma por objeto sim: e temporalidade quer dizer aqui imersão na história, nos jogos do poder e do saber, na batalha das idéias e no embate das instituições”. E conclui

²⁴⁸ É assim em *O poder psiquiátrico*, curso no qual Foucault (2006a, p. 170) não deixa de sublinhar como a psicanálise “fez titubear o poder psiquiátrico acerca da questão da verdade”, com a condição de não nos deixar esquecer que a mesma retomará “fora da instituição asilar, esses principais elementos que vimos se formarem no próprio interior do poder psiquiátrico e que eram seus pontos de apoio” (2006a, p. 239). É assim também em *Os anormais*, quando Foucault (2002b, p. 167) interpõe, “em face da eugenia, a outra grande tecnologia dos instintos, o outro grande meio que foi proposto simultaneamente, numa sincronia notável, a outra grande tecnologia da correção e da normalização da economia dos instintos, que é a psicanálise”. Por fim, no curso *Em defesa da sociedade*, que já apresenta certa amplitude e especificidade de perspectiva (pois a estrutura do poder médico é, dados os ajustes, agora vista na mais variadas formas de relações de poder e especificada em suas ramificações), esta crítica ao saber veiculado por uma instituição psicanalítica, em sua forma “científica”, é-nos mais nítida, como se nota na questão posta por Foucault (1997, p. 11): “antes mesmo de se fazer essa pergunta da analogia formal ou estrutural de um discurso marxista ou psicanalítico com um discurso científico, não é necessário levantar a questão, se interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo?”. Voltaremos a isso.

Mezan: “Saúdemos Foucault por lembrar isso aos psicanalistas, de ordinário tão reticentes em reconhecer que são sujeitos históricos (...)”. Deste ponto de vista, cabe lembrar as tentativas de articulação entre os trabalhos foucaultianos e psicanalíticos que, em sua maioria, não por acaso, perpassam o tema da ética, direta ou indiretamente, sem se limitarem às críticas de um lado e de outro. A tais tentativas é ponto pacífico que, na contemporaneidade, questões fundamentais sobre o estatuto do sujeito são solo comum entre as inquietações psicanalíticas – notoriamente lacanianas – e as foucaultianas. É o que mostram Butler (2001), Birman (2000) e Rajchman (1993).

Por fim, há os que consideram a *Vontade de Saber* como uma iniciativa frustrada de recusa da psicanálise. Tal consideração, senão ignora as possibilidades de pesquisa abertas por um tipo particular de problematização histórica²⁴⁹, acaba reduzindo-as ao horizonte determinado por uma sanha, menos atribuível a Foucault do que a certos foucaultianos, de pura contestação da psicanálise. De fato, Foucault quase nunca assume uma postura crítica radical em relação à psicanálise²⁵⁰. Ao menos, não sem esclarecer que sua intenção “não é de forma alguma um trabalho antipsicanalítico, mas que tenta retomar o problema da sexualidade, ou melhor, do saber sobre a sexualidade a partir não do desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo, mas da superprodução de saber social e cultural, o saber coletivo sobre a sexualidade” (FOUCAULT, *DE III*, p. 555).

Eis o que nos interessa. Na medida em que há uma superprodução do saber e da cultura sobre a sexualidade, é esta mesma que acaba sendo um meio, e não só um objeto, de superprodução. A sexualidade produz outras coisas e é, por si mesma, produzida. Neste sentido, podemos dizer que ela não existe *a priori*, mas somente como um dispositivo histórico moderno, por meio do qual “a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o

²⁴⁹ A noção de “problematização” é central para Foucault (*DE IV*, p. 669-70): “A noção que unifica os estudos que realizai desde a *História da Loucura* é a da problematização (...). Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.)”. De resto, uma História deve ser problematizada no momento em que “se pode compreender o discurso do historiador como uma espécie de cerimônia, falada ou escrita, que deve produzir na realidade uma justificação do poder” (FOUCAULT, 1997, p. 58).

²⁵⁰ Algumas exceções a uma postura ponderada são a segunda conferência de *A verdade e as formas jurídicas* (2005, pp. 29-52), certas passagens de *A vontade de saber* (1976, ver, p. ex., p. 11 e 12) e o texto “Sobre a história da sexualidade” (FOUCAULT, *DE III*, p. 298-329) – exemplos de uma crítica mais ácida e peremptória.

reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder²⁵¹” (FOUCAULT, 1976, p. 139).

À sexualidade se opõe o dispositivo de aliança que, antes dela, reinou entre os séculos XVII e XVIII. Embora não convenha detalhar as diferenças entre os dois dispositivos²⁵², cumpre observar que o primeiro se organiza em função de uma “homeostase do corpo social” (ibid., p. 141), garantida pela reprodução e manutenção das relações tradicionais. Por sua vez, o dispositivo de sexualidade está ligado à produção, à invenção, a fim de “penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada” (ibid.). Importa compreender como este dispositivo pôde se apoiar naquele, a ponto de criar uma espécie de simbiose profunda.

Resumamos esta simbiose nas seguintes condições: somente um controle rígido permitiria a proliferação e a inovação de formas de escapar deste controle (formas que demandariam novas estratégias à manutenção do controle); somente com a extrema rigidez nas regras do permitido e do proibido seria possível a anexação e a penetração nos corpos até atingir os “lugares” mais confinados, os segredos mais íntimos; somente pelo controle global das populações nasceria um “fenômeno” populacional da sexualidade e de suas verdades e aberrações. Foi a ânsia por uma maximização das técnicas de controle da sexualidade que caracterizou a “livre” busca de uma verdade através de uma vontade de saber sobre o sexo; foi com o esgotamento de todas as possibilidades de um exame de consciência, pela penitência, pela confissão, pela tentativa de estabelecer todas as regras do permitido e do proibido, que pudemos aceitar um “local” onde aquela verdade estaria oculta; enfim, foi por uma técnica de poder, centrada na aliança, que a sexualidade surgia como o segredo a ser desvendado e, logo, como a fonte de todas as descobertas. E o que há de substrato neste encontro paradoxal

²⁵¹ Um dispositivo é “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medias administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT, *DE III*, p. 299).

²⁵² Como afirma Foucault (1976, p. 140-41), o dispositivo de aliança, o qual “se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito”, visa, entre outros objetivos, “reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege”. Assim, importa a este dispositivo estabelecer e manter “o vínculo entre parceiros com *status* definido” e, logo, empenhar-se “na transmissão ou na circulação das riquezas”. Já o dispositivo de sexualidade, o qual “funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder”, visa, entre outros objetivos, “uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle”. Aqui, o importante “são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões” e, logo, sua ligação com a economia se dá “através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – corpo que produz e consome”.

de dois dispositivos aparentemente antagônicos? Em certo sentido, nada além do que é o objeto primordial das análises “psi”, a célula familiar²⁵³.

A família é o ponto de sustentação da aliança e, simultaneamente, de eclosão da sexualidade. Mas, se a célula familiar foi fundamental, porque transportou “a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança” (FOUCAULT, 1976, p. 143), assim foi na proporção em que se viu irremediavelmente fadada ao incesto, este “mistério temido e segredo indispensável²⁵⁴”. Ainda ao século XIX deve haver um lugar garantido ao clássico discurso jurídico do poder²⁵⁵. Se é preciso preservar o dispositivo de aliança, a sexualidade deve advir suficientemente codificada e recodificada para se harmonizar às formas da lei. Logo, se é no seio da família que a sexualidade vai se desenvolver, é ao seu redor que deverão lograr as instâncias de controle e interdição, bem como seus respectivos sujeitos, enunciadores e enunciados. Assim é que vemos aparecer, de um lado, os agentes internos (pais e familiares) e externos (médicos, pedagogos, padres e etc.) do poder; de outro, os seus objetos: a mulher frígida, o marido impotente, a criança precoce etc. A família se torna o foco de miríades de especialistas, que vêm em seu auxílio, cuidar de todos os seus “infortúnios do sexo”. É por de si própria, e não pela imposição de uma força externa e superior, que, como afirma Foucault (1976, p. 146-47), a família se põe “a assediar em si mesma os mínimos traços de sexualidade, arrancando a si própria as confissões mais difíceis, solicitando a escuta de todos que podem saber muito, abrindo-se amplamente a um saber infinito”.

²⁵³ A passagem da “família relacional” do séc. XVIII, “feixe de relações de ascendência, descendência, co-lateralidade, parentesco, primogenitura, aliança”, à “família-célula” do séc. XIX, “núcleo restrito, duro, substancial, maciço, corporal, afetivo”, é analisada em Foucault, 2002, pp. 314-17. Sobre a relação entre disciplina e soberania na família, cf. Foucault, 2006a, pp. 99-105. Sobre a “função psi”, cf. *ibid.*, p. 105.

²⁵⁴ Palavras de Foucault (1976, p. 144), que completa: “Se, durante mais de um século, o Ocidente mostrou tanto interesse na interdição do incesto, se, com concordância quase total viu nele um universal social e um dos pontos de passagem obrigatórios para a cultura, talvez, fosse porque encontrava nele um meio de se defender, não contra um desejo incestuoso, mas contra a intenção e as implicações desse dispositivo de sexualidade posto em ação, e cujo inconveniente, entre tantos benefícios, era o de ignorar as leis e as formas jurídicas da aliança”. Cf. também Foucault, 2002, pp. 338-41.

²⁵⁵ Em seus cursos no *Collège de France*, especialmente os da segunda metade da década de 1970, Foucault nos mostra que, nas entrelinhas da aparente linearidade de uma História contínua e harmônica, “revogada a tirania dos discursos englobadores” (FOUCAULT, 1997, p. 9), podemos entrever, na via genealógica, “o acolhimento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acolhimento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (*ibid.*, p. 9-10). Dito isso, podemos dizer que o “clássico discurso jurídico do poder” é aquele que se aproveita de um conhecimento erudito (dado, por exemplo, pelas filosofias políticas de Hobbes e Rousseau) para utilizá-lo estrategicamente em táticas políticas. Desde então, “o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito (...) que seria da ordem da cessão ou do contrato” (*ibid.*, p. 14).

Resulta que Freud surge como sintoma de um ruído histórico memorável: não mais, ou não só, a sexualidade nascendo e se apoiando na aliança, mas, ao contrário, esta sendo incitada e sustentada pela primeira. A resistência freudiana ao controle da sexualidade e da aliança – resistência mantida, sobretudo, na ruptura com o velho sistema de degenerescência eugênica difundido por uma medicina da doença hereditária – só pôde ter sucesso afirmando de um modo inusitado e ainda mais radical a simbiose entre a lei e o sexo.

Deste ponto de vista, Freud não apenas mediou a manutenção da aliança, como também garantiu a sua necessidade, uma vez que a hipótese do inconsciente não poderia abrir mão da lei e do sistema familiar. Eis, então, a modificação histórica da qual – podemos dizer – a psicanálise freudiana é um sintoma primordial: a naturalização de uma sexualidade incestuosa interdita pela lei. Depois de Freud, não há riscos de que a sexualidade apareça, “por natureza”, afirma Foucault (ibid., p. 149), estranha à lei: “ela só se constituía pela lei”. Isso porque, se antes era o dispositivo de aliança que, por um suposto controle repressivo, incitava e dinamizava a sexualidade, agora, ao contrário, é esta que cria uma demanda deste dispositivo de aliança. Nasce uma nova relação entre o desejo e a lei²⁵⁶.

Mas eis que a psicanálise, que parecia, em suas modalidades técnicas, colocar a confissão da sexualidade fora da soberania familiar, reencontrava, no próprio seio dessa sexualidade, como princípio de sua formação e chave de sua inteligibilidade, a lei da aliança, os jogos mesclados dos esposais e do parentesco, o incesto. A garantia de que lá, no fundo da sexualidade de cada um, ia-se encontrar a relação pais-filhos permitia, no momento em que tudo parecia indicar o processo inverso, manter a fixação do dispositivo de sexualidade sobre o sistema da aliança (ibid., p. 148-49).

E então, trata-se de uma simples recusa desta “psicanálise”? Há, sem dúvida, uma visada um tanto quanto generalizante da parte de Foucault aí. Note-se, por outro lado, uma crítica contundente, se focada particularmente em um freudismo. Tudo isso, como dissemos, já foi muito comentado alhures. Salientemos que, para além de uma análise comparativa que quer sentenciar qual lado está com uma razão, a pura rejeição da psicanálise caracteriza certo maniqueísmo, à luz de uma moral com a qual a posição foucaultiana está longe de se confundir. Sob esse aspecto não deixa de ser frutífero

²⁵⁶ “Da direção espiritual à psicanálise, os dispositivos de aliança e de sexualidade, girando um em torno do outro, de acordo com um lento processo que tem hoje mais de três séculos, inverteram suas posições; na pastoral cristã, a lei da aliança codificava essa carne que se estava começando a descobrir e impunha-lhe, antes de mais nada, uma armação ainda jurídica; com a psicanálise, é a sexualidade que dá corpo e vida às regras da aliança, saturando-as de desejo” (FOUCAULT, 1976, p. 149-50). Voltaremos a isso.

distinguir em que medida a crítica de Foucault tem como alvo delimitado as pretensões científicas da instituição psicanalítica, enquanto esta se intitula ciência da verdade do desejo. De resto, há de se frisar a diferença entre afirmar que a psicanálise simboliza (e é sintoma de) uma modificação histórica e afirmar que ela causa esta modificação. Aceitamos a primeira possibilidade, apenas. Resta, ainda assim, que uma Instituição da psicanálise pode ser o palco das circunstâncias históricas que marcam a passagem dos procedimentos de confissão às técnicas de uma *scientia sexualis* em expansão.

Certamente, a sexualidade “dá corpo e vida às regras da aliança” com tal ciência sexual. Contudo, daí não podemos afirmar que esta última é origem destes dispositivos, afirmação tributária da perspectiva que Foucault tanto se esforçou para evitar: conceber uma causalidade de cima para baixo, um grande Poder-Saber criando uma necessidade social, política ou econômica. Quer dizer, tal afirmação incorreria nos descuidados que a análise foucaultiana, ensinando-nos a inverter as perspectivas para entender um acontecimento histórico, tratou de patentear. Aplicando este ensino também a uma arqueologia da psicanálise, veremos que não foi Freud quem “descobriu” o inconsciente de uma família incestuosa cuja sexualidade estaria interdita; havia já uma vontade de verdade absoluta. Uma vez que tal perspectiva não poderia ser histórica – pois isso implicaria em perder seu caráter absoluto – havia, pois, a demanda de naturalizar o “local” de seu ocultamento. Daí, somente uma “descoberta” aplacaria o ímpeto moderno da vontade de saber. Convém interrogarmos as raízes daquela vontade de verdade e desta demanda de naturalização.

Sublinhemos, por fim, como soubemos criar um nome notório e revelador de nossa herança moderna e kantiana a este local de ocultamento: “in-consciente”, fronteira do impensado e inscrição de nossa finitude. Aqui, não teríamos problemas para retornar às análises de *As palavras e as coisas* e sustentar a tese segundo a qual, a despeito das discontinuidades, há uma continuidade de inquietações nas obras de Foucault. Queremos, no entanto, seguir em outra direção.

Começamos este Capítulo com uma questão: como é possível, se é que é, uma transgressão à margem da perversão? Respondê-la significava compreender suas razões. A ela chegamos seguindo os passos lacanianos até o fim de uma linha: a clínica da intersubjetividade dialética se confrontou com o dilema do gozo perverso. Os termos deste dilema estão estreitamente relacionados à irrupção do Real e à transgressão. Daí fomos conduzidos ao diagnóstico heideggeriano acerca da modernidade. Descobrimos que a questão se apresentava como um paradoxo insolúvel em função da apropriação

lacaniana de dois sistemas de pensamento, em grande medida incompatíveis entre si, o kantiano e o heideggeriano. Mas, para Lacan, a junção destes só se mostrou possível (e, para nós, temerária) com o movimento dialético, pelo qual o Real, em virtude da condição de “abertura” da linguagem (heideggeriana), passou a ser um “momento” do simbólico que, por sua vez, revelou-se (para Lacan) como sua origem. A esta altura, a sombra de Foucault já pairava sobre nossos propósitos.

Considerando a herança inegavelmente transgressora da modernidade, e a necessidade de, diante disso, estabelecermos a via de uma transgressão sem perversão, encontramos na oposição real kantiana a afirmação que nada afirma, o gesto que, sem atravessar o limite, vislumbra o ilimitado. Aí já seguíamos Foucault, o qual corroborava o desfecho para o qual nossa análise se dirigia: a linguagem dialética (com a qual a ética da psicanálise lacaniana parece se familiarizar) deveria ser questionada porque, instaurando um processo infinito de transgressões, encerrava-se em sua própria finitude²⁵⁷.

De um ponto de vista sadiano isso nos levou, em certas condições, ao beco sem saída determinado pela Lei que impunha um dever de gozo não saciável na empiricidade dos objetos. A ambigüidade da transgressão foi levada ao seu limite por Sade, cuja obra inaugura, ao mesmo tempo, o âmbito de uma linguagem transgressora, o erotismo, e a possibilidade de uma linguagem perversa, o discurso da sexualidade que reduz a erótica à lei do desejo. Encontramos, assim, um meio de afirmar que, em um sentido preciso, Foucault alinhava-se à crítica lacaniana de “Kant com Sade”. Em poucas palavras, depois de Sade, a crítica kantiana corria o risco de perverter infinitamente seus limites, por assim dizer, em direção à sua própria finitude. Daí a necessidade de voltarmos aos termos da oposição real e afirmarmos, tão-somente, o ser da diferença. Se a *CRP* pôde ser fundamental em relação às pretensões de uma ontologia do negativo, em troca, os termos de uma ontologia crítica nos pareciam a única forma de evitar que a *CRP* fosse seduzida por uma antropologia ou analítica da finitude. O gesto transgressor sadiano já não se contentava com a posição erótica do limite: fazia do prazer seu objeto, e não seu fim, para submetê-lo à lei do desejo. A

²⁵⁷ “Mas, à experiência do homem é dado um corpo que é seu corpo (...); a essa mesma experiência é dado o desejo, como apetite primordial a partir do qual todas as coisas adquirem valor e valor relativo; a essa mesma experiência é dada uma linguagem em cujo fio todos os discursos de todos os tempos, todas as sucessões e todas as simultaneidades podem ser franqueadas. Isso quer dizer que cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude. Ora, esta não é a essência mais bem purificada da positividade, mas aquilo a partir do que é possível que ela apareça” (FOUCAULT, 1966, p. 325).

análise da transgressão que faz do prazer seu objeto, mostrando-se vulnerável à perversão, rendeu frutos positivos, todavia: conduziu-nos a duas conclusões.

Em primeiro lugar, se o prazer pode ser objeto, ele também pode ser sujeito da transgressão – restará entender se e como esta última alternativa é viável, considerando que esta noção de transgressão a que chegamos pouco se assemelha com o que comumente se entende pelo termo, aproximando-se mais da oposição que não visa à transposição do limite. Em segundo, para que tal possibilidade seja garantida, é necessário, primeiramente, responder algumas questões. Por exemplo. Como o prazer se tornou objeto de uma linguagem dialética? O que houve na modernidade para que o prazer pudesse ser um elemento fundamental de controle e incitação da sexualidade? Por que o prazer apareceu e aparece como constitutivo do que chamaremos de uma economia política do desejo?

Considerando que a sexualidade se torna domínio por excelência de estratégias políticas graças à sua “instrumentalidade” frente às relações de poder-saber, devido à sua flexibilidade e ao potencial de adequação das práticas, técnicas e discursos que a perpassam, devemos, no próximo Capítulo, investigar aí o papel do prazer e do desejo. Não porque houve um plano conspiratório de dominação, de um Poder ou de um Saber que paira sobre todos nós, mas porque alguns acontecimentos históricos (como explosão demográfica e industrialização; o nascimento da sociedade civil e, logo, da população; a necessidade de políticas públicas; a gestão da vida; o poder disciplinar e, em seguida, a biopolítica; o controle do “mercado” e a constituição de um *homo oeconomicus* como empresa de si mesmo), encontrando formas singulares de depuração nas relações de força, nos legaram uma realidade que se tornou sinônimo de normalidade e um prazer que se tornou sinônimo do útil. Neste contexto, não foi a psicanálise (nem qualquer *scientia sexualis*) que arquitetou o plano diabólico de produção e dominação da sexualidade e da subjetividade. No fundo, ela é o que queremos chamar de um sintoma do contexto histórico cujas raízes nós deveremos, então, compreender. Caberá, enfim, questionar o que é a própria história a partir do momento em que a produção da realidade parece obedecer a uma lógica utilitarista de determinação do desejo. Se, desde então, a história se viu cerceada pelo trabalho do negativo, isso não significa que haja um espírito que lhe determine seu movimento dialético. É isso, ao menos, que Foucault (*DE I*, p. 665) nos ensina: “a história da ciência, a história dos conhecimentos, não obedece simplesmente à lei geral do progresso da razão, não é a consciência humana,

não é a razão humana quem, de alguma maneira, detém as leis da sua história” – ainda que constantemente tal razão seja assaltada pela ânsia da Verdade e do Bem:

Há precisamente dois séculos que a dialética hegeliana tem sido o grande meio, num mundo do qual a idéia de Deus se afasta, de conciliar apesar de tudo a esperança de um mundo melhor com a constatação de que em nossos dias a Verdade e o Bem não reinam: estes, apesar de excluídos e negados, não deixarão de fazer pressão e, no esforço e na dor, acabarão por irromper no nosso mundo para um *happy end* (VEYNE, 2009, p. 63, n. 146).

CAPÍTULO IV
GENEALOGIA, PRAZER E POLÍTICA

GENEALOGIA, PRAZER E POLÍTICA

A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para o outro, a obtenção do primeiro sendo um caminho para a obtenção do segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre o caminho de seu desejo futuro (HOBBS, 1979, p. 60).

não têm razão os pensadores segundo os quais há um movimento ou uma geração de prazer (...) visto que ele é um todo (ARISTÓTELES, 1973, p. 423).

1. Normalização do real e utilitarização do prazer

Sobre a sexualidade de nossa sociedade – observa Foucault no início de *Vontade de saber* (1976) – há uma nuvem repressora que vem se formando desde o século XVII, quando certa tolerância em relação aos códigos da grosseria e da obscenidade tornou-se inaceitável, assim que os corpos deixaram de se “pavonear”. E mais – continua o filósofo – existem razões que parecem justificar esta hipótese da repressão: as exigências capitalistas da exploração sistemática e abusiva da força de trabalho, face às quais a dissipação gratuita de energia, no sexo, tornar-se-ia imprópria; a transgressão da norma repressora, cujo prazer libertário sustentaria a persistência em falar de sexo em termos de repressão; finalmente, a necessidade de um discurso que se acerque da verdade sobre o sexo, garantida pela delimitação das incontáveis possibilidades de falar deste domínio indomável. Dissipada a nuvem, contudo, resta a denúncia de um poder (do Estado, da família, da ciência, do clero etc.) que, muito além da libertação almejada, realiza a manutenção estratégica das relações de força que o sustentam. Um pouco como o ateu que, ao afirmar com tal ardor que crê na inexistência de Deus, reaviva essa existência ou a sua idéia, também um discurso, quanto mais se desdobra contra a repressão, mais sente a sua imposição de forma intensa. Entretanto, não nos enganemos: não se trata apenas de afirmar que a sexualidade não tenha sido reprimida, mascarada ou desconhecida ou, ao contrário, que o poder é só repressor.

Todos esses elementos negativos – proibições, recusas, censuras, negações – que a hipótese repressiva agrupa num grande mecanismo central destinado a dizer não, sem dúvida, são somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de se reduzirem a isso (FOUCAULT, 1976, p. 21).

Antes de discutirmos o papel desta vontade de saber que, de um modo ou de outro, atravessa a sexualidade para determinar a verdade de um desejo, convém especificarmos o significado desta noção central de poder²⁵⁸. Para tanto é necessário, como afirma Foucault (ibid., p. 109), “dirigirmo-nos menos para uma ‘teoria’ do que para uma ‘analítica’ do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo”. Aí, o primordial é apartar, desta analítica do poder, uma concepção jurídico-discursiva no horizonte da qual as relações de poder apresentam-se sempre como relações: negativas (por sujeição, exclusão, recusa, barragem ou, ainda, ocultação e mascaramento); subordinadas a uma instância de regra (e assim delimitadas entre o permitido e o proibido, inteligíveis somente à linguagem do legislador); que obedecem ao ciclo da interdição (expresso em: “não te aproximes, não toques, não consumas, não tenhas prazer, não fales, não apareças”); que seguem a lógica da censura (a qual cala o objeto da interdição até a sua anulação real, não permite nem manifestação deste real anulado e que, finalmente, expulsa do real o que se deve calar); que, finalmente, dar-se-iam como uma unidade do dispositivo²⁵⁹ (na qual o poder se exerceria de maneira uniforme e maciça, em todos os momentos e espaços de sua atuação).

Há que se atentar às razões da aprovação tácita de uma concepção de poder cujo modelo seria essencialmente jurídico e repressor. Eis o que nos diz Foucault (1976, p. 113): “é somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável”. Ou seja, a manutenção dos mecanismos de poder é proporcional a esta míope visada na qual eles são apreendidos unicamente sob a forma jurídico-repressora. Apenas enquanto estamos supostamente submetidos a esta potência meramente negativa, expressa na lei, é que podemos e devemos buscar práticas e saberes para confessá-la, destrinchá-la, superá-la, ou mesmo a ela se opor “libertariamente”. Deste ponto de vista (equivocado), o poder é um “conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado”; ou um “modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra”; ou, enfim, um “sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre o outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessam o corpo social inteiro” (ibid., p. 121).

²⁵⁸ Cf. Especialmente Foucault, *DE IV*, pp. 222-43. Também, id., *DE III*, pp. 423-25; pp. 465-77; pp. 625-35; *DE IV*, p. 160-61. Sobre a noção de “poder-saber” (à qual voltaremos) cf. *DE III*, pp. 399-414; p. 530-31.

²⁵⁹ Sobre o “dispositivo” cf., p. ex., Foucault, *DE III*, pp. 299-300.

Certamente, não deixa de ter como saldo a perseverança da sutil onipotência do poder, e de seus meios estratégicos, afirmar que o Estado é sua forma primordial. A fim de desvelar estes meios, a pergunta pelo poder deve visar uma “multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização” – diz-nos Foucault (ibid., p. 121-22) – “ao invés de referir todas as violências infinitesimais que se exercem sobre o sexo, todos os olhares inquietos lançados sobre ele e todas as ocultações com que se oblitera o conhecimento possível do mesmo, à forma única do Grande Poder” (ibid., p. 129). Trata-se, em suma, de tomar, no lugar do direito e da lei, a estratégia e o objetivo das relações de poder; no lugar da interdição e da soberania, a eficácia tática destas relações. Isso sem perder de vista a mobilidade e a multiplicidade das correlações de força a partir das quais se dão formas globais e capilares (ainda que nunca totalmente fixas e permanentes) de controle.

A explosão discursiva ao redor do sexo, por exemplo, assumiu faces aparentemente restritivas, porquanto seu vocabulário foi aprimorado (através de regras de decência que filtraram as palavras), codificado (pelo uso de metáforas, por exemplo) e situado (na delimitação dos espaços, situações, relações, pessoas etc., próprios ao discurso da sexualidade). O que pareciam ser meras restrições, porém, desencadeou uma incitação a falar do sexo cada vez mais. E a pastoral católica – que restringe a fala pública do sexo na mesma proporção em que incita e acelera o ritmo de sua confissão, detalha os tipos de pecado e eleva sua importância – é apenas o “modelo” de uma estratégia mais ampla de controle, atenção e correção a todos os “desvios” por ela mesma cultivados no corpo²⁶⁰. Modelo da colocação do sexo em discurso, não só dos atos pecaminosos; também das intenções, das lembranças, dos sonhos, dos mais fugidios pensamentos etc. A confissão é, aí, o exemplo primordial dos procedimentos do poder-saber, cujos efeitos se difundiram em diversas práticas e âmbitos, sobre variados objetos: “na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes”. Enfim, “O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente” (ibid., p. 80).

²⁶⁰ A pastoral é muito discutida por Foucault, ainda na década de 1980, como lemos em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, quando as técnicas da pastoral serão analisadas e comparadas por Foucault com as antigas técnicas de si. Para uma análise de suas relações à constituição de uma “razão governamental” cf. a “Aula de 8 de março de 1978”. In: FOUCAULT, 2008a, pp. 305-40. Sobre um “poder pastoral” e sua relação com o governo da população, cf. ibid., pp. 166-74. Sobre o modo pelo qual a confissão metamorfoseou-se, a partir do poder familiar, em direção ao poder médico, cf. id., 2002, pp. 317-20. Ainda sobre as relações fundamentais entre um “poder pastoral”, a sexualidade, a verdade e a subjetividade, id., *DE III*, p. 560-66.

Notemos o quão incômodo pode ser a uma perspectiva cartesiana, por exemplo, que muitas expectativas depositadas na libertação pela verdade (no exame de si e/ou da consciência) estivessem, no fundo, apostando no desdobramento de um condicionamento histórico à prática da confissão. Como afirma Foucault (1976, p. 80), “tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage”, esta obrigação de confessar nos legou um modo bem simples de se relacionar com uma verdade de si. Esta, ainda que bem protegida, aí está, disponível – a menos que um poder repressor a tenha feito refém. “É preciso estar muito iludido com esse ardil interno da confissão para atribuir à censura, à interdição de dizer e de pensar, um papel fundamental” (ibid., p. 81). Acrescente-se a isso o fato de que a incitação generalizada de formas confessionais não foi motivada apenas na individualidade dos prazeres, mas, essencialmente, por um interesse público que, na passagem para o século XVIII, incorporar-se-ia em mecanismos políticos e econômicos de poder.

Concretiza-se nesta passagem a necessidade de policiar o sexo, institucionalizando seus modos de ser em técnicas e relações de poder – na escola, no hospital, no tribunal e em tantos outros meios de filtragem, regulação e depuração de seus discursos e práticas. Seguiu-se o cálculo de “perigos em toda parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas” (ibid., p. 43). Aqui e ali surgem as faltas “anti-naturais”, emblemáticas de um mundo perverso²⁶¹. Longe de refletir o arrefecimento da norma social, tais faltas denotam o interesse da medicina em proclamar toda uma gama de rótulos e taxonomias, propiciando a gestão do que, doravante, constituir-se-ia como o conjunto das “sexualidades periféricas”. Como se vê, é muito menos por interdição do que através de uma fragmentação dos objetos do saber que se exerce o poder – fragmentação de uma ciência médica cujos dispositivos de vigilância, em constante multiplicação, ampliam, subdividem e ramificam o conjunto variado de tais objetos.

²⁶¹ “Um mundo da perversão se delinea, secante em relação ao da infração legal ou moral, não sendo, porém, simplesmente uma variedade sua. Surge toda uma gentilha diferente, apesar de algum parentesco com os antigos libertinos. Do final do século XVIII até o nosso, eles correm através dos interstícios da sociedade perseguidos pelas leis, mas nem sempre, encerrados freqüentemente nas prisões, talvez doentes, mas vítimas escandalosas e perigosas presas de um estranho mal que traz também o nome de ‘vício’ e, às vezes, de ‘delito’”. Notemos que Foucault (1976, p. 55 [cf. também p. 203-04]) se refere aí à clássica noção de perversão, criticada, inclusive, por Freud. Como já foi dito, este trabalho não se prestará à confrontação de concepções com vistas à crítica de ou um de outro lado, ou ao estabelecimento das razões de um ou de outro.

Por fim, a sexualidade já perpassa tudo o que concerne ao indivíduo e ao que Foucault chamará de “individualização²⁶²”. Se aí a pastoral começa a perder seus adeptos não é em função de um afrouxamento, mas porque, nesta vontade de saber do sexo, já fundamos uma forma autorizada de confissão, uma “ciência sexual²⁶³”. Doravante, na exata medida em que um dispositivo nos incita à fragmentação, à fiscalização, à espreita da personalidade de um indivíduo perigoso, por outro lado, nos remete à esquiva, com medo e por ignorância, em subterfúgios morais, na recusa de ver e ouvir, no segredo e no ocultismo, desconcertados perante as aberrações mórbidas que pudemos inventar. Impressiona a variedade de práticas, discursos, instituições e saberes que, ao redor da sexualidade, foi criada para que esta, agora decomposta em miríades de perigos e vícios, pudesse se manifestar em segredo. Note-se: não foi o surgimento abrupto, casual ou despropositado destes perigos e vícios que demandou o seu controle, restrição ou proibição. Ao contrário, foi a obstinada tentativa de nomeá-los, agrupá-los e regulá-los, seguindo suas supostas origens e efeitos, que desencadeou a sua multiplicação. Daí a singularidade das personalidades mórbidas (a criança problemática, o indivíduo homossexual etc.) às quais se dirigem perguntas que “extorquem” confissões, e da qual se esperam confidências que “superam a inquisição”. A necessidade de exames e observações constantes destes indivíduos lesionados, sintomáticos, enfim, doentes, acaba se estendendo a toda sociedade.

Concomitantemente ao nascimento de uma ciência médica²⁶⁴, que se auto-proclamava como reveladora e gestora da identidade alheia, difundia-se a esperança de que tal verdade poderia e deveria ser escavada no âmago do que, então, surgia como uma individualidade. Por fim, a fundamentação desta ciência situava-se em procedimentos que se ordenavam, em relações de poder e saber, em função de produzir,

²⁶² Como veremos, a compreensão da individualização caminha lado a lado com a da normalização, à produção do indivíduo, não aquele abstrato, objeto de teorizações jurídicas, mas o que é objeto de práticas disciplinares: “Vocês têm o indivíduo jurídico tal como aparece nas teorias filosóficas ou jurídicas: o indivíduo como sujeito abstrato, definido por direitos individuais, que nenhum poder pode limitar, a não ser que [ele] consinta por contrato. E, depois disso, abaixo disso, ao lado disso, houve o desenvolvimento de toda uma tecnologia disciplinar que fez aparecer o indivíduo como realidade histórica, como elemento das forças produtivas, como elemento também das forças políticas; e esse indivíduo é um corpo sujeitado, pego num sistema de vigilância e submetido a procedimentos de normalização” (FOUCAULT, 2006a, p. 71). A isso teremos de voltar.

²⁶³ Foucault (1976, p. 76-7) distingue “dois grandes procedimentos para produzir a verdade do sexo”. Um deles, esta “*scientia sexualis*”; o outro a “*ars erotica*” cuja verdade “é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência (...)”.

²⁶⁴ Lembremos que uma ciência sexual implica, nas palavras de Foucault (1976, p. 72), “uma prática médica insistente e indiscreta, volúvel no proclamar suas repugnâncias, pronta a correr em socorro da lei e da opinião dominante; mais servil ante às potências da ordem do que dócil às exigências da verdade (...), essa medicina instaurou toda uma licenciosidade do mórbido, característica do final do século XIX (...)”.

espontânea ou forçosamente, um desejo como lugar daquela verdade. Eis como se apresentam, para Foucault, o indivíduo e seu desejo: como produções, efeitos do que chamaremos de uma normalização do real:

A condição do olhar médico, sua neutralidade, a possibilidade de ele ter acesso ao objeto, em outras palavras, a própria objetividade, constitutiva do saber médico e critério de sua validade, tem por condição efetiva de possibilidade certa relação de ordem, certa distribuição do tempo, do espaço, dos indivíduos²⁶⁵ (FOUCAULT, 2006a, p. 4-5).

As ciências médicas souberam criar uma gama diversificada tanto de objetos das relações de saber-poder, que a elas conferem seu estatuto, quanto de “formas científicas” que se acercam de tais objetos, entre os quais estão a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso. Todos correlatos aos “campos estratégicos” de atuação das ciências, que devemos lembrar aqui, tal como Foucault (1976, p. 137-38) os enumera, porque caracterizam um processo de normalização. A “histerização do corpo da mulher”, pela qual o corpo feminino, uma vez circunscrito pelos saberes, tornou-se “saturado de sexualidade”, agregado ao âmbito da prática médica (porque intrinsecamente patologizado) e, por fim, posto em contato com a sociedade, a família e com a responsabilidade sobre a criança. A “pedagogização do sexo da criança”, a partir da qual emerge, efetivamente, uma sexualidade infantil e, conseqüentemente, os perigos físicos, morais, individuais e coletivos, cujo cuidado e vigilância caberá, então, a toda a sociedade administrar. A “socialização das condutas de procriação”, a partir da qual a vida sexual do casal, agora socializada, passa a ser controlada em benefício de uma procriação segura e moral, por meio de medidas e práticas médicas, políticas e econômicas. Por último, a “psiquiatrização do prazer perverso”, estratégia que consiste em dissecar e padronizar os “instintos”, discriminando as suas anomalias, seu grau de normalidade e patologização e, finalmente, estabelecendo a sua “tecnologia corretiva”.

Some-se a isso, em segundo lugar, cinco formas que, características da passagem das práticas de confissão às técnicas de saber-poder, configuram a intervenção científico-terapêutica da sexualidade. Em poucas palavras, são as condições que definem, “por natureza”, a sexualidade como um domínio penetrável por processos patológicos e, portanto, permeável a uma ciência sexual cuja atuação, normalizadora, incidiria sobre “um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos

²⁶⁵ Cf. também Foucault, 2006a, pp. 164-68.

por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas; uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar”, diz-nos Foucault (1976, p. 92). Trata-se de um contexto histórico marcado, em primeiro lugar, pela “codificação clínica do ‘fazer falar’” (ibid., p. 87), quando a confissão se combina com uma narração de si e com “o desenrolar de um conjunto de sintomas decifráveis” através da hipnose, das associações livres, e etc. Em segundo, pelo “postulado de uma causalidade geral e difusa” (ibid.), quando o “acontecimento mais discreto na conduta sexual – acidente ou desvio, déficit ou excesso – é, supostamente, capaz de provocar as conseqüências mais variadas, ao longo de toda a existência”, o que gera o “dever de dizer tudo e o poder de interrogar sobre tudo”. Em terceiro, pelo “princípio de uma latência intrínseca à sexualidade” (ibid., p. 88), quando se “descobre” que o funcionamento do sexo é furtivo e obscuro e que é preciso tratar não apenas “daquilo que o sujeito gostaria de esconder, porém daquilo que se esconde ao próprio sujeito”. Em quarto, pelo “método da interpretação” (ibid., p. 89), quando se produz uma verdade “presente, porém incompleta e cega em relação a si própria, naquele que fala, só podendo completar-se naquele que a recolhe”, quando, em suma, “aquele que escuta não será simplesmente o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta: será o dono da verdade”. Finalmente, pela “medicalização dos efeitos da confissão” (ibid., p. 90), quando o domínio do sexo submete-se aos registros do normal e do patológico, torna-se uma “superfície de repercussão para outras doenças, mas também centro de uma nosografia própria, a do instinto, das tendências, das imagens, do prazer e da conduta”.

Enfim, para uma conclusão parcial, podemos retomar as perguntas que encerraram o Capítulo anterior: 1. Como o prazer se tornou objeto de uma linguagem dialética? 2. Por que o prazer apareceu e aparece como constitutivo do que chamaremos de uma economia política do desejo? 3. O que houve na modernidade para que o prazer pudesse ser um elemento fundamental de controle e incitação da sexualidade? Sustentamos que as respostas dependem da compreensão dos desdobramentos do que chamamos de normalização do real. Digamos, por enquanto, que o prazer aí aparece sempre nos termos de uma economia. Consideremos, por exemplo, como o aprimoramento do vocabulário de uma ciência sexual seria apenas mais um modo de tornar “moralmente aceitável e tecnicamente útil” o discurso da sexualidade do qual se esperava, entre outras coisas, os prazeres obtidos por “efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo” (FOUCAULT, 1976, p. 33). E não é a literatura sadiana um marco aí? Afinal,

de um modo até então desconhecido, ela passa pelas experiências eróticas do prazer, embora nelas não permaneça, a não ser para reduzi-las à lei do desejo, expressa no discurso da sexualidade. Notemos, por fim, que Sade é apenas um representante daquilo que, desde o século XVIII, o sexo não cessou de provocar: um erotismo discursivo generalizado.

O fato é que tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele, mas lá onde ele se exercia e como meio para seu exercício. Criaram-se, em todos os tempos e espaços, incitações a falar, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular o quê, para além ou aquém do sexo? O estatuto do prazer, ao qual se conferiu, nas práticas e saberes que o sustentam, uma existência discursiva e institucional. Lembremos, por exemplo, da relação matrimonial em torno da qual, até o fim do século XVIII, o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil fixavam a linha entre o lícito e o ilícito: “era o foco mais intenso das constrictões”, “sob estrita vigilância” (ibid., p. 52). Com a explosão discursiva, a intensidade das interrogações que franqueavam a monogamia heterossexual foca-se, então, às sexualidades infantil, louca ou criminosa – e o alvo é, entre outras coisas, o prazer. Ou melhor, os prazeres – obscuros, proibidos, fugidios. E outros também, como afirma Foucault (ibid., p. 62):

Prazer em exercer um poder que questiona, fiscaliza, espreita, espia, investiga, apalpa, revela; e, por outro lado, prazer que se abrasa por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travesti-li. Poder que se deixa invadir pelo prazer que persegue e, diante dele, poder que se afirma no prazer de mostrar-se, de escandalizar ou de resistir.

Estranho modo de cultivar o que, em outros contextos, seria chamado de uma “arte erótica”, mas que nós, modernos e ocidentais, preferimos chamar de ciência. Inaugura-se, neste discurso enquanto forma de verdade na (e sobre a) sexualidade, um novo prazer, “o prazer da verdade do prazer”, o prazer nesta verdade: de buscá-la e descobri-la; de sabê-la e dizê-la; de exhibi-la e escondê-la, enfim, prazer de um discurso, de uma prática, de uma instituição e de um saber que se acercam do prazer. Não é por outra razão que, com a aproximação cada vez maior e mais freqüente entre médicos e pacientes, caracteriza-se “um jogo de sensações intensas, de que a medicinalização do insólito sexual é ao mesmo tempo efeito e instrumento” (ibid., p. 61). Ou seja, “o poder ganha impulso pelo seu próprio exercício; o controle vigilante é recompensado por uma emoção que o reforça; a intensidade da confissão relança a curiosidade do questionário;

o prazer descoberto refluí em direção ao poder que o cerca” (ibid.). Trata-se, em suma, de uma equação do prazer; do prazer como moeda de troca nas relações de poder; enfim, não só da economia do prazer: também do prazer da economia. Ora, se falamos de um cálculo dos prazeres, então não podemos evitar falar de uma “utilitarização” do prazer, como veremos.

Notemos, por ora, o quanto a idéia de uma economia dos prazeres está em estreita consonância à normalização do real, na medida em que este é atravessado, nas relações de poder, pelo dispositivo de sexualidade que, por sua vez, “produziu, em determinado momento, como elemento essencial de seu próprio discurso e talvez de seu próprio funcionamento, a idéia de sexo²⁶⁶”. O mesmo “sexo” que, de um ponto de vista que nos é bem familiar, “é descrito como estando preso entre uma lei de realidade (cuja forma imediata e mais abrupta são as necessidades econômicas) e uma economia de prazer que sempre tenta contorná-la, quando não a desconhece”. Palavras de Foucault (1976, p. 203), que encerra: “[o sexo é] submetido ao jogo do todo e da parte, do princípio e da falta, da ausência e da presença, do excesso e da deficiência, da função e do instinto, da finalidade e do sentido, do real e do prazer” (ibid., p. 203-04).

Afirmações que ressoam em nossos Capítulos anteriores e diante das quais arriscaremos uma posição, ainda parcial, às três questões propostas há pouco: 1. O prazer se torna objeto de uma linguagem dialética não porque, desde sua origem, o real é determinado pela potência do negativo, mas porque este jogo a que se refere Foucault, nas discontinuidades e dispersões que caracterizam o acontecimento histórico do dispositivo de sexualidade, determina uma economia do desejo em face de uma realidade produzida nas relações de força; 2. Daí certamente temos a impressão de que o prazer é o índice negativo da realidade, mas isso se deve ao fato de que, como afirma Foucault, o discurso da história se auto-dialetiza, fazendo nascer uma economia política à sombra do negativo; 3. Não é, portanto, o prazer que determina a realidade. De certo modo, podemos afirmar o contrário: foi uma normalização do real que alçou a economia do prazer ao patamar de um *a priori* histórico que, desde então, assumiu o posto de instância determinante quase a-histórica. Isso não significa que tal economia não seja protagonista de uma conversão utilitarista, quando a felicidade se tornou assunto político, como veremos. Sobre o que não há dúvidas é que a produção do real se dá nas

²⁶⁶ Palavras de Foucault (*DE III*, p. 313), no célebre “Sobre a História da sexualidade” (texto repleto de ironias em que o filósofo é interpelado, entre outros, por J-A Miller), seguidas pelo arremate: “Existe uma sexualidade depois do século XVIII, um sexo depois do século XIX. Antes, sem dúvida existia a carne” (ibid).

relações de poder, tendo em vista que “o poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos, enquanto seu alvo se amplia, subdivide e ramifica, penetrando no real ao mesmo tempo em que ele” (ibid., p. 58). Doravante, não é absurdo afirmar que, tornando-se um índice de realidade, o normal se naturaliza. Este é um ponto fundamental.

O problema da normalização do real não está na suposta perda lamentável de uma realidade (pura) contaminada pelos termos (médicos) da normalização, mas, precisamente, na assunção, pelos arautos da normalização, desta ansiada essência pura que antes se esgueirava apenas no campo do real e agora paira sobre o normal. Mais do que em qualquer outro momento, vale aqui a sentença heideggeriana sobre a dis-posição do real. E, se a ciência põe o real, certamente a ciência médica o põe como normal. Se o real adveio normal, tudo o que pertence àquele, sobretudo sua suposta vigência por si, passa agora a caracterizar a normalidade. Logo, o normal é o natural assim como dantes o era o real. Não que este tenha deixado de ser o que é. Este é o ponto: o real, agora, é real porque é normal. Encontraríamos aí a costura entre o nascimento da modernidade e a normalização, entre a determinação kantiana dos limites da razão e a determinação médica de suas patologias:

É refletindo sobre a patologia da razão que se deduz seu funcionamento normal. Uma tal proposição, com sotaque freudiano, não deixará de causar surpresa e de ser tachada de interpretação apressada ou de anacronismo, quando aplicada a Kant. E no entanto é ele mesmo que, algumas páginas antes de estudar na “Dialética” a derrapagem da negação nos raciocínios sobre a idéia de mundo, tornava indissociáveis a crítica a Leibniz (...) e o estabelecimento do bom uso da negação nos juízos de conhecimento (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 44).

Diremos, então, que o ser do real é a norma, e o normal, na modernidade, é natural. Começamos a entender porque não haverá outra escolha além da dicotomia que aí nasce, enfim, porque a relação entre o normal e o anormal se torna o pano de fundo irreduzível de qualquer forma de individualização. Assim, à determinação do indivíduo não há outros termos, ou melhor, há vários – uma explosão deles – mas todos se conformam às variações entre o normal e o anormal. É necessário, portanto, compreender como isto ocorreu. Mas, antes, é preciso interrogar se não rondamos aqui os limites da obviedade.

Que na modernidade “real” passe a ser sinônimo de “normal”, isto é algo que já sabemos (pelo menos) desde Canguilhem²⁶⁷. Aliás, bem o sabe o próprio Lacan, crítico ferrenho do realismo que, como vimos nos Capítulos anteriores, encontrou na psicanálise freudiana as ferramentas para determinar e discutir isto que queremos chamar de normalização do real. No entanto, ainda assim devemos lhe apontar uma distinção fundamental em relação à posição foucaultiana.

Sem dúvida, é exatamente com tal normalização que se depara Lacan ao pensar sua clínica em contraste com o realismo, inclusive aquele suposto na psicanálise freudiana. Seja como for que isto ocorra, não há como negar que, tanto para Lacan quanto para Foucault, a normalidade é uma idéia contestável, perigosa e absolutamente convencional. Contudo, eis o que sustentamos: enquanto o primeiro chega a esta conclusão nos avanços e tropeços de uma clínica que caminha à sombra de sua leitura kojéviana de Hegel, o segundo, em sua análise, parte daí sem a prévia exigência de negar este “dado natural”. Foucault faz o caminho da escavação arqueológica e da problematização genealógica, examinando a “origem” de uma normalização com a qual Lacan, para defender uma clínica e uma teoria em oposição a esta normalização, precisará se debater *ad eternum*.

E não é por mero capricho que assim procede o psicanalista, mas por uma exigência de ordem ética. Não foi, entre outras razões, para afastar as metas morais da análise de qualquer referência normalizadora ou adaptacionista que a questão ética da psicanálise se colocava? Afinal, se houvesse um Bem, se o caminho para a “mãe” pudesse ser traçado, o psicanalista se tornaria o operário da identidade alheia, o mercador do gozo burguês. Para evitá-lo, Lacan foi categórico: é necessário um desejo prevenido, é preciso não ceder à demanda de felicidade imposta pelo analisando. Por isso a psicanálise sempre combateu as prescrições terapêuticas das psicologias do Ego. Assim vemos Lacan, desde sua Tese, digladiando-se com todas as faces do realismo – o ingênuo, o psicológico e mesmo o científico – levando às últimas conseqüências sua tese do conhecimento como fenômeno paranóico. E as últimas conseqüências são, como vimos, radicais. A solução anti-realista de Lacan chegou a um limite, literalmente, transcendental. Ocorre que este limite, como qualquer outro determinado por um movimento dialético, buscou um meio de se fazer limite diante de seu resto, em sua transgressão.

²⁶⁷ O próprio Foucault (2002, p. 61) nos lembra isso.

Não refaremos o percurso do dilema da perversão. No presente Capítulo partimos da tese – e mais adiante deveremos dar a ela mais consistência – de que a modernidade é marcada por um acontecimento histórico a partir do qual o real se torna sinônimo de normal. Tal acontecimento nos ajudará a compreender o modo pelo qual testemunhamos a emergência de uma economia do desejo da qual, entre outras coisas, esperamos a produção da verdade. Veremos que a noção de prazer encontrada na raiz do dilema da transgressão é vizinha de outra que, na modernidade, passou a ser sinônimo do útil.

Notemos, em primeiro lugar, que, se a ética da psicanálise lacaniana está longe de se reduzir a uma crítica do realismo, nem por isso ela deixa de ser por ele assombrada. Tal fato reverbera no *Seminário 7*, por exemplo, no qual o “prazer”, caracterizando-se em função da falta (em oposição à tese segundo a qual na origem estava a mãe), constitui uma economia do desejo.

Em segundo lugar, se é possível pensar uma intersecção no tênue encontro entre as concepções de desejo de Lacan e de Foucault, admitimos que, em virtude de uma problematização ausente no Seminário lacaniano, a do segundo tem alguma vantagem na medida em que é, por assim dizer, mais precavida do ponto de vista de uma perspectiva histórica, como veremos. Isto não significa que Lacan tenha se eximido de enfrentar sem tangentes a questão política da felicidade e a posição do poder diante do desejo. Ocorre que, como vimos, quando o psicanalista vem nos dizer qual é esta posição, ele abertamente a pensa nos termos do discurso jurídico do soberano. E, mais: não hesita em afirmá-la como repetição do mesmo. Nas palavras de Lacan (1986, p. 363): “No que diz respeito ao que está em questão, ou seja, ao que se refere ao desejo, a seu aparato e ao seu desarvoramento, a posição do poder, qualquer que seja, em toda circunstância, em toda incidência, histórica ou não, sempre foi a mesma”. E, conclui: “A moral do poder, do serviço dos bens é – *Quanto aos desejos vocês podem ficar esperando sentados*” (ibid.). Ora, sendo esta a posição do poder, segundo a qual o desejo deve esperar, ou seja, ser reprimido, e sendo este último, enquanto constitutivo de uma economia do prazer, sempre o movimento ao seu mais além, parece-nos um desfecho inevitável o gozo da transgressão. E é o próprio Lacan quem nos atesta este desfecho, como vimos. Entretanto, o psicanalista não se mostra atento ao fato de que, como nos afirma Foucault (1976, p. 205-06), nós soubemos conjugar muito bem a repressão e a incitação, a economia e a felicidade, o sexo e a verdade.

É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua identidade (já que ele alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história).

Insistimos: para nós não se trata de afirmar que a psicanálise causou e/ou está na origem da normalização. Diremos que Freud a constatou, debateu-se com esta herança moderna e, talvez, em algum aspecto, tenha fortalecido esta normalização na medida em que a escuta de suas históricas o levou a solidificar uma profunda simbiose entre os dispositivos de sexualidade e aliança. Lacan enfrentou o dilema edipiano que daí emerge e, pela via dialética, propôs-lhe uma saída. Esta via, porém, nos levou ao impasse do gozo transgressor. Não chegamos a este impasse, porém, para confrontar noções e/ou posições ou defender uma ou outra razão. Limitamo-nos a afirmar que, apesar de estar totalmente ciente do dilema da perversão, Lacan não atentou (até o início dos anos de 1960) a uma análise do contexto histórico em que a felicidade, o prazer, passou a ser um problema político. É daí que devemos partir, pois a normalização do real e a utilitarização do prazer não parecem efeitos do trabalho do negativo. O inverso, por sua vez, pode se mostrar muito mais provável.

2. Desejo da origem

Tentamos conduzir nossos passos, de certo modo em sua totalidade, a isto que chamamos de normalização do real e utilitarização do prazer – expressões não esclarecidas até agora, assim como também não estão claras, do ponto de vista foucaultiano, outras noções centrais às quais nos referimos há algum tempo, como o desejo e sua verdade. Por que chegamos a esse ponto? Porque se a transgressão parecia uma herança inevitável do nascimento da modernidade, a perversão também o parecia. Em síntese, esta inevitabilidade pode ser garantida se tomarmos o Real como um momento constituído no movimento da negatividade (do desejo) que, considerando as pretensões de certo hegelianismo, guarda ambições universais. Desde então, tudo se passa como se não houvesse outra forma de pensar historicamente o prazer senão como inscrição do negativo, ponto de partida do impasse da transgressão perversa.

Com Lacan, na origem, ao invés da mãe, encontramos o negativo. Daí nasceu a economia do prazer, ponto irreduzível da verdade do desejo. Se não há uma verdade do

prazer porque, para Lacan (1986, p. 261), é impossível discernir os verdadeiros dos falsos prazeres, por outro lado, há uma verdade do desejo. Sem dúvida, falamos de uma verdade peculiar, que não se pretende inteiramente dita a não ser no momento em que já “não sobra muita coisa do verdadeiro” (ibid., p. 216). Seja como for, o fato é que se usa esta “verdade”. E aqui podemos dizer: a palavra libertadora, aquela que se subtrai na fala cotidiana e guarda o ser do sujeito: “uma verdade que vamos procurar num ponto de sonegação de nosso sujeito”, diz-nos Lacan (ibid., p. 32).

Assim, até o início dos anos de 1960, se o psicanalista nega a positividade almejada pelo realismo (que ele atribui a Freud) é, em certo aspecto, para afirmá-la de um modo muito próprio, e ainda mais absoluto do que o realista, em uma linguagem dialética. Re-fundação de uma nova positividade, arriscamos dizer, porque, sobre o solo da verdade do desejo, reencontramos a normalidade do real. Agora, o normal do real é se apresentar em uma economia do desejo. Não custa repetir: Lacan está absolutamente ciente da imposição moderna do regime de normalização contra a qual sempre se opôs radicalmente. E, talvez, justamente devido à sua intolerância a um realismo que o perseguiu por anos, Lacan tenha se apegado resolutamente à saída oposta. Será que tal resolução não lhe ofuscou a extensão dos riscos inerentes a esta saída? Riscos a que estão sujeitos todos os que querem falar de uma verdade em tempos de normalização, quer dizer, tempos em que um pensamento “naturalizante” que antes seduzia os realistas agora seduz os normalizadores.

Nossos problemas começam, então, quando interrogamos o estatuto do desejo e descobrimos que, para Lacan (1986, p. 357): “É sempre por meio de algum atravessamento do limite, benéfico, que o homem faz a experiência de seu desejo”. Sabemos o que é o desejo²⁶⁸. Descobrimos uma ligação profunda entre o desejo e a realidade. Em uma sentença: “tudo o que existe não vive senão na falta a ser” (ibid., p. 341). E o que prova essa falta é, justamente, a falta do desprazer, inscrição do negativo que não é outra coisa senão o próprio prazer.

De fato, se “o tema do *Seminário 7* é uma pergunta sobre o conceito freudiano de prazer, evocando suas raízes antigas, aristotélicas, a fim de valorizar a inovação

²⁶⁸ Do *Seminário 1*: “o desejo é essencialmente uma negatividade” (LACAN, 1983, p. 172), ao *Seminário 7*: “É na medida em que a demanda está para além e para quem de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula” (LACAN, 1986, p. 340).

freudiana, que consiste em apontar o que ultrapassa os limites do prazer²⁶⁹, não precisamos ir além deste texto para responder o que é, para Lacan, o prazer. As suas vias são dadas ante as provas de realidade. Entretanto, o princípio de realidade lida com dados depurados por um sistema que funciona conforme a ordem inconsciente do prazer. Daí o paradoxo da realidade a partir do qual dizemos que o prazer é o princípio do real, ou seja, é o que origina e regula a realidade.

O desejo se caracteriza como o que põe em movimento (dialético) o prazer, na medida em que o Real é desde sempre perdido. Isso significa que o real é “desrealizado”, diríamos até “nadificado”, pois o prazer é a inscrição da negatividade do desejo. O prazer é o que remete o desejo da pequena para a grande Coisa. Trata-se de transgredir um limite (do prazer) para encontrar o vazio (de *das Ding*). Aí temos já os ingredientes de uma economia, na qual o prazer é o que faz arder a falta-a-ser em que, desde então, constitui-se o desejo. Se podemos falar, portanto, de uma economia do prazer, porque este aí é o objeto – ainda que um objeto que nada tem de “objetivo” porque, de fato, é um processo, uma ausência (de desprazer) – desta economia, podemos, com mais propriedade, falar de uma economia do desejo, realizada por um desejo que vai da falta (a realidade dada na ausência do desprazer) à falta-a-ser (o processo de purificação do desejo em face do Real).

O fato é que esta economia do desejo de que falamos é um acontecimento moderno. E, do ponto de vista das implicações da posição lacaniana, somos inclinados a afirmar que tal acontecimento é tributário do trabalho do negativo, e não o contrário. A potência do negativo não se contenta em afirmar o infinito a não ser para nele se lançar, colonizando-o. Desde então, a própria História se curva a essa potência que, de certo ponto de vista, nos aparece como “a-histórica”, para usarmos um termo de Žižek (1991, p. 178): “o processo de historicização comporta um lugar vazio, um núcleo a-histórico em torno do qual se articula a rede simbólica”. Daí a necessidade de, com esta espécie de *a priori* a-histórico, pensarmos a origem a partir da qual o acontecimento seria inteligível, apesar, e em função, de suas tensões (de seus momentos de loucura e do ímpeto transgressor de seu movimento?). Isso porque, completa Žižek (ibid.), “a *história* humana se distingue da *evolução* animal precisamente pela referência a esse lugar a-histórico, não-historicizável, que é um produto retroativo da própria simbolização: tão logo a realidade é simbolizada/historicizada, distingue-se o lugar

²⁶⁹ Palavras de Miller (2005, p. 121), que completa: “E, de maneira notável, enfática, Lacan dá ao que ultrapassa esses limites o nome de “gozo”.

vazio da Coisa”. Não seria este “lugar a-histórico”, contudo, aquele que, segundo Foucault, nos faria perder a memória de outra história, em que pese a proposta sedutora desta (História) determinada pelo negativo? Proposta de um solo positivo onde poderemos encontrar a verdade do desejo, mas também onde veríamos que “a dialética codifica a luta, a guerra e os enfrentamentos dentro de uma lógica, ou pretensa lógica, da contradição; ela os retoma no duplo processo da totalização e da atualização de uma racionalidade” (FOUCAULT, 1997, p. 50).

Lembremos que, para Hegel (2001, p. 107), “a existência, progresso, aparece como um avanço a partir do imperfeito para o mais perfeito”. Contudo, prossegue o filósofo, “o primeiro não deve ser tomado apenas em abstração, como o simplesmente imperfeito, e sim como o que ao mesmo tempo contém o seu próprio oposto como germe, o chamado perfeito, um impulso dentro de si mesmo”. Assim, Hegel encerra: “apenas o estudo da história do mundo em si pode mostrar que ela continuou racionalmente, que ela representa a trajetória racionalmente necessária do Espírito do Mundo”, sendo que “a palavra ‘mundo’ inclui a natureza física e a natureza psíquica²⁷⁰” (ibid., p. 107).

Devemos estar atentos, aqui, à distância que separa Hegel de Lacan, a começar pelo fato de que este Hegel é muito mais o de Kojève – e, mesmo aí, há um empréstimo peculiar²⁷¹. Por outro lado, mesmo se ignorarmos uma suposta filiação à linearidade teleológica da Razão histórica hegeliana ensaiada nas generalizações de Lacan (quando este afirma, por exemplo, que, “em toda circunstância, em toda incidência, histórica ou não”, a posição do poder “sempre foi a mesma”), resta-nos um problema.

Ao insistir no criacionismo, Lacan flerta com o pensamento dialético para o qual, em função desta origem do nada, algo se constitui graças à universalidade característica do trabalho do negativo que atravessa a contingência dos acontecimentos

²⁷⁰ A despeito de não pretendermos discutir a filosofia hegeliana da história, é notável que, para Žižek (1991, p. 186), “o movimento histórico comporta em seu próprio cerne, em Hegel, a dimensão a-histórica da ‘negatividade absoluta’. Dito de outra maneira, a suspensão do movimento é o momento-chave do movimento dialético: o pretense ‘desenvolvimento dialético’ passa pela repetição incessante de um começo *ex nihilo*, de uma anulação retroativa do conteúdo pressuposto”. Notáveis palavras não apenas porque evidenciam uma tentativa de “lacanizar” Hegel, mas também porque pretendem minimizar o caráter teleológico da história tal como concebida pelo filósofo, segundo o qual, como afirma Hartman (In: HEGEL, 2001, p. 24): “O Espírito não é apenas dinâmico, não tem apenas um índice de progresso, não é, como se poderia dizer, quantitativo; ele também tem uma qualidade, um objetivo, uma direção”.

²⁷¹ Vimos no Cap 1 que Lacan se apropria da dialética hegeliana do desejo, depurada pela crítica antropogênica de Kojève, sem, contudo, aceitar a saída revolucionária do Escravo proposta nesta análise: “Lacan não tem a menor pretensão, como Kojève, de contar uma história universal. Seu único objetivo é a subjetividade descrita de maneira determinística e rigorosa, segundo o paradigma da estrutura e da negatividade” (ALMEIDA, 2006, p. 111). Porém, o que significa, para a história, uma origem a-histórica? Eis a questão que nos interessa.

e a eles confere um tempo e um espaço determinados. Chamar-se-á este algo, então, de história, e certamente não se ignorará suas rupturas, suas tensões, seus ciclos, descontinuidades etc. Afinal, estes “ruídos”, em sua aparente incomunicabilidade, configurarão a inteligibilidade lógica de sua apreensão dialética, ainda que, contra um evolucionismo, o sentido da história seja dado retroativamente:

Lacan sublinha, em seu seminário sobre a ética da psicanálise, que o evolucionismo implica sempre a crença num Bem supremo, Objetivo final da evolução, aquele que guia seu curso e atua nela desde o começo. Sempre comporta, portanto, uma teleologia oculta, negada, ao passo que o materialismo é sempre criacionista, isto é, comporta um movimento retroativo: o Fim não está escrito desde o começo, as coisas recebem sua significação na posteridade, a criação da Ordem confere significação, retroativamente, ao Caos anterior (ZIZEK, 1991, p. 186).

Deixando para depois este “materialismo”, reencontramos aí, de certo modo, o motivo pelo qual Lacan se vê compelido a crítica do realismo e de um Bem cuja aceitação inevitavelmente o conduziria ao plano de uma *Ego Psychology*. O fato é que, do ponto de vista foucaultiano, esta história, que emerge da posição lacaniana, e cujo significado é retroativamente determinado pelo significante, acaba por afirmar a raridade do discurso em prejuízo da complexidade irreduzível do acontecimento²⁷². Para Foucault (1969, p. 13), “a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da descontinuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos”. A força de uma linguagem dialética, para usarmos um termo em oposição ao qual Foucault tenta se situar, faz-se sentir quando lutamos para evitar o pensamento da origem que, de um modo ou de outro, implica alguma causalidade, e tudo o mais ao que “naturalmente” somos inclinados quando, deste ponto de vista, pensamos o que é história. Por isso, diz-nos Foucault, o sucesso desta luta não é tão simples. Urge que abandonemos: o “hábito de crer que a história deve ser uma longa narrativa linear” (DE I, p. 583); o “preconceito

²⁷² Em linhas gerais, o discurso raro é aquele que, por ser objeto de uma análise histórica naturalizante, prevaleceu em detrimento da dispersão irreduzível de singularidades que caracterizam um acontecimento histórico. “Substitui-se, assim, a diversidade das coisas ditas por uma espécie de grande texto uniforme, ainda jamais articulado e que, pela primeira vez, traz à luz o que os homens haviam ‘querido dizer’, não apenas em suas palavras e seus textos, mas nas instituições, práticas, técnicas e objetos que produzem” (FOUCAULT, 1969, p. 156). Cf. também Foucault, DE III, p. 467 e pp. 573-81. Dreyfus e Rabinow (1995, p. 54) comentam sucintamente o assunto. Uma relação entre estoicismo, acontecimento e raridade do discurso é analisada por Temple, G. *Poder e resistência em Michel Foucault*. São Carlos, 2011. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos. Sobre esse tema cf. Foucault, 1971, p. 59.

segundo o qual uma história sem causalidade já não seria história” (ibid., p. 607); enfim, “a totalidade fechada e pletórica de uma significação”, “a interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito” e “o momento ou a marca da origem” (id., 1969, p. 164). Como afirmará Foucault (*DE III*, p. 145) quase dez anos depois de começar o que, então, chamar-se-á de uma genealogia:

O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam, uns a partir dos outros. Daí a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas.

Eis aí palavras que parecem ter um destinatário familiar – e não faltam referências, nos textos foucaultianos, em estrita consonância com elas. *Nietzsche, a genealogia e a história* é, como já dissemos, um exemplo notável a partir do qual, agora, somos tentados a perguntar se aquela “origem” encontrada por Lacan do nada, e no nada, oculta uma vontade de saber a “*Ursprung*”²⁷³. Se “o ‘nada’, a negatividade absoluta que impele para diante o movimento dialético, é precisamente a intervenção da ‘pulsão de morte’ como radicalmente a-histórica, como ‘ponto zero’ da história” (ZIZEK, 1991, p. 186), não seria ele, também, a origem da história, do Bem e do Mal, “antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo”²⁷⁴? Diremos, então, que, enquanto Lacan precisa determinar uma origem, na medida em que sua clínica e sua teoria dependem disso – e aí notamos a inclinação a uma abordagem do tipo dialética – para Foucault trata-se de problematizá-la. Problematização do desejo e do prazer, particularmente, que não se contenta em fazer, como afirma Foucault (1984a, p. 11), “uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído”. Em síntese, trata-se de não negligenciar a irredutibilidade do acontecimento²⁷⁵.

Para nós, uma série de acontecimentos (como o nascimento de uma ciência médica, e suas implicações nos processos de normalização a ela ligados; a simbiose

²⁷³ Entre outros usos que Nietzsche lhe confere, para Foucault (*DE II*, p. 137) este termo “é também usado de maneira irônica e depreciativa”. Por isso, completa, “Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)” (ibid. p. 138).

²⁷⁴ Palavras de Foucault (*DE II*, p. 139) em *Nietzsche, a genealogia e a história*.

²⁷⁵ Cf. Veyne, 1998.

entre os dispositivos de aliança e sexualidade, e suas implicações na explosão discursiva ao redor do sexo; a passagem das técnicas de confissão às tecnologias disciplinares e suas implicações à individualização; o surgimento de um “corpo” e de uma “população” e suas implicações à constituição de uma razão de Estado e de um biopoder; etc.) que se entrecruzam e podem ser agrupados pelo acontecimento mais amplo de uma vontade de saber na modernidade.

De fato, uma “história das concepções sucessivas do desejo” freqüentemente ignora os modos pelos quais o desejo e o prazer estão profundamente imbricados em “jogos” de poder e verdade²⁷⁶. Na análise destes jogos, “pode-se mostrar, por exemplo, que a medicalização da loucura, a organização de um saber médico em torno dos indivíduos designados como loucos, esteve ligada a toda uma série de processos sociais, de ordem econômica em um dado momento, mas também a instituições e a práticas de poder” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 724). Como se vê, o termo “jogo” deve ressaltar o caráter transitório, plástico, passageiro, difuso, artificial, tático, das produções de verdade. A cada momento esta pode estar de um lado, conforme as estratégias em jogo, pode pertencer a um grupo ou a um indivíduo e, em seguida, a outros. Não deduzimos daí que tais produções não tenham efeitos reais, pelas simples razão de que, em sua totalidade, “não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdade, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam²⁷⁷” (id., *DE III*, p. 404). Portanto, não a pergunta pela origem e, em seguida, a “história das concepções sucessivas do desejo” (id., 1984a, p. 11), mas uma genealogia do modo pelo qual “os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo” (ibid.). Isso não significa que

²⁷⁶ Sobre o prazer e a verdade: “Era este o meu problema [na *História da sexualidade*]: o que aconteceu no Ocidente que faz com que a questão da verdade tenha sido colocada em relação ao prazer sexual?” (FOUCAULT, *DE III*, p. 312). De modo geral, pode-se dizer que interessa a Foucault (*DE IV*, p. 669) “a história das relações que o pensamento mantém com a verdade”. Por isso mesmo, é difícil agrupar as inúmeras referências, nos textos foucaultianos e nos de seus comentadores, sobre a noção de “verdade”, enfim, sobre esta que é, como afirma Foucault (ibid., p. 723-24), “a questão do Ocidente: o que fez com que toda a cultura ocidental passasse a girar em torno dessa obrigação de verdade, que assumiu várias formas diferentes? Sendo as coisas como são, nada pôde mostrar até o presente que seria possível definir uma estratégia fora dela”. Quanto ao “jogo”, diz-nos Foucault (ibid., p. 725), “é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função dos seus princípios e das suas regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda”. Sobre uma “história crítica da verdade”, cf., p. ex., *DE III*, p. 802, *DE IV*, p. 54 ou o artigo de Candiotti, 2006.

²⁷⁷ Para Foucault (1997, p. 22), “múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, um funcionamento do discurso verdadeiro”. Um pouco depois arremata: “somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar”.

devamos ignorar tais concepções, e sim nunca tomá-las como causas, tão-só como manifestações das “práticas pelas quais...”.

Por exemplo: quando R. Monzani (2011) nos oferece meios para analisar um percurso “descendente” pelo qual, partindo de uma concepção ética dominante no século XIX, o utilitarismo, poderíamos ser conduzidos do sensualismo de Condillac à teoria de desejo de Hobbes, não deixa de ser frutífero compreendermos como cada um dos sistemas filosóficos em jogo representa um corte em uma história das concepções do desejo²⁷⁸. Monzani nos mostra como é possível, e mesmo necessário, sopesarmos o corte operado pelo pensamento hobbesiano para compreendermos o que é o desejo na modernidade. Considerando que uma de nossas questões refere-se justamente a isso, vale a pena citarmos um trecho mais longo de seu texto.

Hobbes, assim como Spinoza o fará pouco depois, rompe declarada e abertamente com a concepção tradicional de um universo que, objetivamente, está estruturado hierarquicamente tanto no plano cósmico quanto no plano ético. O cosmos, tal como nos apresenta, é objetivamente desfinalizado de forma total. Objetivamente, o que existe são corpos em movimento submetidos estritamente a leis mecânicas. A ação desses corpos sobre o nosso provoca as imagens (...) como também facilita ou não o movimento vital, acionando o *conatus* ininterruptamente a manifestar sua tendência original de conservação e expansão. É sobre esse *conatus* que se estrutura toda uma nova antropologia, no sentido de que tudo é modelado por ele, assim, não só a estrutura de nossa vida passional, como também a intelectual, na medida em que são os apetites que ordenam e dão coerência aos discursos mentais. Toda finalidade é subjetiva, e emerge no campo do sujeito (...), e se constrói a partir do jogo passional que transforma o mecanismo em teleologia (MONZANI, 2011, p. 115).

Propomos inferir duas conclusões daí. Em primeiro, o acontecimento que, na falta de termos melhores, podemos sintetizar do seguinte modo: esta finalidade que “emerge no campo do sujeito”, a partir da qual uma teleologia que antes reinava nas coisas do mundo (antigo²⁷⁹) passa a constituir este campo²⁸⁰. Trata-se de um

²⁷⁸ Uma síntese desta história, segundo Monzani (2011, p. 254): “Sob certo ângulo, de Hobbes a Condillac, ao que assistimos foi um aprofundamento da análise, uma explicitação cada vez maior das condições do próprio fenômeno [da corrida do desejo]. Em Hobbes assistimos a uma descrição do fenômeno apontando que nessa corrida estão a vida e a felicidade humanas. Já Malebranche tenta explicitá-lo como o correlato inevitável de nossa aspiração à felicidade e ao bem. Locke apontou o par ‘*uneasiness/desire*’ como sendo o motor dessa corrida, e Condillac, operando as distinções que julgou necessárias, mostra que o fundamento último, para ele, está nessa irresistível e natural atração pelo prazer e aversão à dor”.

²⁷⁹ Para Aristóteles (ao qual devemos nos ater para evitar uma generalização), “a teleologia incorpora a necessidade ‘sem mais’ ligada aos movimentos da matéria bruta, pois a natureza, como causalidade que opera teleologicamente, envolve as organizações de séries causais decorrentes da pura e simples necessidade presente nos elementos materiais” (ANGIONI, 2006, p. 34, n. 1). Assim, “um mundo inteiramente finalista (...), é isso que constitui a forma manifesta de um governo pastoral de Deus sobre o mundo. Ora é isso que desaparece. Em que época? Muito exatamente entre os anos de 1580 e 1650, no

acontecimento que, para ficarmos apenas com o que nos cabe, reverbera nos fundamentos de um Estado moderno que

tornou-se possível dentro de uma nova visão de mundo, resultante da passagem de uma concepção da ordem como hierarquia prefixada e imutável de valores e fins, estendida a todo o universo, ordem à qual a esfera social não podia senão adequar-se através de uma articulação interna que respeitasse a harmonia do cosmos, estendida, enfim, a uma ordem mais restrita e imediata, mas mais atinente ao homem: a ordem mundana das relações sociais que o homem podia e devia gerenciar diretamente com os instrumentos de que dispunha, com base nas necessidades e nas capacidades de sua natureza (BOBBIO, 2000, p. 427-28).

Deixando para depois a questão do Estado, devemos sublinhar como, nesta mudança, configuram-se as condições de uma concepção de desejo marcado pela falta. De fato, ainda que não seja possível falar do negativo hegeliano, a caracterização do desejo em Hobbes pressupõe sempre algum tipo de movimento²⁸¹: “O desejo é móvel, instável e irrequieto. Não tem ponto de ancoragem fixo e não é por acaso que Hobbes ilustra sua teoria das paixões através da metáfora da corrida. A sucessão contínua é a forma de existência do desejo” (MONZANI, 2011, p. 134).

Sejamos cautelosos, contudo, em uma segunda conclusão, ao distinguir do referido acontecimento os outros elementos que aí estariam presentes como suas supostas causas. Aqui é oportuno evitarmos as generalizações amplamente difundidas acerca do nascimento da filosofia moral moderna – como a de que o século XVII, desencantando-nos das heranças de um mundo “animado” e dominado pela “potência divina”, inaugurou sua moral a partir de um “racionalismo” do sujeito – e nos atermos à dispersão dos acontecimentos em suas singularidades²⁸². Ignorando isso, e assumindo uma perspectiva histórica linear e contínua, conforme um modelo “metafísico e antropológico da memória” (FOUCAULT, *DE II*, p. 153), poderíamos admitir que, partindo do desejo hobbesiano, a proposição de uma concepção nele inspirada, como é a

momento da fundação da *episteme* clássica” (FOUCAULT, 2008a, p. 316). Cf. também, id., 1966, pp. 32-46.

²⁸⁰ “A lógica de Hobbes é inflexível: assumindo integralmente o mecanismo (...), desfinaliza totalmente o universo objetivo, só admitindo um tipo de finalidade, subjetiva”, afirma Monzani (2011, p. 101). Um pouco antes já havia declarado: “A diferença fundamental entre Aristóteles e Hobbes está, parece-nos, que, no primeiro, sinaliza-se para uma realização, para um acabamento, enquanto que, para Hobbes, é o inacabamento que define o desejo e, portanto, o prazer” (ibid., p. 99, n. 144).

²⁸¹ Cf. as análises de Monzani (2011, p. 92-96) sobre a importância da noção de *conatus* para Hobbes.

²⁸² Para J. Rawls (2005, p. 8), “três grandes desenvolvimentos históricos explicam a natureza da filosofia moral no período moderno” – e o nascimento da ciência moderna (e do racionalismo) é apenas um deles, ao lado do desenvolvimento do Estado e da Reforma do século XVI. Assim, “a filosofia moral do nosso período, como a filosofia moral grega, foi profundamente afetada pela situação religiosa e cultural no interior da qual se desenvolveu”. Importa observar que, em cada um destes desenvolvimentos, notamos a diversidade quase caótica de outros acontecimentos irredutíveis a qualquer espécie de metodologia geral.

de Malebranche, é um passo praticamente inevitável do saber e a determinação diante da qual a modernidade se curvou. E assim, em seguida, suceder-se-ia, por exemplo, com Locke e depois com Condillac, todos eles arautos dos modos pelos quais o sujeito moderno se relacionou com seu desejo e, finalmente, erigiu o prazer como fim último da conduta moral²⁸³. Explicando a dispersão indeterminável das particularidades do que, por uma necessidade racionalizante, chamar-se-ia de história moderna das concepções do desejo, o saber filosófico assumiria seu lugar único e raro no discurso. Eis contra o que Foucault vai se posicionar.

Seguramente, não deixa de ser imprescindível notarmos que, como afirma Monzani (2011, p. 184), “nesse percurso [que vai de Hobbes a Condillac], a felicidade deixa de ser realização do desejo e passa a ser a supressão do negativo. Diferença de acento, poder-se-ia dizer, porque, de certa maneira, esse negativo já está lá em Hobbes”. Contudo, se devemos notá-lo, não é para inferir que o saber hobbesiano dá o tom das relações modernas com o desejo, e sim que ele é o que podemos chamar de uma expressão – e talvez a mais bem acabada – destas relações. Somente depois de feita esta inversão de perspectiva, é-nos proveitoso atentar a uma questão fundamental: “O que é o desejo para Hobbes? Ele é algo irreduzível e fundante. É ele que nos fornece a verdade do sujeito” (ibid., p. 105).

Uma vez precavidos quanto ao problema da raridade do discurso em uma história das concepções do desejo, é-nos lícito salientar que Monzani (2011), o qual não ignora as particularidades de cada uma das concepções de desejo por ele analisadas, nos mostra como, levando a primordial premissa hobbesiana de auto-conservação ao seu limite, La Rochefoucauld introduz na natureza humana, com a idéia do amor-próprio, uma espécie de “positividade do mal” (ibid., 130), expressa pelo que seria o egoísmo em seu estado mais puro. Com Monzani veríamos como esse mal-estar tomou a forma de uma “inquietude” para Malebranche, fato que indicava um “critério” para além do desejo. Para que haja desejo, “é preciso que haja insatisfação e, se o desejo se renova incessantemente, é porque a insatisfação também o faz, com antecedência. Assim, já em Malebranche começam a surgir elementos, na sua análise da inquietude, que são suficientes para colocar em dúvida a preeminência do desejo” (ibid., p. 159). Nestes

²⁸³ Devemos reconhecer que, lendo Monzani (2011, p. 183), poderíamos propender a tal perspectiva linear e contínua da história: “Hobbes descreve a sucessão dos diferentes desejos e suas realizações como senso aquilo mesmo que caracteriza a felicidade humana. Malebranche descobre, nessa sucessão contínua, a inquietude... Locke, de um lado, aprofunda esse último ponto... mas, por outro lado, de certa maneira promove um retorno à descrição hobbesiana...”.

termos, quando Locke (apud. MONZANI, *ibid.*, p. 168) nos diz que “as coisas são boas ou más apenas em referência ao prazer ou à dor”, levando ao limite o questionamento da “preeminência do desejo”, sua crítica a Malebranche (segundo a qual “a felicidade em que se pensa é uma felicidade terrena” [*ibid.*, p. 181] e não o sumo bem) o situa (Locke) na trilha hobbesiana do desejo (*ibid.*, p. 184). Desejo que, contudo, já não era mais o conceito essencial para Locke. E Condillac, que deste último se aproxima e se distancia (*ibid.*, p. 191), sem deixar de seguir o passo hobbesiano²⁸⁴, levou a determinação lockeana do prazer ao seu limite. “Sem necessidade não há experiência, no sentido positivo do termo. Sem a ação do princípio do prazer/dor não se pode conceber a idéia de necessidade. Assim, o solo originário e constitutivo da própria experiência é esse princípio fundamental, que está na base, o que denominamos o princípio do prazer” (*ibid.*, p. 250).

Resta a impressão, à luz desta breve descrição das concepções do desejo, de que o “sensualismo” de Condillac é fundamental para compreendermos a maneira pela qual se tornou uma opção para Freud tomar o prazer como o princípio do real e de que modo, daí em diante, uma economia do desejo se tornou imperativa na modernidade²⁸⁵. No entanto, como dissemos, isso não é tudo, pois não podemos nos pautar apenas em uma tal história. Antes de aceitarmos a importância de Condillac à compreensão da economia do desejo, deveremos questionar e compreender as suas raízes mais profundas. Ora, não foi em função de uma “evolução” do saber e do discurso (filosófico) acerca do desejo que o prazer se tornou o elemento fundante de sua economia. Não, se considerarmos a perspectiva histórica foucaultiana, à qual o fundamento das relações de poder é determinante do desejo, e nos é dado, pela análise genealógica, no enfrentamento belicoso de forças²⁸⁶.

²⁸⁴ Palavras de Condillac (*Traité des animaux*, II, VIII, p. 372, apud. MONZANI, 2011, p. 253): “desejar é a mais premente de todas as nossas necessidades; por isso, mal um desejo é satisfeito e formamos um outro”.

²⁸⁵ Novamente Condillac (*Traité des sensations*, IV, II, § 7, p. 303, apud. MONZANI, p. 250): “Mas assim como sem experiência não haveria conhecimentos, não haveria experiência sem as necessidades, e não haveria necessidades sem a alternativa dos prazeres e das dores. Portanto, tudo é fruto do princípio que estabelecemos desde o início desta obra”. Ainda: “se considerarmos que não existem sensações absolutamente indiferentes, concluiremos mais uma vez que os diferentes graus de prazer e de dor são a lei segundo a qual se desenvolveu o germen de tudo aquilo que somos, para produzir todas as nossas faculdades” (*ibid.*, § 3, p. 239, apud. MONZANI, p. 251).

²⁸⁶ “A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 1997, p. 11).

3. Causas da história

À perspectiva histórica de Foucault se opõe outra que combina, ao menos, quatro elementos: uma concepção jurídico-contratualista do poder, o marxismo, a dialética hegeliana, e uma pretensão de verdade. Certamente, como ocorre com os outros elementos, também entre a concepção jurídico-contratualista do poder e este marxismo a que se refere Foucault há um grande movimento e, “naturalmente”, uma oposição, pois, em linhas gerais, o segundo guarda uma dívida com um discurso de embate ao poder monárquico²⁸⁷. À primeira “o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito (...) que seria da ordem da cessão ou do contrato” (FOUCAULT, 1997, p. 14). Ao marxismo “o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível” (ibid., p. 14). As duas concepções não estariam juntas, todavia, se não houvesse um ponto de encontro sobre o qual deveremos nos debruçar. Chamaremos este ponto de “economismo²⁸⁸” em virtude da idéia difundida de que “o poder está sempre numa posição secundária em relação à economia” e de que “o poder é modelado com base na mercadoria” (ibid., p. 15).

Retenhamos, por ora, o modo pelo qual o poder se apropriou dos discursos revolucionários, através de sua dialetização, reconduzindo-os, de certo modo, ao controle que interessava ao poder soberano, ainda que este controle aparecesse de uma nova forma, na disciplinarização dos corpos e na regulação da população.

Há, em primeiro lugar, dois discursos históricos mobilizados por Foucault²⁸⁹. Um deles é mais homogêneo, por assim dizer: é o do soberano, do direito, da lei e da verdade. Discurso milenar “filosófico-jurídico”, cujas raízes encontraremos na história romana. O outro é bem mais heterogêneo porque nasce em diferentes contextos e com personagens bem distantes umas das outras (como os movimentos populares, burgueses, aristocráticos e puritanos da Europa dos séculos XVI, XVII e XVIII), as quais têm em comum o posicionamento contrário ao discurso do soberano. É um discurso fundado,

²⁸⁷ Palavras de Foucault (1997, p. 69): “A história do projeto e da prática revolucionários não é, creio eu, dissociável dessa contra-história que rompeu com a forma indo-europeia de práticas históricas vinculadas ao exercício da soberania”.

²⁸⁸ Nesta Seção, ateremo-nos às análises foucaultianas da segunda metade da década de 1970, especialmente as presentes no curso *Em defesa da sociedade*, ministrado em 1975-76.

²⁸⁹ Cf., entre as várias menções da dicotomia entre os dois discursos, Foucault, 1997, pp. 42-52 e 64-66.

essencialmente, na guerra, na medida em que aparece, no final da Idade Média, com a constituição de um Estado dotado de instituições militares e de uma sociedade perpassada por relações de força que, por meio destas, quer assegurar a verdade e o direito. É, por fim, um discurso “histórico-político”, que se relaciona com a memória de um modo até então inédito²⁹⁰.

Ao discurso filosófico-jurídico, a história é, por assim dizer, externa à força do soberano. É uma narração de seus feitos e vitórias, o elogio de suas glórias e de sua capacidade de aterrorizar, a fim de justificar seu poder e fortalecer os laços jurídicos entre os homens. Já o discurso histórico-político se fundamenta e se legitima na história, tornando-a o pano de fundo sem fim de justificativas à revolução, à liberdade, ao direito, à verdade e, de maneira geral, à extensão infinita de uma “consciência histórica” (ibid., p. 66) que se lança a esta infinidade de lutas e insurreições. Encontramos a dialética? Este é o ponto. Se Foucault suspeitará de uma perspectiva histórica que é, ao mesmo tempo, jurídica e marxista, é porque ela é fruto de uma reconciliação apaziguadora que só uma linguagem dialética pode realizar:

A dialética bem pode parecer, à primeira vista, ser o discurso do movimento universal e histórico da contradição e da guerra, mas creio que na verdade ela não é de modo algum sua validação filosófica. Ao contrário, parece-me que ela atuou mais como sua retomada e sua mutação na velha forma do discurso filosófico-jurídico²⁹¹ (FOUCAULT, 1997, p. 50)

Contudo, repetimos: afirmar que a dialética é o elemento de pacificação entre o discurso da guerra e o jurídico não significa afirmar que ela é a causa de uma nova forma destes discursos. Sem dúvida, há uma tentação de ver um Foucault dialético quando lemos: “Houve uma auto-dialetização do discurso histórico que foi feita independentemente de qualquer transferência explícita, ou de qualquer utilização explícita, de uma filosofia dialética para o discurso histórico” (ibid., p. 211). Porém, o filósofo está, justamente, negando uma potência do negativo como motor da história. Se podemos falar de uma dialetização dos discursos é na medida em que o poder aí encontra uma estratégia de assimilação do discurso revolucionário da guerra, pela qual

²⁹⁰ “Na história de tipo romano a memória tinha, essencialmente, de garantir o não-esquecimento – ou seja a manutenção da lei e o aumento perpétuo do brilho do poder à medida que ele dura. Pelo contrário, a nova história que aparece vai ter de desenterrar alguma coisa que foi escondida, e que foi escondida não somente porque foi menosprezada, mas também porque ciosa, deliberada, maldosamente, deturpada e disfarçada” (FOUCAULT, 1997, p. 63).

²⁹¹ Vale citarmos mais um trecho do texto: “Enfim, a dialética assegura a constituição, através da história, de um sujeito universal, de uma verdade reconciliada, de um direito em que todas as particularidades teriam enfim seu lugar ordenado” (FOUCAULT, 1997, p. 50).

“esse elemento da guerra, constitutivo mesmo da inteligibilidade histórica do século XVIII, vai ser, senão eliminado do discurso da história, pelo menos reduzido, delimitado, colonizado, implantado, repartido, civilizado e até certo ponto apaziguado” (ibid., p. 193). A dialetização não é causada pelo trabalho do negativo, portanto, mas é efeito de uma apropriação do discurso revolucionário, de sua reconciliação com o jurídico, da perpetuação e do mascaramento da guerra. Esta é trazida para o interior da nação sob a justificação da defesa da sociedade, de sua identidade, de sua vida, de sua história. Portanto, apropriação da história que, agora, se infla de outras histórias particulares, de um povo, uma família, um nome. Infinitas histórias sem fim que guardam e fazem renascer, então, uma nova história, uma nova filosofia.

No fundo, a filosofia da história não existia, no século XVIII, senão como especulação sobre a lei geral da história. A partir do século XIX, começa algo novo e, creio eu, fundamental. A história e a filosofia vão formular esta questão em comum: o que, no presente, traz consigo o universal? O que, no presente, é a verdade do universal? Essa é a questão da história, essa é igualmente a questão da filosofia. Nasceu a dialética (ibid., p. 211-12).

Sem dúvida, nesta passagem do século XVIII para o XIX, lidamos com acontecimentos marcados por uma dispersão de efeitos sobre os quais não podemos discorrer com tanta precisão, a não ser assumindo uma causalidade histórica. Em oposição a isto, seguimos Foucault (2008a, p. 320): “A inteligibilidade em história residiria, talvez, em algo que podemos chamar de constituição ou composição de efeitos”. O primeiro dado a ressaltar é que a oposição entre os dois discursos (do soberano e da revolução) em questão não se desfalecerá simplesmente, mas assumirá uma nova configuração. Aliás, a idéia de uma oposição binária é, efetivamente, o substrato desta nova configuração.

Para isto concorreu um elemento já existente de modo difuso na Idade Média, mas nunca tão conciso e organizado quanto no século XVII: o discurso da luta das raças²⁹². O que está em jogo na nova significação deste discurso? Um fator primordial, entre outros: “uma percepção e uma repartição binária da sociedade e dos homens” (ibid., p. 64). Trata-se de um desdobramento do discurso histórico-político: a dicotomia entre os que, agora, aparecem como desprovidos de liberdade, de direitos, de glória, e os

²⁹² O discurso da luta das raças, em suas primeiras aparições, caracteriza-se em “temas escatológicos ou em mitos que acompanharam movimentos populares na segunda metade da Idade Média” (ibid., p. 67). Contudo, somente depois deste período é que ele ganhou força, pois “sua origem, no final da Idade Média, não o marcou suficientemente para que só funcione politicamente num sentido”. Cf. ibid., p. 51; p. 60-61; p. 66.

seus opressores. De um lado os injustiçados, os submissos, os pobres, os sem-direitos e, por isso, indignados – um povo ameaçador. De outro os ricos, os senhores, os déspotas – os homens da lei. Assim, “a guerra que se desenrola sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e a divide de um modo binário é, no fundo, a guerra das raças” (ibid., p. 51). Contudo, novo cuidado: não podemos afirmar que o discurso das raças “pertence, de pleno direito e totalmente, aos oprimidos” (ibid., p. 67). E isso porque, depois de uma “transcrição francamente biológica” (ibid., p. 52) desse discurso, estará efetivamente em questão não só o estatuto meramente econômico de seus defensores, mas, sobretudo, o seu estatuto histórico-biológico. Aqui está o que nos interessa, uma vez que:

esse discurso da luta das raças (...) vai ser recentralizado e tornar-se justamente o discurso do poder, de um poder centrado, centralizado e centralizador; o discurso de um combate que deve ser travado não entre duas raças, mas a partir de uma raça considerada como sendo a verdadeira e única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que estão fora dessa norma, contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico (FOUCAULT, 1997, p. 53).

Enfim, reencontramos a normalização. Mais ainda, considerando aquela dispersão de efeitos (da apropriação do discurso revolucionário pelo poder) a que nos referimos, deparamo-nos com um novo discurso, uma nova forma de poder. Efeitos, se quisermos, da auto-dialetização do discurso histórico que, aos poucos, levou a guerra entre as nações para dentro da nação²⁹³, quer dizer, importou a guerra às partes internas a uma nação. Ao mesmo tempo, com a reconciliação dialética, e considerando que “o saber e a verdade não podem pertencer à guerra, mas só podem ser da ordem da paz” (ibid., p. 154), a própria questão da guerra, agora entre as raças, se torna uma questão de gestão da vida, cuidados com os perigos biológicos, purificação da raça: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (ibid., p. 228).

Surge aí uma nação que não se enquadra mais em uma “teoria da soberania” (ibid., p. 31-2), nação externa ao corpo do rei e que, como tal, não se vê mais como súdita. Nação, enfim, que, em última instância, se vê não mais precisando do rei e sim de um Estado, para protegê-la de outras nações e, acima de tudo, dela mesma: “Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos desta outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo” (ibid., p. 53). Não mais o

²⁹³ Sobre a “nação” cf. Foucault, 1997, p. 196-96.

direito do rei de “fazer morrer e deixar morrer” (ibid., p. 214), mas o nosso poder de “fazer viver e deixar morrer” (ibid.). Cai o poder soberano; em seu lugar, o biopoder²⁹⁴.

Poderíamos aqui lembrar as análises de *A vontade de saber*, afinal, a noção de biopoder aparece, entre outras ocasiões, em determinado momento de uma *História da sexualidade*, como a face de um poder que incita e intervém sobre as variações do corpo biológico do indivíduo e da sociedade. Para tanto, utiliza-se de dispositivo cujos objetos – o sexo, o desejo, a vitalidade etc. – não são determinados (apenas) pela lógica de uma lei interditiva e repressora, mas, justamente, por uma “vontade de saber” cuja demanda criará condições à disciplina dos corpos e à regulação da população em nome da vida. Isso, contudo, é tão-somente uma visão superficial. É ao nível capilar das relações sociais que deveríamos nos ater para distinguir as transformações que marcam a passagem do poder das mãos do soberano ao corpo e à vida dos indivíduos. Por enquanto, devemos nos ater àquelas transformações que nos fazem passar do poder da lei ao poder da norma²⁹⁵.

Sabemos do que se trata: “um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza” (ibid., p. 32). Antes de atentarmos às implicações utilitaristas deste mecanismo, expressas nos princípios de maximização e economia das forças, por exemplo, convém perguntar: não está aí implícita a idéia de que, “se considerarmos que não existem sensações absolutamente indiferentes, os diferentes graus de prazer e de dor são a lei segundo a qual se desenvolveu o gérmen de tudo aquilo que somos, para produzir todas as nossas faculdades²⁹⁶”?

Se a resposta é afirmativa, então não diremos que Condillac, autor destas palavras, determinou uma economia do prazer à modernidade, mas, mais precisamente, que a modernidade apropriou-se de Condillac. É nas micro-relações de poder regidas

²⁹⁴ Isso não significa que o biopoder exclua o poder soberano, ao contrário. Similarmente ao que ocorre entre os dispositivos de aliança e de sexualidade, como vimos na primeira seção deste Capítulo, dá-se com estas duas formas de poder. Como afirma Foucault (1997, p. 33), “a teoria da soberania não só continuou a existir, se vocês quiserem, como ideologia do direito, mas também continuou a organizar os códigos jurídicos que a Europa do século XIX elaborou para si”. E o modo pelo qual um discurso revolucionário marxista se opõe a um poder centralizado, dominante e repressor não faz outra coisa senão atualizar, nas instituições, práticas, discursos e saberes do biopoder, a figura do soberano.

²⁹⁵ Podemos falar de um poder da norma em função de sua posição na disciplinarização dos corpos, tal como analisada por Foucault (2008a, p. 75): “A normalização disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma, e o anormal que não é capaz. Em outros termos, o que é fundamental e primeiro na normalização disciplinar não é o normal e anormal, é a norma”. E “a norma não se define absolutamente como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer em relação aos domínios a que se aplica. Por conseguinte, a norma é portadora de uma pretensão de poder” (id., 2002, p. 62).

²⁹⁶ Condillac, *Traité des sensations*, § 3, p. 239, apud. Monzani, 2011, p. 251.

pela disciplina que se configura o tom sensualista da modernidade²⁹⁷. Afinal, a idéia difundida de que qualquer tipo de conhecimento, sobretudo o prático, deve passar pela experiência (do corpo) que, por sua vez, é determinada no jogo do prazer e da dor, não é uma idéia central ao sucesso de um poder que pretende docilizar o corpo em toda sua extensão? E, enfim, é o próprio Foucault (1975, p. 105) que nos diz: “O pensamento dos ideólogos não foi apenas uma teoria do indivíduo e da sociedade; desenvolveu-se como uma tecnologia dos poderes sutis, eficazes e econômicos, em oposição aos gastos santuários do poder dos soberanos²⁹⁸”. Retomamos aqui as razões pelas quais, na modernidade, o prazer pôde ser tomado como princípio do real. Não porque uma potência do negativo atravessa a história e lhe determina, e sim enquanto peça-chave de um mecanismo de poder de extração de tempo e trabalho. Foi, portanto, em função de uma normalização disciplinar que o prazer nos apareceu como elemento de uma economia, como uma moeda de troca entre o corpo e as disciplinas que, por isso, podem ser tomadas como criadoras do indivíduo, do desejo e do saber, à margem de um poder repressor, do soberano e da lei.

De fato, as disciplinas têm seu discurso próprio. Elas mesmas são (...) criadoras de aparelhos de saber, de saberes e de campos múltiplos de conhecimento. Elas são extraordinariamente inventivas na ordem desses aparelhos de formas saber e conhecimentos, e são portadoras de um discurso, mas de um discurso que não pode ser o discurso do direito, o discurso jurídico. O discurso da disciplina é alheio ao da lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. E sua jurisprudência, para essas disciplinas, será a de um saber clínico (FOUCAULT, 1997, p. 34).

A longa citação é suficiente para evitarmos as descrições do poder disciplinar e, de modo geral, do biopoder, tantas vezes feitas por Foucault²⁹⁹. Detenhamo-nos nos pilares do processo de normalização disciplinar da modernidade. Convém interrogarmos se não estamos aí, à revelia de nossas pretensões, resvalando em uma causalidade: é o saber que causa a normalização? Afinal, mais do que afetados pela disciplinarização,

²⁹⁷ Cf. Foucault, 1975, pp. 137-71.

²⁹⁸ Cf. também Foucault, 2008a, p. 110-11, n. 26; id., 2006a, p. 97; id., 1976, p. 184.

²⁹⁹ Principalmente em *Vigiar e Punir* (1975) e no “Capítulo V” de *A vontade de saber* (1976), mas também, além de comentários e análises mais esparsas e menos detalhadas: na “Aula de 21 de novembro de 1973” de *O poder psiquiátrico* (FOUCAULT, 2006a); na “Aula de 14 de janeiro de 1976” e na “Aula de 17 de março de 1976” de *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 1997); e na “Aula de 25 de janeiro de 1978” de *Segurança, território e população* (FOUCAULT, 2008a).

parece que os saberes a afetam³⁰⁰. Sobretudo se pensarmos em um saber clínico que, como afirma Foucault, determina a “jurisprudência” das disciplinas.

Mas, agora, nós sabemos que a normalização é efeito de relações de força. Quais relações? No caso, precisamente aquelas características da luta de raças cujo discurso, como vimos, ganhará um novo estatuto ao ser apropriado pelo discurso do poder. São os interesses do indivíduo – o cuidado de seu corpo biológico e de seu status racial – que este discurso vai atender. Não é exagero concluir, então, que a normalização não é engendrada pelo saber, mas é uma expressão do que, no fundo, se apresenta como um tipo de racismo, “um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (ibid., p. 53). Conclusão notável considerando que o discurso da luta das raças, tal como ele se constitui no discurso revolucionário da guerra, está longe do que, então, ele vai sustentar no século XIX, com o nascimento deste racismo biológico de Estado. Por isso Foucault (ibid., p. 71) poderá afirmar:

O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso. Ou, ainda, poderíamos dizer isto: se o discurso das raças, das raças em luta, foi mesmo a arma utilizada contra o discurso histórico-político da soberania romana, o discurso da raça (a raça no singular) foi uma maneira de inverter essa arma, de utilizar seu gume em proveito da soberania conservada do Estado, de uma soberania cujo brilho e cujo vigor não são agora assegurados por rituais mágico-jurídicos, mas por técnicas médico-normalizadoras.

Podemos retomar, agora, as três questões levantadas há algum tempo (1. Como o prazer se tornou objeto de uma linguagem dialética? 2. Por que o prazer apareceu e aparece como constitutivo do que chamaremos de uma economia política do desejo? 3. O que houve na modernidade para que o prazer pudesse ser um elemento fundamental de controle e incitação da sexualidade?) e explorá-las com mais expectativa de êxito. Sem muitas explicações, havíamos determinado como elementos desta exploração: uma normalização do real (que alçou a economia do prazer ao status de *a priori*, o qual, desde então, assumiu o posto de instância determinante quase a-histórica); uma

³⁰⁰ Se “o saber e a verdade não podem pertencer à guerra, mas só podem ser da ordem da paz”, isso ocorrerá, “mediante o que se poderia denominar a ‘disciplinarização’ dos saberes no século XVIII” (FOUCAULT, 1997, p. 154). Há, de fato, uma valorização dos saberes, um subseqüente desenvolvimento da tecnologia no século XVIII e, enfim, uma intervenção do Estado para, entre outras coisas, normalizar os saberes. Cf. Foucault, 1997, p. 160-61 Trata-se de “uma operação, a um só tempo, política e econômica, de homogeneização dos saberes tecnológicos” (ibid., p. 161). Não só isso, de “de seleção, de homogeneização, de hierarquização, de centralização” (ibid., p. 165).

economia do desejo (em face de uma realidade produzida nas relações de força); e uma dialetização do discurso da história (à sombra da potência do negativo).

Agora podemos afirmar que cada um destes elementos nos remete aos outros, considerando as relações entre normalização, individualização e a produção do desejo e de sua verdade. Graças aos saberes, práticas, instituições e discursos da individualização seria possível identificar, tratar, encarcerar etc., a raça ruim, o degenerado, o anormal – e por que não o judeu, o muçulmano, o comunista etc.? Diremos que tais indivíduos desejaram e desejam isto e aquilo. E tudo estará plenamente justificado em nome da saúde, da vida, da verdade e, principalmente, do bem-estar público e social. Se uma sociedade da normalização se constituiu contrariando e apoiando o poder soberano, então “o desenvolvimento da medicina, a medicalização geral do comportamento, das condutas, dos discursos, dos desejos etc., se dão na frente onde vêm encontrar-se os dois lençóis heterogêneos da disciplina e da soberania” (FOUCAULT, 1997, p. 35). Reencontramos aí aquela jurisprudência das disciplinas cooptada pelo saber clínico. E devemos ainda lembrar, por exemplo, de que modo este saber soube “mostrar como o indivíduo já se parecia com seu crime antes de o ter cometido”? (FOUCAULT, 2002, p. 24). Não temamos julgá-lo culpado, pois “o exame mostra como o sujeito está efetivamente presente aí na forma do desejo do crime” (ibid., p. 25).

Certamente, aos que interrogam as causas da história, o bem e a verdade explicam como e porque a modernidade soube criar formas variadas de gestão do corpo e da vida: libertou o louco de suas correntes e, em seguida, para tratá-lo, tomou-o como doente mental; inventou uma medicina social, o hospital e políticas de higienização; criou as casas de correção e soube usá-las através de uma economia da energia e maximização das forças de suas engrenagens, os sujeitos que as constituem, para tirá-lhes seu melhor proveito; enfim, livrou uma (parcela da) sociedade de seu rigorismo vitoriano. Se novamente somos remetidos às análises de *A vontade de saber* e, se quisermos, defrontamo-nos também à crítica da instituição psicanalítica.

Pensar a oposição entre esta instituição e o biopoder poderia, por exemplo, implicar a confrontação entre, de um lado, a hipótese segundo a qual o rigorismo de uma sociedade vitoriana histericizou um corpo cuja cura, concebida à margem da patologização eugênica que marcou a medicina do fim do século XIX, pôde ser encaminhada por meio de uma técnica que, através da fala, permitiu a simbolização do que fora traumáticamente reprimido, ensejando o saber de uma lógica inconsciente. De outro, a tentativa foucaultiana de inverter esta hipótese da sexualidade reprimida, cujo

ímpeto de libertação exprimir-se-ia em sintomas e defesas inconscientes descobertos pelo que, então, poderia ser tomado como uma ciência da sexualidade. No fundo – eis o que nos importa – a ânsia por tal ciência desnudaria aí uma burguesia atrelada a um modelo jurídico de aliança familiar, sedenta por legitimar, confessar e destrinchar os detalhes de sua sexualidade, com uma vontade de saber a sua verdade e estabelecer os limites de uma diferenciação social que, então, tornou-se um dos epicentros de um novo racismo. Assim, diz-nos Foucault (1976, p. 196-97), “a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante)”.

Portanto, também a psicanálise, ao pronunciar a verdade, está sujeita ao ímpeto de diferenciação social que “não se afirmará pela qualidade ‘sexual’ do corpo, mas pela intensidade de sua repressão” (ibid., p. 170). Os alvos de uma repressão sem limites não deixarão de se distinguir dos que desconhecem (e não podem pagar por) uma verdade libertadora. A linha desta sutil segregação, não menos intensa do que muitas outras, “não será mais a que instaura a sexualidade, mas uma outra que, ao contrário, serve-lhe de barreira; o que fará a diferença será a interdição, ou pelo menos a maneira como se exerce e o rigor com que é imposta” (ibid., p. 169). Sob a tutela da instituição psicanalítica, a sexualidade burguesa deveria estar reprimida o bastante para garantir a sua diferenciação política; reprimida pela lei cujo estatuto está, agora, plenamente justificado; reprimida, por fim, a ponto de não ceder de sua “natureza” incestuosa e do desejo de sua origem. Simbiose de dispositivos. Não somente a lei está assegurada pela sexualidade: também o dispositivo desta subordina-se à lei. Eis o modo pelo qual, na modernidade, imperativos de repressão convivem muito bem e se constituem reciprocamente com imperativos de incitação. Eis, enfim, as funestas implicações do desejo da origem.

4. Produção da naturalidade

Dir-se-á que estamos no campo da arbitrariedade, que ignoramos os resultados de nossas pesquisas nos primeiros dois Capítulos, enfim, que não fomos fiéis à psicanálise lacaniana? Ora, se seguimos Lacan até o impasse da perversão, e aí descobrimos um foco das problematizações foucaultianas, foi para vislumbrarmos as condições nas quais tal impasse seria desfeito. Sustentamos que uma das condições necessárias para evitar a transgressão perversa é mostrar que o prazer não é determinado

por uma potência negativa que atravessa a modernidade e caracteriza o desejo como o movimento que vai da falta à falta-a-ser. Começamos a entender que, para Foucault, o prazer se apresenta como uma das engrenagens do biopoder na modernidade, ativando o que, em seguida, podemos chamar de uma economia política do desejo. Não podemos negar que o prazer poderá ser concebido como negativo, mas devemos afirmar que, para Foucault, isto está condicionado a uma ordem política³⁰¹, efeito e expressão de uma colisão de acontecimentos irreduzível a uma história que, encontrando sua origem do nada, não deixa de ser racionalizável e teleológica. Os acontecimentos que interessam Foucault, ao contrário, são irracionais a esta perspectiva da origem, e a história nada mais deve ser do que a história dos modos pelos quais nós nos deparamos com estas irracionalidades e a elas tentamos imprimir uma ordem.

Por exemplo. O discurso das raças toma forma com o crescimento exponencial da atividade urbana, com a explosão demográfica nas cidades e a Revolução industrial – mas, também, com as epidemias e com a escassez alimentar, acontecimentos cujos efeitos, como a revolta popular, denotam a intempestividade de uma nova força: a população³⁰². Por isso, desde o século XVII, uma razão de Estado deveria policiar a possibilidade de tais acontecimentos. A escassez alimentar, por exemplo, era um problema a ser prevenido antes mesmo de sua ocorrência. O fato é que, diante de sua iminência, utilizava-se um sistema de intervenção sistemática e direta, por via de mecanismos jurídico-disciplinares, de limitações, pressões e vigilância, para impedir a escassez real que, não obstante, de um modo ou de outro, acabava por se produzir, atestando o fracasso do sistema. Isto foi fundamental para o sucesso do liberalismo econômico defendido pelos fisiocratas³⁰³.

Interessa-nos reter o cerne desta doutrina que, a partir do problema da escassez, podemos sintetizar numa afirmação: “a escassez alimentar é uma quimera³⁰⁴”. Notemos: não se trata de afirmar que a escassez é falsa, mas que é uma criação. A falta é produzida. Se ela é involuntariamente produzida em grandes proporções, porém, pela intervenção desastrosa do sistema jurídico-disciplinar, ela deve ser produzida em

³⁰¹ Cf. Foucault, 2008a, p. 328-29.

³⁰² Não que uma população inexistisse antes dos acontecimentos em questão. Sem dúvida era considerada; mas apenas no sentido quantitativo de povoamento de um território, como afirma Foucault (2008a, pp. 88-92).

³⁰³ Sobre o sistema de intervenção jurídico-disciplinar, cf. Foucault, 2008a, p. 42-3. Sobre o seu fracasso e o subsequente sucesso dos fisiocratas, *ibid.*, pp. 44-55. Sobre a complexa relação entre liberalismo e Estado, cf. o “Resumo do Curso” de *O nascimento da biopolítica*. In: Foucault, 2008b, pp. 432-39.

³⁰⁴ Afirmação de um discípulo de Gournay, Louis-Paul Abeille que, segundo Foucault (2008a, p. 47), “tinha em suma unificado a maioria das posições fisiocráticas”.

escalas menores, “livremente”, para que os efeitos catastróficos de uma verdadeira escassez-flagelo sejam evitados. Isso porque é a iminência da escassez, conforme a concepção fisiocrata do *laissez-faire*, “que vai acarretar, por toda uma série de mecanismos que são ao mesmo tempo coletivos e individuais (...), aquilo que vai pouco a pouco corrigir, compensar, frear e finalmente anular” (FOUCAULT, 2008a, p. 52-3) ela própria. É assim que esta negatividade – no caso, a falta de alimentos e a conseqüente morte de uma parcela da população – deve não só ser tolerada como também mantida e cultivada. Para tanto, e para que isto não se torne um dilema moral, basta que naturalizemo-la. É o que, de modo emblemático, ocorreu também no trato de algumas doenças endêmicas que assolaram a Europa no século XVIII, como a varíola. Foucault (2008a, pp. 76-83) nos lembra que, para o sucesso da vacinação, foi preciso um processo de variolização a fim de se obter uma série de dados para determinar as formas das políticas de controle e regulação da doença. Que isto acarretasse a morte de parte da população, eis algo necessário para se fixar um nível “natural” de negatividade, isso é, de mortalidade, acima ou abaixo do qual tais e tais procedimentos deveriam ou poderiam ser levados a cabo³⁰⁵. Assim, quando o pensamento econômico aparecer para equacionar os problemas decorrentes do crescimento exponencial da vida urbana, entre os séculos XVII e XVIII, não será pela imposição do Estado ou de qualquer outro centro de poder, mas sim porque se trata da gestão deste organismo nascente, a população, que parece ter sua própria autonomia.

Mais do que a disciplina dos corpos, é o caso de regular as variáveis determinantes da população emergente da cidade. Regular, e não reinar, porque o fenômeno populacional da modernidade vai se constituindo com cada vez mais indiferença em relação ao poder soberano. A população tem suas próprias “leis”, requer um “modo de segurança” todo seu e um campo de intervenção irredutível não só àquele campo jurídico do indivíduo de direitos, como também ao campo dos corpos disciplinados. De modo algum isso implica uma evolução em etapas. Como afirma Foucault (2008a, p. 11): “Não há a era do legal, a era do disciplinar, a era da

³⁰⁵ De modo análogo, em relação a todos os problemas oriundos das drogas, apresentou-se no século XX uma política de segurança segundo a qual, como nos mostrará Foucault (2008b, p. 351-54), o tráfico e o consumo deveriam ser, em certo limite, tolerados, e, portanto, regulados, a fim de minimizar seus efeitos nocivos.

segurança”. Implica, isto sim, que o poder soberano e o disciplinar são investidos, transmutados e, enfim, reafirmados, para os fins da regulação populacional³⁰⁶.

Em suma, considerando que sempre se teme o novo e que, neste caso, a novidade parece ter vontade própria e, até certo limite, imprevisível e incontrolável, a população parece ser uma espécie de monstro indomável, ao menos para os mecanismos soberanos e disciplinares do fim do século XVII. Se, cem anos depois, o controle soberano ainda se faz presente pelo olho invisível das instituições disciplinares – nas quais o mecanismo panóptico lhe garante uma forma rígida de controle, e uma “Polícia” aparece como índice da passagem da disciplina à biopolítica³⁰⁷ –, este olhar só poderá e deverá, no limite, coordenar, com certa margem de flutuação, os fenômenos populacionais em expansão. Por isso, se podemos falar de uma razão de Estado, longe de tomá-la como instância dominante e impositiva, centro do poder e da repressão, agora deveremos pensá-la como um órgão administrativo, a partir de uma realidade “economicamente” produzida, pois “é graças à percepção dos problemas específicos da população e graças ao isolamento desse nível de realidade que se chama economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania” (ibid., p. 138). Temos aí uma “razão econômica” que está, “não substituindo a razão de Estado, mas dando um novo conteúdo à razão de Estado e dando, por conseguinte, novas formas à racionalidade de Estado³⁰⁸” (ibid., p. 468).

Como se vê, o economismo não está na “origem” da modernidade, como um momento determinado pelo negativo e inteligível por uma Razão histórico-dialética,

³⁰⁶ “De sorte que as coisas não devem ser de forma nenhuma compreendidas como a substituição de uma sociedade da soberania por uma sociedade da disciplina, e mais tarde de uma sociedade da disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental – uma gestão cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 2008a, p. 143).

³⁰⁷ Passamos à margem de um grande percurso. Sabemos que, em *A vontade de saber* (1976, p. 183), p. ex., o biopoder é uma moeda de duas faces, a disciplina e a biopolítica, que, de certo modo, se complementam. Em *Segurança, território e população*, a situação é bem diferente: “é na oposição, na distinção em todo caso, segurança/disciplina que eu queria insistir” (FOUCAULT, 2008a, p. 73). Assim, Foucault (2008a, p. 11-18; 77-83) traçará uma oposição entre mecanismos jurídicos e disciplinares, atuantes na Europa dos séculos XVII e XVIII, e dispositivos de segurança e regulação, entre os séculos XVIII, XIX e XX. Isto não implica que os dispositivos excluam os mecanismos (não obstante os primeiros sejam primordiais às questões cada vez mais prementes no trato dos fenômenos populacionais), e sim que há um distanciamento entre eles. E a “Polícia” do fim do século XVII, “essa linha descendente, que faz o bom governo do Estado repercutir até na conduta dos indivíduos ou na gestão das famílias” (ibid., p. 126), tipo de arte de governar que em nada se assemelha ao que hoje tomamos pelo mesmo nome, parece caracterizar a passagem da disciplina à biopolítica (cf. Foucault, ibid., pp. 420-41).

³⁰⁸ Ao lado da “governamentalidade”, a razão de Estado é peça-chave para compreendermos a passagem das formas de governo marcadas pela rigidez típica do poder disciplinar às formas marcadas pelo liberalismo, mais comuns na biopolítica. Cf. Foucault, 2008a, p. 468-69. Sobre a razão de Estado, ibid., pp. 318-31.

mas é um desdobramento das relações políticas entre forças, para além das quais resta a dispersão irreduzível de acontecimentos (como a epidemia e a escassez alimentar), constituintes e constitutivas da população. É neste momento que, como nos diz Foucault (2008a, p. 473), “a população como coleção de súditos é substituída pela população como conjunto de fenômenos naturais”. Doravante, não podemos negar que o pensamento e a prática da economia caracterizam a possibilidade de uma dialetização reguladora destes fenômenos e, enfim, da introdução de uma potência do negativo, se quisermos. Naturalizada a falta, sem dúvida falaremos da economia do desejo.

Entretanto, não podemos partir de uma falta *a priori*, do negativo a-histórico na origem. Partimos sim deste “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas”, que Foucault (ibid., p. 143) chamará de governamentalidade³⁰⁹, e “que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança³¹⁰” (ibid.). Somente assim chegamos à negatividade que, então, já parecia estar lá desde sempre e que, por isso, poderemos chamar de um *a priori*. Um *a priori* histórico, em todo caso, porque a negatividade em questão é fruto de uma estratégia, de uma produção tão artificial que nos aparece como natural. Isto reconhecido, não negaremos que, na “origem”, está o negativo. Sequer questionaremos uma dialetização dos discursos. Tudo se passa, de fato, como se tais coisas fossem naturais. Deste ponto de vista encontraríamos no saber – na filosofia hobbesiana, se quisermos – a receita da modernidade. Diríamos que Hobbes descobrira a linha rara de um discurso que, apesar de suas tensões, avançou até Condillac e, enfim, semeou a história para a hegemonia de uma racionalidade utilitarista. História de um desejo que guardaria, enfim, a verdade do sujeito. Com isso, as críticas da razão econômica se tornariam as antíteses de um mesmo movimento. A crítica da economia capitalista, da economia política, da economia do desejo, dos prazeres, do gozo, da economia libidinal.

³⁰⁹ “O Estado moderno nasce” – diz-nos Foucault (2008a, p. 219) – “quando a governamentalidade se torna uma prática política calculada e refletida” (cf. também ibid., p. 330). A governamentalidade seria para o Estado “o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas da disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas” (ibid., p. 162). Interessamos sublinhar que é uma “governamentalidade dos economistas que vai, a meu ver, nos introduzir em algumas das linhas fundamentais da governamentalidade moderna e contemporânea” (ibid., p. 468). Para uma análise desta noção fundamental cf. também a “Situação dos cursos” feita por M. Senellart (In: FOUCAULT, ibid., especialmente pp. 531-38) para o curso *Segurança, território e população*.

³¹⁰ Cf. ainda, sobre a governamentalidade, Foucault, 2008a, pp. 144-46.

Ora, se todo um paradigma do economismo pôde ser tão familiar a um conjunto de instituições, práticas, discursos e saberes, foi porque ele preservou, de algum modo, a determinação originária do negativo e a concepção jurídico-repressora do Estado. Tanto esta concepção quanto aquela determinação, porém, ignoram a irreduzibilidade do acontecimento, a positividade espessa da flutuação característica dos fenômenos populacionais, por exemplo. Isto é essencial. É graças a esta positividade que podemos determinar a “naturalidade” da falta que caracteriza o desejo. Nas palavras de Foucault (2008a, p. 95):

O desejo é a busca do interesse para o indivíduo. O indivíduo, de resto, pode perfeitamente se enganar, em seu desejo, quanto ao seu interesse pessoal, mas há uma coisa que não engana: que o jogo espontâneo ou, em todo caso, espontâneo e, ao mesmo tempo, regrado do desejo permitirá de fato a produção de um interesse, de algo que é interessante para a própria população. Produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade dos meios de geri-la.

Em síntese: entre os séculos XVII e XVIII fenômenos populacionais, excedendo em vários sentidos o alcance do poder soberano, reclamaram dispositivos de regulação cuja efetividade dependeu de um tipo de mecanismo de *feedback* – para usar um termo que simplifica um pouco as coisas. De modo muito resumido, a idéia é naturalizar a falta para produzir um sistema auto-regulador ou, se quisermos, um aparelho econômico. No caso que nos interessa, naturaliza-se a falta para produzir, na medida do plausível, um desejo que, então, refletir-se-á em um interesse³¹¹ comum a partir do qual, por fim, será possível aplicar os dispositivos de segurança. “Trata-se agora de fazer de tal modo que o Estado não intervenha senão para regular, ou antes, para deixar o melhor-estar de cada um, o interesse de cada um se regular de maneira que possa de fato servir a todos” (ibid., p. 466).

De resto, foi com o problema da população que o desejo, tanto quanto uma série de saberes que sobre ele deveriam se debruçar, adquire um estatuto imprescindível ao estabelecimento do homem. Isso na medida em que “a temática do homem, através das ciências humanas que o analisam como ser vivo, indivíduo trabalhador, sujeito falante, deve ser compreendida a partir da emergência da população como conceito correlato de poder e como objeto de saber” (ibid., p. 103). E não lidamos aí com a sociedade da

³¹¹ Para Foucault (2008b, p. 372), interesse é o “princípio de uma opção individual, irreduzível, intransmissível, esse princípio de uma opção atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito”. Cf. ibid., p. 375.

normalização? Afinal, uma “naturalização” está inteiramente engrenada à normalização do real. E mais: trata-se, neste caso, de uma naturalização do desejo. Aqui não podemos deixar de deduzir como a razão econômica que aí se constitui está inexoravelmente imbricada no utilitarismo o qual, de certo modo, reflete a “*Weltanschauung*” da modernidade. No fim das contas, a “produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo” requer que se tome o objeto do desejo como útil não só para o indivíduo, mas para sua coletividade. Requer, enfim, uma utilitarização do prazer que, longe de ser originada pela negatividade, caminha ao lado de certas práticas muito sutis de intervenção da governamentalidade. “O limite de competência do governo será definido pelas fronteiras da utilidade de uma intervenção governamental”, afirmará Foucault (2008b, p. 55) no curso em que a questão do utilitarismo será amplamente debatida, a ponto de o filósofo completar, em seguida: “O utilitarismo é uma tecnologia do governo³¹²” (ibid., p. 56). Ora, trata-se de uma tecnologia que deve prever o bem-estar social, ou seja, que, ao contrário de deixar os desejos esperando, deve saber como lhes dizer “sim”. Como afirma Foucault (2008a, p. 96):

O soberano é aquele que é capaz de dizer não ao desejo de todo indivíduo, sendo o problema o de saber como esse “não” oposto ao desejo dos indivíduos pode ser legítimo e fundado na própria vontade dos indivíduos. Enfim, esse é um enorme problema. Ora, vemos formar-se, através desse pensamento econômico-político dos fisiocratas, uma idéia bem diferente, que é a seguinte: o problema dos que governam não deve ser absolutamente o de saber como eles podem dizer não, até onde podem dizer não, com que legitimidade eles podem dizer não; o problema é o de saber como dizer sim, como dizer sim a esse desejo. (...). Temos aí portanto a matriz de toda uma filosofia, digamos, utilitarista. E como creio que Ideologia de Condillac, enfim, o que se chamou de sensualismo, era o instrumento teórico pelo qual se podia embasar a prática da disciplina, direi que a filosofia utilitarista foi o instrumento teórico que embasou essa novidade que foi, na época, o governo das populações.

A citação reúne três momentos interligados de nossas análises. Em primeiro lugar, a oposição de Foucault em relação à postura (lacaniana) segundo a qual, na modernidade, a posição do poder é “quanto ao desejo, esperem sentados”. Vimos, precisamente, o contrário. A razão de Estado deverá produzir uma realidade econômica, naturalizar a falta a partir da qual um fenômeno populacional, como o interesse comum, regular-se-á. Aqui compreendemos que a entrada da felicidade na política não é um

³¹² Referimos-nos ao curso *O nascimento da biopolítica* (ministrado em 1979, na seqüência de *Segurança, território e população*), no qual afirma Foucault (2008b, p. 56-7): “Duas vias, portanto: a via revolucionária, articulada essencialmente sobre as posições tradicionais do direito público; e a via radical, articulada essencialmente sobre a nova economia da razão de governas”.

desdobramento da negatividade originária. Trata-se, inicialmente, de uma política unicamente de Estado, em seu benefício. Neste momento, diz-nos Foucault (2008a, p. 345), entre os séculos XVI e XVII, “o fim da razão de Estado é o próprio Estado, e se há algo como uma perfeição, como uma felicidade, será sempre aquela do próprio Estado”. Quanto à população, “como sujeito ou objeto dessa felicidade, é ligeiramente esboçada” (ibid., p. 369). Mas eis que uma percepção vai se acentuando: é preciso “fazer da felicidade dos homens a própria força do Estado” (ibid., p. 439). Daí a necessidade da Polícia, para garantir que aquela felicidade seja proporcional ao aumento desta força. Ocorre que o sistema disciplinar da polícia não suportou a idiosincrasia dos fenômenos populacionais, como a escassez³¹³. Portanto, antes do negativo, o acontecimento, a população. Em seguida, a razão de Estado, a regulação dos fenômenos populacionais, o jogo dos interesses, a naturalização da falta, o desejo.

Um novo arranjo político-econômico se apresenta³¹⁴. Neste contexto, considerando os resultados de nossas análises, diremos que não só é necessária uma normalização do real para falarmos daquela naturalização *sui generis* (que, no fundo, não tem nada de natural), como também que uma utilitarização do prazer é necessária para falarmos do desejo. A própria realidade, desde então, apresentar-se-á economicamente, por assim dizer, uma vez que “a palavra ‘economia’ designava uma forma de governo no século XVI, e no século XVIII designará um nível de realidade, um campo de intervenção para o governo, através de uma série de processos complexos e, creio, absolutamente capitais para nossa história” (FOUCAULT, 2008a, p. 127).

Em segundo lugar, a partir da citação retomamos o que havíamos afirmado sobre uma história das concepções do desejo e, particularmente, sobre Condillac. Restava explicar a raridade do discurso sensualista, quer dizer, explicar como tal discurso parece ter sido o sucedâneo óbvio e natural de uma série de sistema filosóficos organizados por uma história das concepções do desejo. De novo, é a dispersão dos acontecimentos que se levanta contra uma origem da história. No caso, os acontecimentos que caracterizam a força das práticas disciplinares, cuja aplicação encontrou no sensualismo um

³¹³ Já apontamos (em nota) o papel da Polícia entre os séculos XVI e XVIII. Cf., p. ex., Foucault, 2008a, p. 438-39. Sobre os abalos que o sistema policial sofrerá, cf. ibid., pp. 461-68.

³¹⁴ “A felicidade do conjunto, a felicidade de todos e de tudo, vai depender de quê? Não mais, justamente, da intervenção autoritária do Estado que vai regulamentar, sob a forma da polícia, o espaço, o território e a população. O bem de todos vai ser assegurado pelo comportamento de cada um, contanto que o Estado, contanto que o governo saiba deixar agir os mecanismos do interesse particular, que estarão assim, por fenômenos de acumulação e de regulação, servindo a todos” (FOUCAULT, ibid., p. 466).

“instrumento teórico” de embasamento³¹⁵. Mais importante é lembrarmos que, já para o sensualismo, uma economia do prazer se apresenta como critério da conduta. Não foi em função de uma negatividade originária, porém, que Condillac ofereceu (a Freud?) a receita para tomarmos o prazer como o princípio da realidade, mas sim em função das relações de forças em meios às quais se constituía o biopoder. É aí que toma corpo o terceiro momento de nossa análise, uma racionalidade utilitarista³¹⁶.

Sobre o utilitarismo, primeiramente lembremos que, em *Vigiar e Punir*, Foucault explora amplamente o projeto panóptico de Bentham a uma sociedade disciplinar. E, agora, afirma que o utilitarismo foi o “instrumento teórico” do governo das populações, de certo modo em oposição à disciplinarização. Para desfazer a aparente contradição afirmamos que o utilitarismo está presente tanto no poder disciplinar quanto na biopolítica. Sintetizando ao máximo diríamos que, nos espaços e tempos em que há prioridade à aplicação de princípios utilitaristas, teríamos a predominância do poder disciplinar; já nos contextos em que vemos os efeitos desta aplicação, que se trata do governo da população³¹⁷.

Contudo, nós sabemos o quanto o utilitarismo não se reduz à idealização de uma eficiente “casa de inspeção”. É o próprio Foucault (2008b, p. 91-2) quem nos diz: “O panoptismo não é uma mecânica regional e limitada a instituições. O panoptismo, para Bentham, é uma forma política geral que caracteriza um tipo de governo”. E, antes de Foucault, seria assim também para o próprio Bentham: “O panoptismo generalizado não é mais esta dimensão arcaizante visto que ele é a metáfora de um poder econômico e automático, visto que ele se articula agora neste espaço do jogo dos interesses que o

³¹⁵ Sobre uma relação entre Bentham e Condillac, cf. Foucault, 2006a, p. 97.

³¹⁶ Nos cursos da segunda metade da década de 1970, especialmente em *Nascimento da biopolítica*, Foucault faz algumas referências a Bentham, e menciona o “radicalismo” que, de acordo o próprio Foucault (2008b, p. 56), “vai designar a posição que consiste em colocar continuamente ao governo, à governamentalidade em geral, a questão da sua utilidade ou da sua não-utilidade”. Nós já dissemos (no Cap. 2) que nos ateremos a Bentham, propositor de uma “aritmética moral que permitirá ao legislador atingir seus objetivos utilizando os recursos da máquina humana” (AUDARD, C. Utilitarismo. In: CANTO-SPERBER, 2007, p. 740). Notemos, por último, que o utilitarismo “foi percebido como sendo a moral por excelência do *homo oeconomicus* moderno, liberado dos tabus religiosos e morais tradicionais e principalmente preocupado com a maximização de suas vantagens pessoais” (ibid., p. 737). Assim, “a competência do trabalhador é uma máquina”, dirá Foucault (2008b, p. 309), o que não quer dizer “que o capitalismo transforma o trabalhador em máquina e, por conseguinte, o aliena”. Voltaremos a isso.

³¹⁷ Já dissemos que os trabalhos foucaultianos dos primeiros anos da década de 1970 se debruçam sobre a passagem de uma sociedade vitoriana a uma disciplinar, sendo que, em 1975, Foucault condensa a forma final de suas análises da disciplina em *Vigiar e punir*, onde lemos: “O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório do poder” (1975, p. 206). Em 1976 é publicada *A vontade de saber*, e este período parece ser um divisor de águas. Doravante, disciplina e biopolítica são as duas faces do biopoder. Uma não exclui a outra, mas, sem dúvida, em termos históricos, notamos uma prevalência da segunda sobre a primeira e, nos termos das análises foucaultianas, como afirmará Foucault (2010, p. 42) na passagem para os anos de 1980, há um “deslocamento da noção de poder-saber para a noção de governo pela verdade”.

poder tem por função fazer funcionar, corrigir, conservar³¹⁸”. Nestes termos, a despeito das descontinuidades, há algo que atravessa os efeitos da disciplinarização e da biopolítica: é o que chamamos de uma “racionalidade utilitarista”. Nascente na crise do poder soberano, ela perpassa o biopoder desde suas formas panópticas, mais localizáveis e detalhistas, até seus efeitos mais dispersos e abrangentes, nas idéias fisiocratas e no governo de si e dos outros³¹⁹.

E quando vemos Foucault mostrar a importância da estatística, do cálculo e da quantificação dos meios e fins, dos sujeitos e objetos do biopoder, estamos vendo, à sombra desta racionalidade utilitarista, uma economia política do desejo tomando forma³²⁰. O utilitarismo é emblema, então, tanto do poder disciplinar quanto da biopolítica. A maximização de tudo e de todos é, sem dúvida, aquilo a que deve convergir o conjunto dos efeitos do biopoder, o qual não tolera os tempos e espaços inacessíveis, o resto e o inútil.

Ora, nós não vimos Lacan chegar a uma conclusão muito parecida³²¹? De fato, Lacan (1986, p. 220 e 230) não deixa de sublinhar as funestas implicações de uma racionalidade utilitarista, subjacentes ao que podemos chamar de uma política do serviço dos bens, tais como as formas de racismo acobertadas por princípios utilitaristas de inclusão e homogeneização. Resta, ainda assim, a impressão de que, ao psicanalista, o utilitarismo veio corroborar – retroativamente, se quisermos – o prazer como princípio da realidade: na origem, o negativo.

É como se, para Lacan, a negatividade originária que dinamiza a economia do desejo fosse “provada” pelo espírito utilitarista, emblema de uma modernidade que aguardava “o homem que aborda a questão no nível do significante” (LACAN, 1986, p. 269). Seríamos utilitaristas, então, porque aí descobrimos a “melhor forma” de lidar com a falta que nos constitui, pela economia do prazer. Lembrando que esta “melhor

³¹⁸ Palavras de Laval, no artigo “O que Foucault aprendeu com Bentham” (In: *Revue d'études benthamiennes*, 2011, n° 8, disponível em <http://etudes-benthamiennes.revues.org/259>), que, encerrando seu texto, afirma: “Foucault descobriu com Bentham uma economia do poder que veio completar e corrigir a economia da produção e da troca; ele lê com ele, muito além do panoptismo, que não é mais do que um modelo muito condensado e específico, uma reflexão extremamente inovadora sobre um automatismo do mercado”.

³¹⁹ Cf. a “Aula de 9 de janeiro de 1980” de *Do governo dos vivos*. In: Foucault, 2010, especialmente pp. 42-50.

³²⁰ “A estatística, ao possibilitar a quantificação dos fenômenos próprios da população, faz aparecer sua especificidade irreduzível ao pequeno âmbito da família” (FOUCAULT, 2008a, p. 139). “Não mais, portanto, o corpus de leis ou habilidade em aplicá-las quando necessário, mas conjunto de conhecimentos técnicos que caracterizam a realidade do próprio Estado” (ibid., p. 365). Destes saberes ressaltamos, por exemplo, aqueles que miram o desejo e sua verdade, por exemplo. Ainda sobre a estatística cf. ibid., p. 424.

³²¹ Cf. nossa seção 3 do Cap. 2.

forma” significaria a forma mais cínica de escamotear, e ao mesmo tempo sustentar, o vazio que nos constitui enquanto sujeitos do gozo. Por isso Bentham parece ser um interlocutor privilegiado para Lacan que, referenciando-se várias vezes no *Seminário 7* àquele que se inquietou com o cálculo utilitarista dos prazeres, mostrou-se plenamente consciente da força do utilitarismo na modernidade. Mais do que isso, como vimos, Lacan nos remete inúmeras vezes ao contexto histórico de uma “reversão utilitarista” e – ainda que não o faça – nos convida a analisar o momento em que a felicidade se tornou um assunto político. É neste momento que, para o psicanalista, entra em cena o que podemos chamar de uma política do serviço dos bens.

5. Biopolítica do serviço dos bens

Uma política do serviço dos bens está, para Lacan, sustentada em uma espécie de lógica capitalista do gozo. De um lado, o ciclo da privação esteado por uma sociedade do trabalho; de outro, o ciclo do exaurível amparado pelo gasto. O sonho puritano da acumulação; o sonho americano do consumo. Duas faces de uma “*Weltanschauung*”. Duas engrenagens de um mesmo mecanismo de produção e consumo de bens. De fato, ninguém menos do que Karl Marx é invocado por Lacan (1986, p. 247) para explicar como duas morais antagônicas, a do trabalho e a do consumo, parecem conviver muito bem na modernidade³²²: “Marx faz-nos pensar o caráter partidário, parcial, insuficiente, da solução dada nesse contexto [pela *Filosofia do direito* de Hegel], e mostra que a harmonia da necessidade e da razão nesse nível é apenas uma solução abstrata e dissociada”. Quer dizer, ao contrário das filosofias modernas do Estado, entre as quais se destacaria a de Hegel³²³, para Lacan, “leitor” de Marx, tratar-se-ia de desmascarar a posição repressora do poder em relação ao desejo e a saída cínica do utilitarismo na idéia da partilha dos bens³²⁴. Tanto o Estado impõe a

³²² No *Seminário 7* Lacan ainda não propõe a célebre caracterização do gozo, inspirada na noção marxiana de “mais-valia”, como “mais-de-gozar”. De todo modo, já neste Seminário Lacan (1986, p. 266) não deixa de tomar Marx como um interlocutor privilegiado para pensar a economia do desejo, na medida em que ela não implica outra coisa senão “as relações do homem com o objeto de sua produção”, enfim, a produção dos bens e a relação que aí se estabelece entre o desejo e o gozo.

³²³ Lembremos que, para Hegel (2001, p. 90): “O Estado é a Idéia divina como ela existe sobre a terra”. Em que sentido isto pode ser compreendido? Para Cassirer (2003, p. 306): “Se a *realidade* deve ser definida em termos de história, e não em termos de natureza, e se o Estado é o pré-requisito da história, segue-se que devemos ver no Estado a suprema e mais perfeita realidade. Nenhuma teoria anterior a Hegel postulou tal coisa. Para Hegel, o Estado é não só a representação, mas a própria encarnação do ‘espírito do mundo’”.

³²⁴ Eis uma afirmação que, lida nas entrelinhas de um texto de Freud e compartilhada por Lacan (1986, p. 235), confirma a propensão do último ao marxismo: “A segurança do gozo dos ricos na época em que vivemos encontra-se aumentada pelo que eu chamaria de legislação universal do trabalho”.

renúncia do desejo quanto a economia dos prazeres aí estaria apenas para que, em nome do bem comum, o trabalho não parasse. E, enfim, desnudaríamos aí a lógica do cálculo utilitarista, do fetiche dos bens e da alienação proletária, mantidos por um Estado abstrato e burguês contra o qual, se seguíssemos o materialismo dialético, levantar-se-ia a “desobjetivação” do homem pelo trabalho³²⁵.

Em vista do homem concreto haverá, então, a crítica de um ideal revolucionário que, no fundo, realiza a manutenção de uma superestrutura encobridora das engrenagens econômicas. Com este ideal tratava-se de recuperar algum resquício de um homem bom por natureza, reivindicando, pelo contrato, os direitos liberais fundados nas mesmas bases jurídico-legais nas quais se assentava o poder soberano. Aí estariam as raízes de um individualismo liberal, de um homem abstrato cuja aparente oposição ao poder caberia desmascarar a partir da história. Outro tipo de revolução – a proletária – seria, pois, necessário. Desta vez para lutar contra a alienação, para desvelar aí a concretude perdida e agora recuperada do homem “des-objetivado”, concreto porquanto histórico. E se um inimigo comum deveria ser determinado, na binaridade dos discursos, poder-se-ia, então, tomá-lo como parte de uma classe repressora. Lutar contra um poder aí centrado, em oposição ao qual, mais uma vez, uma “verdade” alienada, oprimida, deverá ser recuperada por um discurso que, não obstante, se constitui a sombra da lei³²⁶. Discurso para o qual o indivíduo seria uma invenção sedutora e abstrata da tese pseudo-revolucionária que atingiria seu apogeu na Revolução Francesa³²⁷. De sua parte, Foucault tem uma posição bem particular em relação a isso:

Marx pensava – e ele o escreveu – que o trabalho constitui a essência concreta do homem. Penso que essa é uma idéia tipicamente hegeliana. O trabalho não é a essência do homem. Se o homem trabalha, se o corpo humano é uma força produtiva, é porque o homem

³²⁵ Apesar de sua crítica ao Estado hegeliano, Marx (2008, p. 123) sublinha: “A grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichkeit*) como desobjetivação (*Entgegenständlichkeit*), como exteriorização (*Entäußerung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) desta exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*”.

³²⁶ “Afinal de contas, que significariam, que poderiam ser, a idéia e o projeto revolucionários sem, primeiro, essa decifração das dissimetrias, dos desequilíbrios, das injustiças e das violências que funcionam apesar da ordem das leis, sob a ordem das leis, através da ordem das leis e graças a elas?” (FOUCAULT, 1997, p. 69).

³²⁷ “Tem-se o costume de fazer da emergência do indivíduo no pensamento e na realidade política da Europa o efeito de um processo que é ao mesmo tempo o desenvolvimento da economia capitalista e a reivindicação do poder político pela burguesia; disto teria nascido a teoria filosófico-jurídica da individualidade que vocês vêem se desenvolver, *grosso modo*, desde Hobbes até a Revolução Francesa. Mas creio que, se é verdade que podemos efetivamente ver certo pensamento do indivíduo no nível do que lhes falo, também devemos ver a constituição efetiva do indivíduo a partir de certa tecnologia do poder” (FOUCAULT, 2006a, p. 71).

é obrigado a trabalhar. E ele é obrigado porque ele é investido por forças políticas, porque ele é capturado nos mecanismos do poder (*DE III*, p. 470).

A nós, porém, não convém discutir em pormenores a posição foucaultiana em relação à crítica marxista da economia³²⁸. Queremos nos ater apenas à crítica foucaultiana do que, no início da Seção anterior, já chamamos de o problema do economismo. Dizíamos, então, que aí está o ponto em comum entre dois discursos, o jurídico e o revolucionário, mais próximos entre si do que pensam seus defensores. Isso porque, para ambos os discursos, as relações de poder seriam secundárias em relação a uma economia política. Neste sentido, destaquemos que, para o marxismo, “o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível. Neste caso, o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica” (FOUCAULT, 1997, p. 14).

Foucault não só está atento ao modo pelo qual as relações entre o homem e seu trabalho são descritas por Marx – ou reescritas pelo marxismo. Também reconhece (não sem certa ironia) que “é impossível fazer história sem utilizar uma ladainha de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx” (*DE II*, p. 753). Para Foucault (2008b), porém, há um problema com o marxismo³²⁹. Este toma a abstração do trabalho como obra “da mecânica real dos processos econômicos” (2008b, p. 305) quando, no fundo, ela é obra da economia clássica. “E é precisamente porque a economia clássica não foi capaz de se encarregar da análise do trabalho em sua especificação concreta e em suas modulações qualitativas, (...), que precipitaram sobre o trabalho toda uma filosofia, toda uma antropologia, toda uma política de que Marx é precisamente o representante”. Daí a necessidade de “fazer uma crítica teórica da maneira como, no discurso econômico, o próprio trabalho apareceu como abstrato” (*ibid.*). E o que esta crítica descobre? Não a já clássica questão de uma sociedade que produz a

³²⁸ Cf. Balibar, 1992; Nigro, 2001; Lemke, 2004. Também o número especial sobre Foucault e Marx da revista “*Actuel Marx*” disponível em <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2-page-7.htm>.

³²⁹ Considerando que alguns conceitos do materialismo dialético (como o de “mais-valia”) serão, de algum modo, não só apropriados por Lacan (para conceber uma lógica capitalista do gozo, por exemplo), como também por alguns de seus mais célebres leitores, como Žizek, podemos tentar compreender a crítica foucaultiana do marxismo. Lembremos que, para Foucault (cf., p. ex, *DE II*, pp. 406-08), muitas vezes o grande problema não é tanto Marx quanto o que dele fez e faz um certo academicismo contemporâneo.

descartabilidade dos sujeitos-objetos do consumo, tantas vezes depurada nos termos de uma crítica da modernidade³³⁰.

Certamente não se deve negligenciar tal questão, não apenas porque ainda podemos daí tirar algumas lições, mas, sobretudo, diria Foucault, para não repetir um vocabulário que, de um modo ou de outro, sempre acaba nos remetendo a uma determinação a-histórica da qual o indivíduo é, no fim das contas, refém. O que Foucault (2008b) nos diz é que essa determinação é, na verdade, uma produção da governamentalidade, e que este indivíduo está longe de ser o objeto descartável de uma lógica capitalista do consumo: “todas as análises sociológicas (...) do consumo de massa, da sociedade do consumo, etc., tudo isso não funciona e não vale nada em relação ao que seria uma análise do consumo nos termos neoliberais da atividade de produção” (ibid., p. 311).

Eis o que tal análise nos revela: não se pode ignorar a racionalidade utilitarista, não imposta de cima, de um saber ou Estado centralizador, mas cultivada nas micro-relações de indivíduos que agem muito mais como empresas de si mesmos do que como parceiros da troca. Aqui a noção de *homo oeconomicus*, tantas vezes comentada por Foucault³³¹: “O *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros. O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em que não se deve mexer” (ibid., p. 369). *Homo oeconomicus* cujo advento, como empresa de si mesmo, em oposição ao sujeito de direitos, é proporcionalmente inverso à intervenção do Soberano³³². Aí está em questão não (só) a disciplinarização dos corpos, mas a complexificação dos fenômenos populacionais, tais como a autonomia do mercado³³³, as possibilidades do governo dos vivos e de si, enfim, os desdobramentos produtivos da biopolítica. Sigamos A. Negri (2001, p. 33):

Na época moderna, na primeira fase do desenvolvimento capitalista e no momento em que se definia o Estado-Nação, a biopolítica se torna essa forma de governo total. Trata-se apenas de uma primeira definição, mas muito importante, já que se desfaz da pura imagem do Estado jurídico (segundo a teoria política moderna) concebido como

³³⁰A “sociedade do consumo” (Baudrillard); A “sociedade do espetáculo” (Débord); A “cultura do narcisismo” (Lasch); A “sociedade da decepção” (Lipovetsky); A “modernidade líquida” (Bauman); são alguns exemplos.

³³¹Pelo menos desde 1975, no curso *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 1997, pp. 173-75); também em *Segurança, território e população* (id., 2008a, p. 54); por fim, em vários momentos de *O nascimento da biopolítica* (da “Aula de 14 de março de 1979” em diante).

³³²Cf. Foucault, 2008b, p. 398.

³³³O mercado, afirma Foucault (2008b, p. 45), “deve dizer a verdade em relação à prática governamental”.

sujeito exclusivo da história. Uma vez admitida essa definição, é preciso, contudo, ir um pouco mais longe e perguntar-se o que significa biopolítica quando se trata do pós-moderno, ou seja, nessa fase do desenvolvimento capitalista em que triunfa a subordinação real da sociedade como um todo ao capital. Neste momento, quando a articulação da sociedade e da organização produtiva do capital tendem a se identificar, o biopolítico muda de cara: torna-se biopolítico produtivo.

E, em seguida, arremata Negri (*ibid.*, p. 34): “Nesse âmbito a produção social é completamente articulada através da produção da subjetividade”. Ora, esta produção, estes “processos de subjetivação³³⁴” – pelos quais, em determinada relação de poder, o sujeito pode relacionar-se consigo mesmo e/ou, antes e/ou depois dessa relação, ser produzido, investido ou objetivado – não estão em franca oposição àquilo que é concebido por Lacan com uma política do serviço dos bens?

Para Lacan (1986, p. 350), o serviço dos bens é composto de “bens privados, bens de família, bens da casa, outros bens que igualmente nos solicitam, bens do ofício, da profissão, da Cidade”. Ainda que não possamos falar apenas de bens meramente materiais, os bens que Lacan tem em mente são “não-subjetiváveis”, por assim dizer: bens de uma relação de controle, alheamento e privação, que não constituem a subjetividade a não ser de forma exteriorizada e nos moldes da interdição. Na verdade, a relação de privação, que para Lacan determina o serviço dos bens, “engendra uma dialética” (*ibid.*, p. 270) e é “um laço fortíssimo de onde vai surgir o outro como tal” (*ibid.*), já que este outro aparece me privando de meus bens: “relação semi-enraizada no natural que é o estádio do espelho”, completará Lacan. E este “natural” não implica na determinação de uma subjetividade cuja constituição, no nível das relações sociais caracterizadas pela privação, aparece quase fechada, indiferente, passiva e incondicionada face àquelas relações de poder e incitação³³⁵?

³³⁴ Em vários momentos em que se refere à subjetivação, Foucault trata das técnicas de sujeição da pastoral católica e das “contra-condutas” da Reforma (cf., p. ex., Foucault, 2008a, p. 243; *id.*, *DE III*, p. 548-49; *DE IV*, p. 228). Na virada aos anos de 1980, porém, o termo aparece nas inquietações e conotações éticas de alguns textos de Foucault (cf., p. ex., *DE IV*, pp. 415-30 e p. 706; *id.*, 1984a, pp. 35-40). Para Gros (*in*: FOUCAULT, 2006b, p. 637), “durante muito tempo, Foucault só concebe o sujeito como produto passivo das técnicas de dominação. É somente em 1980 que concebe a autonomia relativa, a irredutibilidade, em todo caso, das técnicas do eu. Autonomia relativa, digamos, pois é preciso preservar-se de qualquer exagero”.

³³⁵ Eis algumas palavras de Foucault (*DE III*, p. 801) que parecem destinadas à teoria lacaniana do estádio do espelho: “É perigoso, conforme penso, considerar a identidade e a subjetividade como componentes profundos e naturais, que não são determinados por fatores políticos e sociais. Devemos nos libertar de um tipo de subjetividade de que tratam os psicanalistas, a saber, a subjetividade psicológica”. Não por acaso, alguns comentadores apóiam-se em análises convergentes às de Foucault para criticar um “naturalismo” lacaniano. Assim, na perspectiva crítica pautada no modelo panóptico, “que Foucault

Será isto possível, no entanto? É possível haver constituição do sujeito indiferente à normalização do real? “É porque o corpo foi ‘subjetivado’, isto é, porque a função-sujeito fixou-se nele, é porque foi psicologizado, porque foi normalizado, é por causa disso que apareceu algo como o indivíduo, a propósito do qual se pode falar, se pode elaborar discursos, se pode tentar fundar ciências” (FOUCAULT, 2006a, p. 70). Nestes termos, se há uma determinação como que já pronta nos moldes da privação e do “espelho”, então não há meio de pensarmos que o sujeito possa ser um processo de subjetivação constante e perpassado por saberes, práticas, instituições e discursos que, muito mais do que privar e interditar, realizam a sua produção e gestão. Por outro lado, se o advento da biopolítica tem suas implicações ao ordenamento do serviço dos bens, então, mais do que bens materiais dos quais sou privado, mais até do que bens disciplinares a um corpo dócil, seriam os bens tão subjetiváveis quanto descartáveis, porquanto os processos de subjetivação, a serviço do bem, devem manter um fluxo frenético de incitação.

Entrementes, dada sua capacidade de mobilização do desejo, somos tentados a concordar em que o imperativo de gozo desvendado por Lacan teria maior abrangência de explicação do comportamento do que um dispositivo biopolítico. Afinal, poder-se-ia dizer, este dispositivo estaria sempre vinculado a “conteúdos normativos privilegiados”, ao passo que a lei do supereu, do alto de sua transcendentalidade, não admite vinculação privilegiada com determinações empíricas, o que faz dela um dispositivo (se assim pudermos chamá-la) mais abrangente e eficaz de compreensão da conduta. Assim, esta lei “pode nos ajudar a compreender porque, na sociedade contemporânea de consumo, ‘magro, bonito e bronzado’ pode facilmente ser trocado, por exemplo, por ‘doente, anoréxico e mortífero’ sem prejuízos para sua capacidade *momentânea* de mobilização de desejos” (SAFATLE, 2008, p. 132).

Sem negar Foucault podemos dizer, porém, que é possível se libertar de um poder normalizador à medida que os meios e os fins da biopolítica se dão a partir de um tipo de liberdade³³⁶, e que se tem a relativização absoluta dos valores: “a sociedade mudou e os indivíduos também; eles são cada vez mais diversos, diferentes e

transformou no dispositivo fundamental da sociedade disciplinar”, Birman (2000, p. 62) sublinha “uma crítica frontal de Foucault à teoria de Lacan sobre o olhar, inscrito originariamente no estádio do espelho”. Já para Safatle (2008, p. 123): “é fato que a temática da ‘repressão’ nos leva à pressuposição de um corpo libidinal ‘naturalizado’, no sentido de não ser totalmente redutível à condição de efeito da ordem do discurso”.

³³⁶ “A liberdade é algo que se fabrica a cada instante” (FOUCAULT, 2006b, p. 88). Notemos, contudo, que a reflexão foucaultiana sobre a liberdade não pára por aí, como vemos em *DE IV*, pp. 708-29.

independentes. Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina, de tal forma que somos obrigados a pensar o desenvolvimento de uma sociedade sem disciplina”, afirma Foucault (*DE III*, p. 533). De onde viriam, afinal, “conteúdos normativos privilegiados” no regime que se caracteriza, justamente, pela ausência de um centro irradiador de normas? Além disso, acaso a morte não espreita a vida no regime biopolítico quando, por exemplo, um de seus efeitos colaterais é um racismo tão sutil quanto letal? Enfim, tanto quanto um governo de si e dos outros não só faz viver, como também deixa morrer, também o corpo bonito seria a outra face do mortífero: “no horizonte de uma análise como essa” – diz-nos Foucault (2008b, p. 354) – “o que aparece não é em absoluto o ideal ou o projeto de uma sociedade exaustivamente disciplinar em que a rede legal que encerra os indivíduos seria substituída e prolongada de dentro por mecanismos, digamos, normativos”.

Tampouco é uma sociedade em que o mecanismo de normalização geral e da exclusão do não-normalizável seria requerido. Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a idéia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental (*ibid.*, p. 354-55).

Aí, o objeto da análise foucaultiana é uma população e as coletividades locais, regidas por micro-relações de poder, nas quais reina uma relativização dos valores que seduzem e incitam processos de subjetivação, e para as quais interessa instituir, exclusivamente a si mesmas, novos territórios, técnicas e saberes de maximização da vida. Atribuir-se, por exemplo, “um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos, de todos os contatos, isolado dos outros para que mantenha seu valor diferencial”. Sabemos que se trata aí de um novo racismo, fundado, não apenas no sangue e na lei, mas no corpo enquanto encarnação de uma nova sexualidade, segregativa, porque saudável, higiênica, cuidada e, se preciso for, devidamente reprimida, porque terá à sua disposição (a vontade de) uma origem e uma verdade para “libertá-la” de si mesma.

Propomos, então, no lugar de uma política do serviço dos bens, uma biopolítica do serviço dos bens. Muito mais do que *locus* de privação, esta deve ser pensada como o horizonte de constituição do corpo e da subjetividade, no qual cada indivíduo, ao longo desta constituição, é ele próprio um serviço de bens formado por (e formador de)

técnicas de si a serviço da vida. Tais bens subjetiváveis seriam mais “fetiches da mercadoria” do que os bens objetiváveis e privados, na medida em que a materialidade desses vai perdendo validade e poder de sedução diante de bens cada vez mais descartáveis e impalpáveis, como o “estilo de vida”. Não poderíamos concluir, então, que os dispositivos biopolíticos não nos ajudam a compreender a atuação do imperativo sádico do supereu lacaniano, sem sermos necessariamente obrigados a rejeitar os seus resultados? Em qual sentido?

Simplesmente no sentido que se pode atribuir ao que Foucault compreende por uma análise histórica. Com esta veríamos, por exemplo, que há um problema quando Lacan enuncia seu “não cedas de teu desejo”, porquanto tal juízo é proposto a uma sociedade sob o regime jurídico do poder Soberano. Ao passo que, para Foucault, o poder é móvel, maleável e surge nas relações de força, nas micro-relações constitutivas e particulares de um contexto histórico. Por exemplo, um contexto no qual, como vimos, o discurso das raças vai ganhar uma forma cada vez menos dispersa, por assim dizer. No compasso em que se torna menos heterogêneo e formula uma inquietação comum, tal discurso vai dando forma à história e à identidade do que, doravante, chamar-se-á de uma classe que, então, se vê diante de uma razão histórica para lutar³³⁷. E o que a análise histórica foucaultiana nos mostra? “Para pensar o laço social, o pensamento político ‘burguês’ do século XVIII se deu a *forma jurídica do contrato*. Para pensar a luta, o pensamento ‘revolucionário’ do século XIX se deu a *forma lógica da contradição*: esta sem dúvida não vale mais do que a outra” (DE III, p. 426). Assim, no século XIX, o discurso das raças e das classes, ainda que à revelia de suas raízes e pretensões teóricas, alinhar-se-á à teoria jurídico-contratualista e será um elemento constitutivo nas relações de poder que caracterizam a sociedade da normalização. Aí nasceu a demanda de um conjunto de discursos, práticas, saberes e instituições, de gestão do corpo e da vida, em defesa da sociedade, sobretudo em relação a si própria. Daí surgiu a naturalização *sui generis* de todos os processos que compõem a sociedade – aí incluído, em relação ao que nos interessa, a falta que constitui o desejo. Naturalização que, enfim, nada tem de natural:

Não são processos da própria natureza, entendida como natureza do mundo, é uma naturalidade específica às relações dos homens entre si, ao que acontece espontaneamente quando eles coabitam, quando estão juntos, quando intercambiam, quando trabalham, quando produzem.

³³⁷ Assim, afirma Foucault (2008a, p. 101), “Marx tentou contornar o problema da população e descartar a própria noção de população, mas para voltar a encontrá-la sob a forma propriamente, não mais bioeconômica, mas histórico-política de classe, de enfrentamento de classes”.

Ou seja, é uma naturalidade de algo que, no fundo, ainda não havia tido existência até então e que, se não é designado, pelo menos começa a ser pensado e analisado como tal: a naturalidade da sociedade (FOUCAULT, 2008a, p. 470).

Talvez, agora possamos dizer do desejo o que devemos dizer da sexualidade: nunca encontramos-lo em “estado puro”, a não ser que para isso ele tenha sido produzido. Por isso, o desejo ao qual se refere Foucault está em todos os “desejos” que a modernidade pôde inventar ou descobrir, uma vez que é sempre um desejo produzido por uma instituição, um saber, uma prática, um discurso. Contudo, ao mesmo tempo, o “desejo” foucaultiano não se reduz a nenhum, se cada um deles se remete a uma origem “natural”, ou seja, reivindica, justamente, um estatuto a partir do qual o desejo poderia ser isolado da instituição, saber, prática ou discurso aos quais estaria historicamente vinculado. E nós vimos como a dialética pode ser o meio desta reivindicação quando não deixa de ser um instrumento histórico de reconciliação, de entendimento, daquilo que é dado em termos de relações de força. Se a contradição serviu à apropriação, pelo poder, dos discursos da guerra, escamoteando suas raízes agonísticas em virtude da normalização do real e da utilitarização do prazer, ela nos proveu também uma origem e a lógica de sua revelação.

Proponho substituir essa lógica da dialética pelo que chamarei de lógica da estratégia. E uma lógica da estratégia não faz valer termos contraditórios num elemento do homogêneo que promete sua resolução numa unidade. A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais são as conexões possíveis entre termos díspares e que permanecem díspares. A lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório (FOUCAULT, 2008b, p. 58).

Reencontramos, nesta preservação da disparidade, nesta “conexão do heterogêneo”, algo como uma oposição real? Afinal, está explícita aí a crítica da contradição lógica, a partir da posição segundo a qual “os processos antagonistas não constituem, tal como o ponto de vista dialético pressupõe, uma contradição no sentido lógico do termo” (FOUCAULT *DE III*, p. 471) pelo simples fato de que, “quando se considera a realidade e se procura descrever e analisar um número importante de processos, descobre-se que essas zonas de realidade estão isentas de contradição³³⁸” (ibid.). Isentas de contradição, mas não de antagonismos, de oposições. De resistências?

³³⁸ Ainda com Foucault (*DE III*, p. 471): “Desde que se pronuncia a palavra ‘dialética’, se começa a aceitar, mesmo que não se diga, o esquema hegeliano da tese e da antítese e, com ele, uma forma lógica que me parece inadequada, se quisermos dar uma descrição verdadeiramente concreta desses problemas”.

É o que nos diz Foucault (*DE III*, p. 426): “é preciso pensar a luta, suas formas, seus objetivos, seus meios, seus processos, segundo uma lógica que será liberada das coações esterilizantes da dialética”. De nossa parte, conhecemos tanto a importância da noção de resistência na pena foucaultiana, quanto as variações pelas quais o termo foi submetido pela mesma³³⁹. Por outro lado, a análise de tais variações não compõe nossos objetivos. Procederemos então do seguinte modo: assim como contrapomos a oposição real à contradição lógica, contraporemos a resistência à transgressão perversa.

Trata-se de um movimento abrupto? Não se lembrarmos que, para escapar da perversão, definimos o gesto transgressor na tensão entre o limite e o ilimitado, e não na ultrapassagem do limite, por uma reflexão crítico-ontológica cujo objeto é o ser da diferença. Ocorre que, considerando as análises feitas até aqui, não podemos ignorar o fato de que, em si mesmo, o conceito de transgressão já parece ser suficiente para nos situar no regime soberano da lei. “E nada pode impedir que pensar a ordem do sexual de acordo com a instância da lei, da morte, do sangue e da soberania – com todas as referências a Sade e a Bataille, com todos os penhores de ‘subversão’ que se lhes peça – seja, afinal de contas, uma ‘retroversão’ histórica³⁴⁰” (FOUCAULT, 1976, p. 198). De fato, se não vivemos mais os tempos da soberania, não há mais um sentido subversivo no gesto transgressor, a não ser que, com o manto da normalização, identifiquemos tal gesto à anormalidade; mas, aí, a transgressão já foi patologicamente padronizada, em tais e tais condições, perdendo sua singularidade. Talvez, isto explique porque Foucault prefira o termo resistência quando se trata de pensar as lutas contra o poder. Em todo caso, se o que importa é o gesto, e não o nome que ele atribuímos, continuam valendo as conclusões a que chegamos em relação ao gesto transgressor: trata-se de oposição, de confrontação.

Mas eis que se deixamos de lado a transgressão para falar de resistência, valem, também para esta, as questões antes postas à primeira. Questões pertinentes na medida em que a fórmula de Foucault tantas vezes repetida, “onde há poder há resistência”, parece dar margem justamente à interpretação perversa que procuramos evitar. Quer dizer, se “contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se

³³⁹ Não é fácil delimitar uma homogeneidade nas afirmações foucaultianas sobre a noção de resistência. Talvez, seja assim, de modo heterogêneo, que o filósofo prefira pensá-la, considerando sua mobilidade conforme os usos que Foucault dela faz em suas análises históricas. Por exemplo: ela aparece nas chamadas “contra-condutas” em oposição ao poder pastoral (FOUCAULT, 2008a, pp. 256-66); também aparece no que há de “plebe” nos corpos (id., *DE III*, P. 421); e também, nas formas de relação de si (id., *DE IV*, p. 728-29).

³⁴⁰ Cf. também Foucault, 1976, p. 195.

apoiaram exatamente naquilo sobre o que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo” (ibid., p. 190), então, não serão essas forças tão-somente a outra face da moeda? Em outras palavras, posto “que não há relações de poder sem resistências; que estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder” (id., *DE III*, p. 425), não será a resistência um correlato, opositor, sim, mas apenas à medida que pressupõe a ação do poder, dela emerge e a ela retorna, digamos, perversamente? Convenhamos que Foucault não foi exatamente claro em momentos em que teve a chance de nos responder:

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade de uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência (*DE III*, p. 407).

Ora, não parece estar sendo sugerido aí, tanto quanto em outras passagens, que a resistência é uma força cuja única razão de ser está no poder? Trata-se de uma questão que devemos responder pois, em caso de resposta afirmativa, a única razão de resistir vem do próprio poder, e acaba beneficiando sua manutenção. Se, pelo contrário, houver outro modo de pensar a prática da resistência, além desta segundo a qual ela é determinada pelo poder, não precisaremos nos ocupar em defendê-la da perversão. Notemos que não se trata de confrontar a noção de resistência com uma crítica externa às análises de Foucault. Em diversos momentos o filósofo nos alerta sobre a mobilidade que impera entre as relações de poder e as formas de resistência e, em pouco tempo, faz destas últimas novos mecanismos de controle³⁴¹. Quais critérios usar, então, para distinguir a resistência do gesto que, no fundo, visa ao poder?

Questão complicada considerando que, numa biopolítica do serviço dos bens, a subjetividade é produzida na mesma velocidade em que é descartada. Pode ser que, nos tempos e espaços em que o poder disciplinar atua, as formas de resistência parecem mais nítidas e justificáveis, por assim dizer. Na disciplinarização, o poder soberano esvaiu-se, mas a sua sombra está personificada nas instituições, por exemplo. Aí os pares opositivos são mais visíveis: o médico e o louco; o professor e o rebelde; o policial e o meliante; e assim por diante. São, portanto, formas mais localizáveis de exercício do poder, ainda que estejam camufladas em princípios utilitários e fórmulas

³⁴¹ Por exemplo, interpelado sobre os “movimentos de liberação sexual”, Foucault (*DE III*, p. 677-78) mostra cautela: “o fato de que sejam organizados segundo categorias sexuais (...) é extremamente prejudicial”.

panópticas de controle e vigilância onipresentes. O poder disciplinar aplica princípios utilitaristas e visa o trabalho e a produção em suas formas mais otimizadas, às quais requer a docilização e o adestramento do corpo, o uso aprimorado e maximizado das forças: maior intensidade ao menor custo.

Ora, com a biopolítica temos a dispersão dos efeitos disso tudo, a incorporação da disciplina em função da maximização da vida. Agora cada um é já a instituição de si, a empresa de si; ao mesmo tempo, o sujeito é múltiplo e fragmentário, ultrapassa este ou aquele padrão, deve se encaixar em vários perfis e funções, e conviver bem com tipos contraditórios e invertidos de socialização. Neste sentido, não é absurdo dizer que, até certo ponto, ele resiste à disciplina sem se libertar da biopolítica, à medida que um tipo de liberdade se tornou o meio e o fim desta última. É assim que, freqüentemente, o discurso da resistência se embrenha nas malhas da biopolítica, tornando-se um bem a ser produzido e consumido no gerenciamento das vidas que, muito bem situadas em relações de poder, seriam abaladas em sua estabilidade burguesa se, de fato, o discurso desse lugar à prática. Exemplos não faltam em sindicatos, departamentos acadêmicos, ONGs etc. “Atualmente, pode-se pensar que a maior parte das funções de poder – contra as quais o indivíduo resiste – se difunde pelas vias do saber” (DE III, p. 530). Daí, as críticas às formas de socialização politicamente corretas, às campanhas e programas governamentais e não governamentais, enfim, às biopolíticas de serviços de bens que se constituem em nome de uma utilidade pública³⁴². Como pensar a resistência num contexto em que tais práticas existem ao serviço do bem e da vida, em que o próprio desejo de resistir pode ser produzido pelo poder?

6. A resistência do sujeito e o sujeito da resistência

Novamente o desejo, o negativo? Afirmando que a negatividade constitutiva do desejo é produzida, devemos estar prontos para a réplica: efetivamente, a negatividade lá está, enfim, retornamos ao ponto de origem – ou dele nunca saímos. Em suma, alguém poderia nos dizer que não escapamos do hegelianismo. É exatamente isto que afirmamos, contudo, e algo mais. O negativo nos aparece como sempre estando lá, originariamente, mas as coisas não são assim porque a “natureza” assim as quer. Com Foucault, não é descabida aqui a clássica pergunta dirigida às tramas intrigantes: quem sai ganhando com o que se é apresentado “*ex nihilo*”? Sendo assim, a pergunta não é:

³⁴² Cf. ZIZEK, 2006, pp. 137-171.

dada a falta, como o sujeito moderno, e o saber que sobre ele se debruça, podem e devem ser pensados? E sim: a quem interessa um saber que, na origem, pressupõe uma falta dada e um sujeito faltante? Similarmente, se quisermos, não a questão: “agiste em conformidade com o desejo que te habita?”. Mas: porque somos habitados por esse desejo? Por que é necessário o desejo? Porque há o negativo, dir-se-á. Porém, agora retrucamos: o “*ex nihilo*” não aparece aí *ex nihilo*. A negatividade originária, longe de ser uma origem a-histórica, não só é uma produção de um contexto histórico específico, mas é também uma produção apropriada pelo poder.

O prazer se apresenta como um processo que visa um fim sempre inatingível porque é isso que, por exemplo, realiza a manutenção do jogo dos interesses que constituem a governamentalidade. “Não só cada um pode perseguir seu próprio interesse, mas cada um deve persegui-lo até o fim procurando levá-lo ao seu ponto máximo, e é nesse momento que vão se encontrar os elementos a partir dos quais o interesse dos outros não só será preservado, mas se verá por isso mesmo aumentado”. É assim que Foucault (2008b, p. 375) nos mostra os modos pelos quais o poder pode se aproveitar da idéia segundo a qual a negatividade é originária e a-histórica. Para tanto, é necessário não apenas evitar a compreensão do acontecimento em uma lógica dialética subjacente àquilo que nos aparece como dado, como natural, mas também problematizar esta compreensão. Somente assim, à margem de uma linguagem dialética, à margem de uma concepção segundo a qual na origem está o negativo, podemos mostrar como pode ser possível pensar o prazer desvinculado do negativo. Este, efetivamente, lá está não como um *a priori*, mas como um *a priori* histórico.

Se isto procede, é também por uma análise histórica, mais precisamente genealógica, que veremos como pode haver outras formas de pensar o prazer à margem de um gesto para o qual toda transgressão é já uma perversão. Uma análise genealógica problematiza, desde sua “origem”, a linha natural e rara da história, para dela extrair – à marteladas, se preciso for – as curvas descontínuas da dispersão de acontecimentos. E, agora, por razões que compreenderemos mais à frente, a história que nos interessa é essa que nos é contada por Lacan (1986, p. 261):

Insisti nisto durante o ano inteiro – toda a meditação acerca do bem do homem, desde a origem do pensamento moralista, desde que o termo de ética adquiriu um sentido, como reflexões do homem acerca de sua condição e do cálculo de suas próprias vias, fez-se em função do índice do prazer. Quero dizer, desde Platão, sem dúvida desde Aristóteles, através dos estóicos, epicuristas, e através do próprio pensamento cristão em São Tomás. No que se refere à determinação

dos bens, as coisas florescem, da maneira mais clara, nas vias de uma problemática essencialmente hedonista. É demasiadamente claro que tudo isso não deixa de apresentar dificuldades extremas, que são as próprias dificuldades da experiência, e que, para se sair disso, todos os filósofos são levados a discernir não os verdadeiros e falsos prazeres, pois tal distinção é impossível de fazer, porém os verdadeiros e falsos bens que o prazer indica.

Como não imputar uma inclinação teleológica a esta perspectiva que, desde uma “origem”, toma uma linha contínua de todo um pensamento filosófico sob a égide de uma única, rara, inquietação “hedonista”? Estaríamos forçando uma interpretação? Leia-se a seqüência do trecho, quando a revolucionária articulação freudiana do princípio do prazer aparece, nas palavras de Lacan, “profundamente distinta de tudo o que até aqui conferiu seu sentido ao termo de prazer”. Notáveis palavras não apenas porque evidenciam uma descuidada generalização de seu autor – conhecido por sua larga inserção filosófica – em relação a um tema tão caro (e ainda amplamente debatido) entre os historiadores da filosofia antiga, mas, sobretudo, porque impõem uma limitação ao horizonte temático de sua concepção de prazer. No fim das contas, se não faz sentido discutir se há ou não prazeres verdadeiros, porque a “todos os filósofos” trata-se de uma tarefa impossível, restringe-se o uso de questões filosóficas tão centrais para se pensar, por exemplo, o que o próprio Lacan chamará de “erótica³⁴³”. O fato é que uma imprecisão é evidente: “todos os filósofos” só podem ser, em verdade, aqueles que Lacan interpretou ao seu modo. Afinal, o que fizeram Platão, Aristóteles e Epicuro senão, exatamente, investigar a natureza de um prazer verdadeiro?

Em artigo cujo título já enuncia a pertinência de sua temática³⁴⁴, G. (2006b) nos convida a analisar esta questão e, já de início, recomenda cautela: “Desconfiemos (...) desta palavra *hedonismo*, que muitas vezes nos dispensa de perguntar de qual *hedoné* exatamente se trata” (2006, p. 452). Pouco depois mais um conselho parece ser dedicado exclusivamente a Lacan, ainda que este não seja nomeado: Platão, Aristóteles e Epicuro “teriam dito – cada um à sua maneira – que, se o prazer do sádico não é bom, é porque não é um *prazer* verdadeiro”. O artigo continua, desmontando as generalizações (lacanianas), apontando as diferenças entre os sistemas éticos antigos e,

³⁴³ O termo, apresentado em alguns momentos do *Seminário 7* (cf., p. ex., 1986, p. 12, 17 e 24) sem uma explanação satisfatória sobre seu uso (talvez por faltarem a Lacan justamente as concepções filosóficas que ele dispensa com certo desleixo), parece ser o indicador de um encaminhamento à cura, o que motivou análises que, inclusive, consideraram uma intersecção entre Lacan e Foucault, como é o caso do livro de Rajchman (1993). Voltaremos.

³⁴⁴ A neutralização do prazer. In: MOURA, C. A. R.; CACCIOLA, M. L. M. O.; KAWANO, M. (Orgs.), 2006.

sobretudo, a distância gritante que há entre a ética estóica, verdadeira prenunciadora da ética cristã, segundo a tese de Lebrun³⁴⁵, e a epicurista – éticas que, a Lacan, pertenceriam à mesma “tradição hedonista”.

Deixemos de lado, por ora, as generalizações de Lacan acerca da ética antiga. Será que com o filósofo que ele se dispôs a dialogar mais detidamente no *Seminário 7*, Aristóteles, as coisas não se passam de modo menos problemático? Lacan nos diz: “os filósofos” – aí incluso Aristóteles – “são levados a distinguir os verdadeiros e falsos bens que o prazer indica”. Ora, novo engano. Há certamente um vivo debate sobre a questão do prazer na *Ética nicomaqueia*³⁴⁶, mas, neste debate, está fora de questão se o Estagirita pretendeu ou não afirmar que o prazer “indica”, como um meio, um bem. Em primeiro lugar, parece ponto pacífico que, na *EN*, não é o prazer que indica o bem, mas, ao contrário: é distinguindo este último que, em seguida, saberemos quais são os verdadeiros prazeres. Quer dizer, o critério do prazer pressupõe o conhecimento da atividade virtuosa: “assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou à maldade, e umas são dignas de escolha, outras devem ser evitadas e outras ainda são neutras, o mesmo sucede com os prazeres, pois cada atividade tem seu prazer próprio”, diz-nos Aristóteles (*EN X 1175b25*). E conclui: “O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau”. Contudo, em segundo lugar, há outra imprecisão ainda mais problemática na afirmação de que o prazer indica o bem, pois nela subentende-se que o prazer é um meio de se atingir o bem, ao passo que, para Aristóteles (*EN IX 9 1170a15*), “o que é bom por natureza é o que é para o homem bom e é também bom em si mesmo e prazeroso”. Logo, o prazer pode ser um bem, e mesmo o Bem supremo, em si mesmo. Um prazer verdadeiro seria, então, aquele que é um fim em si mesmo, e não um meio para se alcançar (ou que indica) o bem.

Toda cautela é pouca, não obstante, considerando que a questão do prazer ainda é amplamente discutida, sobretudo em relação à distinção dos dois Tratados aristotélicos sobre o prazer. Como se sabe, se nos atermos a *EN*, encontraremos um estudo sobre o prazer no Livro VII (11-14), segundo o qual o prazer é *energeia*; e outro no Livro X (1-5), para o qual o prazer completa ou aperfeiçoa a *energeia*, mas a ela não

³⁴⁵ “Os sinos de Belém ainda não haviam soado e o ‘paganismo’ já havia se apagado” pela força da ética estóica, diz-nos Lebrun (2006b, p. 479). É também uma tese de Foucault que, referindo-se aos trabalhos de P. Veyne, afirma: “toda uma moral – em geral de origem estóica – havia começado, bem antes do cristianismo, a inculcar esses princípios (da moral sexual reprimida) nos habitantes do mundo romano” (*DE III*, p.559).

³⁴⁶ Daqui em diante “*EN*”. Seguimos a tradução de Vallandro e Borhein, de *Os pensadores* (1973), propondo, vez ou outra, alternativas à tradução de termos específicos.

se identifica. “Cada um pretende ser um tratado completo sobre o prazer”, diz-nos J. Dudley³⁴⁷. Seguindo Festugière (1946), podemos nomear tais estudos, respectivamente, de “A” e “B”.

É sobre os objetivos, as distinções e variações entre ambos os estudos que divergem a maior parte dos comentadores³⁴⁸. Tomemos um atalho, porém, se pretendemos apenas compreender a posição lacaniana em relação à ética aristotélica. Para tanto, em “Prazeres Aristotélicos”, G. Owen³⁴⁹ nos fornece não apenas um panorama das principais questões que rondam os encontros e desencontros de A e B, como também uma saída ao impasse da divergência entre ambos. Para Owen (2010, p. 85), ao contrário de uma posição que se questiona se A e B são muito divergentes para serem compatíveis, é necessário “mostrar que elas são demasiadamente divergentes para serem incompatíveis. Elas não são respostas que estão competindo ou cooperando frente a uma questão, mas respostas a duas questões diferentes”. Sintetizando: em A, diz-nos o autor, trata-se de determinar o que é o deleito que chamamos de prazer; em B, determinar o que é a ação prazerosa, o deleitar-se enquanto tal. A saída de Owen nos é pertinente por não forçar uma junção entre A e B, preservando a efetividade das duas teses conforme o âmbito das questões por elas refutado. Desde então, podemos explorar os desdobramentos e as bases de A, que nos interessam particularmente, sem prejuízos para B, o qual também não podemos perder de vista.

Adiantemos, então, uma das conclusões aristotélicas cuja ironia não deixa de se dirigir a Lacan; em todo caso, aos “homens comuns” que, para Aristóteles (*EN* X 1179b15, grifo nosso): “Vivendo pela paixão, andam no encalço de seus prazeres e dos meios de alcançá-los, evitando as dores que lhes são contrárias, e nem sequer fazem idéia do que é nobre e *verdadeiramente agradável*, visto que nunca lhe sentiram o gosto”. Para resumir uma série de argumentos: trata-se de questionar a posição dos que, afirmando a relatividade do prazer (em relação à dor ou à falta), negam a possibilidade de verdadeiros prazeres, no fundo, porque não conhecem, isso é, nunca sentiram o realmente agradável³⁵⁰:

³⁴⁷ “Evolução do pensamento aristotélico do prazer”. In: LEVEBvre et VILLARD (Orgs.), 2006, p. 87.

³⁴⁸ Além de Festugière, podemos lembrar: Stewart (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Clarendon Press, 1892); Joachim (*The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1955); Kenny (*Action, Emotion and Will*. London, 1963); e Dirlmeier (*Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Berlin, 1966); para ficarmos apenas com alguns.

³⁴⁹ In: ZINGANO, 2010, pp. 84-102

³⁵⁰ Aristóteles (*EN* VII 1152b35-1153a5) distinguirá os prazeres “agradáveis acidentalmente” dos “agradáveis no sentido absoluto”.

Dado que há atividades desimpedidas que pertencem a todo estado, com razão se segue que a atividade de todos os estados ou de um deles – dependendo de qual dessas alternativas constitui a felicidade – deve, uma vez desimpedida, ser a atividade que mais vale escolher. E essa é prazer. E assim, o sumo bem seria alguma espécie de prazer, embora a maioria dos prazeres fossem talvez maus em sentido absoluto (EN VII 1153b9-13, tradução alterada).

Notemos que, quando se refere aos homens comuns, a posição aristotélica faz eco à crítica de Platão aos falsos prazeres³⁵¹. Até aí, Aristóteles segue de perto o Sócrates platônico (mais um “hedonista”, segundo Lacan, para quem seria impossível discernir os verdadeiros prazeres) que se irrita com os “espíritos rabugentos”, os quais “têm uma falsa idéia do prazer, já que a natureza separou com clareza a ausência de dor e o prazer” (*Filebo*, 44c). Eis, pois, a conclusão de Platão, compartilhada pelo seu maior discípulo: o prazer (verdadeiro) deve ser distinto daquilo que se sente quando passamos da dor a um “estado intermediário³⁵²”, pois, uma vez recuperado deste estado, ninguém discordará que o estado normal de saúde não se define em função da dor e é desejável por si mesmo, logo, deve ser um bem. Para Lebrun (2006, p. 457), a premissa platônico-aristotélica aqui é: “Para o corpo, assim como para a alma, há um estado em que um ser vive em conformidade com sua natureza – um estado de saúde, desejável por si mesmo. Ora, como determiná-lo, se o prazer está excluído do bem *a priori*?”. Portanto, em certo sentido poderíamos afirmar “que Platão havia, por fim, argumentado que podemos errar quanto aos prazeres reais e que Aristóteles, em A, ainda se move dentro desta tradição” (OWEN, 2010, p. 95).

O problema é que quando vai definir o critério do que é prazeroso, Platão lança mão de exemplos que traem sua posição. O filósofo critica a concepção segundo a qual todo prazer é relativo à dor, mas, ao estipular as condições do prazer puro, vê-se refém de uma relatividade parecida. Por exemplo, quando na *República* (585a-b) compara a ignorância a um “vazio da alma” – o que faz do prazer de conhecer uma plenitude relativa a esta falta. Doravante, novamente somos conduzidos à ausência de critérios eficazes para determinar o verdadeiro prazer. Daí, a célebre enunciação aristotélica de A: “o prazer não é um processo perceptível, mas antes deveríamos chamá-lo de atividade [*energeia*] do estado natural e, em vez de ‘perceptível³⁵³’ [*aisthêtên*], ‘desempedida’” (EN VII 1153a14-15). Sem dúvida, trata-se de uma tese singular e, ao

³⁵¹ Cf. o *Filebo* (51a) e a *República* (583b-586c) de Platão.

³⁵² *República* 585c

³⁵³ Ou “sensível”.

mesmo tempo, simples. Prazer não é processo, não é devir, não está condicionado à carência, mas à saúde e ao bem-estar, estados que, quase sempre, nos passam despercebidos, pela simples razão de que estamos habituados a tomar o prazer sob a ordem da falta.

Há aí um certo erro de análise que vem do fato de termos tomado como modelo do sofrimento e do prazer o par *carência/satisfação*, como se todo sofrimento fosse comparável a uma dor de estômago, todo prazer à sensação de aplacar a fome. É porque aceita a onivalência desse modelo que Platão, quando pretende isolar um prazer que não esteja misturado com a dor, toma como dever descrever um estado de satisfação que preencha uma ausência indolor, mas, ainda assim, uma ausência. Pois é preciso que se encontre o mesmo esquema: substituição de um positivo por um negativo; é a regra do jogo... (LEBRUN, 2010, p. 460).

Eis que reencontramos o negativo. Não mais na origem, mas como alvo de críticas, justamente, de Aristóteles, um dos filósofos mais comentados no *Seminário* cujo autor parece ter compreendido suficientemente o Estagirita, embora não o bastante para, diante dele, destotemizar o Saber freudiano. Afinal, Lacan (1986, p. 36) não perde de vista a *energeia*, “termo em que se articula a verdadeira práxis, como que comportando em si mesma sua própria finalidade”. Porém, ignora que, em suas palavras, está afirmando a impossibilidade de o prazer ser o índice do bem, pois, se comporta sua própria finalidade, é porque o prazer pode ele próprio ser o bem, aquilo que é desejado por si mesmo e não em vista de outra coisa. Para Lacan (1986, p. 114), todavia, o problema da “tradição hedonista” decorre do fato de que “o que nos governa no caminho de nosso prazer não é nenhum Bem supremo”, pois este é o inalcançável do gozo. Daí o ganho que, segundo o psicanalista, nos é ofertado por Freud, o qual tomaria o prazer em oposição a este bem que, então, se revela como o excesso, o mais-além do prazer. Ficamos, assim, com a estranha impressão de que Aristóteles é acusado de postergar o gozo do Bem supremo, de lançá-lo a um momento intangível. A felicidade, inalcançável, seria uma ilusão que faria do bem uma tapeação: “É pois por não dizer em que consiste esse bem. É aí que está a tapeação”, diz-nos Lacan (1986, p. 218) referindo-se à “tradição hedonista” da qual Aristóteles seria signatário. Por isso a economia do desejo se define com a idéia de um processo cujo termo é inatingível. Quer dizer, na interface entre o desejo lacaniano, que deve se revelar como falta-a-ser, e a utilitarização do prazer, na qual interessa o fluxo constante dos interesses, o que está em questão é, precisamente, o prazer como aquilo que realiza a manutenção da economia do desejo. Foi a partir desta noção de prazer, como aquilo que nos lança sempre ao seu

mais-além, que fomos conduzidos ao problema da transgressão perversa. Ocorre que, de modo notável, as coisas se invertem com a noção de *energeia*, que caracteriza a singularidade da ética aristotélica em face da generalização lacaniana sobre o prazer.

Em primeiro lugar, enquanto atividade de um estado natural, a *energeia* implica que, para Aristóteles, não há “o” Prazer, mas um prazer, um conjunto de prazeres – o que já mina as bases da referida generalização. Aí está o crítico da “*Idein*” platônica. Os prazeres são irreduzíveis à “*Idéia*” e incomparáveis entre si, “pois, assim como as coisas agradáveis diferem entre si, também diferem os prazeres que elas proporcionam” (*EN* VII 1153a7). Há, portanto, uma singularidade em cada prazer. Toda atividade tem seu prazer próprio. O que não significa uma relativização dos prazeres, pois cada prazer corresponde a uma atividade que obedece a certos critérios e limites para além ou aquém dos quais já não estaríamos mais no âmbito de uma autêntica atividade do estado natural, mas em estados de carência³⁵⁴.

Por conseguinte, em segundo, Aristóteles não nega que haja falta: apenas nega que, a partir desta, possamos definir o prazer. A idéia de atividade se opõe à de processo. Os prazeres aristotélicos são fins, e não aquilo que indica o bem e, tampouco, o que deve ser atravessado para-além de si mesmo. Definido à margem do negativo, o prazer não pode ser objeto de uma transgressão do desejo ao seu mais-além. Eis uma possibilidade de pensar o prazer sem a sua transgressão. E o primeiro passo para isso está, justamente, em constatar que, nas palavras de Lebrun (2010, p. 461): “A exigência de atribuição de um negativo para determinar todo prazer é sem dúvida uma das raízes mais profundas da fascinação que o duvidoso conceito de ‘desejo’ pôde exercer”. Aí se revela o engano, a tapeação, do próprio Lacan. Afinal, se o bem, e mesmo o Bem supremo, necessariamente deve ser um tipo de prazer, não pode haver oposição entre prazer e bem. Mais ainda: para o Estagirita, o prazer que se revela como bem é absolutamente desfrutável nesta vida, e é precisamente por isso que ele é um bem: por ser uma atividade do estado natural. Se a condição da economia lacaniana do desejo é, então, a impossibilidade de atingir o bem, a sustentação da ética aristotélica, ao contrário, requer uma concepção de prazer como um fim em si mesmo, diametralmente oposta à idéia do percurso que vai da falta à falta-a-ser. De modo notável, assistimos a um tipo de inversão de perspectivas. Acusado de postergar o gozo do bem ao instante inatingível, Aristóteles afirma, na verdade, a sua plena realização no prazer cotidiano;

³⁵⁴ Cf. Lebrun, 2006b, p. 463.

por sua vez, a racionalidade utilitarista, crítica da ética aristotélica, afirma a partilha dos bens, mas, no fundo, sustenta-se na idéia de que o bem é inatingível, pois, para ela, “nenhuma atividade tem seu fim em si mesma” (MILLER, 2008, p. 93).

Outra inversão se mostra ainda mais surpreendente em um terceiro desdobramento da análise da *energeia*. Se nos for exigido sintetizar em uma palavra o significado desta atividade do estado natural (sem metáforas que recorrem à satisfação resultante de uma carência sanada, ou de um processo que foi da ausência à supressão da falta a partir da qual ele se iniciou), diríamos: a saúde (*hygíeia*). Conquanto que no sentido pleno do termo: o funcionamento saudável da vida em sua totalidade, por assim dizer. E se a realização de qualquer atividade deleitosa só melhora a sua performance, justamente enquanto se realiza em condições ideais de saúde e bem-estar, é porque, segundo Aristóteles (*EN X 1175a30*), ela é acompanhada de prazer: “cada atividade é intensificada pelo prazer que lhe é próprio, visto que cada classe de coisas é mais bem julgada e levada à precisão por aqueles que se entregam com prazer correspondente à atividade³⁵⁵”. Conclusão: na noção aristotélica de prazer não se distingue, necessariamente, a plenitude da conduta – o bem nela realizado – da plenitude do corpo através do qual ela se dá – o bom funcionamento do corpo que a realiza. Trata-se da plenitude coincidente com o estado normal de um ser na qual ele realiza aquilo que, daí em diante, faz cada vez melhor. Há, pois, uma ambigüidade na Grécia clássica entre o bem do corpo e o bem da conduta. Por exemplo, como nos diz Lebrun (2010, p. 476), “*agathós*” pode significar tanto “bom”, do ponto de vista moral, quanto “em bom funcionamento”. Similarmente, “*kakós*” pode ser traduzido por “esperto” (moralmente pejorativo), e por “em mau estado” também. “Em suma, entre o que é bom/mau em relação à condição biológica e ao estado físico e o que é bom/mau em relação à ação e ao caráter, a linha de demarcação, no século IV a. C., não estava firmemente traçada” (LEBRUN, 2010, p. 477). E se Aristóteles, apesar de suas críticas a Platão, esforça-se para manter uma hierarquia dos prazeres em cujo cume está a atividade contemplativa³⁵⁶, a atenção dada ao conhecimento nos aparece, então, de certo modo indissociável da atenção dada à saúde. Sendo o centro desta indissociabilidade a

³⁵⁵ Ainda: “as atividades se tornam mais precisas, mais duradouras e melhores por efeito do prazer que lhes é próprio” (*EN X 1175b14*).

³⁵⁶ Cf. *EN X 1176a1*. Se Aristóteles toma a contemplação como um fim dominante da atividade humana, que nos traz a suprema felicidade, ou se esta última é um fim que inclui outras atividades que exibem a sabedoria prática, eis uma questão que ocupa um dos debates mais acirrados sobre a ética aristotélica. A primeira opção parece mais evidente na *EN*; a segunda, na junção da *EN* com a *Política*. Cf., na coletânea organizada por Zingano (2010), os textos de: Hardie (pp. 42-64); Ackrill (103-25); Cooper (439-92).

energeia, da qual podemos tirar, em seu radical, o *érgon*, que caracteriza a vigência por si do prazer, o fato de que ele não é um processo, não é teleologicamente produzido, mas sim uma totalidade autônoma, por assim dizer.

Como vimos com Heidegger³⁵⁷, de *érgon* compreendemos tanto a vigência por si do real, quanto o que dele se fez na obra operada do real, nos termos da ciência moderna. Aqui notamos a inversão da qual falamos há pouco. Acompanhando Freud, Lacan nos mostra como o problema da realidade nos remete à questão do prazer; como o juízo de existência é, no fim das contas, tributário do juízo de atribuição; enfim, o que a questão ontológica da realidade deve à questão ética do prazer. E quanto a Aristóteles? A determinação do prazer depende da temperança do homem sábio. Não é a sensação que confere a verdade do prazer, é este que pressupõe a sabedoria prática de seu discernimento. A questão ética do prazer implica a questão ontológica do conhecimento da realidade que, por sua vez, enquanto atividade prazerosa, implica a questão ética. Se isto não significa uma prevalência do conhecimento sobre o prazer, ao menos deve significar uma indissociabilidade (entre ambos) que, não por acaso, está muito próxima da indissociabilidade entre o cuidado com o conhecimento e o cuidado com o corpo. Ao contrário de Lacan, para o qual a questão da verdade pressupõe a questão do desejo e do prazer (e, portanto, a necessidade de uma “ciência” do desejo e do prazer), com Aristóteles, “não se pode praticar a temperança sem uma forma de saber que constitui pelo menos uma de suas condições essenciais. Não se pode constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 1984a, p. 100). O prazer, para Aristóteles, não é uma idéia que possa ser abstraída da atividade da qual ele provém; nem fruto de um processo, regulado por um aparelho psíquico, por exemplo; nem, por fim, um meio para se atingir uma satisfação. É um verdadeiro fim em si mesmo. O funcionamento de um corpo saudável que realiza aquilo que faz de melhor; o ato que realiza o bem, inseparável do ato que realiza o bom. E se nós temos dificuldades para compreender isto é porque aprendemos – e os estóicos são nossas testemunhas primogênicas – a atribuir à alçada ética do bem e do mal apenas a virtude e o vício, passíveis de um julgamento “objetivo”, sendo vedada essa caracterização ao prazer que, agora ligado à satisfação

³⁵⁷ Cf. nosso Cap. III, seção 1.

peçoal, seria tributário da apreciação do sujeito desejanje³⁵⁸. Vale a pena citar um trecho mais longo do texto de Lebrun (2010, p. 469) que sintetiza os termos de nossa exposição.

Contudo, repetimos, temos muita dificuldade, hoje, para imaginar a natureza desse prazer – talvez pela simples razão de que não concebemos mais o ser-em-vida como um fim, mas como um meio: meio para ganhar a Vida eterna para o cristão, meio de ganhar dinheiro ou de garantir um lugar na sociedade para o homem educado na *Zweckrationalität*, meio, também, de satisfazer ‘desejos’, de superar obstáculos (...), de infligir ao “negativo” derrota após derrota – até a grande catástrofe final. É muito provável que, do ponto de vista de Aristóteles ou de Epicuro, o homem cristão, o homem da *Zweckrationalität*, ou seja, o homem moderno sob todas as suas figuras, fosse colocado entre aqueles que são apenas capazes de utilizar sua vida, mas que são incapazes de ter prazer com a vida³⁵⁹.

Dir-se-á que estamos sendo anacrônicos ao comparar dois momentos históricos absolutamente distintos e que, além disso, propomos um retorno descabido à ética antiga, como se isto fosse efetivamente realizável a nós, modernos. Por fim, podem nos dizer, mesmo que um tal retorno fosse pensável, ele, até agora, se baseou naquilo que criticamos: uma história dos saberes e das concepções sobre o prazer, e não sobre os acontecimentos. É aqui, mais uma vez, que a letra de Foucault vem em nosso auxílio. Podemos segui-lo, em primeiro lugar, quando, ao ser interpelado sobre uma comparação entre o mundo antigo e o cristianismo, afirma que “seria um contra-senso querer fundamentar a moral moderna na moral antiga³⁶⁰” (*DE IV*, p. 706). Diremos, então, que o propósito da exposição da ética aristotélica foi, em poucas palavras, mostrar que nem sempre a potência do negativo determinou o modo de pensar (e se relacionar com) o prazer. Afinal, como vimos, esta era uma das condições para que uma erótica fosse possível como gesto transgressor à margem da perversão.

³⁵⁸ “Qualquer que seja a vida que se leva, separa-se por pensamento o bem, que permite a qualificação ética, e o prazer, quase sempre ligado no nosso imaginário à satisfação de uma necessidade ou um fantasma, e inseparável do que confusamente é chamado de ‘o desejo’” (LEBRUN, G., 2006b, p. 478).

³⁵⁹ Ainda: “Para que o prazer seja sentido como um bem, é preciso que o ser humano se interesse pelo simples fato de estar vivendo, um pouco como a criança que se interessa pelo brinquedo que acaba de ganhar e que se diverte ao brincar com ele – por prazer e não em vista do prazer. Para que o prazer seja sentido como um bem, ele não deve ser visado como objeto desejável, como um fim que deve ser atingido; é preciso que o deixemos vir de graça. Mas nossa relação com o ser-em-vida é tal que nos é praticamente impossível redescobrir esse sentimento. E, diga-se de passagem, nada confunde mais o sentido de conceitos como ‘hedonismo’ ou ‘eudemonismo’, quando os aplicamos aos autores do século IV a.C.” (LEBRUN, 2006b, p. 469-70).

³⁶⁰ Trata-se da entrevista “O retorno da moral”, cujo tom é, de modo geral, crítico em relação à ética antiga.

Entretanto, antes disso, vejamos como proceder em relação às acusações de anacronismo e de ignorarmos o acontecimento, diante das quais, como dissemos, devemos primeiramente ter em vista que não se trata de propor alguma espécie de retomada da ética antiga. Notemos, por outro lado, em segundo lugar: não se pode negar que, de um modo particular, ainda respiramos os ares da Antiguidade, por exemplo, em relação à concepção segundo a qual o real vige por si. Concepção que, como nos mostrou Heidegger, é presumida (e, ao mesmo tempo recusada) pela ciência moderna.

Interessa-nos, agora, que Foucault fez algo parecido, mas para mostrar que, sobre as descontinuidades históricas, e em certo aspecto graças a elas, uma hermenêutica do desejo, gestada antes do cristianismo, vai se desenvolver ao longo da Idade Média e chegar com uma intensidade e uma complexidade particulares na modernidade. Trata-se de corroborar uma tese sobre o desejo, determinada pelo saber (aristotélico, por exemplo) constitutivo de uma história de suas concepções? Pelo contrário. Entre várias questões analisadas por Foucault em seus cursos e textos da década de 1980, e (para ficarmos com o que nos interessa) especialmente em *O uso dos prazeres*, destaca-se a análise de uma série de registros de experiências dos modos de relação consigo e com outrem, de narrativas, documentos e pequenos textos menos comentados, para desvendar as relações cotidianas entre o prazer e o desejo. Aí estão os acontecimentos. Por exemplo, nos regimes de uma “Dietética”, nas formas de temperança de uma “Econômica”, no convívio com os rapazes esquematizado por uma “Erótica” etc., na Grécia clássica³⁶¹. O fato é que, entre outras coisas, notamos uma mudança nas referidas relações e, de certo modo, um divórcio entre prazer e desejo ou, como quer Foucault (1984a, p. 40), um movimento que vai do “*chrèsis aphrodision*”, “uso dos prazeres³⁶²”, até a ética cristã da carne:

A atração exercida pelo prazer e a força do desejo que tende para ele constituem uma unidade sólida com o próprio ato dos *aphrodisia*. Será, em seguida, um dos traços fundamentais da ética da carne e da concepção da sexualidade³⁶³, a dissociação – pelo menos parcial – desse conjunto. Essa dissociação se marcará, de um lado, por uma certa “elisão” do prazer (...); ela se marcará, igualmente, por uma

³⁶¹ “Não partirei de teorias gerais do prazer ou da virtude; apoiar-me-ei em práticas existentes e reconhecidas, pelas quais os homens procuravam dar forma à sua conduta: prática do regime, prática do governo doméstico, prática da corte no comportamento amoroso” (FOUCAULT, 1984a, p. 107).

³⁶² “Os *aphrodisia* são atos, gestos, contatos, que proporcionam uma certa forma de prazer”, afirma Foucault (1984a, p. 49). Importa notar que “o que está em jogo na moral dos *aphrodisia* é o controle do conjunto dinâmico constituído pelo desejo e pelo prazer ligados ao ato”, afirma Foucault (ibid., p. 53, n. 1) completando a nota com uma série de referências em que encontramos a “dupla *epithumiai-hedonai*”.

³⁶³ Como afirma Foucault (1984a, p. 56), “não existe no vocabulário grego substantivo que agrupe numa noção comum o que pode haver de específico na sexualidade masculina e na sexualidade feminina”.

problematização cada vez mais intensa do desejo (...). Na experiência dos *aphrodisia*, em compensação, ato, desejo e prazer formam um conjunto cujos elementos, é verdade, podem ser distinguidos, mas que são fortemente associados uns aos outros (FOUCAULT, 1984a, p. 51-2).

Tentemos resumir toda uma análise de práticas e concepções, retendo apenas o que nos interessa. Notemos, primeiramente, que qualquer semelhança entre a “elisão” à qual se refere Foucault e a “neutralização” do prazer, de Lebrun, não é mera coincidência. Assim como não o é que ambos recomendem cautela nas comparações generalizantes. É sabido que a passagem do paganismo ao cristianismo é permeada de preconceitos e descrições imprecisas. Ainda persiste a idéia de que a moral antiga caracteriza-se por um tipo de liberalização sexual generalizada, uma tolerância à libertinagem e à promiscuidade que, então, coube ao cristianismo reprimir. Foucault nos mostra a quase inversão completa desta visão³⁶⁴. Havia toda uma moral da austeridade bem formada antes do cristianismo. E se este intensificou certas práticas de interdição, foi ao preço da incitação de formas de expressão do desejo, da sexualidade e da verdade. É fato que, até o século IV a. C., uma moral da obrigação sobre os desejos, a experiência da lei e da interdição sexual, eram absolutamente desconhecidos. Certamente, por muito tempo depois deste século, tais coisas ainda seriam um contra-senso. Dali em diante, não obstante, algo começa a mudar na moral antiga, a ponto de termos um panorama bem distinto no século I a. C.

Fiquemos em uma nuance: na ética do século IV nunca está em questão a supressão do desejo, ainda que se trate de exercitar um uso cuidadoso e meticuloso dos prazeres, o comedimento e a temperança. Em todo caso, “a ontologia a que se refere essa ética sexual não é, pelo menos em sua forma geral, uma ontologia da falta e do desejo” (ibid., p. 53). Há, sem dúvida, a necessidade de um domínio sobre si, de um auto-controle, sobretudo em relação ao prazer sexual; mas “a razão não é que a atividade sexual seja um mal; também não é porque ela arriscaria desviar-se em relação a um modelo canônico, mas sim porque ela depende de uma força, de uma *energeia* que é por si mesma levada ao excesso” (ibid., p. 60). Há, em segundo, uma relação entre desejo, prazer e verdade, entretanto “é preciso ver que essa relação com o verdadeiro jamais assume a forma de uma decifração de si por si e de uma hermenêutica do desejo” (ibid., p. 102). Enfim, a moral do século IV a. C. “desenvolveu, a propósito do corpo, do

³⁶⁴ Ficamos com Foucault por razões óbvias, mas sabemos que, como ele mesmo assume, suas pesquisas seguem de perto as de historiadores da antiguidade, especialmente do helenismo, como P. Veyne.

casamento, do amor pelos rapazes, temas de austeridade que se assemelham aos preceitos e interdições que poderão ser encontrados posteriormente” (ibid., p. 106). Porém, tais temas não constituíam uma moral cuja transgressão, vivenciada como uma falta grave o suficiente para garantir o gozo, seria passível de punição. Vê-se, portanto, a constituição de um sujeito, ao mesmo tempo, próximo e distante do sujeito das práticas de confissão atribuídas ao cristianismo, esta “ficção chamada moral judaico-cristã”, como afirma Foucault:

Se quisermos fixar uma origem para alguns desses grandes temas que deram forma à nossa moral sexual (...) não somente é preciso não atribuí-los a essa ficção chamada moral “judaico-cristã” mas, sobretudo, é preciso não ir buscar neles a função intemporal da interdição ou a forma permanente da lei. A austeridade sexual precocemente recomendada pela filosofia grega não se enraíza na intemporalidade de uma lei que tomaria alternadamente as formas historicamente diversas de repressão (1984a, p. 275).

Não nos enganemos: para além das discrepâncias, Foucault quer nos mostrar que, antes do cristianismo, um pouco na ética aristotélica, e seguramente no estoicismo tardio, uma moral já estava prenhe do pecado e da lei, e uma forma de subjetividade peculiar já estava em gestação: um sujeito e sua verdade recôndita no desejo determinado pela falta. Considerando o exposto em outros momentos deste Capítulo, não é preciso negar que estejamos defendendo ser este o destino inevitável da linha contínua da história. Trata-se, sim, de nela reconhecer algo além de simples descontinuidades caóticas. E se há como compreender as apropriações históricas de certas concepções à margem de uma perspectiva relativista, podemos afirmar que o cristianismo deu prosseguimento a certas práticas da moral grega clássica, de um modo todo seu e a partir de outro formato, sem dúvida, mas, mesmo assim, mantendo um teor moral pouco distante do que tínhamos com as reflexões aristotélicas sobre a austeridade, por exemplo. Isto explica porque Foucault se refere à moral cristã como ficção, pois aí não temos uma moral que, como se costuma pensar, se levanta contra seus antecedentes e deles se destaca plenamente. Não obstante, se dissermos que o “pai perdido” (o “pai mítico”, para usarmos uma metáfora ao gosto freudiano) desta moral cristã é o paganismo antigo, devemos reconhecer também que a “maternidade” é da pastoral, no sentido amplo do termo. Foi ela que cultivou as características ausentes no primeiro: a lei e, então, o desejo interdito; daí a verdade e, enfim, a sexualidade. Estando o pai “fora-luído”, a interdição nos aparece como uma função intemporal, como afirma

Foucault. Daí o sujeito faltante cujas raízes se perdem para sempre na memória, a não ser que desvendemos o seu parentesco ao longo da história.

Bem antes da psicanálise, na psiquiatria do século XIX, mas igualmente no que podemos chamar de psicologia do século XVIII e, melhor ainda, na teologia moral do século XVII e mesmo da Idade Média, encontramos toda uma especulação sobre o que era a sexualidade, sobre o que era o desejo, sobre o que era na época a concupiscência, todo um discurso que se pretendeu um discurso racional e um discurso científico (FOUCAULT, *DE III*, p. 556).

Se finalizarmos um movimento argumentativo com tais palavras, que antecipam as análises foucaultianas da ética antiga em um texto assaz oportuno aos nossos propósitos³⁶⁵, será para retomar uma confrontação com a ética da psicanálise lacaniana. Apresentamos no início desta seção o que bem pode ser entendido como um deslize de Lacan, o qual, em sua leitura dos textos antigos e, especialmente, da ética aristotélica, julga apressadamente o modo pelo qual é tratada em tais textos a relação entre o prazer, a verdade e o desejo. Mas, uma vez resgatada outra forma de pensar esta relação, o intuito de dela se aproveitar, para mostrar como o prazer não é tributário da potência do negativo que marca o desejo lacaniano, poderia ser questionado sob a alegação de incorrer em anacronismo. Daí a argumentação que se seguiu, e com base na qual, agora, arquitetaremos nossa defesa.

A ética da psicanálise lacaniana tem uma dívida com as apropriações da moral cristã sobre a moral antiga, especialmente sobre o estoicismo tardio³⁶⁶. Note-se: não afirmamos se tratar da mesma ética. Porém, os termos da lei, da interdição e da falta, característicos da pastoral cristã, já nos bastam para traçar um parentesco em função do qual podemos relativizar o anacronismo que, há pouco, poder-se-ia supostamente nos ser imputado para barrar nossos propósitos, que vão além. O movimento que nos permite pensar tal parentesco, sob certo aspecto, é também o mesmo pelo qual confrontaremos o prazer da ética da psicanálise lacaniana e o da ética aristotélica. Em

³⁶⁵ O texto é “Sexualidade e poder”, de 1978, do qual vale a pena citarmos mais um trecho: “O cristianismo não é, portanto, responsável por toda essa série de proibições, de desqualificações, de limitações da sexualidade freqüentemente atribuídas a ele. A poligamia, o prazer fora do casamento, a valorização do prazer, a indiferença em relação aos filhos já haviam desaparecido, no essencial, do mundo romano antes do cristianismo” (FOUCAULT, *DE III*, p. 559).

³⁶⁶ Ao concluir análise sobre “a cultura de si” estoica, Foucault (1984b, p. 85) nos diz: “Ainda se está longe de uma experiência dos prazeres sexuais em que estes serão associados ao mal, em que o comportamento deverá se submeter à forma universal da lei e em que a decifração do desejo será uma condição indispensável para aceder a uma existência purificada. Porém, já se pode ver de que maneira a questão do mal começa a trabalhar o antigo tema da força, de que maneira a questão da lei começa a desviar o tema da arte e da *techne*, de que maneira a questão da verdade e o princípio do conhecimento de si desenvolvem-se nas práticas de ascese”.

poucas palavras, considerando o conjunto de relações entre prazer, desejo e verdade, trata-se de afirmar uma interseção entre o modo pelo qual este conjunto é deslocado e remodelado pela pastoral, e o modo pelo qual é concebido por Lacan, para, em seguida, confrontar o conteúdo partilhado por ambos com a ética aristotélica. Se as análises de Foucault nos autorizam uma aproximação entre o prazer que é alvo da pastoral, e o que é alvo da psicanálise lacaniana, as mesmas também nos permitem cotejar a concepção lacaniana de prazer com a aristotélica, sem que precisemos prestar contas de uma defesa contra o anacronismo.

Temos, então, em linhas gerais, uma concepção de sujeito desejante que, gestada antes de Cristo, resistiu até a modernidade. Falamos do mesmo desejo? Longe disso. Existem variações, não podemos negar. Algo parece ter permanecido, porém: a necessidade de pensar uma relação entre o desejo e a verdade. E não estaremos exagerando ao afirmar que tal necessidade nos é legada pela moral do século IV a. C., contanto que diferenciemos, de uma lado, a moral para a qual a falta aparece no lugar do prazer neutralizado; de outro, a moral do século IV a. C., na qual a relação entre o desejo e a verdade é permeada pela questão do prazer. Assim, para esta moral há uma espécie de ambigüidade, que se revela na idéia de um auto-domínio, entre o uso dos prazeres (no cuidado de si) e a verdade (no conhecimento de si). Já para a outra moral, berço da noção lacaniana de prazer, tais coisas estão dissociadas umas das outras.

Na doutrina cristã da carne, a força excessiva do prazer encontra seu princípio na queda e na falta que marca desde então a natureza humana. Para o pensamento grego clássico, essa força é por natureza virtualmente excessiva e a questão moral consistirá em saber de que maneira enfrentar essa força, de que maneira dominá-la e garantir a economia conveniente dessa força (FOUCAULT, 1984a, p. 60).

Coube ao século I a. C., principalmente ao estoicismo tardio, por meio da elisão do prazer, iniciar uma cisão cujo termo foi dado pelo cristianismo, que instituiu uma felicidade não mais plenamente tangível nas atividades cotidianas. Inaugurava-se toda uma moral à qual importava uma finalidade transcendente, a felicidade que, em outro plano, aguardava as boas almas. Ocorre que as boas almas são aquelas atentas ao seu desejo e dispostas a destrinchá-lo, confessá-lo e purificá-lo, em nome de sua verdade. Eis a noção de sujeito desejante que, com suas variações, atravessou os séculos até a modernidade. Esta, sem dúvida, trouxe mudanças. E nós vimos o quanto Foucault se dedica, ao longo da década de 1970, para mostrar que a modernidade foi muito além do

modelo soberano do “não³⁶⁷”. Este modelo é apenas uma face, e a menos significativa, de um movimento de incitação e produção da subjetividade que seguiu, por exemplo, uma ética protestante do trabalho e depois o utilitarismo. A modernidade fez da felicidade assunto político. Uma série de saberes e inovações tecnológicas foram criados, direta ou indiretamente, em função do desejo e da verdade. À ciência e à burguesia, uma nova ordem do saber e do poder. Nada disso, contudo, alterou a essência de uma concepção de sujeito. Para prová-lo, basta atentar a um certo *Projeto para uma psicologia científica*, obra cujo título é, por si só, revelador da persistência desta concepção.

Em oposição a este sujeito, especificamente à noção de prazer (por ele pressuposta) na ética da psicanálise lacaniana, interpõe-se a noção grega clássica, especificamente, a aristotélica, em três movimentos. Primeiramente, com Lacan perdemos a particularidade do prazer em vista da universalidade de uma falta que nos atravessa a todos e constitui o desejo. Segundo Aristóteles, o prazer, que nunca pode ser perdido de vista enquanto é condição necessária do Bem, dá-se na singularidade irreduzível da *energeia*, de cada atividade prazerosa. Em segundo, a Lacan, o prazer pode ser transgredido, é uma ausência, um meio, um processo que vai da falta à falta-a-ser. Na ética aristotélica, o prazer encontra seu fim em si mesmo, sendo a *energeia* uma totalidade imóvel, por assim dizer. Por último, a questão ética da psicanálise lacaniana, que condiciona a questão ontológica da realidade, está no desejo, ao passo que, para Aristóteles, é por esta última questão que devemos começar, ainda que, em seguida, sejamos conduzidos a uma ética para a qual o cuidado de si é indissociável do conhecimento de si. Ou melhor, em Aristóteles, como afirma Foucault:

A relação com a verdade é uma condição estrutural instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado (1984a, p. 103)

Suponhamos, no entanto, que nada disso seja convincente e que ainda não reunimos condições suficientes para confrontar a concepção lacaniana de prazer, simplesmente, dir-se-á, porque Lacan concebe sua ética em um contexto incomparável com o aristotélico. Convém, então, perguntar: qual é a referência do psicanalista para propor seu juízo ético? Ora, é a tragédia grega. Antes de nós, então, que levem a Lacan

³⁶⁷ Cf. Foucault, *DE III*, p. 558.

o anacronismo: enquanto não propomos um retorno à moral antiga, o psicanalista, que ignora as singularidades desta ética, nos convida à retomada do gesto trágico de Antígona. Esta, como quer Lacan em sua questão ética, não cede de seu desejo – e nós conhecemos o destino trágico da heroína, que “leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal” (LACAN, 1986, p. 328-29). Daí fomos conduzidos ao gozo perverso de um desejo que, na busca da Coisa perdida, quer a transgressão do prazer.

Partindo do pressuposto segundo o qual, senhor de uma realidade posta e disposta pela ciência, o homem moderno está condenado a transgredir os limites que ele mesmo não cansa de produzir, vimo-nos em face da tarefa de pensar o gesto transgressor à margem da perversão. Se tal gesto, realizado em nome da instauração de limites cada vez mais radicais, possibilitava um gozo perverso, nossa saída foi propor uma transgressão que nada transgride; uma oposição que se limita a vislumbrar e confrontar o ilimitado sem nele se lançar: uma afirmação que nada afirma. A certa altura, todavia, interrogamo-nos: ainda podemos falar de transgressão? De fato, o gesto que nos interessa só pode ser chamado de uma transgressão *sui generis*, pois a mera menção do termo sem dúvida já supõe algum tipo de relação à lei. E nós sabemos o quanto esta última nos encerra no jogo dos dispositivos de aliança e sexualidade. Descobrimos, então, que a melhor expressão para o gesto que confronta o limite e o ilimitado é a tensão na qual se revela o ser da diferença. Daí a pertinência da noção de resistência.

Mesmo aí, por fim, constatamos que não estávamos imunes a uma condição perversa. De todo modo, não escapávamos da malha das relações de poder no momento em que uma estratégia política se acerca de toda e qualquer posição ética, enfim, momento em que o discurso da resistência é uma forma de subjetivação produzida e consumida pelo *homo oeconomicus*, por exemplo. Se devemos suspeitar de todo bem que se oferta como resultado de uma ação da qual ele se apresenta descolado, transcendente, como um prêmio aguardando para ser enfim recebido, então, devemos suspeitar desta racionalidade utilitarista que postula uma felicidade como finalidade, no fim das contas, inalcançável. Mais ainda: se devemos suspeitar da relação que mantemos com as instituições, saberes, práticas e discursos, mesmo, e sobretudo, quando julgamos ter razões suficientes para não suspeitar de tais coisas, não é porque tais entidades sejam um mal a ser combatido ou porque devamos nos livrar de seu controle sorrateiramente repressor, mas, precisamente, pelo contrário: é porque, através

delas, nós buscamos o mais benéfico gerenciamento de nossas vidas. É para a utilidade pública que se apresenta uma biopolítica do serviço dos bens. Os tempos e espaços da biopolítica não são mais apenas os da norma, da identidade, da cristalização etc. Não há mais um “inimigo” a ser combatido ou um centro irradiador de normatividade.

À biopolítica do serviço dos bens, para-além do padrão, interessa o maleável, o adaptável, o mutável, o penetrável. Em uma palavra: o irresistível. E o irresistível (da oferta) é a ditadura da liberdade (de consumo). Somos freneticamente assaltados pelo “você não vai resistir” – e o produto aqui são as formas de subjetivação. Mais do que penetrar as resistências já constituídas, trata-se de colonizar a própria possibilidade da resistência, o que, por si, nos mostra o quanto somos utilitaristas, o quanto buscamos a equação universal sem restos. Retomamos aqui a questão com a qual encerramos a última seção: como pensar a resistência no contexto em que a característica principal de uma biopolítica do serviço dos bens é, precisamente, desmontar a disposição de uma singularidade irreduzível, ofertando-nos o bem, a vida e o desejo do irresistível? Sustentamos que um modelo desta prática de resistência, enquanto afirmação que nada afirma, está na noção aristotélica de prazer.

Em princípio, repetimos: seguimos Foucault em seu recuo face ao convite tentador de um retorno à moral antiga. Todavia, podemos segui-lo também na proposição, de uma reinvenção das formas de se relacionar consigo mesmo, inspirada naquilo que guiava as práticas antigas de uso dos prazeres e do cuidado de si: o constante autodomínio, no caso que nos interessa, a prova ininterrupta de um teste de si mesmo exercitado na crítica da identidade e da verdade de si e do outro³⁶⁸. Daí será possível “tornar-se permanentemente capaz de se desprender de si mesmo” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 675). Resumamos, então, o saldo de nossos resultados com o auxílio de Anscombe³⁶⁹, à qual restam duas alternativas aos nossos dias: ou admitimos um Legislador exterior, que garante de um modo ou de outro um mundo ético (mas que, de acordo com Foucault, inevitavelmente nos conduz ao regime soberano), ou voltamos ao mundo antigo. Mas, se é preciso evitar uma fórmula genérica, atenhamo-nos ao

³⁶⁸ Diante dos dilemas com os quais se deparou no fim dos anos de 1970, acerca das relações de poder e das dificuldades que as formas de resistência aí encontram para se organizar coletivamente e produzir liberdade, Foucault (*DE III*, p. 678) viu no trabalho sobre si uma fonte de autocrítica mais sólida do que, por exemplo, os movimentos sociais, tal como o de liberação sexual. Cf. também o célebre texto: “A ética do cuidado de si como prática de resistência” (In: *DE IV*, pp. 708-29).

³⁶⁹ In: ZINGANO, 2010, pp. 19-41. Note-se o comentário de Zingano que, na “Introdução” da coletânea, afirma: “Com efeito, a volta à ética aristotélica está em muito guiada pela busca de uma ética forte o suficiente para preservar-se de uma perspectiva meramente subjetiva ou culturalista do bem, mas amoldável às circunstâncias e, sobretudo, aberta a exceções de modo a evitar o rigor da ética kantiana”.

prazer aristotélico. Digamos que, problematizadas as origens a-históricas, nada nos autoriza a aceitar que o prazer é determinado pela potência do negativo, nem impede a possibilidade de uma experiência prazerosa do tipo aristotélica, nem pode nos obrigar a concordar em que estamos fadados a reinventar uma nova perversão.

O que queremos reter desta reflexão sobre o prazer aristotélico é um tipo de conjunto de critérios para pensar o gesto de resistência. Por exemplo. Na singularidade do prazer; no fato de que ele constitui em si mesmo um fim; na ausência de uma lei que o determine; na indistinção entre o cuidado e o conhecimento de si que ele implica; e, enfim, no fato de que o prazer é uma plenitude que vige por si e que, portanto, não existe em função de uma falta. Diremos que estas e outras características da atividade prazerosa podem nos servir de critério para pensarmos a resistência. Esta, desse modo, não pode ser pensada como fundada no poder, e sim como força criadora, autônoma, espontânea e imprevisível. Quer dizer, não há como insinuarmos que só há resistência porque há normatividade do poder, que a resistência deve seu ser às relações de poder. Ao contrário, defendemos que, em princípio, ela aparece como diferença, e é somente por isso, por criar o inusitado, que causa um incômodo e, doravante, se choca com o dado, ganhando em seguida o nome de resistência em face do poder. Por conseguinte, a tese foucaultiana segundo a qual “as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade de uma resistência” (DE III, p. 407) deve ser lida com cautela. Dela não podemos inferir que a resistência advém do poder. Simplesmente porque, uma vez entendida desse modo, fica-se com a impressão de que a resistência existe apenas para fazer frente ao poder tal como a convalescença viria fazer frente ao estado de dor/carência/falta. Em suma, voltamos ao modelo da negatividade no qual o poder seria uma força negativa (ou positiva) equilibrada pela positividade (ou pela negatividade) da resistência. Por isso, a *energeia* aristotélica nos parece um modelo privilegiado de pensarmos a prática de resistência.

Um argumento, então, para concluir. Se o irresistível é a supressão de toda e qualquer possibilidade de resistir, e se a oferta do bem nos aparece como irresistível, então aquele que resiste a esta oferta resiste à supressão de toda e qualquer possibilidade de resistir. Em outras palavras, se a oferta do bem é uma sedução irrecusável, sobretudo num contexto em que a própria subjetividade se torna um objeto de produção e consumo, aquele que resiste a tal oferta resiste contra o irresistível. É daí, portanto, que devemos extrair o critério do que é resistir. Resistir é aferrar-se à singularidade de um gesto, irreduzível às formas biopolíticas de subjetivação, cujo fim está nele mesmo, e

cujo efeito é produzir algo contra a supressão de toda e qualquer possibilidade de resistir.

Se quisermos chamar de sujeito este algo, e de prazer aquele gesto, então, saberemos que se trata de um sujeito que só aparece como resistência, e de um prazer que se revela como uma relação de si na qual o bem-estar (no sentido aristotélico) é indissociável do que ele então poderá chamar de bem. Certo é que este movimento deve se situar no fora da normalização do real e da utilitarização do prazer, na singularidade imprevisível de uma criação. Recuperemos o sentido daquela afirmação que nada afirma, e daquele “ser da diferença” em direção ao qual, para Foucault, o ato transgressor deveria seguir, considerando que se trata de uma transgressão na qual o prazer é sujeito, e não objeto. Neste sentido, é um sujeito que resiste clinicamente que deve descentrar-se; é também uma noção de sujeito faltante que deve entrar em erupção. Aqui, temos uma inversão da qual já havíamos falado. O que antes era um sujeito, agora é o objeto da transgressão; ao passo que o prazer, antes objeto, agora é sujeito. Esta transgressão do prazer é a transgressão de um conceito de sujeito realizada na prática prazerosa. Desde então, num gesto não premeditado em uma moral da benevolência, sem uma estratégia previamente codificada e consumida nas formas de mercado, um sujeito aparece apenas como resistência, no compasso em que a própria categoria de sujeito determinado pela falta originária se esvai. O movimento esperado vai, então, da resistência de um (conceito de) sujeito para o sujeito (que só surge enquanto é ocasião) de uma resistência.

Talvez, a partir desta redefinição conceitual, possamos ponderar a possibilidade de substituir a questão lacaniana “não cedas de teu desejo”, por uma outra um tanto parecida: não cedas de teu prazer.

Considerações finais: o risco Real

Quem vê essas bacias cheias de sulcos, em que se formaram geleiras, dificilmente acredita que virá um tempo em que no mesmo sítio se estenderá um vale de campos, bosques e riachos. Assim também é na história da humanidade; as forças mais selvagens abrem caminho, primeiramente destrutivas, e no entanto sua ação é necessária, para que depois uma civilização mais suave tenha ali sua morada. Essas terríveis energias – *o que se chama* de mal – são os arquitetos e pioneiros ciclópicos da humanidade (NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2000, p. 170, aforismo 246, grifo nosso).

Um filósofo antigo chamava a guerra de *a mãe de todas as coisas*. A existência de assassinos é tão necessária quanto esse flagelo; sem eles tudo estaria perturbado no universo, (...) essa dissolução é útil à natureza, pois é dessas partes destruídas que ela se recompõe. Logo, toda mudança operada pelo homem, nessa matéria organizada, é bem mais útil à natureza do que a contrária (SADE, *Juliette*, apud. LACAN, 1986, p. 249).

Qual é a distância que, nos trechos acima, separa Sade de Nietzsche? Ou será que deveríamos minimizar esta distância? De certo ponto de vista, antes de pensarmos nas formas pelas quais podemos fazer uma noção de sujeito entrar em erupção, tal como propomos na última seção, seria necessário responder tais perguntas. Transgredir ou resistir, seja como for que chamemos o gesto que se opõe ao poder e à perversão, o fato é que ele pressupõe riscos a serem assumidos. Falemos mesmo, já que se trata de pensar não só com Foucault, mas também com Lacan, de risco Real. A luta lida com a morte sintomática. Menos a morte como limite que nos remete à finitude humana do que a morte como degradação, dor, sofrimento e perda. Também a morte lenta ou abrupta, acidental ou propositada, natural ou violenta: na prática da resistência, ao fim e ao cabo, é com ela que lidamos. Ao mesmo tempo, vemos certas concepções, inspiradas na analítica foucaultiana do poder, tomar a vida como base única e fundamental da resistência³⁷⁰. Nesta perspectiva, alguns pensam a noção foucaultiana de subjetivação como afirmação da vida enquanto obra de arte. Deleuze (1992, p. 120), leitor entusiasmado de Foucault, parece sugerir algo parecido em alguns momentos:

³⁷⁰ Sobre o assunto, ver, p. ex., PELBART, 2003, pp. 19-28

Por fim, nos últimos livros, é a descoberta de um pensamento como ‘processo de subjetivação’: é estúpido ver aí um retorno ao sujeito, trata-se da constituição de modos de existência ou, como dizia Nietzsche, a invenção de novas possibilidades de vida. A existência não como sujeito, mas como obra de arte; esta última fase é o pensamento-artista.

Não seria necessário certo cuidado ao interpretarmos afirmações como essa, no entanto, que muitas vezes não permitem traçar uma linha clara entre a “*bios*” desta estética da existência e a “*bios*” que é objeto das biopolíticas de produção e consumo da subjetividade, sobretudo, considerando o papel da arte aí, tal como a que vemos ser exibida nas campanhas propagandísticas da atualidade? Afinal, não deixamos de pensar as possibilidades em que o bem de consumo já não está mais (apenas) na materialidade, dada a necessidade de sua descartabilidade, mas é a própria subjetividade e todas as formas de sua expressão (entre as quais encontra-se, certamente, a arte). Exclusivamente concebida como “potência de vida”, não estará a resistência perigosamente próxima da homogeneização pressuposta por uma biopolítica?

A esse respeito não podemos deixar de notar que, não é a vida, mas a morte o tema recorrente no *Seminário 7*. Não nos referimos exatamente, ou pelo menos não somente, à morte efetiva, o princípio do *Nirvana*. Se seguirmos Lacan (1986, p. 250), deveremos distinguir, na pulsão de morte, o aniquilamento em si mesmo e a vontade de destruição, pois, ao contrário do que Freud concebeu como “a tendência geral de todos os sistemas ao retorno do equilíbrio”, a Lacan tal pulsão pode ser “vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar” (ibid., p. 251). De resto, não é somente uma idéia de morte que, em oposição à vida, é tematizada por Lacan. Também o mal em oposição a certa concepção de bem. Como vimos, o analista deve se precaver “contra a falcatrua do querer-o-bem-do-sujeito”. Aqui, o espaço analítico, caracterizado na irreducibilidade dos elementos transferenciais – porque esses elementos possuem uma organização e uma particularidade próprias – e na sua imprevisibilidade – porque essa organização e essa particularidade não obedecem a nenhum cálculo de probabilidade – torna possível a criação de singularidades a partir de novos encaminhamentos (que não os da repetição do gozo) de uma pulsão destrutiva. Por esta via poderíamos reanimar aquela “vontade de criação a partir do nada”. E, enfim, não há como deixar de notar que a determinação valorativa segundo a qual o bem não é só a saúde, mas é o *ágathos*, a indistinção entre a saúde e a moralidade, entre o cuidado e o conhecimento de si, guarda suas semelhanças com o célebre “*wo es war soll ich werden*” freudiano.

Neste ponto, a ética da psicanálise, opondo-se à biopolítica do serviço dos bens, questiona a noção de resistência: será que a via da resistência é moral e, tendo a vida como valor absoluto, seu objetivo um bem, ou será que é amoral e, disposta a arriscar-se na vida, deve ser concebida à margem de um juízo ético? Com Lacan, podemos tentar responder com o seguinte encaminhamento. O “não” que o sujeito pode antepor “contra a falcatrua benéfica do querer-o-bem-do-sujeito” é uma resistência que se opõe à oferta do bem; não é aquela resistência implícita na defesa por ele perpetrada contra as tentativas de simbolização do desejo. Essa se constituiria como resistência ao desejo; a primeira é desejo de resistência³⁷¹. Em suma, o confronto com a dor, a angústia, a diferença, é um risco contra o qual a resistência ao desejo se projetaria, em consonância com o princípio do prazer; em contrapartida, tal risco é a condição da corda bamba do desejo de resistência em consonância com a pulsão destrutivo-criadora. Nestes termos, o verdadeiro bem é aquele criado através deste “mal” que é a pulsão.

O que dizer diante disso depois de tudo o que percorremos? Em pelo menos um aspecto Lacan confronta Foucault, ou alguns foucaultianos. No momento em que o bem e a vida são os elementos constituintes de uma biopolítica, Lacan nos faz repensar qual rubrica daremos ao mal e à destruição. Sem dúvida, isto se tornou um problema para nós, já que “a relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei; pela qual ele se torna desejo de morte” (ibid., p. 101). De fato, justamente neste limiar, a transgressão pode se apresentar como gozo masoquista, e “a economia da dor acaba por se parecer com a dos bens” (ibid., p. 280). Ocorre que, repentinamente, Lacan nos indaga: “Todos aqueles que manifestam as exigências desse campo são, afinal, masoquistas? Digo-lhes imediatamente – creio que não”. A questão, porém, aparece na mesma rapidez com que é deixada de lado, restando-nos pensar um ato transgressor na via de uma resistência efetiva à margem do masoquismo, mas, ao mesmo tempo, na via destrutivo-criadora da pulsão de morte, tal como repensada por Lacan. Ocorre que, se o psicanalista não nos mostrou o caminho, ele não deixou de indicá-lo quando, por exemplo, faz referências a Bataille e aos rituais do *potlatch*. Enfim, há algo muito parecido com esta idéia de uma destruição criadora na concepção de sacrifício proposta por Bataille³⁷²:

³⁷¹ Cf. “Genealogia da resistência” e “Nas bordas da transgressão”, de J. Birman (In: *Arquivos do mal-estar e da resistência*, 2006, pp. 315-72).

³⁷² Cf. Bataille, 1975. Também Lacan, 1986, p. 275. Sobre o *potlatch* cf. Mauss, 2003, pp. 183-313. Cf. também, sobre o sacrifício, Bataille, *Teoria da religião*. São Paulo: ed. Ática, 1993, pp. 22-9.

Poder-se-ia dizer, assim, que a reflexão de Bataille sobre o sacrifício é um pensamento do fim do sacrifício, entendendo-o no duplo sentido: de uma parte o sacrifício é fim em si e reduzi-lo ao estatuto de meio é o mesmo que fazê-lo perder sua especificidade, reintegrando-o na ordem das operações utilitárias; de outra parte (...), o sacrifício é coisa acabada, impossível, para nós que só podemos o conceber e o determinar no e pelo discurso significativo, isto é, o discurso servil (BASS, 2001, p. 94).

Como nos mostra Bass, com Bataille não só não estamos longe de uma crítica do que nós chamamos de utilitarização do prazer, como também não estamos de uma forma de transgressão que é fim em si mesma. Enfim, não estamos longe, todavia, da lei e do gozo, como mostram Foucault e Lacan. Afinal, se o erotismo batailleano realiza uma dissolução do sujeito, não podemos ignorar outros “efeitos colaterais” de seu erotismo. Lendo certa *História do olho* (2003), por exemplo, não nos parece que Bataille se contente sem o atravessamento da lei e o gozo subsequente. Pode ser que este gesto não nos pareça comparável ao gozo perverso das personagens de Sade. Pode ser que se trate, por exemplo, de transformar o prazer de transgredir, em vista da dor, na transgressão realizada pelo prazer, apesar da dor. Resta, entretanto, um risco de nos perdermos aí, risco de perdermos a medida entre a transgressão e o gozo perverso, risco da destruição se transformar em morte – justamente o risco que procuramos evitar a todo custo em nosso trabalho.

Há, por outro lado, outra saída. E ela nos é sugerida por Lacan (1986, p. 106): “Temos de explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar que transgredisse essa Lei, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral, uma erótica”. Reparemos: Lacan se refere a algo que ultrapasse “esse vínculo da interdição”. A esse respeito é digno de nota que o psicanalista se interessou por uma erótica como modo de transgressão. Trata-se do “amor cortês”. Note-se que a transgressão em jogo aí não atravessa o limite da Dama. Não se trata mais de um limite do bem, mas do belo. A última barreira que nos separa de *das Ding*, diz-nos Lacan, é o belo. Ao mesmo tempo, trata-se de um movimento que se projeta ao limite, que circunda-o, que o rodeia para, no fim, dele desviar:

O rodeio [*le détour*], no psiquismo, nem sempre é unicamente feito para regular a passagem que reúne o que se apresenta no âmbito do princípio do prazer ao que se propõe como estrutura da realidade. Há igualmente rodeios, obstáculos que se organizam para fazer com que o âmbito do vácuolo como tal apareça. O que se trata de projetar assim é uma certa transgressão do desejo (LACAN, 1986, p. 181-82).

O que estará Lacan sugerindo com esta transgressão do desejo (e não do prazer)? Vale citarmos a afirmação seguinte: “É aqui que entra em cena a função ética do erotismo”. Ora, Lacan está se referindo às possibilidades de se confrontar com o Real por meio do prazer. E não devemos ver aí o prazer em ato, como gesto que se esgota em si mesmo? Um gesto arriscado, na medida em que a Dama é cruel, como afirma Lacan (ibid., p. 180), quer dizer, representa aquilo que é incorporado pelo estranho/sinistro do *Nebenmensch*? Em outro momento, distinguindo o amor cortês da moralidade kantiana, Lacan (ibid., p. 131) afirma: “Sublimação e perversão constituem, uma e outra, uma 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”. Poderíamos, então, achar aí uma saída, deduzir duas formas de transgressão: a erótica, do amor cortês, que se traduz em sublimação, e a masoquista, da lei sádica, que se traduz em perversão? Certo é que a Dama do amor cortês é anti-natural, é produzida, justamente, nos poemas, é fabricada, artificial, ainda que não deixe de ser bem Real.

Se nos fosse permitido um salto, talvez aqui vislumbrássemos a diferença entre as palavras iniciais de Nietzsche e Sade. O primeiro fala de uma destruição que faz sentido a uma história da humanidade, e, portanto, que assim é interpretada pelo homem: produzida. O segundo fala de uma destruição que faz sentido à Natureza, que é, por si mesma, natural. Fiquemos com Nietzsche – e também com Foucault. Que nos preparemos para o risco Real na resistência, que nos preparemos à morte; mas que nunca esqueçamos que as coisas não são assim porque a natureza assim as quer.

O resultado é, para voltarmos a Lacan, paradoxal. A única forma de transgressão que resta não se faz em vista ou em busca de um bem previamente dado como tal, mas de arriscar este bem, sempre à beira da morte, ainda que não da morte efetiva, e sim da morte lenta, do apagamento do sujeito, de sua singularidade e de sua responsabilidade. Aqui a perspectiva se inverte e não é mais Foucault que vai a Lacan, mas, ao contrário, trata-se de investigar em que sentido o encaminhamento lacaniano da questão ética pode criar problemas e saídas aos dilemas da resistência. Resta saber até onde isso pode, se é que pode, nos levar.

Referências

Obras de Foucault:

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, M. *L'a volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *História da loucura*. São Paulo: perspectiva, 1978.

FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. I, II, III e IV.

FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Éditions de Seuil, 1997.

FOUCAULT, M. *Os Anormais*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2008c.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. (Excertos) Trad., transcrição, notas e apresentação de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de cultura social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

Obras de Lacan:

LACAN, J. *Écrits*. Paris: ed. du Seuil, 1966.

LACAN, J. *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: ed. Seuil, 1973.

LACAN, J. *De la psychise paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Col. Points. Paris: Seuil, 1980.

LACAN, J. *O seminário livro I: Os escritos técnicos de Freud*. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

LACAN, J. *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

LACAN, J. *O seminário livro VII: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

LACAN, J. *O seminário livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Trad. Marie C. L. Penot. Rio de Janeiro: Zahar, 1995a, 4ª edição.

LACAN, J. *O Seminário livro IV: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995b.

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

LACAN, J. *O Seminário livro V: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, J. *Mon enseignement*. Paris: Seul, 2006

Outras obras:

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism*. London: Yale University Press, 1983.

ALMEIDA, J. J. L. R. Lacan e o desejo do desejo de Kojève. *Impulso*. Piracicaba: Ed. Unimep, 2006, 17(42), pp. 99-113.

ANDRÉ, S. *A impostura perversa*. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1995

ANGIONI, L. Necessidade, teleologia e hilemorfismo em Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia*. Campinas, 2006, série 3, nº 1, vol. 16, pp. 33-57.

ARANTES, P. E. *A ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril cultural, 1973. (coleção Os Pensadores).

AUDARD, C. Utilitarismo. Trad. M. V. Kessler. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: ed. Unisinos, 2007, pp. 737-44.

BALIBAR, E. Foucault and Marx: the question of nominalism. In: A. TIMOTHY (Ed.). *Michel Foucault philosopher*. New York: Routledge, 1992, pp. 38-56.

BALMÉS, F. *Ce que Lacan a dit d'être*. Paris: PUF, 1999.

BATAILLE, G. *A parte maldita*. Trad. Julio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975

BATAILLE, G. A noção de despesa. In: _____. *A parte maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975

BATAILLE, G. *A literatura e o mal*. Trad. Antonio B. Coelho. Lisboa: Vega, 1998.

BATAILLE, G. *A história do olho*. Trad. Eliane R. Moraes. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

BARTHES, R. A metáfora do olho. In: BATAILLE, G. *A história do olho*. Trad. Samuel T. Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 115-24.

BAUDRILLARD, J. *Sociedade de consumo*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2005.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003. 4ª edição.

BIRMAN, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

BIRMAN, Joel. *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BOBBIO, N.; O Estado moderno. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; GIANFRANCO, P. (Orgs.). *Dicionário de Política*. Trad. C. C. Varriale (et al.). Brasília: Editora UNB; São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2000, 5º ed.

BUTLER, J. *Mecanismos psíquicos del poder*. Trad. Jacqueline Cruz. Madrid: Ediciones Cátedra/Grupo Anaya, 2001.

CANDIOTTO, C. Foucault: uma história crítica da verdade. *Trans/form/ação*. São Paulo, 2006, nº 29, vol. 2, pp. 65-78.

CASTEL, R. *O Psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CASSIRER, E. *O mito do Estado*. Trad. A. Cabral. São Paulo: Códex, 2003.

CHAVES, Ernani. *Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

GUYER, P. *Kant and the claims of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1987.

DAVID-MÉNARD, M. *A loucura na Razão Pura: Kant leitor de Swedenborg*. Trad. Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

DAVID-MÉNARD, M. Psicanálise e filosofia após Lacan. In: SAFATLE (Org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: UNESP, 2003, pp. 147-68.

DAYAN, M. D'un ci-devant sujet. In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. Paris, n° 20, 1979.

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les éditions de minuit, 1986.

DELEUZE, G. *Conversações*. 1972-1990. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit, 1979.

DERRIDA J. *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.

DERRIDA J.; ROUDINESCO, E.; GANGUILHEM, G., MAJOR, R. *Foucault: leituras da História da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DEWS, P. *Logic of disintegration*. London: Verso, 1987.

DOR, J. *Estrutura e perversões*. Porto Alegre: Artmed, 1991

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. *Natureza Humana*, 2005, vol. 7, n° 1, pp. 129-58.

DUDLEY, J. Évolution de la pensée aristotélicienne du plaisir. In: LEVEBVRE et

ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Trad. L. Magalhães. São Paulo: Cia das letras, 1996.

FINK, B. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Trad. Maria de Lourde S. Câmara. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FINK B., *A clinical introduction to lacanian psychoanalysis*. Cambridge: Harvard university press, 1996.

FREUD, S. *Sigmund Freud Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976.

FREUD, S. *Gesammelte Werke: Chronologisch geordnet*, 17 vols. Londres: Imago, 1940-1952.

FESTUGIÈRE, A. M. J. *Aristote: le plaisir*. Paris: Vrin, 1946.

GARCIA-ROZA, L. A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, 4ª edição.

GIOANNOTI, J. A. Dois jogos de pensar. *Novos estudos*. São Paulo: Cebrap, 2006, n° 75, pp. 49-58.

GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito – volume I*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Introdução de R. Hartman. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001, 2º ed.

HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad., introduções e notas de E. Stein. São Paulo: Abril cultural, 1984, 2º ed. (Coleção: Os pensadores).

HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001, 2ª edição.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, M. *Interpretation phénoménologique de la « Critique de la Raison Pure » de Kant*. Paris: Gallimard, 1982.

HEIDEGGER, M. A tese de Kant sobre o Ser. In: _____. *Conferências e Escritos filosóficos*. Trad., introdução e notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1984, 2ª edição (Coleção: Os pensadores).

HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. de João P. Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 2ª ed. (Os pensadores).

HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvio Rosa Filho. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

HYPOLITE, J. Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud. In: LACAN. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, pp. 893-901.

HUTTON, P. H. Foucault, Freud and the technologies of the self. In: MARTIN L. H. et al. (Orgs.). *Technologies of the self: a Seminar with Michel Foucault*. Massachusetts: Tavistock, 1988.

JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os pensadores).

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. Paulo Quintela. In: _____. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 101-62 (Os pensadores).

KANT, I. Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa. In: _____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.

KRELL, D. F. *Intimations of mortality: Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*. Pennsylvania: Penn State Press, 1991.

KOJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto: EDUERJ, 2002.

LEBRUN, G. A neutralização do prazer. In: MOURA, C. A. R.; CACCIOLA, M. L. M. O.; KAWANO, M. (Orgs.) *A filosofia e a sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006b. p. 451-80.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito*. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Edunesp, 2006a.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEMKE, T. Marx sans guillemets: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néo libéralisme. *Actuel Marx*. Paris: PUF, 2004/2, n° 36, pp. 13-26.

LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2008

LÉVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. In: _____. *Anthropologie structural*. Paris, Plon, 1958.

LOUZADO, G. L. O paradoxo das coisas em si mesmas. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, vol. 19, 2006.

MACHADO, R. *Ciência e Saber – A trajetória da Arqueologia de Michel Foucault*. RJ: Graal, 1988.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad., apresentação e notas J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

MEZAN, R. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. In: RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 94-125.

MILLER, J-A. *Percurso de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

MILLER, J-A., *Percurso de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

MILLER, J-A Michel Foucault et la psychanalyse. In: _____ *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil, 1989.

MILLER, J-A. *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MILLER, J-A A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: Tomaz Tadeu (Org.). *O panóptico: Jeremy Bentham*. Trad. G. L. Louro; M. D. Magno; T. Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 89-124.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na Idade moderna*. Curitiba: Champagnat, 2011.

MOUTINHO, L. D. S. Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética. *Natureza Humana*. São Paulo, 2004, 6(2), pp. 171-234.

MUCHAIL, S. T. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.

NEGRI, A. *Exílio*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

NIGRO, R. Foucault lecteur et critique de Marx. In: BIDET, J.; KOUVÉLAQUIS, E. (Orgs.). *Dictionnaire Marx contemporain*. Paris: PUF, 2001.

OGILVIE, B. *Lacan: a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

OLIVEIRA, C. A ciência e a angústia. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*. Rio de Janeiro, 2006, v. 18, n° 1, pp. 29-38.

OWEN, G. E. L. Prazeres aristotélicos. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus ed., 2010, pp. 84-102.

PELBART, P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

POLITZER, G. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Rieder, 1928

POMMIER, G. *A exceção feminina: os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

RAJCHMAN, J. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

RAWLS, J. *História da filosofia moral*. Trad. Ana A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REGNAULT, F. La dialectique du maître et de l'esclave chez Lacan. *Quarto*, n° 68, 1986.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, R. J. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RICHARDSON, W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham Univ. Press, 2003.

RICOEUR P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROUSTANG, F. *Lacan: do equívoco ao impasse*. Trad. de Roberto C. Lacerda. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

RUSSEL, B. *História da filosofia ocidental (livro IV)*. Trad. Brenno Silveira. São Paulo: Cia editora nacional, 1976, 3ª edição.

SIMANKE, R. T. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso editorial; Editora UFPR, 2002.

SAFATLE, V. (Org.) *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: UNESP, 2003.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP. 2006.

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SOUZA, P. C. *As palavras de Freud: vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

TEIXEIRA, A. M. R. *O topos ético da psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

VALLEJO, M. *Incidencias em el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault: prolegómenos a uma arqueologia posible del saber psicoanalítico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2006.

VEYNE, P. *Foucault: o pensamento a pessoa*. Lisboa: Texto e grafia, 2009.

VEYNE, P. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. Trad. de Alda Baltar. Brasília: Ed. da UNB, 1998, 4ª ed.

VILLARD (Orgs.). *Le Plaisir: réflexions antiques, approches modernes*. Rouen: Université de Rouen et du Havre, 2006, pp. 87-100.

WALKER, R. *Kant*. Trad. de O. Giacóia. São Paulo: ed. UNESP, 1999.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

ZIZEK, S. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

ZIZEK S. *Tarrying with the negative: Kant, Hegel and the Critic of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.

ZIZEK, S. *Arriscar o impossível: conversas com Zizek*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ZARANDER M. *Heidegger et les paroles de l'origine*. Vrin: Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2000.

ZUPANCIC, A. *Ethics of the real: Kant and Lacan*. London: Verso, 2001.