



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**Um estudo sobre as relações entre o supereu e a lei
moral**

Alberto Zanetti Sá de Oliveira

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

RIO DE JANEIRO

2019

UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE O SUPEREU E A LEI MORAL

Alberto Zanetti Sá de Oiveira

Orientadores: Tania Coelho dos Santos

Fabio Malcher Martins de Oliveira

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Profa. Dra. Tania Coelho dos Santos

Prof. Dr. Fabio Malcher Martins de Oliveira

Prof. Dra. Rosa Guedes Lopes

O48

Oliveira, Alberto Zanetti Sá de.

Um estudo sobre as relações entre o supereu e a lei moral. Alberto Zanetti Sá de Oliveira – Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2019

82f.

Orientadora: Tania Coelho dos Santos

Coorientador: Fábio Malcher Martins de Oliveira

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2019.

1. Psicanálise. 2. Ética 3. Supereu I. Coelho dos Santos, Tania; II. Malcher, Fábio. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

Agradecimentos

À profa. Tania Coelho dos Santos pela acolhida em seu grupo de orientação e pesquisa, pela leitura atenta do trabalho, pelas sugestões e pelo incentivo.

Ao prof. Fábio Malcher Martins de Oliveira pela coorientação da dissertação e pelas boas indicações.

À profa. Rosa Guedes Lopes por aceitar compor a banca.

Aos demais professores e servidores do PPGTP/UFRJ.

À CAPES, pelo fomento.

RESUMO

Um estudo sobre as relações entre o supereu e a lei moral

Alberto Zanetti Sá de Oliveira

Orientadores: Tania Coelho dos Santos

Co-orientador: Fábio Malcher Martins de Oliveira

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Esta dissertação trata das relações entre a ética kantiana e a ética da psicanálise (a chamada “ética do desejo”). Indaga-se, inicialmente, sobre a relação do desejo com o dever; em seguida, sobre as relações entre a lei moral e o supereu. Trata-se de examinar a relação do desejo (cujo funcionamento é *metonímico*, deslizante ao longo da cadeia significante) com o dever (mandamento que deriva da estrutura puramente formal, vazia, da lei moral). Assim, no primeiro capítulo, é feita uma introdução ao problema da ética, realizando uma apresentação geral das principais escolas éticas presentes, sobretudo, na Antiguidade. Em seguida, é apresentada, genericamente, a ética kantiana e os seus principais conceitos. No segundo capítulo, é explicitada a produção conceitual freudiana sobre a consciência moral, o supereu e o Ideal do eu. Nesse mesmo capítulo, é feita uma separação entre o supereu e o Ideal do eu, a partir da apresentação da teoria lacaniana sobre os três tempos do Édipo. O último capítulo é dedicado, de fato, à ética kantiana, que representa uma verdadeira revolução na história da filosofia, responsável pela divisão no interior do próprio conceito de Bem. A partir dela, separa-se o campo do ético e do patológico. Esta separação é marcada por uma *ruptura radical* entre os dois domínios. Portanto, o domínio ético não pode ser acessado por meio de um *gradual aperfeiçoamento* (ao modo de uma ética ascética), exigindo um ato ético. Tal ato consiste numa *criação ex-nihilo*. Entretanto, esse ato ético constitui-se como um paradoxo, visto que, ao possibilitar a emergência do sujeito, é também responsável pela sua própria divisão. É por esta razão que o sujeito ético nasce, paradoxalmente, dividido. Essa divisão é efetuada pelo objeto *a*, ou, na linguagem de Lacan no seminário da ética, por *das Ding* – dimensão do vazio, mas também do excesso. Por fim, examina-se o escrito lacaniano *Kant com Sade*, a fim de se compreender a afirmação de Lacan de que “Sade é a verdade de Kant”.

Palavras-chave: psicanálise, ética, supereu.

ABSTRACTS

A study about the relationship between the superego and the moral law

This thesis is devoted to the relations between Kantian ethics and the ethics of psychoanalysis (the so-called “ethics of desire”). The relationship between desire and duty is initially investigated, followed by the relationship between moral law and the superego. We investigate, first, the relationship between desire and duty; next, the relationship between moral law and the superego. This calls for examining the relation between desire (whose operation is *metonymic*, rolling along the significant chain) and duty (commandment that derives from the purely formal, void structure of moral law). Thus, in the first chapter, an introduction to the issue of ethics is made, along with a general account of the main ethical schools in Antiquity. Subsequently, Kantian ethics and its main concepts are approached in general lines. In chapter two, the Freudian conceptual production on the moral consciousness, the superego and the ego ideal is clarified. In the same chapter, a distinction is made between the superego and the ego ideal, based on an account of the Lacanian theory of the three times of the Oedipus’s complex. The last chapter is devoted to Kantian ethics, which represents a true revolution in the history of philosophy, responsible for the division within the very concept of Good. Thereafter, the field of ethics is detached from that of the pathological. This separation is marked by *a radical rupture* between both domains. Therefore, the ethical domain cannot be assessed by gradual improvement (in the manner of an ascetic ethics), demanding for an ethical act, which consists in *a creation ex-nihilo*. Nevertheless, this ethical act constitutes a paradox, once this very act, by enabling the emergence of the subject, is also responsible for his own division. For that reason, the ethical subject is born, paradoxically, divided. Such division is operated by the objet *a*, or, in the language of Lacan in his seminar on ethics, by *das Ding* – dimension of the void, but also of the excess. Finally, the Lacanian *écrit Kant avec Sade* is examined, in order to understand Lacan's statement “Sade is the truth of Kant”.

Keywords: Psychoanalysis; ethics; superego.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: Contexto histórico-filosófico da teoria moral kantiana	14
1.1. A ruína do mundo antigo e a ética kantiana.....	14
1.2. A ciência moderna e seu sujeito	16
1.3. As características do sistema de pensamento do mundo antigo.	19
1.4. As morais do mundo antigo.....	21
1.4.1. A ética cosmológica	21
1.4.2. A ética teológica.....	24
1.4.3. A moral utilitarista	26
1.5. A “virtude desinteressada” e a “preocupação com o universal”, na filosofia prática de Kant	27
CAPÍTULO 2: consciência moral, supereu e ideal do eu.	30
2.1. A gênese da consciência moral em Totem e Tabu (1913).	30
2.1.1. A presença massiva da consciência moral na neurose obsessiva.	30
2.1.2. O tabu: o gérmen do imperativo categórico, segundo Freud.	32
2.1.3. Moralidade: reação ao ato parricida fundador da cultura.	35
2.2. A consciência moral na segunda tópica.....	38
2.2.1. O supereu.....	38
2.3. A função normativa do complexo de Édipo e seus efeitos: a assunção do próprio sexo e a estruturação moral do sujeito (a formação do Ideal do eu).....	43
CAPÍTULO 3: O corte ético de Kant e o delineamento do “mais-além” do princípio do prazer: o Bem e o bem-estar.....	53
3.1. O ético e o patológico	59
3.2. Pontos de contato entre Kant e Sade.	64
3.2.1. A completa recusa do patológico.	64
3.2.2. A reaparição do objeto (escamoteado em Kant) na fantasia sadeana.....	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	82

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa iniciou-se com o estudo sobre as possíveis similaridades entre a ética kantiana e a ética do desejo (tal como vinha sendo elaborada por Lacan, em meados da década de 1950). A nossa pergunta era se haveria uma coincidência entre as duas, a partir da indicação de Miller (1997) de que “não ceder de seu desejo” significava, num de seus possíveis sentidos, “cumprir o seu dever”. De acordo com Lacan (*apud* Miller, 1997), “na ética da psicanálise, não se deve ceder de seu desejo”. Segundo o comentador de Lacan, esta afirmação não deve ser entendida como um é “permitido fazer o que se quer, a qualquer momento, que é como obedecer à lei das suas elucubrações, obedecer ao gosto do momento (Ibid., p. 164)”. A melhor maneira de entender a máxima de Lacan seria igualando-a a um “fazer o seu dever”.

A nossa pergunta básica era, portanto, sobre os pontos de encontro entre essas éticas, apoiados nos comentários de Miller (1997) e Žizek (1992; 1996). Do mesmo modo, Žizek (1992; 1996) ratifica esta posição apresentada por Miller (1997), afirmando que a ética da psicanálise consiste numa ética do “dever além do bem”. Para ele, esse dever com o qual o sujeito se compromete com o Outro deriva da formação do Ideal do eu, esse traço com o qual o sujeito se identifica. Sobretudo no segundo capítulo, trabalharemos a formação desse Ideal, oriundo da identificação simbólica com as “insígnias do Outro”, na expressão de Lacan (1998/1956-7).

No nosso entender, Lacan dá indicações que embasam as nossas primeiras intuições acerca do encontro entre as duas éticas. Primeiro, ele afirma que a sua ética do desejo opõem-se à ética tradicional, de tradição aristotélica, visto a escolha desta pela via mediana, e à importância dada a noções como *meio-termo*, *temperança*, *modéstia* e, sobretudo, o destaque dado à *depreciação do desejo*. Como Lacan já apontara (1958/1998), o desejo é o vértice da sua ética em vias de formulação. Assim, ao colocar o desejo no centro dessa ética, ele enfatiza “a dimensão trágica da vida” (2008/1959-60, p. 366). Veremos, ao longo deste trabalho, como isto pode ser entendido.

No primeiro capítulo deste trabalho, analisamos as éticas que se opõem à kantiana, chamadas por Kant (*apud* Alquié, 2005) de “falsas morais”, dada a sua heteronomia. Ao lado disto, examinamos o corte da ciência moderna, um antecedente necessário ao surgimento da ética de Kant. Neste capítulo, vemos que a ética kantiana

não mais se ancora num cosmos finito e fechado, mas num universo infinito. Esse novo mundo é matematizado, e não mais marcado pela qualidade (como o era na Antiguidade). A ética não mais se caracteriza pela colocação em ato da natureza de cada um, mas de uma luta da racionalidade contra a sensibilidade. No nível da sensibilidade, o ser moral é sujeito às suas necessidades, enquanto que no nível da *Coisa-em-si* ele é livre (Ferry, 2009). Assim, é estabelecida a possibilidade da ética.

No segundo capítulo, percorremos as conceituações freudianas sobre *consciência moral*, *supereu* e *Ideal do eu*. Primeiro, examinamos a gênese da consciência moral efetuada por Freud (1913), relacionando-a a sua relevância na neurose obsessiva. Em *Totem e tabu*, Freud reexamina a neurose obsessiva e a fobia, a partir dos achados da antropologia e da etnologia sobre a vida dos “selvagens”. Neste ensaio, ele vincula a consciência moral e os sintomas neuróticos com o tabu. Para o fundador da psicanálise, os preceitos de tabu, bem como os sintomas presentes na neurose, derivam da “ambivalência emocional”, descoberta por ele. Ressaltamos a centralidade que a noção de “ambivalência emocional” possui na elucidação de Freud do problema dos “preceitos de tabu”. Tais preceitos seriam o testemunho da presença da lei moral, sob a forma do mandamento “não matarás”, no interior da subjetividade desses indivíduos. Desta forma, Freud afirma o tabu como “gérmen do imperativo categórico”. Distó provém o nosso interesse pela investigação desta problemática.

Outro ponto importante destacado por nós no segundo capítulo é a conceituação de Freud acerca do início da moralidade. Para Freud (1913), a moralidade é uma reação do ato parricida fundador da cultura – assim como as demais instituições sociais (a religião e a sociedade) também se originam do ato “memorável e criminoso” com o qual a cultura se iniciou. A fim de entendermos esta ideia, percorremos o “mito fundador da cultura” efetuada por Freud neste contexto. Freud assumiu essa hipótese de Darwin, transpondo-a para a “pré-história da humanidade”, marcada por um tipo de organização social equivalente à dos primatas superiores descrita por Darwin, na qual havia um único macho adulto liderando a “horda”. Esse macho era ciumento e guardava todas as fêmeas para si. Por esse motivo, era temido pelos filhos, que, igualmente, o amavam. Percebemos a presença, desde os “primórdios” da humanidade, da ambivalência emocional que Freud observou nos seus neuróticos em análise. Deste modo, “certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a

horda primeva” (Ibid., p. 216). O ato de devoração efetua a identificação com o pai, cuja intenção era a absorção, pelos filhos, da força do pai pré-histórico.

O ato homicida realizado pelo bando de irmãos visava o acesso às mulheres. No entanto, a morte do pai não possibilitou a nenhum irmão ocupar seu antigo lugar. O pacto entre os irmãos demandava que cada um deles sacrificasse a satisfação pulsional de sua “necessidade de poder” e de suas “reivindicações sexuais” (Ibid., p. 218). A morte do pai não significou a plena satisfação pulsional, mas, antes, uma renúncia pulsional. Desta forma, inicia-se uma sociedade democrática, onde todos têm os mesmos direitos e deveres.

No mesmo capítulo, percorremos as formulações freudianas acerca do *supereu* e do *Ideal do eu* na segunda tópica. No nosso entender, essas figuras são as manifestações da *consciência moral* a partir de *O eu e o isso* (1923). Neste ensaio, Freud conceitua o *supereu/ Ideal do eu* como o “(...) resultado mais comum dessa fase sexual regida pelo complexo de Édipo, encontraremos no *Eu* um precipitado que consiste do produto dessas duas identificações, de alguma forma combinadas, [...] apresentando-se forma de um *Ideal-do-eu* ou de um *Supereu*” (Freud, 1923, p. 44). De nossa parte, concordamos com Zizek (1992) que esta formação psíquica, resultado do complexo de Édipo, é o *Ideal do eu*. Trata-se de uma identificação simbólica, identificação com o traço unário, isto é, com um significante do Outro, que permite o sujeito “que transcenda a vivência imaginária e faça parte de uma ordem simbólica” (p. 70). O *supereu*, por outro lado, é descrito como uma instância materna, opressiva, cuja função não é a de proibição, mas de incitação ao gozo. Por conta disso, essa agência é caracterizada como *pré-edípica*, enquanto que o *Ideal do eu* é equacionado ao chamado “*supereu paterno*”.

No terceiro capítulo, trabalharemos algumas ideias. Dentre elas, abordaremos uma primeira similaridade entre a ética kantiana e a ética lacaniana do desejo, de acordo com diversos comentadores – Miller (1997), Costa-Moura & Silva (2012), Zizek (1992; 1996) e Zupančič (2000). Segundo eles, uma coincidência reside no fato de as duas situarem-se além do princípio do prazer. Diferentemente das éticas existentes na Antiguidade (algumas das quais persistem até hoje, sob outras formas), nem a ética da psicanálise, nem a ética kantiana, considera o prazer um bem moral. A ética da psicanálise tem como condição prévia a ética kantiana e o corte efetuado por ela sobre a

noção de Bem, que o dividiu entre Bem moral e bem-estar (Miller, 1997). Uma das consequências dessa cisão foi a separação entre o campo do patológico e o da ética. Lacan (2008/ 1959-60) aponta que tal campo só pode ser acessado pelo sujeito a partir de um ato ético, cuja consequência é o abandono de um gozo. Para Costa-Moura & Silva (2012), Lacan estaria apontando, nessa formulação, para o fato de que o “passo ético” implica na perda de uma “satisfação alucinatória”, possibilitando que o sujeito se separe, ainda que momentaneamente, da “máquina louca e incessante do princípio do prazer”.

Para Kant (*apud* Zizek 1992), o Bem moral (único objeto e móvel legítimo de nossa atividade moral) é inacessível, dotado de uma transcendência absoluta. Logo, trata-se de uma Coisa-em-si (*das Ding*). Vimos que, para Lacan (2008/1959-60, p. 91 e segs.), *das Güte* equivale a *das Ding*, apresentando-se “no horizonte, para além do princípio do prazer, delinea-se o *Güte, das Ding*” (p. 91). Por conta disso, tivemos a necessidade de examinar a noção de *das Ding*, tal como Lacan a formula naquele seminário. Lacan situa *das Ding* “no âmago do mundo subjetivo”. No entanto, paradoxalmente, esse centro da subjetividade é algo alheio ao próprio sujeito, “excluído”, estrangeiro, *entfremdet*. O que Lacan chama de “mundo subjetivo”, ele explica, é o “mundo do significante”. A presença do significante no mundo mistura as orientações naturais do homem com as referências do próprio funcionamento do significante – confundindo-as, desnaturalizando-as, provocando a perda das referências naturais de ser vivo, de animal, que o poderia humano vir a ter.

É importante salientar que, de acordo com o comentário de Lacan, é da proximidade com *das Ding* que o sujeito se defende: “ele [o sujeito] já não pode suportar o extremo bem que *das Ding* lhe pode trazer (...), ele pode gemer, explodir, amaldiçoar, ele não entende – nada aqui se articula, nem mesmo pela metáfora. Ele faz sintomas, como se diz, e esses sintomas são, originalmente, sintomas de defesa” (Ibid., p. 91). A nosso ver, isso equivaleria a afirmar que o sujeito se defende dessa dimensão (pulsional) do vazio que o convoca ao ato. Por conta disso, Lacan afirma que “no nível do inconsciente o sujeito mente” (Ibid., p. 92).

Ademais, *das Ding* é descrito como aquilo que constitui a Lei, que, por sua vez, é uma “lei de capricho, arbitrária, de oráculo também, uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada, em relação a que ele não tem nenhuma *Sicherung* [garantia]” (Ibid., p. 91).

Em seguida, examinamos a afirmação de Lacan (1962/1998) de que “Sade é a verdade de Kant”. Julgamos necessário realizar essa análise porque concordamos com os comentários de Žižek (1996) e Župančič (2000) de que não é correto afirmar simplesmente que a ética kantiana é sádica, tampouco que a lei moral é somente uma agência opressiva. Župančič (2000) trabalha com a ideia de que há, em Kant, dois retratos da Lei Moral. Como veremos, um deles refere-se à lei moral propriamente dita e o outro relaciona-se a uma lei moral “superegoizada”. A partir dessas coordenadas, examinamos o que seria um ato ético.

CAPÍTULO 1: Contexto histórico-filosófico da teoria moral kantiana

1.1. A ruína do mundo antigo e a ética kantiana.

Kant, com suas obras principais relativas à teoria moral – *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e *Crítica da razão prática* (1788) – pretende construir uma nova moral, humanista – no entender de Ferry (2009) – sobre os escombros do mundo antigo. Tal ruína é resultado da revolução científica, que efetuou a passagem do mundo antigo, fechado e cosmológico-ético, para o universo neutro dos modernos (entendido não mais como um espaço qualitativo bem-organizado, mas como um campo regido unicamente por forças). Vale ressaltar que o suposto humanismo da ética kantiana, defendido por Ferry (2009), é confrontado por Alquié (2005), para quem essa ética não é nem humanista, tampouco filantrópica. Alquié (2005) evoca o fato de que, se o respeito aos homens é defendido por Kant, ele o é apenas na medida em que esses são suportes da Lei Moral. O fim último da filosofia prática kantiana é, portanto, a obediência à Lei Moral. Retornaremos a essa problemática ao longo do trabalho.

De acordo com Ferry (2009, p. 75), “o pensamento kantiano é, por excelência, o que se instala na ruptura do mundo antigo, e particularmente, com a ideia de um cosmos harmonioso e bom, que a teoria teria por missão conhecer e a práxis teria por finalidade imitar”. Ademais, o universo moderno – “um espaço neutro onde os movimentos dos corpos são regidos por puras relações de forças, analisadas por ‘teorias do choque’” (Ibid., p. 76) – não se harmoniza com as representações morais (antigas ou cristãs), que convidam os indivíduos à solidariedade e à caridade. A natureza não mais podia ser imitada, dada a mudança sofrida na própria maneira de se a conceber. Imitar o modelo que a natureza fornecia corresponderia, no universo moderno, a promover a lei do mais forte em princípio ético, visto que “dominado por poderes cegos, o universo natural, do único ponto de vista em que nos situamos aqui, é um universo em que reinam a lei do mais forte e o princípio do egoísmo generalizado” (Ibid., p. 76).

Nessa conjuntura, a missão de Kant será a de fundar um pensamento ético sobre bases diversas do antigo, a fim de garantir, em consonância com o projeto humanista (segundo este comentador), um universo de harmonia entre os homens (Ferry, 2009). Lacan (1959-60/2008) já chamara atenção para o fato de ter sido a física newtoniana aquilo que forçou Kant a revisar a função da Razão, sublinhando o seu “efeito desorientador” (Lacan, 1959-60/2008, p. 95). Entretanto, até a ciência moderna avançar

ao ponto em que chegou com Newton, houve uma preparação que lhe abriu caminho, criando as condições de possibilidade para o surgimento da concepção newtoniana acerca da “gravitação universal”.

O advento da ciência moderna abalou a visão de mundo medieval, fundada no sentido religioso. Até a emergência da ciência, o campo do saber (o do conhecimento científico) coadunava-se ao campo da verdade (que compreende as formas imaginárias do conhecimento, tais como o mito, a intuição, o sentido, etc.). Entretanto, “com a ciência nasce um saber formalizado acerca de um objeto que é geométrico, articulado por meio de relações lógicas e da aplicação da matemática ao campo do pensamento” (Coelho dos Santos & Lopes, 2013, p. 10). Por consequência, a disjunção entre os dois campos é efetuada. Tal disjunção é verificada no campo do sujeito, visto que o sujeito que a ciência engendra revela a divisão entre o saber e a verdade (Ibid.).

Além disso, o corte epistemológico efetuado pela ciência moderna esvazia o mundo de sentido, resultando na criação de um universo infinito. Além de retirar o homem do lugar central da criação, deixando o lugar da causa em si vazio, “a ciência despe o significante de todas as significações herdadas da tradição” (Ibidem, p. 11). Ademais, tal corte produz um sujeito pretensamente sem qualidades, esvaziado de ilusões e da crença em Deus. Este sujeito também é descrito como absolutamente racional, livre, igualitário e universal (Ibid.).

Pode-se dizer que, assim como a psicanálise, a ética kantiana tem como condição de possibilidade a ciência. A ética kantiana propõe-se a ser estritamente objetiva, uma ciência puramente racional. Por isso, o encaminhamento de Kant é estritamente *apriorístico*, o que implica a completa exclusão do domínio da experiência. Isso explica o título de um dos seus livros de filosofia moral, *Fundamentação da metafísica dos costumes*: a “fundamentação” refere-se à busca dos fundamentos *apriori* do julgamento moral, enquanto que a “metafísica” refere-se ao domínio superior àquele dos fenômenos, onde jaz uma razão pura, isolada de quaisquer elementos empíricos (Alquié, 2005). Veremos, adiante, que as críticas feitas por Adorno & Horkheimer (1987) à filosofia crítica kantiana, em especial à ética, incidem, justamente, sobre o seu caráter puramente científico.

1.2. A ciência moderna e seu sujeito

O advento da ciência moderna “caracteriza-se de um corte que propicia a passagem do Cosmo fechado e ordenado hierarquicamente a um universo infinito e homogêneo” (Coelho dos Santos & Lopes, 2013, p. 22). O cosmo – fechado, hierarquizado, finito, qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico – compreendia o próprio mundo antigo. Este modelo opunha dois mundos, o celeste e o terrestre, onde as leis celestes determinavam os fenômenos terrestres.

Já o universo compreende um conjunto aberto e indefinidamente extenso do ser. Tal universo é regido por leis universais, visto não haver nele diferenciação ontológica. Tal passagem implica uma ruptura com a *episteme* antiga, baseada no valor, bem como nos ideais de perfeição e harmonia. O homem, por sua vez, “também foi expropriado de todas essas considerações. Não há, no mundo moderno, nenhum lugar para o homem nem tampouco para Deus” (Ibid., p. 78).

A ciência moderna nasceu de um corte com relação à tradição e à autoridade, rejeitando um saber sobre a origem. O operador deste corte é a “dúvida hiperbólica cartesiana”, que suspende todas as crenças provenientes dos costumes. Assim, a ciência instala-se “como uma nova tradição, promovendo o esquecimento do arbitrário, do acaso, do começo, da novidade da origem” (Coelho dos Santos & Lopes, 2013, p. 30). Além disso, ela expulsa do seu discurso a sexualidade edípica, o infantil, o problema do encontro com o objeto, a castração, etc. Em outros termos, a ciência rechaça tudo aquilo que, mais tarde, retornará de maneira bastante problemática no campo sujeito da ciência – pretensamente purificado, ou seja, absolutamente sem qualidades –, sob a forma de um “obstáculo epistemológico” (Ibid.).

O “real racional” deve a sua invenção à ciência moderna. Deste mesmo real a psicanálise parte, recolhendo os efeitos de desconhecimento da verdade da realidade psíquica de cada sujeito. Verdade que o próprio avanço da ciência – avanço galopante, responsável por reações em cadeia que culminam na modificação da nossa própria posição de sujeito – torna inconsciente. (Ibid.)

Galileu foi o responsável pela efetiva saída da Renascença. Seu maior passo foi ter reduzido o real ao geométrico, por ter sido o primeiro a entender que tudo o quanto existe é passível de ser reduzido à matematização. A partir dele, o real não é mais aquilo que se apresenta imediatamente aos sentidos. Logo, efetua-se uma ruptura entre o “mundo real” (matematizado) e o “mundo percebido” (do sentido). O mundo real passa

a ser concebido como “a própria geometria matematizada” (Koyré *apud* Coelho dos Santos & Lopes, 2013, p. 43).

Além disso, Galileu realizou a identificação do espaço físico ao espaço da geometria euclidiana (imutável, simétrico e geométrica). Com base nisso, este cientista pôde forjar o conceito de movimento retilíneo uniforme, sustentáculo da dinâmica moderna. (Ibid.)

O aprofundamento da “tradição” moderna fundada por Galileu foi realizado por Descartes (Milner *apud* Coelho dos Santos & Lopes, 2013, p. 42). O pensador francês, por sua vez, despojou os objetos de todas as qualidades sensíveis, através do “empirismo” e da “matematização”. Agudizando o processo iniciado por Galileu, o *cogito* cartesiano testemunha a geometrização analítica do pensamento, responsável por depurá-lo de todas as suas qualidades. Somente desta maneira a Razão pode-se ver livre das ideias obscuras e confusas que a parasitam. Tais ideias são oriundas da tradição e do sentido. No lugar delas, Descartes deu ênfase às ideias matemáticas, as únicas verdadeiras e claras – ou seja, as únicas que não suscitavam mais a dúvida. (Ibid.).

Deste modo, com Descartes, fixam-se os novos princípios, tanto os da ciência moderna, quanto os da nova cosmologia, respectivamente: o pensamento sem qualidade e o Universo infinito e sem hierarquia.

Outro ponto passo crucial dado por Descartes refere-se, justamente, à sua relação com a dúvida. Na Europa renascentista, a posição majoritária assumida pelos sujeitos era a cética – efeito da perda de Deus, da exclusão de Deus do mundo. Entretanto, Descartes transformou o ceticismo em método científico: em vez de padecer da dúvida, tornou-a um exercício metodológico (conhecido como “método da dúvida hiperbólica”). Tal método destrói as bases do Cosmo hierarquizado, bem como a estrutura lógica das provas que alicerçavam o saber da tradição. Portanto, Descartes demonstrou a impossibilidade da construção de uma série infinita, “ao fazer tábula rasa dos saberes da tradição, de toda forma de autoridade e até do próprio mundo sensível” (Ibid., p. 44).

A posição de Descartes, inédita na história do pensamento científico, de escolher positivar a dúvida (tomando-a como método), resulta na própria extração deste sujeito enquanto agente, enquanto significante em sua função criadora de novas tradições, em vez de se aniquilar pelo ceticismo. Tal posicionamento acaba por fundar o homem moderno em bases racionais. Desta forma, “sob os auspícios da razão ele se vê completamente liberado da posição anterior de submissão às significações existentes” (Ibid., p. 49).

Portanto, o homem moderno não se confunde com o eu – “captura mortífera” na qual o sujeito se aliena na suposição de haver um significante que o represente, ou seja, a consciência de si. O eu não é um sujeito sem qualidades, mas um objeto imaginário em particular, derivado da experiência, com o qual o sujeito se identifica. Por conseguinte, o homem moderno é um sujeito sem qualidades, que corresponde ao esvaziamento do pensamento, “uma posição subjetiva ideal asséptica, sem predicação, oriunda da radical separação entre o eu penso e o eu sou, e não o sujeito mortificado pelo significante” (Ibid., p. 53).

A ciência é inaugurada pela operação de redução, operador da “dúvida metódica” cartesiana. O sujeito sem qualidades, por sua vez, é a posição subjetiva que lhe corresponde. Tal trabalho de redução é o meio através do qual tudo o que se conhece deve passar pelo inquérito do “tribunal da razão”, sob pena de ser excluído do campo do saber. O procedimento da “redução” consistente em negar os saber até o ponto em que se possa alcançar alguma certeza, “reencontrando a clareza da verdade reduzida à evidência intelectual” (Ibid., p. 49). Deste modo, desfazem-se as crenças oriundas da tradição. Por consequência, é engendrado um ideal de liberdade com relação à toda tradição e a qualquer experiência sensível. Ademais, as visões de mundo tradicionais e religiosas são reduzidas a apenas uma, a qual se opõe à visão de mundo científica – cujo objetivo é chegar à certeza da verdade, reencontrando a pureza da razão.

Como já dito acima, “Descartes introduziu uma falta no campo do saber” (Ibid., p. 47), através da dúvida hiperbólica. Assim, o pensador francês esforçou-se em prescindir da garantia da voz de Deus, referente único da verdade. Destituído dessa garantia, o sujeito torna-se carente daquilo que explicava o mundo, bem como a sua própria existência. Reduzindo todo o saber a proporções matemáticas das quais derivam objetos sem qualidades, “o próprio sujeito é reduzido a uma equação e se torna um sujeito sem qualidades” (Ibid., p. 47). Entretanto, tal operação de produção desse sujeito é, por outro lado, o próprio tratamento dessa falta, uma tentativa de recuperá-la, de suturá-la.

Portanto, o nascimento da ciência moderna realiza-se na passagem “da realidade empiricamente constituída à extradição do real por meio da geometrização do pensamento e pela aplicação da dúvida metódica” (Ibid., p. 47). Tal realidade empírica era composta, justamente, pelo saber oriundo da tradição e sustentado pela autoridade. O real forjado pela ciência, por sua vez, constitui-se como uma “máquina significante”, cujo funcionamento opera segundo o “automatismo de repetição”. Lacan destacou essa

característica da máquina significante do mundo moderno produzido pela ciência, a partir da homologia entre a estrutura da pulsão e a estrutura do significante (Ibid.). Deste modo, as autoras demonstram o funcionamento do mundo moderno análogo ao de uma máquina, “funcionando como pura injunção formal, automática, sem nenhuma consideração pelo saber da tradição ou pela contingência do encontro da linguagem com um corpo” (Ibid., p. 53-4).

1.3. As características do sistema de pensamento do mundo antigo.

Segundo Koyré (*apud* Coelho dos Santos & Lopes, 2013), a ciência moderna é um evento resultante da operação de corte entre o mundo moderno e o mundo antigo. Tal sistema de pensamento é o resultado do desenvolvimento do próprio pensamento científico, que se deu, principalmente, durante o período da Renascença. Nesse momento, foram estabelecidos os elementos responsáveis por fazerem agonizar a Idade Média (notadamente a partir das ideias de pensadores como Petrarca, Nicolau de Cusa, Cesalpino e Maquiavel), a saber: o antropocentrismo, no lugar do teocentrismo medieval; a ênfase na problemática relativa à moral, em vez daquela referente à metafísica e à religião; e a relevância do ponto de vista da ação, ao invés do problema da salvação da alma. (Coelho dos Santos & Lopes, 2013).

Outro elemento crucial, que também teria sido responsável pela passagem do mundo antigo e medieval ao mundo moderno, foi o surgimento do cristianismo, cuja operação de reduzir todos os deuses gregos a um único Deus, o criador, ocorrida durante a Idade Média, era inconcebível pela filosofia. A partir de então, a filosofia helênica foi lida sob a perspectiva cristã (Ibid.). Assim, “diante do que a religião ensina, o filósofo medieval deve justificar sua atividade filosófica e, diante da filosofia, deve justificar a existência da religião. A filosofia medieval se coloca no interior de uma religião revelada” (Id., Ibid., p. 34). Deste modo, a Idade Média é caracterizada por um sistema fechado de pensamento, consequência da influência do pensamento cristão na filosofia grega (Koyré *apud* Coelho dos Santos & Lopes, 2013).

O sistema de pensamento do “mundo antigo” medieval era caracterizado pela leitura cristã do platonismo e do aristotelismo. O platonismo medieval caracterizava-se pela ênfase em temas tais como: a primazia da alma; a doutrina das ideias; o inatismo, suportado e reforçado pelo iluminismo; a concepção do mundo sensível enquanto um frágil reflexo do “mundo das ideias”; o apriorismo; e o matematismo. (Ibid.).

Já o aristotelismo medieval, retomado num mundo onde só há, e só poderia haver, um único Deus, é diverso do pensamento aristotélico propriamente. Tal saber foi difundido entre as universidades, e não entre os leigos, por ter sido encarado como um saber científico (cujo objeto de estudo é o mundo e a natureza), e não como uma atitude religiosa (cuja preocupação é o conhecimento da alma e Deus). Sua “cristianização” foi realizada por São Tomás de Aquino. Por conseguinte, o aristotelismo medieval concentrou-se no conhecimento do mundo fenomênico, “humano”, da experiência – enquanto o platonismo medieval ocupava-se pelo “mundo das ideias”. Nessa concepção, o homem, unidade indivisível entre corpo e alma, é apenas mais uma natureza dentre outras, não sendo nem superior, nem alheio a elas. O domínio do conhecimento é o do sensível, e não o do “apriorista”. (Ibid.).

Segundo o aristotelismo medieval, Deus é a causa primeira e o fim último dos seres. A Sua prova de existência fundamenta-se na impossibilidade de um prolongamento indefinido de uma série causal (ordenada e estática), visto ser preciso parar em algum ponto, estabelecendo-se uma causa “não-causada” (algo que não seja um efeito), ou seja, uma causa última, um fim em si. Este último é Deus, a causa de todos os efeitos, ponto de detenção da série dos seres contingentes responsável por evitar o seu prolongamento indefinido. Deus, sendo um ser não contingente, “assegura a ordem cósmica do pensamento filosófico medieval. É o responsável por torná-la uma estrutura finita e hierárquica” (Ibid., p. 37).

Um aspecto essencial do aristotelismo medieval refere-se ao pensamento científico e, mais especificamente, à física aristotélica, cuja concepção de realidade física é marcada pela “crença na existência de um Cosmos, isto é, de princípios de ordem que obrigam os seres reais a formarem um todo hierarquicamente ordenado” (Ibid., p. 38). Tal Cosmos é o que garante a ordem e a harmonia do Todo, assegurando a distribuição e disposição das coisas num lugar pré-determinado conforme a sua própria natureza (Koyré *apud* Coelho dos Santos & Lopes, 2013).

Disso decorre a noção, central na física aristotélica, de “lugar natural”, que implica, por seu turno, que todo movimento, para romper a ordem estática do Cosmos com a qual se defronta, deve fazê-lo violentamente. “Movimento”, nessa perspectiva, coincide com “desordem cósmica”, consistindo ou o efeito direto da força que violentamente causou o seu movimento, ou o esforço de retorno à ordem e ao equilíbrio perdidos. Na física aristotélica, portanto, o movimento é essencialmente um estado

transitório, visto que a tendência de todos os seres é retornar ao seu estado natural de repouso, permanecendo, assim, no seu “lugar natural”.

Assim,

“Entre Platão e Aristóteles a linha divisória é clara: o primeiro reivindica uma posição superior para as matemáticas, atribuindo-lhes um valor real e uma posição definitiva no campo da física; já o segundo toma as matemáticas como ciências abstratas, portanto de valor inferior à física e à metafísica, que tratam do ser real. Além disso, os aristotélicos também sustentam que a única base necessária à física é a experiência, devendo a física edificar-se sobre a percepção. A incompreensão das matemáticas por Aristóteles é, segundo Koyré, reveladora de um aspecto muito mais grave: a negação do infinito em favor de uma síntese” (Ibid., p. 39).

Como veremos, a ciência moderna surge da retomada, por Galileu, da filosofia platônica, que conferia um valor real para as matemáticas no campo da física. Galileu, inserindo-se na tradição platônica, acreditava na escrita em caracteres geométricos, matemáticos, do “livro da natureza”. Ademais, demonstrando que o movimento é governado por números, refuta e ultrapassa a concepção aristotélica, destruindo sua síntese.

Desta forma, Galileu “substitui o mundo real da experiência cotidiana por um mundo geométrico e explica o real pelo impossível” (Ibid., p. 40). Definindo, pois, o real como impossível, Koyré enfatiza o corte existente entre o espírito do mundo antigo e o do mundo moderno. Além disso, essa concepção de real implica que “se tudo é possível, é que nada é verdade. E se nada é seguro, só o erro é certo” (Koyré *apud* Coelho dos Santos & Lopes, 2013, p. 40). Deste modo, a ereção do mundo moderno coloca certas questões acerca da verdade: se tudo é possível e se nada é verdade, logo a verdade não existe mais? E, mais, se a verdade existe, quem pode garanti-la? (Ibid.).

1.4. As morais do mundo antigo

1.4.2. A ética cosmológica

A nossa intenção agora é mostrar como a ética kantiana relaciona-se com as três visões éticas mais importantes na Antiguidade e na Modernidade, e como se opõe a elas. Primeiro, com relação à “ética cosmológica” que assumia a forma de um enraizamento da ética no cosmos; segundo, à ética das grandes religiões (ou teológico-cristãs); e, por fim, à ética utilitarista, esta já moderna, que reduzia a moral à mera consideração dos interesses individuais, entendendo a busca da felicidade como a única finalidade da vida dos indivíduos. Kant, por sua vez, não funda os valores morais nem

no cosmo, nem em Deus. Tampouco os funda sobre os interesses individuais. Rejeita, desta forma, as três hipóteses acima. (Ferry, 2009).

No mundo antigo, a *práxis* moral tinha por finalidade imitar o Cosmos, assim como a teoria tinha por finalidade conhecê-lo – visto a sua harmonia e a sua bondade. Entretanto, no mundo moderno, o universo é meramente um espaço neutro onde os corpos se movimentam segundo as relações das forças que os regem. Assim, essa nova concepção de Natureza não é passível de ser tomada como um modelo a ser imitado pela *práxis* moral, visto ser, no mínimo, contrária às representações morais. Imitar essa nova Natureza seria elevar a lei do mais forte a princípio ético. (Ferry, 2009).

Por consequência, agir moralmente já não é seguir o ensinamento da natureza, mas opor-se a ela. Tal oposição deve ser tanto “externa”, quanto “interna”. O primeiro corresponde ao esforço dos homens modernos em conterem a natureza, visando a combater seus efeitos danosos sobre a vida humana, como, por exemplo, as catástrofes naturais. O último equivale ao combate “dentro de nós, onde agora ela [a natureza] aparece sob a forma do reino dos interesses particulares, dos pendores inelutáveis ao egocentrismo e até mesmo ao egoísmo” (Ibid., p. 75).

Deste modo, a moral passa a ser fundada não mais na natureza, mas no homem – visto que toda moral, pelo menos do ponto de vista da filosofia, é, de certo modo, altruísta, voltada para a preocupação com os outros. O homem, por sua vez, passa a figurar não mais como um ser totalmente integrado à natureza, mas “como o ser antinatural por excelência [...], único ser vivo que pode e deve lutar contra ela pra transformá-la e impor-lhe sua lei” (Ibid., p. 75-6). Portanto, dada essa ruptura radical (somada à derrocada das grandes cosmologias) novas relações entre natureza e virtude deverão surgir.

Para os antigos (para os estoicos, por exemplo), inseridos na tradição aberta pelo *Timeu*, de Platão, a virtude não se encontra em oposição à natureza, sendo concebida como uma colocação em ato das disposições naturais de um ser, isto é, uma passagem da potência ao ato. Entretanto, para os modernos, ela será entendida de maneira exatamente inversa: como uma luta da liberdade contra a naturalidade. (Ibid.)

No mundo moderno, acredita-se que a civilidade, a paz, o altruísmo, a solidariedade e a própria república não são dados naturais, inatos, que bastariam se desenvolver na criança, mas, antes, laboriosas conquistas que demandam dos seres humanos um esforço e um trabalho sobre eles próprios. Tais conquistas se impõem aos homens sob a forma penosa do dever e do imperativo, e não, como já foi dito, como

uma atualização da própria naturalidade pré-existente em cada um. Desta forma, pode-se afirmar que o domínio moral é construído, doravante, contra uma natureza egoísta e rebelde, e não em harmonia com ela. Disso decorre que “o sentimento de que precisamos combater, por nossa livre vontade, o egoísmo ligado a nossa natureza, se quisermos fazer justiça aos interesses e à liberdade dos outros” (Ibid., p. 76).

Na modernidade, o domínio da *theoria* cedeu lugar ao da *práxis*. Diversamente da configuração própria do mundo antigo, não há mais uma ordem pré-existente, transcendental, de “um real *a priori* harmonioso e bom, sempre já dado aos homens e pronto a acolhê-los com benevolência” (Ibid., p. 77). A humanidade é, doravante, ela mesma responsável por engendrar uma ordem, já que, de acordo com o pensamento humanista, os valores não se situam mais do lado do ser, nem da natureza, mas do dever-ser, do vir-a-ser. (Ibid.).

Na passagem do mundo antigo para o moderno, outro fato que deve ser enfatizado é o surgimento da noção de Igualdade. Tal noção, a qual é eminentemente moderna – visto a hierarquia e a aristocracia característica do mundo antigo – teve um impacto considerável no desenvolvimento do humanismo. O mundo moderno, por sua vez, é caracterizado como um mundo da igualdade, da democracia e do individualismo. Isso condiz com a concepção da ciência moderna de um universo infinito e neutro, onde todos os lugares são equivalentes. Tal concepção científica acerca do mundo moderno torna possível o surgimento da noção de igualdade. Assim, “a dignidade dos homens, como aquela dos lugares e das coisas da natureza, já não depende de sua inscrição numa ordem, de seu lugar numa hierarquia dos seres, porque simplesmente essa ordem e essa hierarquia deixaram de existir” (Ibid., p. 78).

Ademais, por conta da própria derrocada do mundo antigo, a noção de virtude se transformou completamente. Até o advento da modernidade, ela era entendida como uma realização perfeita da natureza de um ser, indicando a função deste no mundo. A natureza, portanto, estabelecia a finalidade do homem, determinando sua direção ética. Dito de outra maneira, os fins estão inscritos na natureza. Tal concepção não exclui que os indivíduos encontrem dificuldades no cumprimento dos seus deveres. No entanto, o caminho para a eliminação dessas dificuldades está no uso dos “dons naturais”, dos talentos inatos de cada um. A virtude, então, é definida como uma “justa medida”, um caminho de moderação entre os extremos. (Ibid.).

Assim, do ponto de vista ontológico, cada ser, que realiza perfeitamente a sua natureza, encontra-se distante dos polos extremos que, estando no limite de sua

definição, beiram a “monstruosidade” (Ibid.). Um “monstro” é aquele ser que, tendo se deixado levar em direção a algum dos extremos, acaba por se evadir da sua própria natureza. Veremos, adiante, ao tratarmos da ética kantiana, que essa é, justamente, uma das críticas feitas a ela (Miller, 1997; Miller et al., 2000; Žižek, 1992; Zupančič, 2000), a saber, a de que ela, no limite, acabaria produzindo um monstro (devido ao processo de purificação do “patológico” exigido por ela).

Em suma, no mundo antigo, onde reinava uma perspectiva aristocrática, o ser virtuoso é aquele que funciona bem, e mesmo com excelência, conforme sua natureza e sua finalidade – e não aquele que o atinge graças a esforços deliberados contra a sua natureza. Cada um, no espaço social, deveria encontrar o seu lugar e mantê-lo, conservando a ordem cósmica harmoniosa. No entanto, com a derrocada desse mundo, fechado, holista, é colocada a questão sobre como encontrar uma norma transcendente em que fundar uma nova ética. (Ferry, 2009).

1.4.2. A ética teológica

Kant representa também a laicização da moral. Do advento do cristianismo até o século XVII, a moral funda-se na religião. A metafísica define o homem a partir de Deus. O último é um ser absoluto e infinito, enquanto o primeiro é um ser finito e em falta. Por esse motivo, o homem é marcado pela fraqueza, pela ignorância congênita e pela propensão ao pecado. (Ferry, 2009).

Kant questionará essa hierarquia. A sua filosofia moral funda-se na definição de homem enquanto ser de liberdade, o único capaz de escapar a todos os códigos ou categorias que encerram os outros seres, como os animais. Tal concepção deriva de Rousseau, para quem o homem é irreduzível à ideia que dele faria seu Criador. Assim, “a representação teológica tradicional, segundo a qual o homem seria concebido por Deus, depois, num segundo momento criado por ele, com base no famoso modelo do Deus artesão que faz os projetos e os põe em prática, deixa de ser aceitável, pois o ser humano não é prisioneiro de nenhum conceito prévio” (Ibid., p. 82).

Com a filosofia das Luzes, é estabelecido o primado do ser humano, em todos os domínios da cultura, a tal ponto que Deus é quem começa a aparecer como uma ideia do homem, e não mais o inverso. Por conseguinte, o plano moral também sofre essa inversão, o que resulta na derrocada da ideia de que a moral deve enraizar-se numa religião revelada. Doravante, a moral é fundada no homem, na razão humana e,

sobretudo, na liberdade. Os princípios morais, tais como o respeito pelo outro, deve se basear na liberdade, e não no medo ou na esperança suscitados por uma divindade. Por esse motivo, a ética kantiana foi acusada de “infame ateísmo”, já que, a despeito de Kant ter sido um cristão pietista, a sua ética “alcança espontaneamente o ensinamento cristão, Deus e Cristo já não são necessários para fundá-la” (Ibid., p. 83). Vale ressaltar que muitos estudiosos e críticos da filosofia prática de Kant imputaram à tradição pietista, bem como à rigorosa educação praticada pela sua supostamente austera mãe, a inflexibilidade de sua ética (Zupančič, 2000). No nosso entender, essa chamada inflexibilidade da ética kantiana, que gerou revolta entre a *intelligentsia* da época, decorre não da biografia de Kant, mas dos princípios de sua filosofia prática (sobretudo da inexorabilidade da noção de *dever*¹). Desenvolveremos um pouco mais este ponto no terceiro capítulo.

De todo modo, na modernidade, a religião não desaparece. Entretanto, o conteúdo da teologia cristã não mais precede a ética, fundando-a. Pelo contrário, é a ética que confere um sentido a ela. Assim, o dever de respeitar o outro e não o tratar como um fim não se funda na ideia de Deus, mas no próprio conceito de dever. No entanto, a referência ao divino tampouco se desvanece, subsistindo, sobretudo, pelo fato de conferir um sentido à conduta de respeito à lei, acrescentando “a esperança ao dever, o amor ao respeito, o elemento cristão ao elemento judaico” (Ferry, 2009, p. 83). Como afirma Coelho dos Santos (2001), na modernidade, Deus é expulso do mundo, enquanto a fé é transformada em assunto de natureza individual.

Para Kant, a filosofia prática baseada na religião é uma moral heterônima e, portanto, falsa (Alquié, 2005). A verdadeira moral é aquela baseada na autonomia e na liberdade, não em preceitos religiosos. Por outro lado, Kant não nega a transcendência, inscrevendo-a, enquanto ideia, na razão humana. Entretanto, o homem, enquanto ser moral, inculcado do ideal iluminista de autonomia, deve seguir unicamente a lei moral (oriunda da razão pura prática), e não meramente argumentos de autoridade (Ferry, 2009). Por consequência, a ética kantiana representa uma revolução na história das ideias, responsável por banir a religião, e a crença em Deus, da fundação da ética.

¹ A “incondicionabilidade do dever” será ilustrada por Lacan (2008/1959-60) com o exemplo de Antígona. O ato de Antígona é *incondicional* na medida em que não se detém diante de nenhuma consequência, as quais não são sequer consideradas pela heroína. A razão disto é, justamente, o fato de o ponto de partida deste ato ser *incondicional*, consistindo num “dever incondicional” (“Polinices deve ser enterrado”). Portanto, nenhuma suposta consequência de seu ato detém-na no cumprimento de seu dever. (Zupančič, 2000).

De acordo com Zupančič (2000), a ética kantiana representa a “revolução copernicana” no campo da ética, não somente pelas razões enumeradas acima, mas por reverter “a hierarquia entre a noção do bem e da lei moral” (p. 55, tradução nossa). Assim, para Kant, o valor da lei moral é *a priori*, independente da representação do bem. No último capítulo, discorreremos, mais particularmente, sobre essa ética.

1.4.3. A moral utilitarista

O utilitarismo anglo-saxão é a outra perspectiva moral que surge na Modernidade. Ela foi fundada após a Revolução Francesa, tendo como principal representante Jeremy Bentham. Utilitarismo e kantismo dividem o Ocidente desde o século XVIII até os dias de hoje. Esta perspectiva moral importa-se, sobretudo, “com a soma global das alegrias e das dores no mundo” (Ferry, 2009, p. 87). De acordo com esse filósofo francês, esta posição é cercada de mal-entendidos, como, por exemplo, a de ser uma mera justificação do egoísmo. Pelo contrário, ela se caracterizaria como altruísta, visto levar em conta o bem-estar de todos (ou, pelo menos, da maioria).

Tal moral convida-nos a combater o sofrimento e a infelicidade sob todas as suas formas. Nesta perspectiva, o dever moral é, justamente, o combate à infelicidade, que depende do cálculo dos prazeres e das dores. Esta visão se compromete com o progresso da democracia (da igualdade de condições). Por isso, defendia a libertação dos negros, o direito das mulheres e, atualmente, o direito dos animais.

De acordo com o utilitarismo, a Boa Ação é aquela que incrementa a felicidade de mais pessoas, enquanto a Má Ação é a que promove a infelicidade no mundo. O objetivo final da atividade moral (e até mesmo política) seria a de maximizar a soma felicidade no mundo. Enquanto que para Kant a dignidade de um ser é dependente da faculdade de se subtrair aos próprios interesses (em outras palavras, a liberdade), para o utilitarismo ela deriva da mera capacidade de sentir prazer ou dor. Assim, a fonte de dignidade de um ser não é a Razão, que permitiria aos homens agir de um modo desinteressado e, portanto, livre. (Ibid.)

Para Kant, a felicidade não é dotada de um valor moral. Portanto, a despeito de Kant nunca ter condenado a busca da felicidade como tal, ele não considera legítimo buscar a satisfação dos próprios interesses. Na realidade, a questão da busca da felicidade, de acordo com o filósofo alemão, está fora do campo moral. Logo, se não há

nada de errado na persecução do bem-estar, não há nada de virtuoso ou de moralmente bom nisso. (Ibid.).

Kant considera o utilitarismo uma falsa moral, pelo fato de não ser correto basear a ética num cálculo de prazeres e de ganhos. Na sua visão, o utilitarismo defende a obediência do indivíduo a normas éticas baseada em um cálculo egoísta e na autossatisfação para contribuir com o bem-estar de toda a humanidade. Por conseguinte, essas ações não estariam no domínio moral, visto terem motivações “patológicas”. De acordo com Zizek (2000), o cálculo de que trata a posição utilitarista não seria sem resto. Isso ocorreria porque, em toda ação ética, o indivíduo precisaria adicionar um x , um resíduo, o *objeto a*, objeto-causa do desejo. Para o filósofo esloveno, a ética é sempre uma ética do desejo. Para ele, Lacan teria radicalizado o projeto de Kant, tendo realizado uma “crítica do desejo puro”, uma vez que haveria uma “pura faculdade de desejar”, já que o objeto-causa do desejo é *apriori* e, portanto, não-patológico. Voltaremos a essa problemática no terceiro capítulo.

1.5. A “virtude desinteressada” e a “preocupação com o universal”, na filosofia prática de Kant

Kant será o responsável por expor sistematicamente as duas principais consequências da concepção moderna de liberdade, derivada de Rousseau: a noção de “ação desinteressada” e a de “preocupação com o universal”. Tais noções são, de acordo com o comentador francês, os dois pilares da ética proposta pelo filósofo alemão, desenvolvida, sobretudo, em *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *Crítica da Razão Prática*. Para Ferry (2009), a difusão dessas duas noções foi tão vasta que definem o que se poderia chamar de “a moral moderna”.

Como já foi dito, Kant rompe tanto com as concepções morais antigas (naturalistas e aristocráticas), quanto com o utilitarismo moderno. Para ele, somente a Boa Vontade pode ser considerada boa. Assim, a virtude não é mais definida a partir dos “talentos naturais”, dos “interesses” ou das “vantagens” adquiridas (a felicidade dos utilitaristas). Tais elementos em si não definem mais a virtude. A virtude reside no uso que se faz dos dons ou das vantagens dos quais se goza, visto que eles podem ser utilizados tanto para o bem, quanto para o mal. Portanto, a virtude só poderia residir numa vontade *desinteressada*, “anti-natural”, e também voltada para um universal (isto é, para o bem comum, o interesse geral, e não para a felicidade pessoal). (Ferry, 2009).

Portanto, a felicidade não possui um valor moral. Com isso, o filósofo afasta tanto o eudaimonismo aristocrático dos antigos, quanto o eudaimonismo moderno, segundo o qual a busca da felicidade é a finalidade da moral. (Ferry, 2009). Para o comentarista francês, a noção de “desinteresse” dota a noção moderna de “virtude” de um novo valor. “Virtude” e “ação desinteressada” passam a ser inseparáveis. Como já foi dito, a noção moderna de “virtude” é totalmente oposta à antiga – entendida como “excelência em seu gênero”, uma colocação em ato bem-sucedida das disposições naturais de um ser. Na modernidade, a virtude manifesta-se como “uma luta da liberdade contra a naturalidade”, visto que natureza passou a ser vista como marcada pelo egoísmo. Portanto, a virtude reside neste esforço de ir contra as próprias inclinações egoístas, e não mais cumprir uma benevolente e perfeita. Aliás, a “naturalidade” (nossas inclinações) tornam-se um elemento mais maléfico do que benéfico, já que todas as nossas tendências espontâneas vão no sentido da preocupação consigo mesmas.

Por esta razão, a ação moral é descrita como “desinteressada”, uma vez que é produto do conflito entre a liberdade e a natureza – na qual o homem declina de suas inclinações em favor de uma ação altruísta. Por conseguinte, tal ação é “livre”, pelo fato de o homem ser capaz de escapar à determinação imposta por uma essência prévia. Deste modo, Ferry (2009, p. 103) conclui que a ideia de uma ação desinteressada não faz nenhum sentido sem a hipótese da liberdade: “com efeito, temos de poder agir livremente, sem sermos programados por um código natural ou histórico, para alcançarmos a esfera do desinteresse e da generosidade”.

Já a “preocupação com o universal” (a “universalidade”) é exigida pelo ideal do bem comum e pela importância da superação dos meros interesses particulares – pontos cruciais também na antropologia de Rousseau. O bem deixa de ser um valor particular, devendo levar em conta os interesses de todos. Tal universalismo expressar-se-á na *Declaração dos direitos humanos*. (Ibid.).

Assim, as três palavras principais relativas à moral moderna são: “liberdade”, “ação desinteressada” e “preocupação com o interesse geral”. Além disso, tais noções definem o próprio conceito de “dever”, justamente porque “elas nos ordenam uma resistência e até mesmo um combate contra a naturalidade ou a animalidade em nós” (Ibid., p. 104).

Em resumo, “já não se trata, como para os antigos, de cumprir sua natureza, mas, ao contrário, de lutar, na maioria das vezes, contra ela, as regras se impõe quase sempre

sob a forma de um imperativo” (Ibid, p. 106). Portanto, “a exigência moral assume a forma de um ‘você deve!’ ou de um ‘é necessário’” (Ibid., p. 106).

CAPÍTULO 2: consciência moral, supereu e ideal do eu.

2.1. A gênese da consciência moral em Totem e Tabu (1913).

2.1.1. A presença massiva da consciência moral na neurose obsessiva.

No segundo ensaio que compõe a obra *Totem e tabu* (publicada originalmente em 1913), intitulado *O tabu e a ambivalência dos sentimentos*, Freud realiza uma gênese da consciência moral. No nosso entender, a problemática relativa à consciência moral impôs-se à pesquisa de Freud devido à sua centralidade na neurose obsessiva. Afinal, Freud observa que, assim como os povos primevos com respeito ao tabu do incesto, os neuróticos obsessivos apresentam-se como indivíduos altamente conscienciosos, suportes de um excessivo “sentimento de culpa” (ou “angústia da consciência moral”). A lógica da consciência moral em ambas as situações é a mesma: ela surge como uma “formação reativa” ao desejo interdito, abafado no inconsciente. Logo, é necessária uma situação de “ambivalência emocional” (plenamente presente tanto nos neuróticos obsessivos, quanto nos “primitivos”), para a formação da consciência moral.

De acordo com Freud, há um elo entre o tabu e a consciência moral [*Gewissen*]: “A consciência do tabu [*Tabugewissen*] é provavelmente a mais antiga forma que encontramos do fenômeno da consciência” (Freud, 2012/1913, p. 112). Para o fundador da psicanálise, o que aparece, nos homens “civilizados”, como “proibições morais”, podem ser observados como proibições de tabu nas sociedades menos desenvolvidas. Deste modo, Freud insiste numa “identidade essencial entre as proibições de tabu com a proibição moral” (Ibid., p. 116).

Outro aspecto importante da exposição de Freud acerca da gênese da consciência moral é a demonstração da estreita relação entre a consciência moral [*Gewissen*] e a consciência [*Bewusstsein*], visto que a primeira é “aquilo que se sabe com a maior certeza” (Ibid, p. 112). Neste ponto, Freud está de pleno acordo com o entendimento de Kant, cujo conceito de autonomia atesta, justamente, o conhecimento das exigências morais independentemente da sua enunciação por qualquer autoridade externa. Cada ser moral sabe, por si só, o que deve ser feito. Disso deriva a capacidade de autogoverno de cada pessoa, capaz de impor-se as suas obrigações, bem como de controlar-se a si mesmo *quanto* aos demais impulsos (Schneewind, 2009). Nesse sentido, Freud nota a inexistência de motivos para uma “fundamentação” da moralidade, visto ela mal se

distinguir da consciência [*Bewusstsein*], ao ponto de não haver, em muitas línguas, duas palavras diferentes para as duas coisas. Consequentemente, a violação de um mandamento moral é evidente por si só, dispensando uma justificativa ou uma fundamentação baseada em alguma outra coisa que não ela mesma. Disso resulta também que essa “percepção”, que constitui a “consciência de culpa”, impõe-se à consciência [*Bewusstsein*] à revelia do próprio sujeito. Por conta disso, a consciência de culpa não é minimizada mesmo quando a infração é realizada inadvertidamente, de modo que “no mito grego em que a culpa de Édipo não é eliminada pelo fato de haver sido adquirida sem que ele soubesse e quisesse e mesmo à sua revelia” (FREUD, 2012/1913, p. 113, nota 79).

A vinculação entre o tabu e a consciência moral, no nosso entender, insere-se no contexto maior, perseguido ao longo de todo o livro, de aproximar os “neuróticos obsessivos” e os “selvagens”. Ou, dito de outra forma, de realizar uma análise do fenômeno do tabu a partir das pesquisas da psicanálise, visto tal fenômeno não ser desconhecido dos psicanalistas que, na direção do tratamento de neuróticos obsessivos, encontram-se com as “proibições de tabu” que esses pacientes criam para si (observadas com o mesmo rigor que os selvagens as fazem). É importante frisar que a concepção freudiana de tabu deriva dessa equiparação entre tabu e neurose obsessiva (Freud, 2012/1913, p. 65), ou seja, Freud “compara as proibições dos tabus a sintomas neuróticos” (Ibid., p. 87). Essa equiparação significa que Freud deriva e explica todos os preceitos de tabu (de apaziguamento, de restrição, de penitência e de purificação) a partir da “ambivalência emocional”.

A centralidade da noção de *ambivalência emocional* distingue a teoria freudiana das teorias dos antropólogos e etnólogos (acerca dos preceitos de tabu, sobretudo das cerimônias de penitência e purificação), que as explicavam unicamente pela combinação de dois princípios: primeiro, a extensão do tabu da morte a todo aquele que entrar em contato com ela; segundo, pelo medo que o vencedor sentia pelo espírito do morto. Segundo Freud, os preceitos de tabu não são só motivados pelo medo dos espíritos dos mortos, mas pela ambivalência emocional: se há de fato impulsos hostis na relação com o inimigo, também há genuínas manifestações de arrependimento e de má consciência pelo seu assassinato. Essas manifestações são, inclusive, como Freud o indica, o testemunho da presença da lei moral, sob a forma do mandamento “não

matarás”, no interior desses indivíduos de “primitivos” – mando esse que, caso violado, comporta rígidas consequências.

Há ainda outras analogias entre a neurose obsessiva e o tabu. Ambos são “desprovidos de motivação e enigmática em sua origem” (Ibid., p. 54), devido ao recalque, que gera um esquecimento acerca dos motivos, que acabam se tornando desconhecidos. Além disso, ambas “têm de ser observadas, devido a um medo invencível” (Ibid., p. 54), um medo de que a transgressão causará um mal intolerável ou um prejuízo insuportável para alguém.

A *Gewissen* surge a partir de relações humana onde a ambivalência emocional tem lugar. Logo, o seu surgimento ocorre sob as mesmas condições nas quais o tabu e a neurose obsessiva surgem, isto é, na presença simultânea de um sentimento hostil inconsciente mantido sufocado permanentemente por um sentimento terno consciente. O sentimento hostil exemplar é o desejo homicida dirigido ao pai, recalcado pelas proibições morais. Assim, “onde existe uma proibição deve esconder-se um desejo” (Ibid., p. 115).

Pelo fato de haver, segundo Freud, uma vinculação entre a consciência moral e o tabu, passaremos à investigação da natureza do tabu, efetuada por Freud ao longo dos quatro ensaios que compõe esta célebre obra.

1.1.2. O tabu: o gérmen do imperativo categórico, segundo Freud.

O interesse de Freud pelo “enigma do tabu” provém da analogia entre o tabu e as “proibições morais” das sociedades modernas ocidentais. O fundador da psicanálise chega a considerar o tabu como um fenômeno capaz de esclarecer a origem do “imperativo categórico”, noção central da moralidade moderna. Entretanto, as restrições derivadas do tabu são distintas das advindas da moral e da religião por não procederem do mandamento de um deus, e “prescindirem de qualquer fundamentação”, sendo de “origem desconhecida” (Ibid., p. 42). Ademais, para o autor de *Totem e tabu*, não somente a moral, mas também os sistemas penais modernos derivam do tabu.

Freud (2012/1913, p. 110) considera o tabu “o sintoma de compromisso do conflito de ambivalência”. Portanto, a sua origem deriva do elevado grau de ambivalência afetiva do “selvagem”. Como já dissemos, Freud realiza uma equiparação entre a vida psíquica do neurótico obsessivo e a do primitivo. No entanto, embora Freud considere o tabu um sintoma, ele também o reputa como uma instituição social, e não

propriamente um sintoma. Entretanto, devido ao seu programa de equiparação entre neurose obsessiva e tabu, ele efetua essa correlação entre tabu e sintoma. Com isso, no nosso entender, Freud visa a colocar em primeiro plano a ambivalência emocional, isto é, o conflito que a psicanálise descobriu no cerne dessa neurose.

A definição de tabu à qual recorre Freud é a de Wundt, expressa em seu livro *A psicologia dos povos*. Na obra, Wundt indica um duplo sentido da palavra tabu, aparentemente incompreensível (que, no entanto, servirá a Freud por permitir colocar em primeiro plano a ambivalência emocional): por um lado, ele significa algo santo ou consagrado; por outro, algo inquietante, impuro, proibido e perigoso. Desta forma, o tabu é algo que, simultaneamente, é inquietante e provoca temor. Freud observa um traço em comum entre os dois sentidos: o “temor do contato”. Esse traço demonstra a concordância original entre “sagrado” e “impuro”, afastada pelo desenvolvimento ulterior da língua. Wundt já notara que o tabu consistia na proibição de tocar um objeto, manuseá-lo ou mesmo mencionar o seu nome. Segundo o eminente psicólogo, a fonte do tabu é o temor. Para ele, o temor é, igualmente, a fonte dos mais primitivos e duradouros instintos humanos. No caso do tabu, trata-se de um temor objetivado do poder demoníaco supostamente oculto num objeto. Assim, era vedado pelos costumes: caçar, matar e consumir a carne do animal sagrado (devido ao caráter tabu do animal); mencionar o novo nome que um rapaz recebia na festa de iniciação masculina (dado o próprio nome tornar-se tabu); tocar numa mulher no período da menstruação ou logo após o parto (visto a transitória qualidade de tabu adquirida por ela); etc.

O tabu também tem relação com o *mana*, visto que aquilo que é considerado tabu é dotado de um perigoso poder. São considerados tabus: os sacerdotes, os chefes e os mortos; e pessoas em certos estados excepcionais, como as mulheres menstruadas ou em trabalho de parto, os guerreiros logo após retornarem das batalhas, os púberes, os recém-nascidos, os doentes, etc. Esses seres são dotados de uma força inquietante e sagrada, da qual derivam as proibições de tabu.

Um ponto importantíssimo para Freud é o seguinte: os objetos considerados tabus, malgrado exerçam eles mesmos um tabu, também são sujeitos a eles. Inclusive, eles estão sujeitos a tabus ainda mais restritivos do que os outros – algo que torna a vida de um rei, por exemplo, extremamente penosa, em certas tribos.

Os tabus são compostos, basicamente, de interdições, de “restrições a que e submetem esses povos” (Ibid., p. 47). Por não possuírem uma motivação clara, os “primitivos” desconhecem a razão da interdição, cumprindo-as, simplesmente, com a certeza de que a sua transgressão gerará uma punição automática e severa. As duas proibições de tabu mais antigas e mais importantes coincidem com as leis fundamentais do totemismo: a de matar o animal totêmico e a de contrair relações sexuais com os indivíduos do sexo oposto do mesmo totem. Esses são os apetites humanos mais arcaicos, “o ponto nodal dos desejos infantis” e “núcleo da neurose” (Ibid., p. 60). Além disso, os tabus possuem a poderosa característica de “atiçar a ambivalência do ser humano e levá-lo à tentação de infringir o tabu” (Ibid., p. 62). Por isso, o indivíduo obediente ao tabu é ambivalente em relação a ele, temendo-o, mas, do mesmo modo, desejando transgredi-lo – visto a sua faculdade de induzir qualquer um à tentação.

Essas interdições de tabu, assim como aquelas presentes na neurose obsessiva, são facilmente deslocáveis, transferindo-se de um objeto para outro, através de uma conexão qualquer. A consequência disso é que os objetos que entram em conexão com o objeto-tabu original tornam-se também objetos “impossíveis”. Tal impossibilidade é, portanto, transmissível via “contato”, isto é, por ligações de pensamento. Tanto nas sociedades menos desenvolvidas, quanto na vida dos neuróticos obsessivos, tais restrições implicam “formidáveis renúncias e limitações da vida”. Da mesma forma, são canceláveis por “atos obsessivos” (penitências, expiações, medidas defensivas e de limpeza, etc.), ou seja, a violação das proibições pode ser reparada através desses atos. Freud salienta, desde os seus primeiros trabalhos acerca da neurose obsessiva, que os “atos obsessivos” são uma tentativa de reparar uma transgressão, uma violação da proibição. Ademais, a motivação das ações obsessivas residem na necessidade de descarga da tensão proveniente do “conflito de ambivalência”. Deste modo, tais ações são descritas como “ações de compromisso” entre o arrependimento e os esforços de expiação e as ações substitutas “que compensam a pulsão pelo que foi proibido” (p. 59). Portanto, Freud conclui que, no inconsciente, o sujeito deseja infringir as proibições, ao mesmo tempo em que teme esse desejo. Sendo assim, Freud reduz o tabu, cujas manifestações são múltiplas, a uma premissa única: “o fundamento do tabu é uma ação proibida, para a qual há um forte pendor no inconsciente” (p. 61). Essa é demonstração freudiana para solucionar o problema da ambivalência face ao tabu (por parte do “primitivo”) e à moral (por parte do obsessivo).

Em *O eu e o isso*, Freud (1923) equiparará uma violação em pensamento a uma violação em ato, a partir do momento em que a consciência moral (vigilante dos desejos presentes no isso) se forma. O *supereu*, sob a forma da consciência moral, tem pleno conhecimento da presença de desejos parricidas e incestuosos no isso. Em *Totem e tabu*, embora não tenha ainda elaborado o conceito de supereu, Freud formulou um argumento que permite explicar a relação entre a existência de proibições tão massivas, tanto no âmbito da vida psíquica dos primitivos, quanto na dos neuróticos obsessivos. Para Freud, a proibição tem a função de interditar um desejo. Em ambos os casos, trata-se de um conflito entre o desejo e a proibição, “dois poderes conflitantes” (p. 59). A proibição é permanente devido à necessidade de ser mantida, a fim de recalcar constantemente o desejo, que persiste no inconsciente. Esse conflito em cena é “permanente” e “insolúvel”, pois o desejo, embora recalçado, não é abolido, mas meramente recalçado. Do mesmo modo, a proibição não pode ser suprimida, visto a necessidade incessante de manter o desejo condenado ao inconsciente.

Há uma outra questão importante abordada por Freud, relacionada à violação do tabu. Sabemos que, devido à ambivalência emocional face ao tabu, os indivíduos são também impelidos a transgredi-los. O tabu possui a capacidade de “induzir à tentação, de incitar à imitação” (p; 64). Neste ponto reside o centro da explicação freudiana acerca da pergunta: por que alguém que viola uma proibição de tabu torna-se ele mesmo um tabu? A resposta de Freud é: isso ocorre porque o transgressor atíça a ambivalência própria ao homem, levando-o à tentação de infringir o tabu. Deste modo, o transgressor estimula os desejos proibidos dos demais membros da comunidade – donde resulta a sua periculosidade, bem como as sanções que as sociedades lhes impõe. Diante disso, foram criadas maneiras de expiação e penitência, isto é, modos de reparar a violação de um tabu. Segundo Freud, essa expiação e essa penitência significam uma *renúncia* a um bem, a um desejo. Logo, a obediência aos preceitos de um tabu é por si só uma *renúncia* a um desejo (p. 64).

1.1.3. Moralidade: reação ao ato parricida fundador da cultura.

Freud, em *Totem e Tabu*, desenvolve a ideia de que as instituições culturais (as religiões, a moralidade e a sociedade) originaram-se do ato “memorável e criminoso” com o qual a cultura se iniciou. Veremos, portanto, resumidamente, em que consiste

esse ato criminoso inaugural da cultura, com o qual Freud inicia o seu “mito científico” apresentado no quarto ensaio de Totem e Tabu, “O retorno do totemismo na infância”.

O ponto de partida para a construção freudiana de seu mito foi uma hipótese de Charles Darwin surgida da observação de primatas superiores. Darwin observou que, entre eles, havia apenas um macho adulto liderando o restante das fêmeas e de filhotes, pois à medida que esses cresciam, eram expulsos pelo líder mais forte. O macho mais forte não permitia a endogamia, de modo que os jovens eram obrigados a procurar uma parceira sexual fora do grupo. O líder primevo obrigava-os, portanto, à exogamia, visto que vedava o intercuro sexual dentro do grupo (o incesto).

Freud assumiu essa hipótese de Darwin, transpondo-a para a “pré-história da humanidade”, marcada por um tipo de organização social equivalente à dos primatas superiores descrita por Darwin, na qual havia um único macho adulto liderando a “horda”. Esse macho era ciumento e guardava todas as fêmeas para si. Por esse motivo, era temido pelos filhos, que, igualmente, o amavam. Percebemos a presença, desde os “primórdios” da humanidade, da ambivalência emocional que Freud observou nos seus neuróticos em análise. Assim, “certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva” (Ibid., p. 216). O ato de devoração efetua a identificação com o pai, cuja intenção era a absorção, pelos filhos, da força do pai pré-histórico.

O ato homicida realizado pelo bando de irmãos visava o acesso às mulheres. No entanto, a morte do pai não possibilitou a nenhum irmão ocupar seu antigo lugar. O pacto entre os irmãos demandava que cada um deles sacrificasse a satisfação pulsional de sua “necessidade de poder” e de suas “reivindicações sexuais” (Ibid., p. 218). A morte do pai não significou a plena satisfação pulsional, mas, antes, uma renúncia pulsional. Desta forma, inicia-se uma sociedade democrática, onde todos têm os mesmos direitos e deveres.

Sabemos, desde Lévi-Strauss (1982), que a pré-história do homem não pode ser deduzida da observação do comportamento animal, nem mesmo os de primatas superiores, antropóides. Isso ocorre porque existe um “fosso intransponível” entre a vida natural e a vida cultural. Deste modo, não há esboços ou sinais de humanidade dentre os animais. A cultura, de acordo com esse antropólogo, pode ser descrita como uma estrutura marcada pela presença da linguagem, de instituições sociais e valores

estéticos, morais e religiosos. A cultura é marcada pela presença de regras. As relações entre os indivíduos são caracterizadas por normas institucionais estabelecidas pela linguagem. O comportamento desses animais, por sua vez, não informa o pesquisador sobre a presença de nenhum desses elementos, visto serem casuais, indeterminadas. Diferentemente do que Darwin afirmava, afirmou-se uma série de condutas e de relações entre os primatas superiores, de modo que, na natureza, “o comportamento de um sujeito nada informa sobre o de seu congênere, nas quais a conduta do mesmo indivíduo hoje não garante em nada seu comportamento no dia seguinte” (Lévi-Strauss, 1982, p. 45). Curiosamente, observou-se mais regularidade e constância na vida cultural dos povos (onde havia hierarquia, valores morais e instituições) do que na vida natural.

Os macacos observados, ao longo do tempo, por cientistas de diversas áreas, apenas apresentavam manifestações muito insipientes de quaisquer atividades culturais, tais como emitir sons, demonstrar algum sentimento moral de solidariedade, manusear algum instrumento, etc. Entretanto, ficou clara a “impossibilidade radical” dessas manifestações rudimentares desenvolverem-se no sentido de uma expressão plena. Para Levi-Strauss (Id.), a razão dessa impossibilidade é a incapacidade de linguagem: esses animais antropóides, embora não apresentassem nenhum obstáculo anatômico para articular sons e mesmo conjuntos silábicos eram, entretanto, inaptos para atribuir aos “sons emitidos ou ouvidos o caráter de sinais” (1982, p. 44). Deste modo, ficou comprovada a incapacidade da passagem contínua da animalidade à humanidade.

Seja como for, os antropólogos são praticamente unívocos quanto à universalidade da proibição do incesto (Lévi-Strauss, 1982). Trata-se da única regra universal, constatada em todas as culturas. O interesse de Freud pela antropologia reside justamente disso. Tanto a antropologia, quanto a psicanálise, teriam descoberto a relevância do “horror ao incesto”. Para os sujeitos modernos, ela era fonte de sintomas – ao lado do desejo parricida. Freud descobriu, no âmago das neuroses, o desejo incestuoso e o desejo parricida. Em *Totem e Tabu*, ele apresenta esses dois impulsos mais fundamentais do homem como aqueles que deram origem ao “totemismo”, ou seja, à própria cultura – visto que aquele seria o primeiro estágio desta.

Freud já havia afirmado, no segundo ensaio do livro, que os tabus eram o germen da moralidade. No quarto ensaio, ele acrescenta que os dois tabus básicos do totemismo (a proibição de matar o totem e a interdição do incesto) foram estabelecidos

após a morte do pai primevo, a fim de solucionar o sentimento de culpa e o arrependimento advindos após esse homicídio. Portanto, pode-se afirmar que a moralidade tem início a partir do ato parricida, juntamente com a religião e as organizações sociais.

O tabu que interdita o assassinio do totem baseia-se “inteiramente em razões afetivas” (Ibid., p. 219), ou seja, é relativo à ambivalência emocional dos filhos com respeito ao pai. Esse tabu, que protege a vida do totem, expressa uma tentativa de mitigar o sentimento de culpa, visando a uma reconciliação com o pai. Por essa razão, Freud afirma que “o sistema totêmico foi (...) um contrato com o pai” (Ibid., p. 220), uma vez que, em troca do compromisso dos filhos de honrarem a sua vida, o pai concedia proteção, cuidado e indulgência. Por conseguinte, “o totemismo contribuiu para atenuar as coisas e fazer esquecer o acontecimento ao qual devia sua gênese” (Ibid., p. 221), ou seja, o parricídio.

O tabu que proíbe o incesto, por sua vez, possui uma “sólida fundamentação prática” (Ibid., p. 219), visto os homens serem rivais uns dos outros no tocante às mulheres. Essa rivalidade poderia arruinar a organização social totêmica devido à “luta de todos contra todos” (Ibid., p. 220). Entretanto, uma vez que os irmãos desejavam conviver em sociedade, instituíram esse tabu que exigia deles a renúncia geral e simultânea das mulheres pelas quais haviam eliminado o pai. Deste modo, salvavam a organização social que os fortalecia mutuamente.

2.2. A consciência moral na segunda tópica.

2.2.1. O supereu.

Se a primeira tópica freudiana é marcada pelas relações entre a consciência moral e a neurose obsessiva, a segunda tematizará as pelas relações entre o supereu e a melancolia. Examinando a problemática relativa à melancolia, Freud (2006/1917) descreve essa patologia como caracterizada por um ânimo doloroso, um escasso interesse pelo mundo externo, uma parca capacidade de amar, um débil pragmatismo e, sobretudo, uma vigorosa autodepreciação. Essa última característica apresenta-se como censuras a si mesmo, podendo chegar a um delírio de ser punido. Segundo Freud, o eu do melancólico sofre um processo de empobrecimento. O sujeito melancólico considera-se vil, sentindo necessidade de expor essa autoconsideração aos outros, de

maneira impudente. Diferentemente de um sujeito arrependido, o melancólico não tem vergonha de se exhibir, parecendo sentir satisfação de expor aos outros a sua vilania.

A explicação de Freud para esse fenômeno ocorre pela via da identificação. Na melancolia, o eu se rebelaria contra o objeto (que o decepcionou ou o ofendeu). Entretanto, dado o processo de identificação, esse objeto foi erigido no próprio eu, pela regressão do amor à identificação. Assim, uma parte do eu “su” (o chamado “Ideal do eu” ou “consciência moral”) passa a tratar a outra como um objeto, agindo com desagrado, visto não estar satisfeita com o desempenho do eu, em assuntos de moral. Assim, essa patologia é definida como “um conflito entre uma parte do eu e a instância crítica” (Freud, 1917, p. 115). Embora Freud nomeie essa instância crítica de Ideal do eu, exporemos uma exposição, ao final do capítulo, a favor da nomeação de tal instância de *supereu*. Para um primeiro delineamento do problema, diremos que o Ideal do eu não possui essa função de observação, nem de aviltamento do sujeito. O *supereu*, por sua vez, a possui.

Freud, em *O eu e o isso* (1923), retomará a análise da gênese do agora chamado *supereu* – que ele ainda não distingue do Ideal do eu, como o fará em *O mal-estar na cultura*, de 1930, onde o estabelecerá como uma função do *supereu*. No ensaio de 1923, o *supereu* é consolidado como resíduo, ou produto, das primeiras escolhas objetais do isso, bem como uma enérgica formação reativa contra elas: “(...) como resultado mais comum dessa fase sexual regida pelo complexo de Édipo, encontraremos no Eu um precipitado que consiste do produto dessas duas identificações, de alguma forma combinadas, [...] apresentando-se forma de um Ideal-do-eu ou de um *Supereu*” (Freud, 1923, p. 44).

A relação do *supereu* com o eu é ambígua, dada a sua “dupla face”: por um lado, ele é uma advertência e um dever (um “você deve ser como o seu pai”) e, por outro, ele é uma proibição (um “você não pode ser assim como o seu pai”), uma indicação de que o sujeito não pode fazer tudo o que o pai faz, por determinadas prerrogativas dele. Essa dupla face do *supereu* “deriva do fato de ele ter sido mobilizado para ajudar no processo de recalque do complexo de Édipo” (Ibid., p. 44). O *supereu* tanto auxilia no recalque, quanto é produto das identificações secundárias (dado o retorno da libido objetal para o eu). Portanto, a fim de se fortalecer, e poder promover um recalque mais poderoso, o eu

da criança precisou tomar emprestada essa força da autoridade externa, erigindo-a dentro de si.

Assim, ao erigir um supereu/Ideal do eu, o sujeito logra apoderar-se do complexo de Édipo, realizando o recalque do desejo incestuoso pela mãe e do desejo parricida pelo pai. E, como já foi dito, ao recalcar tais desejos edípicos, o sujeito também se torna submetido ao isso (pelo caminho da submissão a essa instância). Por isso, Freud (2007/1923, p. 45) afirma que o Supereu é “o herdeiro do isso”, já que a pulsão cuja energia ele utiliza provém do isso.

Freud (2007/1993, p. 46) também declara que “o Ideal está profundamente imbricado com as aquisições filogenéticas, com as heranças arcaicas dos indivíduos”, o que significa que através dessa instância o sujeito assume todo o legado da biologia e da espécie humana. Pode-se dizer que o legado situa-se no isso, mas é preciso que o sujeito o assuma, via Ideal do eu. Neste ponto, Freud retoma a tese defendida em *Totem e Tabu* (1913), demonstrando que o Ideal do eu “sugiu justamente das vivências que levaram ao totemismo” (Ibid., p. 48). A célebre frase de Freud, derivada de sua leitura de Darwin, de que “a ontogênese repete a filogênese” (ou seja, de que o indivíduo repete a espécie), expõe a ligação do sujeito com a cultura, com as gerações anteriores (Lopes & Coelho dos Santos, 2013). Deste modo, o supereu é descrito como um resultado derivado de características da espécie (filogenéticas). Assim, com a instituição do supereu eterniza-se a vinculação do indivíduo à espécie, à qual ele deve o seu surgimento, de forma que “o isso herdado abrigaria os restos de incontáveis existências de eu e, ao extrair o supereu do isso, o eu talvez esteja apenas trazendo à luz formações de eu mais antigas, de certa forma, propiciando-lhes uma ressurreição” (Freud, 2007/1923, p. 48). De novo, trata-se, nessa elaboração freudiana, não do supereu propriamente (isto é, um supereu pré-edípico), mas de um “supereu secundário” (ou o Ideal do eu).

Como é sabido, um dos temas mais importantes do ensaio de 1923 é o supereu. Freud relembra já ter entrevisto uma “instância crítica” que atuava na formação dos sonhos, desde *A interpretação dos Sonhos* (1900). Em *Introdução ao Narcisismo* (1914), distinguiu uma instância (chamada, na ocasião, de *ideal do eu*), exterior ao eu, cuja presença se efetua por meio de uma voz comentando os atos do sujeito, bem como por um olhar espiando-o. Trata-se de uma instância que comenta, vigia e critica, que se

materializa no olhar e na voz². Freud denominou-a de “gradação do eu”. Em *O eu e o isso*, Freud elabora o termo “supereu”, declarando-o “herdeiro do complexo de Édipo”. Ulteriormente, como já vimos, Freud (1930) distinguirá supereu e Ideal do eu, qualificando esse último como uma função do supereu. Como veremos mais detalhadamente adiante, o supereu comportará diferentes funções, a saber, a de consciência moral, a de auto-observação, além de a de Ideal do eu, já mencionada. Ao final deste capítulo, abordaremos algumas especificidades da função do Ideal do eu.

O mal-estar na cultura, de Freud (1930), é um outro ensaio que trata de questões relativas à ética. Nele, o inventor da psicanálise realiza uma gênese do sentimento de culpa. Tal empreendimento culmina na gênese da própria consciência moral e, portanto, do supereu. Freud parte do exame da seguinte questão, relativa à problemática da pulsão de morte e da destrutividade, a qual vinha analisando ao longo desse ensaio: “de que meio se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a defronta?” (Ibid., p. 92). Ou seja, Freud pergunta-se sobre o modo como a cultura é capaz de conter a agressividade dos indivíduos. E a sua resposta é a seguinte: a agressividade é internalizada, isto é, remetida, novamente, ao eu – onde é acolhida pelo supereu, sua parte diferenciada. O supereu, como consciência moral, passa a exercer contra o eu a mesma agressividade que o eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. Toda a parcela de agressividade não satisfeita é acolhida pelo supereu. A criança renuncia à agressividade contra a autoridade identificando-se com ela. Ademais, segundo Freud, a severidade original do supereu relaciona-se à própria agressividade da criança para com o pai. Assim, a agressividade do supereu possui duas fontes: primeiro, a agressividade não satisfeita (devido à renúncia pulsional) é acolhida pelo supereu e remetida ao eu; segundo, a identificação com a autoridade externa, que implica, de novo, a remissão ao próprio eu da hostilidade dirigida àquela. Assim, dessa tensão entre o eu e o supereu surge a culpa, que se manifesta como necessidade de punição. Deste modo, a civilização controla o perigoso prazer individual em agredir, fazendo com que cada homem seja vigiado por uma instância localizada no seu próprio íntimo.

Freud recorda-nos que o sentimento de culpa surge quando o indivíduo faz o mal (isto é, executa uma má ação) ou, ainda, quando nele surge o propósito de agir mal (isto

² Em seguida, comentaremos a importância da presença do *olhar* e da *voz* no funcionamento e na lógica do supereu, de acordo com Coelho dos Santos (2004), Miller (2000), Žižek (1992) e Župančič (2000).

é, quando ele simplesmente deseja agir mal). Para Freud, a origem da capacidade do julgamento moral é a influência externa. Pelo fato de o humano nascer desamparado e dependente, o outro é de extrema importância para ele. Assim, o homem teme a perda do amor do próximo, visto que sem ele ficaria exposto a perigos e castigos insuportáveis.

Freud efetua a gênese da consciência moral decompondo-a em duas etapas. Assim, até certo momento na vida do sujeito, ele pode agir mal. Esse é o primeiro estágio da formação da consciência de culpa, em que ele já é capaz de discernir entre o bom e o mau. Entretanto, ainda não foi estabelecido um supereu. Por isso, há apenas o medo de perder o amor da autoridade, ao ser descoberto fazendo o mal. Deste modo, pode-se fazer o mal, desde que não se seja descoberto. Mas, com a formação do supereu, que cinde o sujeito (doravante dividido em eu e supereu), pensar o mal equivale a executar o mal, pelo fato de o supereu ter acesso aos atos e também às intenções. A partir de então, o sujeito será tomado de uma infelicidade permanente, pelo fato de a “renúncia pulsional”, por ela mesma, não auxiliá-lo, já que o homem não cede do desejo de agredir – que, ao olhar do supereu, equivale à própria agressão posta em ato. Assim, a instituição do supereu implica uma grande desvantagem econômica: apesar da renúncia pulsional efetuada pelo sujeito, a culpa persiste. Em outras palavras, a virtude não compensa. O supereu dá continuidade à severa vigilância exercida pelo pai, substituindo-a. Desta forma, realiza-se a passagem do “medo da autoridade” (primeiro momento da constituição do sentimento de culpa) ao “medo do supereu” (segundo momento da constituição do sentimento de culpa).

Para os propósitos deste nosso trabalho, é importante acentuar a relevância dessa formulação freudiana acerca da consciência de culpa, visto a chamada “segunda etapa” coincidir com o estabelecimento do supereu. Também vale lembrar que o segundo estágio não substituiu inteiramente o primeiro (infantil). No entanto, esse último só se instituiu a partir da introjeção da autoridade, com a qual se instala a consciência moral e o sentimento de culpa propriamente dito. A consequência desse processo é o desaparecimento do simples medo de ser descoberto, pois desejar o mal torna-se fazer o mal, por não ser possível esconder os pensamentos do supereu. A peculiaridade desse segundo momento assenta-se no fato de que quanto mais virtuoso o indivíduo for, mais severo e desconfiado será o supereu. O eu não goza da confiança do seu mentor, a despeito de se esforçar, em vão, para conquistá-la. Para Freud, o traço característico do

ser moral é a presença de uma consciência moral ríspida e vigilante. Desta forma, “o supereu atormenta o eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica a espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior” (Ibid., p. 95).

Essa formulação de Freud torna mais complexo o sentimento de culpa, pois a culpa da qual a psicanálise trata não é um mero arrependimento, ou seja, uma culpa surgida após a infração de uma norma. Por isso, Freud realiza a passagem do medo da autoridade ao medo do supereu. Nessa última etapa, há a instituição da lei moral: uma lei externa, e não um mero medo de ser descoberto transgredindo por alguém. A partir desse momento, o sujeito já é vigiado o tempo todo e, portanto, permanentemente culpado e infeliz (por possuir em si o desejo de agredir o outro). A presença desse desejo no interior do sujeito é o responsável pelo comparecimento da culpa e da necessidade de punição.

Freud, portanto, elabora uma concepção propriamente psicanalítica sobre a consciência moral: essa não provém simplesmente do medo de perder o amor do pai, mas da própria renúncia pulsional à agressividade. Estabelece-se, assim, um paradoxo: o medo de perder o amor do pai é a causa da renúncia; entretanto, a renúncia é a causa do medo de perder o amor do pai. Assim, de acordo com a psicanálise, não é a consciência moral que produz a renúncia pulsional – mas, antes, a própria renúncia que produz a consciência moral.

2.3. A função normativa do complexo de Édipo e seus efeitos: a assunção do próprio sexo e a estruturação moral do sujeito (a formação do Ideal do eu).

Como Lacan (1957-8/1998, p. 167) esclarece, o complexo de Édipo é o que normaliza a sexualidade e o desejo, sublinhando sua “função essencial de normalização”. Entretanto, é importante buscar elucidar o que Lacan entende por “normalização”. Por um lado, o complexo edípico “normaliza”; por outro, ele “neurotiza”: “(...) complexos de Édipos inteiramente normais – normais nos dois sentidos: normais como normalizadores, por um lado, e também normais no que desnormalizam, isto é, por seu efeito neurotizante, por exemplo (...)” (Ibid., p. 273). Em resumo, Lacan identifica dois sentidos do chamado Édipo “normal”: normalizador (por cumprir uma função normativa) e “desnormalizador” (por seu efeito “neurotizante”). De todo modo, essa função normativa do complexo de Édipo dependerá do seu desfecho, que culmina, normalmente, na formação do Ideal do eu.

A história da teoria psicanalítica é marcada por essa pesquisa acerca das relações entre o Édipo e a chamada *genitalização*, ou seja, a maturação da função genital. Lacan denomina esse processo de genitalização de “assunção do próprio sexo” (Ibid., p. 172), relacionando-o ao complexo de castração e à função do Ideal do eu. Segundo o psicanalista, a genitalização liga-se a essa última função pelo fato de ela ser um de seus elementos, bem como por haver “no Édipo a assunção do próprio sexo (...), aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher” (Ibid., p. 171). A função do Édipo é, assim, traduzida em termos de “virilidade” e “feminização” – ao lado do seu papel na maturação, na evolução filogenética da sexualidade.

De acordo com Freud (1923/2018, p. 204), o complexo de Édipo é “o fenômeno central do período sexual da primeira infância”. Ulteriormente, esse complexo é recalçado, dando início ao período de latência. O fundador da psicanálise afirma que isso ocorre devido a dolorosas decepções experimentadas pela criança. A criança acaba por abandonar a afeição apaixonada pelo objeto incestuoso, dadas a “ausência de satisfação esperada” e a “contínua ausência do filho desejado”. Desta forma, “o complexo de Édipo desapareceria devido ao seu fracasso, em consequência de sua impossibilidade interna” (p. 204). Freud chama essa explicação sobre o desaparecimento do complexo de Édipo de “ontogenética”, por se relacionar à história individual de cada um. Há também a dita explicação filogenética do desaparecimento do complexo de Édipo, mais abrangente. Segundo ela, o complexo de Édipo seria uma herança genética, cuja programação biológica estabeleceria o momento de início e de conclusão. Deste modo, pouco importariam os eventos contingentes que ocorrem no campo individual, visto as fases serem pré-determinadas pela hereditariedade.

Antes que a sexualidade entre em estado de latência, a criança entra na fase do desenvolvimento chamada de “fase genital”. Nessa fase, “o genital masculino já assumiu o papel condutor” (p. 206), enquanto que o genital feminino permanece desconhecido para a criança. O pênis passa a despertar o interesse da criança, que se ocupa excessivamente dele, manuseando-o, masturbando-se, urinando na cama à noite, etc. Todas essas atividades representam uma “excitação genital”.

No caso do menino, a interrupção da fase genital ocorreria devido às ameaças de castração. Entretanto, é importante sublinhar que Freud realça o fato de ser somente após o conhecimento da vagina que o menino torna-se crédulo de tais ameaças. Portanto, a obediência a elas é a *posteriori*. A observação da vagina pelo garoto equivale à percepção da castração na mulher. A partir disso, o garoto passa a acreditar na possibilidade da castração, passando a observá-la. A castração na mulher é interpretada como um pressuposto, enquanto que a castração no homem é considerada como decorrente de um castigo. Nessa conjuntura, “a satisfação amorosa no terreno do complexo de Édipo” passa a custar o pênis, constituindo “um conflito entre o interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal dos objetos parentais” (Ibid., p. 208).

Deste modo, a “dissolução” do complexo de Édipo, isto é, a resolução do conflito edípico – processo caracterizado por Freud (1924/2018, p. 209) como “mais que uma repressão, equivale, quando realizado da maneira ideal, a uma destruição e abolição do complexo” – normalmente ocorre com o abandono, por parte da criança, do investimento libidinal do objeto incestuoso. O investimento objetal transforma-se em identificação com o pai. O sujeito introjeta autoridade paterna, formando “o âmago do supereu”, cuja função é interditar o incesto, impedindo o retorno do investimento libidinal do objeto incestuoso. O supereu aparece, então, como um obstáculo contra o incesto. Trata-se, portanto, do “supereu paterno”, isto é, o supereu que interdita. Esse “supereu” equivale ao “Ideal do eu” (Zizek, 1992).

De todo modo, os investimentos libidinais do objeto incestuoso são, em parte, dessexualizadas e sublimadas, enquanto o restante é inibido na meta (transformado em ternura). Assim sendo, essa resolução do drama edípico garante tanto a salvaguarda do genital, quanto a suspensão da função sexual do genital (implicando a interrupção do desenvolvimento sexual). Desta forma, “o complexo de Édipo sucumbe à ameaça de castração” (p. 210).

Entretanto, a situação não é a mesma tratando-se do desenvolvimento sexual feminino. Com a mulher, as coisas ocorrem de maneira diversa, visto que as diferenças anatômicas, que se traduzem em diferenças psíquicas. A mulher sente-se em desvantagem e inferior, devido à ausência de um pênis nela: “a menina não entende sua falta de pênis como uma característica sexual, explica-a pela hipótese de que já possuiu

um membro do mesmo tamanho e depois o perdeu com a castração” (Ibid., p. 212). O resultado disso é que “a menina aceita a castração como fato consumado, enquanto o menino teme a possibilidade da consumação” (Ibid., p. 212). Neste caso, não há o medo da castração, o que torna problemática a formação de um Ideal do eu e a “demolização da sexualidade infantil”. No entanto, devido à equação simbólica “pênis-bebê”, o seu complexo de Édipo culmina no desejo de ter um filho.

Reiteramos que, para Lacan (1998/1957-58), o desfecho do complexo de Édipo culmina com a formação do Ideal do eu – e não com a do supereu. Como comenta Zizek (1992), o supereu, propriamente dito, para Lacan, é uma instância materna, opressiva, que longe de proibir qualquer coisa, incita ao gozo. Como veremos, o supereu tem relação com uma determinada concepção de lei moral, cuja manifestação ocorre como *consciência moral*. No próximo capítulo, abordaremos essa problemática. De todo modo, no nosso entender, o supereu é pré-edípico porque a posterior entrada do pai teria a função de instalar a função da falta, dividindo o Outro e tornando-o inconsistente. E, diferente disso, o supereu funciona sob uma outra lógica, onde o Outro se apresenta como consistente, dotado de *voz* e de *olhar*. O supereu comenta os atos do sujeito e fita-os o tempo todo, como afirma Freud (1923/2007).

Lacan (1957-8/1998) efetua uma releitura do complexo de Édipo, concebendo-o como *metáfora*. A fórmula da metáfora já tinha sido fornecida por ele em *A instância da letra ou o inconsciente desde Freud* (1957/1998). No âmbito do seminário sobre *as formações do inconsciente*, trata-se da *metáfora paterna*, isto é, a significação nova que surge a partir da introdução do pai enquanto função na díade mãe-filho. Para Lacan (1958/1998, p. 197), no primeiro tempo do Édipo, “o que a criança busca, como desejo de desejo, é poder satisfazer o desejo da mãe, *to be or not to be* o objeto do desejo da mãe”. Neste circuito, o sujeito realiza uma identificação especular com este objeto que procurará ser, ou seja, o objeto de satisfação da mãe (o falo imaginário). Esta etapa é a “etapa fálica primitiva, aquela em que 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).

Quanto ao pai, ele se introduz no complexo de Édipo de uma forma velada, ou mesmo não aparece (embora isso não impeça que a instância paterna exista no mundo, em virtude de neste reinar a lei do significante). Por esta razão, a questão do falo “já

está colocada em algum lugar para a mãe, onde a criança tem de situá-la” (Ibid., p. 200), ainda que o pai não tenha sido introduzido ainda enquanto presença real. Portanto, tudo ocorre entre a criança, a mãe e o falo imaginário, sem a intervenção direta do pai.

Na segunda fase do complexo de Édipo, a operação de castração incide sobre a mãe, na forma de privação. Já o pai, que aparece como privador/ interditor, aparece não enquanto presença real, mas como “a palavra do pai”. Logo, a relação estabelecida é com a palavra do pai, e não com o pai em si. A mãe se vê privada, dali em diante, do objeto de seu desejo (o falo imaginário). O falo aparece aqui, pois, como o objeto do qual o pai pode privar a mãe. Agora, o pai não aparece mais de uma forma velada, mas “como aquele que é o suporte da lei, e isso não é feito de maneira velada, porém de um modo mediado pela mãe, que é quem o instaura como aquele que lhe faz a lei” (Ibid., p. 200).

O pai, portanto, intervém no plano imaginário como privador da mãe, “o que significa que a demanda endereçada ao Outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um tribunal superior, se assim posso me expressar” (Ibid., p. 198). Desse modo, o sujeito encontra-se com o Outro do Outro, com a lei inerente ao Outro. Logo, o que se produz aqui retorna para o sujeito como “a lei do pai, tal como imaginariamente concebida pelo sujeito como privador da mãe” (Ibid, p. 199). Consequentemente, o primeiro aparecimento da lei aparece sob a forma da dependência da mãe de um objeto, “que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem” (Ibid., p. 199).

Lacan retoma o caso do Pequeno Hans, cujo drama relaciona-se ao fato “de não ser sua palavra [a do pai] que serve de lei para a mãe” (Ibid., p. 199). Por conta disso, a palavra do pai de Hans é completamente sem efeito junto à mãe, o que o torna um pai inoperante – a despeito de ser um pai agradável, presente, inteligente, amigoso, etc. A mãe de Hans, por sua vez, está numa posição ambígua: ao mesmo tempo em que é proibidora e castradora (chegando a lhe dizer: “não mexa no seu pipi, isso é nojento”), permite-lhe entrar em sua intimidade, encorajando-o a “exercer a função de seu objeto imaginário” (Ibid., p. 199). Diante disso, Hans responde encarnando “perfeitamente o falo para ela, e assim se vê mantido na posição de assujeito. Ele é assujeitado, e essa é toda a fonte de sua angústia e de sua fobia” (Ibid., p. 199). Entretanto, Lacan ressalta que a problemática na qual Hans está inserido não se resume a isso, visto que “o que

deveria produzir-se no terceiro tempo também fica faltando” (Ibid, p. 199), o que resulta num desfecho desfigurado do complexo de Édipo. Por isso, mesmo que Hans tenha produzido uma fobia (como tentativa de sair do Édipo), “sua vida amorosa ficou completamente marcada pelo estilo imaginário cujos prolongamentos apontei no caso de Leonardo da Vinci” (Ibid, p. 199-200).

Lacan formulou um terceiro tempo do complexo de Édipo a fim de levar a análise deste adiante, uma vez que, no seu entender, as análises dos psicanalistas pós-freudianos acerca deste complexo se detinham no segundo tempo, no qual a mãe é privada do falo imaginário pelo pai privador, “na época em que se achava que todas as devastações do complexo derivariam da onipotência paterna” (Ibid., p. 200). Nesta fase, o pai aparece não mais como interditor, mas como um pai potente, um pai que possui o falo. Em consequência, “a relação da mãe com o pai torna a passar para o plano do real” (Ibid., p. 200). Além de potente, este pai também é real. E, por possuir o falo (visto que não o é), o pai pode dá-lo à mãe, o que permite que se produza “a báscula que reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privar” (Ibid., p. 200). “Dar o falo à mãe” deve ser entendido, segundo Lacan, como dar no sentido de fazê-lo na condição de portador ou suporte do falo.

De acordo com Miller (2007), este pai que tem e que dá o falo, dando provas da sua potência, é aquele que interessa a Lacan – a despeito da ênfase que muitos psicanalistas lacanianos colocam no pai que diz “não”. Inclusive, para Miller (2007), a humanidade de um modo geral confere esse valor mesmo ao Nome do pai, pois a ideia geral que se tem é a de que “o Nome do Pai é no fundo uma função que reprime” (p. 82, tradução nossa). Por essa razão, “há sujeitos que testemunham que para eles todas as relações humanas são de opressão ou de servidão. É espantoso viver num mundo assim, inclusive podemos dizer que promete a solidão e a dor” (p. 83, tradução nossa). De acordo com o psicanalista, tal postura diante do Nome do Pai derivaria da história do encontro do sujeito com a figura que encarnava a autoridade o Nome do Pai, que teria sido marcada pela abjeção, o que resultaria no aviltamento da própria função do Nome do Pai, que o sujeito passaria a carregar pelo resto da vida.

De todo modo, Lacan interessar-se-ia, sobretudo, por este terceiro tempo, o mais fecundo e rico de possibilidades, visto que o “não” por si só (recebido no segundo tempo) não permitiria ao sujeito avançar na sua existência. O que permite ao sujeito

seguir adiante ocorre no terceiro tempo, quando “o sujeito se converte em outra coisa, pois esta etapa supõe aquela identificação com o pai (...) e o título virtual [de virilidade] para ter o que o pai tem” (Ibid., p. 61, tradução nossa). Assim, “o conceito fundamental é a permissão, não a interdição, é a permissão com boas condições” (Ibid., p. 62, tradução nossa).

Ademais, o pai tal como ele aparece neste momento revelaria, de acordo com Miller (2007, p. 64 e segs.), um aspecto importante da função do pai, a saber, a sua posição de autonomia: “é o que sempre assinala a propósito do Nome do Pai: a autossanção, a autonomia, a independência inclusive a respeito da regra escrita” (Ibid., p. 64, tradução nossa). Caso o pai não se mostre potente e, sobretudo, autônomo, a identificação do sujeito, se do sexo masculino, pode ser feita com a mãe, cujo resultado é a homossexualidade masculina. Nestes casos, a mãe aparece como potente, inquebrantável, resistente – além de ditar a lei ao pai, e não o oposto, como deveria ocorrer. Deste modo, a metáfora paterna sofre uma inversão, pelo fato de o pai não ter comparecido, no segundo tempo do Édipo, enquanto interditor da mãe. Assim, “o pai do homossexual, seja porque se faz ditar a lei, seja porque é demasiado dependente do amor da mãe, está sob a suspeita de não ter ‘com que’” (Ibid.). Por conseguinte, a conclusão da criança é: “o falo, é mamãe quem o tem” (Ibid.).

Neste ponto, é interessante retomarmos alguns comentários feitos por Lacan acerca de Gide, já que, nesse mesmo ano de 1958, Lacan produz o escrito sobre “A juventude de André Gide”, chegando também a dedicar parte de uma lição do seu seminário daquele ano à relação entre a perversão de Gide, a identificação e a (não) formação do Ideal do eu. A perversão do escritor consistia, para Lacan, não exatamente no fato de ele desejar crianças pequenas, mas “porque não pode prescindir de sua mulher, porque dá a sua mulher uma posição tão única, que só pode sustentar-se na experiência de conversar com ela ou escrever para ela, quer dizer, de amá-la sem desejá-la” (Ibid., p. 70, tradução nossa).

O que nos interessa reter da análise feita por Lacan da história infantil de Gide é a seguinte fórmula de Lacan: “é no mesmo lugar – conforme isso se produza pela via consciência ou pela via inconsciente – que se produz o que chamamos, num caso, Ideal do eu, e no outro, perversão” (Lacan, 1999: 271). Com esta fórmula, Lacan demonstra como “o homossexual masculino tem relações muito estruturadas com o objeto

feminino” (Miller, 2007, p. 70, tradução nossa). Ademais, devido à carência do Ideal do eu, Gide só poderá dar à prima “tudo aquilo que não tem, porém nada além disso – que se constitui como personalidade nela, por ela e em relação a ela” (Lacan, 1999, p. 271). O falo, Gide o reservava às criancinhas, “ponto privilegiado de toda a fixação do seu desejo”, com as quais experimentava as “suplicantes delícias”, nas suas próprias palavras, “de acariciar os braços e os ombros dos rapazinhos que encontrava no trem” (Ibid., p. 270). Por conta disso, o amor de Gide é um “amor embalsamado”, como ele mesmo se expressa, em sua correspondência. A sua prima, por sua vez, consistia na “mulher não desejada”, embora “objeto de um amor supremo”, “com o qual ele preencheu o vazio do amor sem desejo”. Assim sendo, Lacan, analisando a história de Gide, mostra como a constituição do Ideal do eu “marca todo o desenvolvimento psicológico de um sujeito”, visto ser através das identificações que “o sujeito chega, em sua vivência, a conferir esse ou aquele sentido ao que lhe é dado por sua fisiologia humana particular” (Ibid., p. 268).

Contudo, via de regra, neste terceiro tempo acontece a saída do complexo de Édipo – cuja função consiste, justamente, em ter de ser ultrapassada, “já que é em sua superação que o sujeito deve encontrar a identificação satisfatória com seu próprio sexo” (Lacan, 1957-58/1998, p. 305) –, que é distinta para homens e mulheres. Desse modo, o menino – embora não vá de imediato exercer sua potência sexual e que ele até decaia do exercício das funções que haviam começado a despertar – “detém consigo todas as condições de se servir delas no futuro” (Ibid., p. 201). Por conta disso, Lacan formaliza o complexo de Édipo como uma metáfora, visto que uma metáfora suscita “a instituição de alguma coisa que é da ordem do significante, que fica guardada de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde” (Ibid., p. 201). Já o destino da mulher será diferente, dada a desigualdade entre os desfechos do complexo de Édipo em homens e mulheres. A mulher “não tem de fazer essa identificação nem guardar esse título de direito à virilidade. Ela, a mulher, sabe onde ele [o falo] está, sabe onde deve ir busca-lo, que é do lado do pai, e vai em direção àquele que o tem” (Ibid., p. 202). Assim, a saída da mulher é reconhecer o homem como aquele que possui o falo.

Miller (2007) resume de uma maneira precisa o desenvolvimento do complexo de Édipo proposto por Lacan: a primeira etapa é o tempo em que tudo é permitido; o segundo, em que nada o é; e o terceiro, em que algo o é, mas só no futuro. Por isso,

Miller afirma que “o foco de Lacan é sem dúvida a autorização” (Ibid., p. 82, tradução nossa).

A identificação com o pai, como aquele que tem o falo, é feita neste terceiro tempo, e “essa identificação chama-se Ideal do eu” (Lacan, 1957-8/1998, p. 200). Além disso, “é por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu, e que, a partir daí, não nos esqueçamos, o complexo de Édipo declina” (Ibid., p. 201). Assim, a superação do complexo de Édipo ocorre através da identificação ao pai, que envolve a transformação do amor em identificação. Deste modo, é instaurada, no interior do sujeito, uma intersubjetividade, isto é, as relações enquanto estruturadas como relações intersubjetivas são introduzidas no âmbito do sujeito não tanto pelo fato da existência das relações intersubjetivas em si, mas pelas condições estabelecidas pela existência e funcionamento do significante como tal (Ibid.). Portanto, “é no seio dessa intersubjetividade que devemos formar uma ideia do que é a função do Ideal do eu” (Ibid., p. 302). Tal função não se subsume, como já foi dito, com a do supereu – embora tenham surgido quase ao mesmo tempo na obra freudiana e, de fato, se confundam em parte. Contudo,

“(…) o Ideal do eu desempenha uma função mais tipificadora no desejo do sujeito. Ele realmente parece estar ligado à assunção do tipo sexual, na medida em que este se acha implicado em toda uma economia que, vez por outra, pode ser social. Trata-se das funções masculinas e femininas, não simplesmente na medida em que elas levam ao ato necessário para que sobrevenha a reprodução, mas na medida em que comportam toda uma modalidade de relações entre o homem e a mulher” (Lacan, 1957-8/1998, p. 302).

Com a instituição do ideal do eu no interior da subjetividade, a partir dessa identificação simbólica, ocorre a *significatização* do eu, ou seja, o próprio eu tornar-se significante – impedindo que o eu permaneça do lado do imaginário, identificado com o falo (Miller, 2007). Como comenta Zizek (1992, p. 70), essa identificação simbólica com o traço unário permite que o sujeito “transcenda a vivência imaginária e faça parte da ordem simbólica”. Essa identificação a um significante do Outro permiti-lo-á situar um ponto (no Outro) de onde o sujeito se veja parecendo ser digno do amor desse Outro. Esta é a razão do sentimento de gratificação que se tem ao se sacrificar um interesse próprio em prol do cumprimento do dever – a sensação de que isso gera um incremento do amor do Outro pelo sujeito. Neste caso, o Outro constitui-se como uma autoridade, tal como a autoridade paterna, com a qual o sujeito estabelece um

compromisso, um compromisso de não ceder de seu desejo, de não recuar ao seu dever. Por este motivo, o filósofo (1992) afirma que o Ideal do eu é paterno, justamente pelo fato de introduz o sujeito num outro modo de relação com o Outro, que passa a consistir numa autoridade, diante da qual o sujeito estabelece o compromisso relativo ao exercício do seu desejo.

CAPÍTULO 3: O corte ético de Kant e o delineamento do “mais-além” do princípio do prazer: o Bem e o bem-estar

A *Crítica da Razão Prática*, a segunda dentre as três *Críticas* escritas por Kant, apresenta como tema as condições de possibilidade do juízo moral - da mesma forma que o tema da primeira *Crítica* são as condições de possibilidade dos juízos sintéticos a priori (isto é, de um conhecimento que independe da experiência subjetiva de cada um), e o da terceira as do juízo estético. Na *Crítica da Razão prática*, Kant intenta criar um sistema de moralidade pura, sem referência à experiência baseada unicamente em princípios *a priori* universais. (Miller, 1997).

Essa obra apresenta alguns conceitos que serão retomados por Lacan no seminário sobre a ética (1959-60), à luz dos textos éticos freudianos, como *Projeto para uma psicologia* (1985) e *O mal-estar na cultura* (1930), por exemplo, a fim de avançar a pesquisa psicanalítica no campo da ética, tais como: lei moral, imperativo categórico, dever, etc. O motivo de o psicanalista retornar a Kant encontra-se no fato de esse ter sido o pensador que fora mais longe nesse campo, segundo o próprio.

Lacan examinará com especial interesse o conceito de imperativo categórico. O imperativo categórico é a resposta kantiana à pergunta básica sobre “o que devo fazer?”, posta por Kant logo na abertura da segunda *Crítica* (Miller, 2000). Tal imperativo é a lei fundamental da razão pura prática, que se opõe às máximas da vontade baseadas no princípio do egoísmo – não passíveis de se tornarem legislação universal, visto que “para que essa máxima sirva de lei, é necessário e suficiente que, na experiência de tal razão, ela possa ser aceita como universal por direito de lógica” (Lacan, 1998, p 778). Aliás, Lacan precisa que “não quer dizer que ela se imponha a todos, mas que valha para todos os casos, ou, melhor dizendo, que não valha em nenhum caso, se não valer em todos” (Ibid.). Assim, para Kant, o imperativo categórico necessita ter o caráter de uma verdade, uma certeza matemática, no campo da ação (Miller, 2000).

É importante lembrar que as *Críticas* kantianas são, antes de tudo, uma resposta ao “efeito desorientador” provocado pela física newtoniana (Lacan, 1959-60/2008). O choque mais grave teria sido causado pela fórmula da gravitação universal, que teria inaugurado a distinção entre saber e conhecimento. Doravante, a ciência formula leis que atuam sobre os corpos sem que estes as conheçam, como ocorre com um saber inconsciente. Para Lacan, isto teria representado um impacto para o discurso da época. Tal choque teria, portanto, posto em curso a reflexão de Kant – que se coloca como uma primeira pergunta “o que se pode saber?”, cujo desdobramento é “como se pode chegar

a conhecer?”, “até que ponto se pode chegar a conhecer”, etc. No que diz respeito à psicanálise, o gesto de Newton também teria sido de suma importância para ela, visto ter introduzido no discurso, com a fórmula da gravitação universal, um saber inconsciente “porque se trata da escritura de uma fórmula que os astros não conhecem”. (Miller, 2000).

Seja como for, a física newtoniana força Kant a realizar uma “revisão radical da função da razão enquanto pura”, sendo a moral kantiana “apenas a esse questionamento de origem científica” (Lacan, 1959-60/2008, p. 95). Por esses motivos, é produzida

“uma moral que se destaca expressamente de toda referência a um objeto, qualquer que seja, da afeição, de toda referência ao que Kant chama de *pathologisches Objekt*, um objeto patológico, o que quer apenas dizer um objeto de uma paixão, qualquer que seja” (Lacan, 1959-60/2008: 95).

Desta maneira, Kant precisou abandonar as relações com os objetos, pois “não podemos formular a regra universal da ação a partir dos objetos, podemos fazê-la sem objetos, somente sem objetos, isto é, sem referência aos bens e ao prazer” (Miller, 1998: 179). Assim, “nenhum *Wohl*, quer seja o nosso ou o do nosso próximo, não deve entrar como tal na finalidade da ação moral” (Lacan, 1959-60/2008: 95). Entretanto, como veremos adiante, a “voz da consciência” descrita por Kant evidenciará uma nova “patologia” da razão, isto é, que a paixão também padece da afecção de um objeto (Coelho dos Santos, 2001).

Como Lacan aponta no início de *Kant com Sade* (1962/1998, p. 777), Kant efetuou uma disjunção entre o bem-estar e o Bem moral. Para Miller (1998), essa separação é o corte no campo da ética que representa um antecedente lógico necessário ao nascimento da psicanálise. Isso ocorre porque a dimensão de *das Gute* é a dimensão mais além do princípio do prazer, a própria dimensão do gozo. Esse domínio encontra-se mais-além do atravessamento dos limites do prazer, configurando-se como um campo de excesso. Tal campo – que começa quando o prazer termina, visto excluir qualquer bem-estar – é aquele da pulsão de morte. De acordo com Žižek (1996), a proposta kantiana de uma ética “mais além do bem-estar” diversa daquelas elaborada desde a Antiguidade, é um antecedente crucial da ética psicanalítica do “desejo além do bem”. Como veremos melhor adiante, a partir da modernidade, a moralidade e a perversão apresentarão um traço em comum: ambas demonstrarão que o bem-estar não é um valor moral supremo. Esboça-se, assim, uma aproximação entre Kant e Sade, cujas consequências Lacan extrairá em seu seminário sobre a ética (1959-60) e em seu escrito *Kant com Sade* (1962/1998) – e os quais examinaremos melhor mais à frente.

A postura filosófica kantiana com relação à ética é inédita, opondo-se a tudo o que se desenvolvera na história da filosofia até então. A filosofia moral, fundamentada numa física e numa metafísica, postulava a pré-ordenação harmônica da criatura em direção ao seu bem. A partir de Kant, e da cisão efetuada sobre a noção de Bem, a ética passa a comportar um mais-além do bem-estar. Esse é o caminho através do qual Freud conceituará o seu além do princípio do prazer, o qual já está vinculado à repetição, ao mais-além do bem e do prazer, ao gozo, etc (Miller, 1997; Coelho dos Santos, 2000; Zupančič, 2000). Nesse sentido é que podemos afirmar que a ética kantiana é um antecedente necessário ao estabelecimento da tese de Freud sobre o mais-além do princípio do prazer.

A distinção entre bem-estar e Bem já está presente na língua alemã, onde existem as palavras “*das Wohl*” e “*das Gute*” para referir-se a “bem”. Lacan destaca as consequências subjetivas de tal “virada com base numa observação filológica” empreendida por Kant: dali em diante, é possível que “fiquemos bem no mal” (Ibid., p. 777). Assim, “o que fora aceito até então, que ficamos bem no bem, repousa numa homonímia que a língua alemã não admite: *Man fühlt sich wohl im Guten*” (Ibid.). De fato, Kant indica que

“a língua alemã tem a sorte de contar com expressões que não descuram essa heterogeneidade. Para aquilo que os latinos denominam com uma única palavra *bonum*, ela possui dois conceitos bem diversos e também duas expressões igualmente diversas: para *bonum* ela possui *Gute* e *Wohl* <bom e bem-estar> e, para *malum*, *Böse* e *Übel* <mau e mal-estar/infortúnio. (ou *Web* <dor/aflição>), de modo que se trata de dois juízos totalmente diversos se em uma ação consideramos o seu *Gute* e *Böse* <o seu caráter bom e mau> ou o nosso *Wohl* e *Web* (*Übel*) <o nosso estado de bem-estar e mal-estar>”. (Kant, 2002/1788, p. 203-05).

“Que ficamos bem no bem” é qualificado por Lacan como um preconceito, sustentado desde a Antiguidade, que consiste na crença da “atração que preordena a criatura a seu bem” (Lacan, 1998, p. 776). Esse preconceito foi sustentado por todas as posições éticas anteriores a Kant, “fundamentadas sobre a ideia do mestre, da pré-ordem do homem e do bem e da harmonia entre o bem moral e o bem-estar” (Miller, 1997). Do mesmo modo, Freud, ao elaborar o seu mais além do princípio do prazer, também se afasta delas, visto esse seu princípio implicar “um mais além dessa pré-ordem do homem e do seu bem” (Ibid., p. 181). Portanto, se para a psicanálise também não existe uma pré-ordem entre o homem e o seu bem, ela mesma não pode prometer o bem-estar, como as demais terapias, que ecoam tal preconceito (Ibid.).

Em virtude dessa separação entre “*das Wohl*” e “*das Gute*”, Miller comenta que, no próprio Kant, o Bem é dividido, barrado, o que constitui o próprio “fundamento da moralidade”. Ademais, ele acrescenta que na moral kantiana também há um mais além – no caso, um mais além do “bem-estar”. Esse “bem-estar” não pode ser descrito como uma noção moral, por ser contingente, isto é, não implicar universalidade, nem necessidade. Em consequência disso, “seguir o Bem como valor moral não dá nenhuma segurança de que vamos estar bem” (Ibid., p. 181), pois a busca da moralidade, isto é, a obediência à máxima imposta pelo imperativo categórico “não permite saber nada sobre os efeitos efetivos no bem-estar que pode produzir” (Ibid., p. 182). Pelo contrário,

“seguramente, quando alguém decide seguir essa regra, pode somente produzir efeitos de mal-estar em sua vida. De certo modo, é uma regra bastante limitada que não produz felicidade, e a felicidade não parece um valor moral para Kant. A felicidade foi um valor para os antigos. Porém é um valor, segundo Kant, que não tem necessidade, universalidade: para cada um depende de muitos fatores. Assim, em Lacan, podemos encontrar: ‘não ceder de seu desejo é uma segurança para a infelicidade, de certo modo’. E, quando ele diz que esse é o princípio essencial da ética analítica, é também dizer que a felicidade não é uma promessa analítica” (Miller, 1997: 182)

Lacan (1962/1998) comenta que *das Gute*, o objeto da lei moral, “não age como contrapeso, mas [...] como antipeso, isto é, pela subtração de peso que ele produz no amor-próprio (*Selbstsucht*) que o sujeito sente como satisfação (*arrogantia*) de seus prazeres, porquanto um olhar para esse Bem torna esses prazeres menos respeitáveis” (p. 778).

No campo da cultura, essa separação efetuada por Kant entre Bem e bem-estar também opera diversas modificações. A partir do momento histórico em que a ética kantiana é formulada e difundida na cultura – e, além disso, é retomada pela corrente sadeana, libertina – passa a florescer o fenômeno classificado por Lacan de “a felicidade no mal”. Assim, de fins do século XVIII até o início do século XIX, floresce o movimento romântico, na literatura e nas artes, representados por Baudelaire (*As flores do mal*), Goethe (*Fausto*), etc. Essas obras tratam do mal que habita a humanidade, bem como da inexistência da harmonia em nosso mundo. Inusitadamente, o objeto dessa felicidade no mal – “impossível de ser encontrado entre as coisas que existem” – é o que está em causa tanto na moral kantiana, tanto na fantasia sadeana (Coelho dos Santos, 2001). Em vista disso,

“A exigência kantiana, bem como a sadeana, se levadas ao pé da letra, fazem surgir um ponto paradoxal em que se desenha um limite, uma

impossibilidade. Ambas apelam para um gozo incompatível com a manutenção do vivo. Esse ponto designa seu destino, o insucesso e prova a inexistência da relação sexual. Nesse ponto, podemos verificar que para além da lei do significante na modernidade está o gozo no nível da pulsão, pela via do que lhe é próprio: a repetição e não a transgressão” (Coelho dos Santos, 2001, p. 195).

De acordo com Miller (1997), a moralidade, portanto, apresentaria um aspecto “superegoico”, por conter uma lógica do sacrifício, da infinita purificação. O sentimento do dever demandaria do sujeito que ele abdique de diversos objetos, bens e prazeres. No limite, até de sua própria vida, em vista de uma “necessidade transcendental” (e não “empírica”), em termos kantianos. Essa é uma primeira consequência da divisão no âmbito da noção de Bem, e a consequente produção do campo do gozo: o sadismo do Outro (Ibid.). Entretanto, veremos adiante que a ética kantiana não se resume à lógica do sacrifício. Do mesmo modo, a lei moral kantiana e o imperativo categórico (a forma da lei moral) não se restringem a ser uma “lei do supereu” (Zizek, 1996; Zupančič, 2000..

A razão de a ética kantiana não se resumir ao sadismo (a despeito de ter introduzido o campo do gozo na ética) apoia-se no fato de a divisão kantiana no interior da noção de Bem ser correlata à divisão do Outro (Miller, 1997; Zupančič, 2000). O sadismo exige um Outro consistente, não dividido (Ibid.). Na modernidade, “não há Outro do Outro”, segundo a famigerada fórmula lacaniana. Essa divisão do Outro preserva um lugar para o sujeito, isto é, o lugar da causa, que precede as próprias determinações. O sujeito kantiano é um sujeito livre, o que significa que “não há causa da causa”. A liberdade kantiana não se confunde com a arbitrariedade, nem com o seu sentido corrente no senso-comum, mas diz respeito ao ponto onde o sujeito desempenha um papel ativo na necessidade causal, ou seja, naquilo que aparenta serem leis causais independentes funcionando à revelia do sujeito, ou seja,

“a liberdade não pode ser fundada nas arbitrariedades das nossas ações, mas, pelo contrário, somente na lei e na necessidade mesmas: deve-e descobrir o ponto onde o sujeito desempenha um papel ativo na necessidade causal, legal, o ponto onde o sujeito já está inscrito no que parecem ser leis causais independentes do sujeito” (Zupančič, 2000, p. 33, tradução nossa)

Para Kant (*apud* Alquié, 2005; e Zupančič, 2000), a liberdade do sujeito moral só é possível no plano *noumenal*. No plano fenomênico, o sujeito é determinado pela cadeia causal. Essa definição levou a um problema filosófico insondável no campo da ética, a saber, aquele referente à possibilidade da efetuação de um ato ético no mundo. Afinal, é possível que um ato ético ocorra, nesse mundo fenomênico? Sabemos da

descrença de Kant quanto a isso (Alquié, 2005; Lacan, 2008/1959-60). O plano fenomênico poderia ser descrito como o da “pura estrutura”. Afirmar que o sujeito kantiano é livre significa, também, dizer que o Outro é livre. E o Outro é livre porque “não há Outro do Outro”, porque a estrutura não é completa, consistente, puro mecanismo (Miller, 1997; Zupančič, 2000). Entretanto, há ainda um outro nível da experiência, chamado por Kant de *noumenal*.

No nosso entender, esse plano *noumenal* teria uma afinidade com o que a psicanálise chamaria de plano *objetal* (a dimensão da causa), que, no seminário da ética, Lacan nomeia de o nível de *das Ding*, aquele do “o campo vazio central da ausência de objeto”. Segundo Costa-Moura & Silva (2012, p. 3), *das Ding* é o modo como Lacan nomeia, naquele contexto, o “efeito real da estrutura”. , Portanto, a questão ética é imposta aos sujeitos pelo próprio significante, pelo Outro – como examinaremos adiante.

O fato de o sujeito kantiano ser livre não contraria a descoberta freudiana da submissão do sujeito ao significante. De acordo com Lacan (1998/1958), “sujeito” significa: por um lado, que o homem é “sujeitado” ao seu inconsciente, é seu servo, na medida em que parece ser coagido pela cadeia de determinações causais que aparentam estar além do seu controle; por outro lado, ele é sujeito do (seu) inconsciente, visto ser necessária a suposição de uma escolha por *isso*, isto é, uma escolha do sujeito pelo seu inconsciente. Assim, para Zupančič (2000), o sujeito do inconsciente é “a causa da causa”, por ser ele quem torna essa causa, a causa – desempenhando uma atividade no interior dessa necessidade causal. Logo, “a estrutura não é puro mecanismo”, ou seja, ela reserva um lugar para o sujeito, em sua dimensão ética (1997, p. 339).

De acordo com Costa-Moura & Silva (2012), o estatuto do real não é o de um dado imediato, mas emerge do próprio ato ético do sujeito, que *a posteriori* dá lugar a ele. Segundo esses autores, a ética, justamente, diz respeito não meramente às posições que se toma diante de um real prévio, imediatamente dado, mas, sobretudo, à “implicação ética necessária na constituição do real” (Ibid., p. 1). Essa implicação ética, por sua vez, é condição para que o sujeito *ex-sista* (à constituição do real). Além, para os autores, tal “implicação ética” relativa à assunção do real está no centro da demarcação psicanalítica acerca do real.

Retornaremos a essa problemática da relação do sujeito com o Outro, no decorrer do texto. Ademais, veremos melhor como a liberdade, implicada na *escolha*

inconsciente, de acordo com Miller (1997; 2000), Žizek (1992; 1996) e Župančič (2000) produz um sujeito dividido.

3.1. O ético e o patológico

Uma noção bastante importante presente nos trabalhos de Kant sobre a ética é a de “patológico”. O sentido dessa palavra, em Kant, é próprio, distinto daquele oriundo da tradição médica, da qual, no entanto, deriva. Na medicina, o nível do patológico é aquele onde se situa o sofrimento, a desordem, a falta de harmonia, a disfunção somática, o mau funcionamento dos órgãos, etc. (Miller, 1997).

Entretanto, “patológico” designa, em Kant, tudo aquilo que não pertence ao campo da ética. Nesse domínio, estão compreendidas as ações não morais, aquelas do dia-a-dia, cujas motivações não são a pura forma do dever, mas meros interesses, necessidades básicas, prazeres quaisquer, etc.. Para Kant, “patológico” não é o oposto de “normal”. Pelo contrário, “na visão de Kant, são as nossas ações ‘normais’, cotidianas, que são mais ou menos patológicas” (Župančič, 2000, p. 7, tradução nossa). As ações “patológicas” são aquelas cujo móvel são as *Triebfeder*, termo genérico usado por Kant para designar motivos não morais na base das ações. O avesso de “patológico”, portanto, não seria o “normal”, mas “envolverá, em vez disso, conceitos tais como liberdade, autonomia, e a determinação formal da vontade” (Ibid., p. 7, tradução nossa). Pode-se dizer, inclusive, que, nesse sentido, o normal é o patológico, e o avesso do patológico é a ética.

Assim, “a ética kantiana é fundada sobre uma recusa do patológico no homem” (Miller, 1997, p. 190). Do mesmo modo como ocorre em Sade, toda evidência patológica é recusada, “tudo o que pertence à dimensão da afetividade, da sensibilidade, do prazer ou do desprazer” (Ibid., p. 189-90). Aliás, é nisso que consiste, como veremos, uma das similitudes entre Kant e Sade, na recusa completa do patológico e na formalização da lei sem nenhuma referência a qualquer objeto sensível. Nenhum elemento patológico pode culminar na ética como tal. Nas moralidades antigas, isso era possível, pelo fato de o princípio do prazer poder funcionar como um princípio moral, um princípio ético de conduta. Entretanto, a ética kantiana entende que “somente dirigir-se na vida pelo princípio do prazer, fazer o que dá prazer não pode dar numa regra geral, universal, constante à conduta humana” (Ibid., p. 190).

Como já foi visto acima, Kant é responsável pela divisão do próprio conceito de Bem (cindido, doravante, entre Bem e bem-estar). Esse gesto kantiano possui inúmeras

consequências, algumas das quais gostaríamos de examinar um pouco mais detalhadamente. Neste momento, trataremos da conseqüente divisão entre ético e patológico, relacionando tal divisão com *das Ding*.

Como bem comenta Zizek (1992), o Bem, para Kant, é inacessível, uma Coisa-em-si, dotado de uma *transcendência absoluta*. Entretanto, esse Bem é o único objeto e móvel legítimo (isto é, “não-patológico” de um ato ético digno desse nome). Qualquer outro objeto dado, representado, empírico, funcionando como móvel da nossa vontade, é descrito como patológico. Dado o Bem ser inacessível e uma Coisa-em-si, o único móvel “não-patológico” só pode ser a própria forma da lei (ou seja, a forma universal da máxima moral). De acordo com o filósofo, o único móvel “não-patológico”, para Lacan, seria o *objeto a*, objeto-causa do desejo, na medida em que esse objeto é irreduzível a qualquer objeto da necessidade ou da demanda.

Como veremos melhor adiante, esse objeto aparece, justamente, na obra de Sade, sob a figura do carrasco que exerce a sua atividade sádica sobre a vítima. É importante frisar que o carrasco sádico situa-se no nível ético, pela sua atividade ser feita por dever (e apenas por causa do dever), e não por prazer. Logo, esse personagem encontra-se no domínio ético, dado a purificação de todo elemento patológico, tal como o prazer. Por isso, Zizek (1992, p. 70) afirma que o verdugo “só cumpre o seu dever”, agindo de acordo com uma “voz na consciência”, cuja estrutura de “pura forma” lhe exige o estrito cumprimento de seu dever. Por conta disso, o carrasco é descrito como um puro instrumento do gozo do Outro (de onde a “voz na consciência” emana).

Também discorreremos sobre o modo como Kant “escamoteia” o objeto *a*, e, portanto, o gozo por detrás da ordem da Lei. Em contrapartida, esse gozo subjacente ao mando da Lei é desvelado em Sade, permitindo entrever a malignidade e a obscuridade da Lei Moral (a qual Kant apresenta com neutralidade e indiferença). É nesse sentido que se poderia chamar Sade de “a verdade” de Kant, por ele expor a incidência do *objeto a* na experiência – algo que permanece velado em Kant.

No seminário sobre a ética, Lacan (2008/1959-60, p. 89), Lacan situa *das Ding* “no âmago do mundo subjetivo”. No entanto, paradoxalmente, esse centro da subjetividade (“âmago”) é algo alheio ao próprio sujeito, “excluído”, estrangeiro, *entfremdet*. O que Lacan chama de “mundo subjetivo”, ele explica, é o “mundo do significante”. A presença do significante no mundo mistura as orientações naturais do homem com as referências do próprio funcionamento do significante – confundindo-as,

desnaturalizando-as, provocando a perda das referências naturais de ser vivo, de animal, que o humano poderia vir a ter.

É importante salientar que, de acordo com o comentário de Lacan, é da proximidade com *das Ding* que o sujeito se defende: “ele [o sujeito] já não pode suportar o extremo bem que *das Ding* lhe pode trazer (...), ele pode gemer, explodir, amaldiçoar, ele não entende – nada aqui se articula, nem mesmo pela metáfora. Ele faz sintomas, como se diz, e esses sintomas são, originalmente, sintomas de defesa” (Ibid., p. 91). A nosso ver, isso equivaleria a afirmar que o sujeito se defende dessa dimensão (pulsional) do vazio que o convoca ao ato. Por conta disso, Lacan afirma que “no nível do inconsciente o sujeito mente” (Ibid., p. 92).

Lacan (2008/1959-60, p. 91) identifica *das Ding* a *das Gute*: “No horizonte, para além do princípio do prazer, delineia-se o *Gute, das Ding*, introduzindo, no nível inconsciente o que deveria forçar-nos a recolocar a questão propriamente kantiana da *causa noumenon*”. Além do mais, *das Ding* é descrito como aquilo que constitui a Lei, que, por sua vez, é uma “lei de capricho, arbitrária, de oráculo também, uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada, em relação a que ele não tem nenhuma *Sicherung* [garantia]” (Ibid., p. 91).

No nosso entender, fica claro, a partir dessas indicações de Lacan nessa lição (de 23 de dezembro de 1959), que *das Ding* refere-se à dimensão da causa. Ou, na expressão de Costa-Moura & Costa-Moura (2011), da “objetividade”. Trata-se da dimensão que Miller (1997) chama de a dimensão “não-mecanicista” da estrutura, onde há um lugar para o sujeito. Entretanto, Costa-Moura & Silva (2012) acrescentam um ponto, a nosso ver, fundamental: de que essa dimensão não está constituída previamente, imediatamente dada, mas *só depois* de um ato ético. De acordo com esses autores, essa dimensão jaz além do princípio do prazer, pois “só há emergência do sujeito para além do princípio do prazer” (Ibid., p. 9). O princípio do prazer é descrito como homeostático, automático, prescindindo do sujeito. “É, pois, além do princípio do prazer, dando lugar ao real, que pode emergir o sujeito – mas isto se dá fora de todo automatismo e no registro de uma escolha inconsciente pela qual cada um *deve* se fazer responsável” (Ibid., p. 10). Ademais, os autores lembram que essa dimensão além do princípio do prazer é a dimensão da pulsão, isto é, uma dimensão discursiva. Logo, não se trata de um domínio natural, compulsivo ou pré-inscrito.

Costa-Moura & Silva (2012) observam que a questão ética é posta pelo próprio significante, à medida que, no interior da estrutura, encontra-se essa dimensão do vazio

que impele os homens “à dimensão do desejo, do ato e, conseqüentemente, do sujeito” (Ibid., p. 3). Essa dimensão é chamada por Lacan (2008/1959-1960) de *das Ding*, o nível da Coisa-em-si, situada no centro da cadeia significante, constituindo um impossível. Esse impossível é responsável pelo deslocamento imposto tanto ao Bem, quanto ao gozo, “situando-se além de um limitar intransponível, mesmo pela transgressão” (Ibid., p. 3). Segundo esses autores (Ibid., p. 3), o domínio de *das Ding* localiza-se “para além da consciência, para além da vontade do homem e das intenções”, onde “situa-se uma instância heterotrópica, irreduzível, heterogênea à consciência e às representações, e que descompleta a unicidade e integridade do eu”. Conforme esses autores, tal domínio, eminentemente de alteridade, embora seja aquele da Coisa, “não se constitui ontologicamente”, visto que essa Coisa “não está dada, substancializada, em si”.

Como vimos, para Kant, a ética diz respeito ao domínio do Bem, do inacessível, da Coisa-em-si. De maneira homóloga, a ética, para Lacan, está além do princípio do prazer. A ética da psicanálise situa-se, portanto, no campo idêntico ao do gozo, da pulsão de morte e do impossível. Para Costa-Moura & Silva (2012), a ética da psicanálise tem relação com o “acesso do sujeito à realidade”, isto é, à colocação em marcha do próprio “princípio de realidade” – que, para os autores, não são simplesmente complementares, como a vasta maioria da literatura psicanalítica afirma. Os autores ainda salientam um outro aspecto relativo à *das Ding*, e à instauração do princípio de realidade, que consiste em também ser uma perda “verificada pela subtração fundante” que inaugura o campo do significante (onde o impossível se articula). Assim, podemos dizer que, tal como em Kant, o domínio da Coisa-em-si é marcado pela ausência de objeto. E, ademais, a psicanálise afirma que essa perda só é possível a partir de uma operação de “subtração fundante”. Assim, a ética “se engendra a partir do ato contingente, da tomada de posição que permite ao sujeito, em perda abrir mão da satisfação alucinatória” (Ibid., p. 7).

Como já mencionamos, as ações morais, diferentemente das ações patológicas, têm como motivação “o móvel genuíno da pura razão prática”, isto é, uma motivação *apriorística*, o que exclui qualquer objeto empírico. Como já foi visto, as ações morais não podem ser motivadas por objetos empíricos. Logo, elas não podem se basear em nenhum objeto externo ao dever, visto que, se uma vontade é determinada pelo “objeto da faculdade de desejar” (*Objekt des Begehrungsvermögens*), a sua ação resultante será “patológica”, e não ética. Para Kant, pouco importa se tais objetos de desejo são

“elevados” ou “baixos”, visto não ser possível precisar exatamente a diferença entre eles, já que, pelo fato de as suas representações suscitarem prazer, haverá sempre um elemento empírico associado a eles. Por conta disso, tais ações serão necessariamente patológicas. Os prazeres, portanto, sejam eles “elevados” ou “baixos”, “intelectuais” ou “sensuais”, sempre serão “patológicos”. Desta maneira,

“(…) não se pode atingir o reino da ética através de uma gradual elevação da vontade, buscando-se objetivos mais e mais refinados, sutis e nobres, gradualmente se afastando dos seus ‘instintos animais básicos’. Em vez disso, nós acreditamos que uma ruptura radical, uma mudança de paradigma, é requerido para se deslocar do patológico à ética” (Zupančič, 2000: 10, tradução nossa)

Por conta disso, há uma “ruptura radical” entre o campo do patológico e o campo da ética (Ibid.). Com efeito, a ética kantiana, se levada às suas últimas consequências, encontra uma impossibilidade (Coelho dos Santos, 2001). Em primeiro lugar, como seria possível eliminar da vontade dos homens todos os motivos patológicos? Como é que seria possível para alguém desconsiderar toda a sua preocupação com o bem-estar, com os interesses próprios, com o prazer, etc.? Enfim, como lhe seria possível ignorar o “princípio do prazer”? No limite, portanto, a ética kantiana, em sua exigência infinita de purificação do patológico (que reclama sempre um esforço a mais, não importando o quão longe se tenha ido na “purificação” da vontade), pressuporia, numa primeira leitura, um ser “inumano”, um monstro. (Zupančič, 2000). Desta forma, residiria aí o ponto de contato entre Kant e Sade, dado o sadismo dessa ética, de acordo com muitos pensadores, a começar por Adorno e Horkheimer (1987). Entretanto, Zupančič (2000) e Žižek (1996) argumentam em favor do ponto de vista contrário ao deles. Adiante, examinaremos essa divergência.

Entretanto, é notório que, embora a ética kantiana não possa ser subsumida completamente ao sadismo, há uma “lógica superegoica”, sádica (ou, como veremos adiante, o que pode ser descrito como uma lei moral “superegoizada”) intrínseca a essa ética. De fato, a exigência moral, superegoica, que demanda ao sujeito agir contrariamente ao seu bem-estar, a renunciar aos seus interesses, necessidades, prazeres, e tudo mais o que o liga ao mundo “sensível” consiste numa lógica sádica, sacrificial. Porém, esse não é o aspecto mais essencial da ética kantiana. Isso é, basicamente, um ascetismo.

Para Zupančič (2000), associar tal ética ao sadismo seria concebê-la simplesmente como uma perpétua purificação de tudo que possa ser “patológico” (um ascetismo) e também de ser “uma aproximação assintótica ao ideal ético” (p. 10,

tradução nossa). Tal imagem acerca da ética kantiana seria reducionista, e obscureceria o fato de o ato ético, um ato de liberdade (*Aktus der Freiheit*), ser sempre subversivo, e nunca o resultado de um “aperfeiçoamento” ou uma “reforma”. Por essa razão, Kant (apud Zupančič, 2000) afirma que para um homem tornar-se um bom homem, moralmente (e não apenas legalmente), seria necessária uma revolução na sua disposição, não sendo possível alcançá-lo através de uma “reforma” (visto as bases das suas máximas permanecerem impuras). Assim, Kant “situa a mudança apropriada da disposição [*Gesinnung*] num gesto de criação *ex nihilo*” (p., 11, tradução nossa), o que não se confunde com um recuo ao irracionalismo, a uma quimera ou a um idealismo. No nosso entender, a sua leitura tem a vantagem de nos permitir entender a relação estabelecida por Lacan (2008/1959-60) entre o ato ético e a “criação ex-nihilo”.

3.2. Pontos de contato entre Kant e Sade.

3.2.1. A completa recusa do patológico.

Sem dúvida, a formulação mais célebre do imperativo categórico é a seguinte: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 1788/2002, p. 103). Tal formulação exorta os “seres racionais” a abandonarem as máximas da vontade baseadas no princípio do egoísmo as quais não podem, em nenhuma hipótese, tornar-se uma legislação universal (Miller, 2000, p. 27). Deste modo, Kant propõe um princípio *apriorístico* – ou seja, que não supõe um objeto empírico para a faculdade de desejar, já que tais objetos são considerados incapazes de proporcionar qualquer lei prática – que seja capaz de fornecer um tipo de certeza matemática no campo da ação.

Uma vez excluída a possibilidade da participação de qualquer objeto empírico na fundamentação da fórmula da lei moral, a forma tornou-se a sua própria substância (Lacan, 1962/1998). Deste modo, Kant refere-se à “faculdade de desejar” enquanto algo *a priori*, o que implica que o desejo refere-se não a um objeto particular qualquer, mas visa o próprio ato de desejar. Por conseguinte, a vontade do sujeito seria determinada por um “puro desejo” (Zupančič, 2000).

Tal fórmula – “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” – é levada por Kant às últimas consequências, devido ao seu “caráter extremista, e quase insensato, do ponto em que nos acua algo que possui, contudo, sua presença na história – a existência, a

insistência da ciência” (Lacan, 1959-60/2008: 96). Para Lacan (1959-60/2008), a moral kantiana, e a sua formulação do imperativo categórico, revelam o ponto extremo em que a ciência chegou, lançando “uma grande ponte a mais na relação com a realidade” (p. 96). Tanto que seria possível renovar a formulação do imperativo categórico empregando a linguagem científica da eletrônica e da automação: “Nunca ajas senão de modo que tua ação possa ser programada” (p. 96). Tal fórmula possibilitar-nos-ia “dar um passo a mais no sentido de um desprendimento, ainda mais acentuado, se não o mais acentuado, em relação àquilo que de chama de um Bem Supremo” (p. 96-7).

Zupančič (2000) comenta que a formulação do imperativo categórico é apenas à distinção mais fundamental entre “ações realizadas em conformidade com o dever” e “ações realizadas exclusivamente por causa do dever” – que equivale à famosa distinção kantiana entre legalidade e moralidade. Para Kant, uma ação pode ser legal, mas não ser moral. A legalidade é relativa à mera conformidade ou não da ação à lei. Já a moralidade é a conformidade em que a ideia do dever decorrente da lei é ele mesmo o móvel da ação. Neste ponto, constatamos, novamente, o fato de a ética kantiana apresentar-se como um excesso, agora quanto à legalidade – característica já apontada por Miller (1997; 2000) e Coelho dos Santos (2001).

“A ética escapa a esse registro [o das coisas conformes ou não ao dever]. Ainda que um ato ético vá se conformar ao dever, isso por si só não é, e não poderá ser, o que o torna ético. Logo, a ética não pode ser situada dentro do domínio da lei e da violação da lei. De novo, em relação à legalidade, o ético sempre apresenta um *surplus* ou um excesso” (Zupančič, 2000, p. 12, tradução nossa”)

Kant qualifica a Lei Moral (e, portanto, o imperativo categórico) como um “factum” da Razão, não podendo ser inferida a partir dos dados desta. Longe disso, ela é dada de antemão, impondo-se por si mesma como uma *proposição sintética a priori* (e não uma *proposição analítica*), visto essa última não ser originária, mas deduzida de uma proposição anterior. Além disso, é caracterizada como “originariamente legislativa” (Kant, 2002[1788], p. 107). Por este motivo, Miller (2000, p. 33) comenta que a Lei Moral é uma certeza de Kant, tanto que o filósofo alemão nem considera necessário deduzi-la, dado o caráter indubitável da sua existência. Kant alega que a Razão é, pelo que foi demonstrado por ele, prática, tendo a função de fornecer ao homem uma lei *universal* (isto é, *moral*). Ao postular uma máxima que, ao mesmo tempo, é um princípio universal, Kant elabora uma regra *incondicionada* – isto é, independente de condições empíricas, uma vontade pura determinada somente pela forma da lei. Por conseguinte, essa máxima é representada a priori enquanto *proposição*

categoricamente prática, determinando absoluta e imediatamente a vontade (Kant, 2002[1788], p. 104).

Nessa formulação de Kant apresentada acima, fica exposto o chamado formalismo da sua ética. Esse dito formalismo foi a razão da aproximação entre essa ética e a de Sade. Neste ponto, foi formado o casal mais problemático da história do pensamento moderno, que representa a correspondência entre dois pensamentos radicalmente opostos, ou seja, a equiparação entre “a sublime atitude ética desinteressada” e à “indulgência irrestrita da violência prazerosa” (Zizek, 1996, p. 1, tradução nossa). Por um lado, é evidente a distância entre as novelas de Sade, onde a mais infame imoralidade é descrita, e a ética kantiana. Por outro lado, Lacan acredita haver uma compatibilidade entre Kant e Sade, de modo que a *Filosofia na alcova* completaria a *Crítica da razão prática*, fornecendo-lhe a sua “verdade”. Veremos em que sentido isso deve ser tomado, para que não se sobreponham completamente os dois pensadores (Miller, 1997).

Possivelmente, os primeiros intelectuais a aproximarem Sade de Kant foram Adorno e Horkheimer, em *A dialética do esclarecimento* (1944/1985) – obra que, provavelmente, Lacan conhecia (Lucchelli, 2016). É sabida a influência desses dois autores – ao lado de Durkheim – na tese do declínio do pai, apresentada em *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, de 1938 (Ibid.; Zafiropoulos, 2018). Assim, Lucchelli reconhece que *A dialética do esclarecimento* deva ser uma fonte não citada por Lacan.

O principal objeto de investigação de Theodor Adorno e Max Horkheimer, em *A dialética do esclarecimento* é saber “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (1985, p. 11). Para esses filósofos, no âmbito da atividade científica moderna, verifica-se uma progressiva ruína da cultura teórica à medida que recrudescem as grandes invenções científicas. Segundo eles, “no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência” (Ibid.).

O primeiro objeto de investigação é “a autodestruição do esclarecimento”. Embora os filósofos reconheçam que a liberdade predominante na sociedade burguesa moderna seja inseparável do pensamento esclarecido, eles admitem também que esse mesmo pensamento (bem como as “formas históricas concretas”, ou seja, as instituições sociais com as quais esse pensamento se entrelaça) contém o germe para a regressão que dominava a sociedade da época. Em outras palavras, o esclarecimento conteria em si

mesmo o “elemento regressivo” que estaria selando o seu próprio destino em direção à autodestruição e à degradação do seu pensamento numa “mitologia”. Nisso residiria, para esses filósofos, a aproximação entre Kant e Sade, entre razão e destruição.

Outro ponto no qual incide a crítica de Adorno e Horkheimer ao pensamento esclarecido diz respeito ao repúdio do esclarecimento pelo “pensamento que se aplica negativamente aos fatos, bem como às formas de pensar dominantes” (1985, p. 13), cujo resultado seria manter o espírito sob o domínio da mais profunda cegueira.

Os filósofos ainda cotejam Kant, Sade e Nietzsche, qualificados como os “implacáveis realizadores do esclarecimento” (1985, p. 15), a fim de demonstrar “como a submissão de tudo aquilo que é natural ao sujeito autocrático culmina exatamente no domínio de uma natureza e uma objetividade cegas. Essa tendência aplaina todas as antinomias do pensamento burguês, em especial a antinomia do rigor moral e da absoluta amoralidade” (Ibid.). Desta forma, é feita a vinculação entre Kant e Sade, isto é, entre a mais suprema moralidade e a mais abjeta imoralidade, da mesma forma que em *Kant com Sade*, texto de Jacques Lacan que analisaremos a seguir.

Zizek (1996) apresenta uma leitura distinta do ponto de conexão entre Kant e Sade. Para ele, malgrado a afinidade aparente entre os pontos de vista de Adorno & Horkheimer e Lacan, a visada desse último iria de encontro da dos primeiros. Para o psicanalista, na visão do filósofo (1992), não se trataria de Kant ser sádico, mas de Sade ser kantiano: “não é Kant quem era um sádico enrustido, é Sade quem é um kantiano enrustido” (Ibid., p. 1, tradução nossa). Além disso, o interesse do psicanalista recairia sempre sobre Kant, sobre as últimas consequências da ética kantiana (sobretudo, pelas premissas repudiadas da revolução ética de Kant), e não sobre Sade ou a antimoral sadeana. Portanto, Lacan não equivaleria a ética kantiana à matança de Auschwitz, revelando um ponto de contato entre os dois pensadores distinto do dos filósofos da Escola de Frankfurt. Para Lacan, de acordo com o filósofo (Idem), o Esclarecimento não desembocaria no genocídio.

Portanto, para Zizek (1996), a lei moral kantiana não seria traduzível à noção freudiana de supereu. Logo, a lei moral kantiana não se identificaria ao supereu. Em outras palavras, nem todo dever equivaleria a um “dever absurdo”. Esses últimos seriam deveres impostos aos homens pelo supereu, comparecendo em seus sintomas e em suas fantasias (Miller, 1997, p. 191). Para Miller (Id.), o supereu é um ponto exterior que impõe ao sujeito uma lei absurda que se apodera dele. Esse atributo também a torna uma

instância de humor, por complicar a vida dos sujeitos, torná-la ridícula, insensata e desregulada.

Sobre essa questão da equivalência ou não da lei moral e o supereu, a filósofa eslovena Alenka Zupančič (2000) – partindo dos cursos de Miller e dos trabalhos publicados por Žižek – efetua uma contribuição interessante, que, no nosso entender, permite esclarecer um pouco o problema. Para ela, o cerne do problema encontra-se na própria ambiguidade de Kant ao retratar a lei moral. Por um lado, ele a descreve como incondicionada e vazia. Por outro, a descreve “subjetivada” (isto é, uma lei que fala e observa), tal como o supereu. Na maioria das vezes em que trata da lei moral, Kant a descreve como vazia, desprovida de conteúdo. Entretanto, essa lei que aparece como um vazio, um enigma a ser decifrado pelo sujeito, poderia sofrer um processo de “superegoização”. Assim, a lei moral transformar-se-ia na lei do supereu: “é o supereu que, por definição, vê tudo, e nunca cessa de falar, emitindo um comando após o outro” (Ibid., p. 147, tradução nossa). Neste caso, a lei moral, enquanto lei superegoica, avilta o sujeito, produzindo nele um puro sentimento de humilhação.

Para a filósofa, essa lei moral “superegoizada” não teria sido tanto exposta por Kant na segunda *Crítica*, mas em *A metafísica da moral*, o seu último trabalho sobre ética. De acordo com ela, essa *consciência moral* equivale ao supereu descrito por Freud em *O eu e o isso* (1923). Nesse ensaio, Freud descreve essa instância como severo, tendo a capacidade de dominar o eu com rigidez, e possuindo um caráter coercitivo. Ademais, Freud demonstra a manifestação do supereu como um “tu deves...” ao qual o sujeito não é capaz de não se submeter. A origem deste supereu “se situa naquilo que um dia foi escutado” (Freud, 1923, p. 60), isto é, forma-se a partir dos “restos-de-palavras”.

Segundo Zupančič (2000), ao longo da obra de Kant, a lei moral seria identificada, cada vez mais, a uma lógica que pode ser descrita como “a lógica do supereu”. Esse deslocamento é acompanhado pela emergência da noção de *consciência moral*. Esse termo é proeminente em *A metafísica da moral*, onde é descrita como a consciência que cada homem tem de ser observado, ameaçado. Vemos aparecer, portanto, a figura do olhar (a observação) e da voz (as ameaças). Diante dessa consciência, o homem coloca-se em posição de admiração, de respeito mesclado com temor. Tal postura é bastante semelhante com aquela descrita por Freud (1923) com relação à criança diante do pai, caracterizada por um misto de admiração e temor.

É preciso sublinhar que esse deslocamento (acerca do entendimento de Kant acerca da lei moral) não significa que haja um único “caminho evolutivo” da Lei na filosofia moral kantiana. Para a filósofa (2000), é possível distinguir, nessa obra, duas linhas argumentativas diferentes com relação à Lei, que culminam em duas concepções distintas sobre ela. A primeira concepção da lei moral delinea-a como algo *incondicionado*, isto é, que não deriva de nenhum princípio ou conceito anterior. Isso implica, também, que não haja nenhuma representação para ela, o que não exclui que ela afete o sujeito (o que é atestado pelo sentimento de respeito que emerge no sujeito diante da ideia da Lei). Ademais, a Lei é, aqui, descrita como estranha aos impulsos humanos, fazendo sozinha num vazio. Em contrapartida, a segunda concepção de lei moral, que, aos poucos, na obra de Kant, passa a se sobressair, pode ser retratada na imagem do homem admirado diante do céu estrelado acima dele e da lei moral dentro dele. Nessa última representação da lei, o supereu desempenha um papel muito importante (Zupančič, 2000).

Como é sabido desde o seminário 10 de Lacan, o nível da angústia inicia-se a partir do momento em que a falta começa a faltar. Neste contexto, o Outro consiste, é tagarela e observador. O sujeito, por seu turno, é humilhado e aviltado. Quanto à ética, a falta da falta impede que o ato ético ocorra, visto que “a versão superegoica da lei moral concentra-se em prevenir o ato de tomar lugar” (Ibid., p. 148, tradução nossa).

Segundo Zupančič (2000), essa formulação de Freud acerca da origem do supereu seria correlata à “superegoização” da lei moral. A lei moral, outrora despida de um conteúdo positivo, tornar-se-ia preenchida. À medida que isso ocorresse, o Outro também se tornaria consistente, não mais marcado pela falta. Disso derivaria a humilhação e a dor do lado do sujeito, manifestações da angústia, isto é, do temor de um certo “*ça ne manque pas*” (Ibid., p. 148). O imperativo categórico – malgrado o seu caráter coercitivo e absoluto – é um puro “Aja como...” destituído de conteúdo. Assim, ele não se configura como uma resposta, mas, antes, como uma interpelação. Ele não é capaz de responder ao sujeito o que este deve fazer, mas *como* ele deve fazê-lo. Porém, a partícula “-lo” (de “fazê-lo”) permanece um enigma, visto que, segundo Kant (*apud* Zupančič, 2000) é o tipo da lei moral, não fornecendo uma imagem dela. Deste modo, a estrutura de enigma da lei moral é preservada, consistindo numa verdade “meio-dita” que, como tal, deve ser suplementada por um ato do sujeito. A lei moral, enquanto atemporal e transsubjetiva, dependeria de um ato (temporal), que não possui uma garantia pré-estabelecida no Outro. Nesse ato do sujeito, a própria Lei se constituiria, já

que não é desde sempre constituída. Logo, a própria submissão do sujeito à lei moral seria o que a constituiria. Para a filósofa (Ibid.), essa submissão é o próprio ato ético.

Nesta situação, a lei moral não se apresentaria nem como uma resposta, um comando, um mandato, etc., mas sob a forma de um enigma, de uma questão. O desejo do Outro é, portanto, preservado. Como afirma Badiou (*apud* Zupančič, 2000, p. 164, tradução nossa), “a lei é a lei do desconhecido”, e essa é a proposição fundamental de qualquer ética digna desse nome. Assim, afirma-se que “o Outro é o lugar *de onde* a questão do desejo emerge” (Ibid., p. 164, tradução nossa, grifo nosso). Desta forma, não se trata de o desejo existir em algum lugar, um desejo que deverá ser o modelo para o desejo do sujeito. O desejo é emitido *de algum lugar*: para Kant, de qualquer lugar; com Sade, podemos descobrir que esse *algum lugar* é o Outro (Miller, 1997)³.

Para finalizar o comentário da filósofa acerca dessa questão, exporemos o seu argumento de que essas duas figuras da Lei, ambas presentes em Kant, culminam em duas éticas correlatas. Retomando um pouco o que foi dito, poder-se-ia afirmar a existência duas manifestações da lei moral: como “lei do desconhecido” e como “lei superegoica”. A primeira possuiria uma estrutura de “enunciação sem uma declaração ou um conteúdo”, tal como um enigma ou um oráculo. A última, a de uma lei tagarela, traduz-se num “eu quero isso!” ou num “eu quero que você faça isso” (pronunciando expressamente o *isso* que se quer), tal como um comando. (Zupančič, 2000).

A ética correlata a essa última figura da lei moral pautar-se-ia na busca pela descoberta do desejo do Outro, traduzindo-o num enunciado exposto. O sujeito empenhar-se-ia em descobrir o conteúdo do desejo do Outro, para só a partir de então pôr-se em ação. Esse sujeito estaria sempre em falta, culpado, dada a impossibilidade de responder a essas demandas. Diante desse Outro (poderoso, severo e consistente, tal como apresentado por Freud em *O eu e o isso*), o sujeito é passivo, culpado e em sofrimento. Por outro lado, a ética correlata à lei moral enquanto “lei do desconhecido” (ou seja, enquanto imperativo categórico, pura forma ou fórmula vazia) levaria em conta o fato de o Outro só existir na medida em que é constituído por um ato do sujeito. Aqui, o sujeito “não cede de seu desejo”, ou seja, busca responder, à sua maneira, ao enigma do desejo do Outro – mantendo, no entanto, a estrutura enigmática, oracular, desse desejo. (Zupančič, 2000).

³ No tópico seguinte, trataremos dessa questão, ao discutirmos sobre a problemática referente ao pretenso anonimato da voz da consciência, para Kant.

Assim, concordamos com a afirmação desses filósofos de que não é totalmente correto afirmar que Sade é a verdade de Kant. Tampouco, parece-nos, Sade é oposto a Kant, na leitura lacaniana. No nosso entender, a melhor maneira de conceber Sade é tomá-lo como “a pitada de sal” que falta à ética kantiana (na expressão de Lacan, 1998/1962), isto é, uma maneira de levar ainda mais adiante algumas consequências dessa ética, diante das quais o próprio Kant recuou. Como já foi visto, essa nossa postura foi baseada nos argumentos apresentados, sobretudo, por Zizek (1992; 1996) e Zupančič (2000).

Se a ética kantiana fosse, meramente, sádica, ela guardaria potenciais totalitários, visto que convocaria o sujeito a assumir a posição de objeto-instrumento do gozo do Outro. Segundo Miller (1997), a fantasia perversa consiste no oposto da fantasia neurótica, cuja fórmula é $\$ \langle \rangle a$, uma vez que o sujeito perverso não está do lado do $\$$, mas do a . O perverso, sob a forma do agente-carrasco, visa a atingir a angústia do outro, a sua vacilação. Logo, é a vítima quem está do lado do sujeito dividido. Os verdugos apresentados nas novelas sadeanas não são propriamente sujeitos, por não serem marcados pela falta, recusando tanto a castração, quanto o exercício da subjetividade (que está do lado da vítima). Assim, “na fórmula da fantasia o que é peculiar é que o perverso tem o lugar do objeto e não o lugar do sujeito” (Ibid., p. 195).

Portanto, na fantasia sadeana, trata-se de produzir do exterior uma divisão do sujeito, uma emergência do sujeito no parceiro enquanto barrado. O exemplo paradigmático disso seria a própria personagem Justine, morta dividida por um raio. Diversamente do pensamento do senso comum de que o perverso toma o outro como objeto, Lacan demonstraria, em seu esquema da fantasia perversa, o oposto, isto é, a posição de objeto que o próprio perverso ocupa (enquanto que trata o outro como um sujeito). Isso demonstra a recusa da castração e da divisão subjetiva. Por esta razão, os verdugos se mostram tão inabaláveis, duros, na perseguição de seu gozo diante da vítima. Assim, a vontade do verdugo manifesta-se como vontade de gozo. (Miller, 1997). “ruptura radical”

Como já foi visto, diferentemente da opinião de Adorno & Horkheimer, Kant não seria um totalitário, de acordo com Zizek (1992; 1996). Para o filósofo esloveno, Sade não é, inteiramente, a verdade da ética kantiana, mas uma forma pervertida de sua realização. Ele lembra a frase de Lacan no seminário 11 de que “a lei moral é equivalente ao desejo”. Desta forma, a ética kantiana proibiria que o sujeito assumisse a posição de objeto-instrumento do gozo do Outro, por convocá-lo a assumir a

responsabilidade completa pelo seu dever. Assim, o supereu, manifestando-se como culpa, atestaria, antes, que o sujeito traíra ou comprometera o seu desejo (Zizek, 1996).

Deste modo, tanto Sade não seria a verdade de Kant, quanto a perversão não seria a verdade oculta da lei moral. A ética kantiana não seria caracterizada pelo sadismo, proibindo-nos de assumir a posição de verdugo, pois, ao demandar de cada um a assunção da própria responsabilidade pelo seu dever, coloca às claras o gozo presente em tal execução. Assim, o sujeito não poderia alegar ser um mero instrumento do desejo do Outro (Zizek, 1996).

3.2.2. A reparição do objeto (escamoteado em Kant) na fantasia sadeana.

A ética kantiana sempre foi atacada pelo seu estrito “formalismo” – já que, como vimos, o imperativo categórico é formulado independentemente da referência a qualquer objeto, conteúdo ou matéria. Com efeito, o projeto kantiano é o de realizar a exclusão do objeto. Lacan, entretanto, entrevê tal objeto, embora:

“(…) ao longo de toda Crítica, esse objeto se furta. Mas é adivinhado pelo rastro deixado pela implacável sequência trazida por Kant para demonstrar sua esquiva, e da qual o livro extrai esse erotismo, sem dúvida inocente, mas perceptível, cuja sólida fundamentação iremos mostrar pela natureza do referido objeto (Lacan, 1962/1998: 779)

Como já foi aventado, no curso do seu empreendimento, “Kant desloca-nos para um mundo no qual não há nada. Ora, se desaparece a matéria, o que se pode conservar? Pois bem, quando a matéria desaparece, o que subsiste é a forma” (Miller, 2000, p. 33, tradução nossa). Por conseguinte, o princípio universal da conduta, que forneceria uma certeza matemática no âmbito da ética, deve ser estabelecido segundo a forma, e não segundo a matéria. Assim, podemos dizer que Kant suprime o objeto, ao mesmo tempo em que exalta a importância da forma – o que pode ser entendido como um expediente para se conceber um princípio universal da conduta – isto é, um princípio provido de uma certeza matemática que possa valer para todos os entes racionais em todos os casos. Tal teorema, portanto, visa a responder à questão: é possível obter-se um princípio universal de certeza no âmbito da ação? E a resposta de Kant é: sim, mas apenas à medida que esse princípio não faça referência a nenhum objeto da experiência. (Miller, 2000).

Com respeito à forma, deve-se evocar a sua natureza autorreferente: ela não faz referência a nenhum objeto, senão a ela mesma. Portanto, “não é uma questão do que

existe na experiência; trata-se de uma dedução lógica que chega até o final e que dá como resultado um ser que não tem relação alguma com os objetos, que somente atua de tal modo que quando faz algo todo o mundo e em todos os casos deva poder fazer o mesmo” (Miller, 2000, p. 34, tradução nossa).

Lacan (1998/1962) comenta que a maneira como Kant apresenta o imperativo categórico enquanto uma pura fórmula demonstra a sua estrutura significativa. O contraponto da dissipação do mundo fenomênico efetuado por Kant é o surgimento de uma voz, uma pura voz significativa:

“Retenhamos o paradoxo de que é no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontra uma lei, a qual não tem outro fenômeno senão alguma coisa já significativa, que é obtida de uma voz na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade” (: 778)

Como já comentamos, a ética kantiana é um projeto de construção de um sistema de moralidade pura, sem referência à experiência, baseado em princípios *apriori* universais. Por este motivo, Kant foi obrigado a abandonar as relações com os objetos fenomênicos. Entretanto, Lacan sublinha que, paradoxalmente, a partir do momento em que os objetos da experiência desaparecem (por não poderem dar à ação uma lei universal), surge uma “voz na consciência”, uma “pura voz significativa” (Miller, 1997, p. 180). Essa “pura voz significativa” possui uma estrutura idêntica à do imperativo categórico. Essa voz é a própria aparição do objeto *a*, esse objeto absoluto, que também aparece na experiência da perversão (Ibid.).

A “voz na consciência” de que Kant trata, esta pura voz, tem relação com o que Lacan denomina “objeto *a*, verdadeiro sujeito da enunciação” (Coelho dos Santos, 2001, p. 200), O objeto *a* também não é um objeto fenomênico, embora possa ser encarnado por eles, em determinados momentos. No entanto, tais objetos são cambiáveis, diversos, modificáveis – característica que o objeto *a* não compartilha com eles. Esse é um objeto absoluto que aparece, inclusive, em algumas experiências psicopatológicas, como nas perversões e nas psicoses. Na psicose, certos fenômenos de voz comparecem na experiência do sujeito, mostrando “essa mesma faceta do objeto” – “e a psicanálise não estava longe, em sua aurora, de referi-los à voz da consciência” (Lacan, 1998, p. 781). Do mesmo modo, nas perversões, como no caso do fetichismo, “o sujeito não consegue gozar senão na presença de um sapato” (Miller, 1998, p. 180), por exemplo.

O imperativo categórico é apresentando como uma pura fórmula, despojada de qualquer referência aos objetos da experiência. A partir disso, Lacan estabelecerá as

coincidências entre a máxima do imperativo categórico e a máxima sadiana. Já vimos, porém, que essa mesma formulação de uma fórmula vazia também pode ser utilizada para operar uma separação entre as duas máximas. De todo modo, a máxima sadiana, de acordo com Lacan (1998/1962, p. 780), implícita na obra de Sade, seria: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”.

Aparentemente, as duas máximas nada têm de semelhante entre si. Porém, a enunciação é um dos pontos a partir dos quais Lacan estabelece um contato entre elas. Ou, mais precisamente, da diferença do modo de enunciação de cada uma delas. A máxima sadiana permitiria entrever o que estaria velado no ponto de enunciação da máxima kantiana, pelo fato que “a máxima kantiana apresenta a si mesmo como a máxima enunciada pela voz da consciência, e essa apresentação permite esquecer que se trata de uma enunciação; é como uma metáfora à voz da consciência, para dizer que se impõe a si mesmo” (Miller, 1997, p. 188). Kant demonstra a sua formulação impondo-a como uma necessidade lógica, e não uma enunciação, conduzindo à pura fórmula do imperativo categórico, “de onde se formula a ação sem referência a nenhum objeto” (Ibid., 188).

Deste modo, a máxima sadiana permite indicar que o que está em causa é uma enunciação, pois ao declarar “eu tenho o direito, pode dizer-me quem quer que seja”, Sade estaria trazendo à tona um enunciador escondido na máxima kantiana. Esse é o motivo de Lacan (2008/1959-60) considerá-lo mais honesto do que Kant, por pôr em cena um outro encarnado, e não uma “voz da consciência” vinda de lugar nenhum. (Miller, 1997). Tal máxima seria “a regra à qual se pretende submeter a vontade de todos” (Lacan, 1998/196, p. 780), o que implicaria a extensão a todos do direito ao gozo. Assim, o que está em questão é “lhe reconhecer ou lhe recusar o caráter de uma regra aceitável como universal na moral, a moral reconhecida desde Kant como uma prática incondicional da razão” (Ibid., p. 781). O juízo moral acerca dessa ordem infame não está em questão nesse escrito, visto que a repugnância que ela porventura possa despertar “pode ser legitimamente assimilada ao que Kant, ele mesmo, pretende eliminar dos critérios da ação moral, ou seja, a um elemento sentimental” (Lacan, 1959-60/2008, p. 98-9). Kant, portanto, ao excluir da moral qualquer consideração pelo elemento sentimental, torna o mundo sadista concebível, “como uma das efetivações

possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se inscreve em 1788” (Ibid., p. 99).

Desta forma, a máxima sadeana, ao apresentar um outro encarnado, permite que o nível da enunciação se manifeste, e não se imponha como uma voz vinda de qualquer lugar (Miller, 1997). Lacan (2008/1959-60) já comentara uma situação em que a lei moral se encarna. Trata-se dos dez mandamentos, que possuem um caráter privilegiado em relação à estrutura da lei. Esses mandamentos estão na origem do povo eleito por Deus, isto é, os judeus, segundo a sua crença. O psicanalista toma como exemplo o “Não matarás”, ou seja, a lei de interdição da mentira. Essa lei negativa já incluiria um sujeito que mente, o sujeito da enunciação – para além do seu enunciado que ordena não mentir. Lacan demonstra que a mentira é um modo de dizer a verdade, ou seja, de fazer surgir um sujeito, ainda que inconsciente. Esse mandamento manifestaria o laço íntimo entre o desejo e a lei, apresentando a verdadeira função da lei, a saber, realizar a extração do sujeito da enunciação (nesse caso, o mentiroso) do enunciado (do “eu minto”). É na medida que há um sujeito (um mentiroso) que se pode declarar um “Não mentirás”, o que demonstra a “função antinômica” da lei. Dito de outra forma, trata-se de um dito mentiroso, cujo efeito é o aparecimento de um sujeito, e a produção de alguma verdade. (Lacan, 2008/1959-60, p 102-3).

Lacan (2008/1959-60; 1998/1962), portanto, busca, através da literatura de marquês de Sade, reinserir esse objeto que está escondido na ética kantiana, demonstrando a sua presença na fantasia sadeana. O objeto escondido na segunda *Crítica* kantiana é, portanto, o objeto *a*, que se manifesta sob a forma do verdugo sadeano. De acordo com Miller (1997, p. 200), a operação própria implícita à ética kantiana (que a fantasia sadeana traz à luz) é a divisão entre o sujeito e sua dimensão patológica, cujo objetivo é alcançar o campo da ética pura. O campo puro da ética é o campo mais-além do patológico e do bem-estar. Em termos freudianos, é o campo do além do princípio do prazer. Para Lacan, tratar-se-ia do campo do gozo (Miller, 1997).

Como já foi visto, o campo da ética é radicalmente separado do campo do patológico. Não se o acesso através de uma “gradual purificação” da alma em direção ao ideal, ao modo de um ascetismo. Logo, a dimensão da ética só é acessível através de um ato ético – visto a “ruptura radical” entre a ética e o patológico.

A *Crítica da razão prática*, de acordo com Miller (1997; 2000), trata, entre outros assuntos da operação do sujeito da razão prática. Esse sujeito é dividido entre o sujeito puro (da falta) e o sujeito patológico. De acordo com o genro de Lacan, a

separação entre essas duas dimensões do sujeito é realizada pelo objeto *a*. Como já dissemos, há um nível da estrutura que é puro mecanismo, embora a mesma não se resume a ele. Esse nível é o do “sujeito patológico”, no qual o sujeito se percebe “completamente determinado”, aprisionado, num estado totalmente oposto ao de “liberdade”. Deste ponto, o sujeito percebe-se a si mesmo, como uma cadeia fechada de determinações, de onde a sua vida lhe parece “um território constituído pelos postulados do determinismo” (Zupančič, 2000, p. 33). Esse é o nível da impossibilidade de escolha, de uma escolha impossível. O sujeito é descrito como “completamente determinado pelo Outro”, experimentando com relação a este uma radical alienação. Trata-se da dimensão “fenomênica” do sujeito.

Por outro lado, há também a segunda dimensão, a do “sujeito dividido”. Esse é o sujeito puro, da falta, de uma vacilação essencial. Trata-se da dimensão *noumenal, trans-substancial* do sujeito. Aqui, o sujeito é livre, por definição. Ele é dividido, visto só haver divisão à medida que não se é totalmente alienado ao Outro. Neste ponto, o sujeito pode realizar uma escolha. No entanto, trata-se de uma escolha *inconsciente*, e, portanto, *forçada*. Essa seria, para a filósofa (2000), a “criação ex-nihilo” do sujeito ético de que Lacan fala, a escolha deste pelo seu inconsciente. É importante frisar que a separação entre o sujeito puro e o sujeito patológico é realizada pelo objeto *a*, que opera como um objeto separador (Miller, 1997).

Trata-se do “paradoxo da ética” de que fala Lacan (*apud* Costa-Moura & Silva, 2012) no seminário da ética. Como bem comentam Costa-Moura & Silva (2012), tal paradoxo relaciona-se ao fato de o sujeito só advir a partir de sua *ex-sistência*. O sujeito se constitui por um ato ético que, ao mesmo tempo, o divide. Logo, o sujeito emerge como sujeito dividido: “o ato implica um corte que incide sobre o sujeito” (Ibid., p. 9)

Tal objeto, entretanto, permanece não sendo um objeto da experiência – embora, como já foi dito, o sujeito se encontre com uma voz, isto é, não com algo da ordem do fenômeno, mas “já significante, que é obtida de uma voz na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma ordem puramente prática, ou vontade” (Lacan, 1962/1998, p. 778). De acordo com Coelho dos Santos (2000, p. 200), trata-se do objeto *a*: “a voz é o objeto *a*, o verdadeiro sujeito da enunciação. A verdade da ética kantiana é que quem deseja é um objeto”. Esta é, ademais, a intenção de Lacan ao vincular Kant a Sade, visto que “a vinculação de Kant com Sade tem por finalidade permitir que o objeto escondido na *Crítica da Razão Prática* (...) possa aparecer através de Sade” (Miller, 1997, p. 172). Portanto, Sade externaliza a voz da consciência, visto

que “destacou conseqüentemente o potencial inerente da revolução filosófica kantiana” (Zizek, 1996, p. 1, tradução nossa).

Lacan demonstra a dependência do imperativo categórico de um objeto patológico, a voz na consciência (Coelho dos Santos, 2000). Assim, revela que a moral “alimenta a sujeição ao supereu ao mesmo tempo em que incita o gozo à transgressão” (Coelho dos Santos, 2004, p. 5), evidenciando que o sujeito, determinado pelo significante, é sujeito à voz. Tal voz, “resto da Coisa que ressurgiu parcializado sob as espécies do gozo não-todo, o objeto a” (Ibid., p. 5), é a própria voz do dever cuja fonte, de acordo com Miller (2000), é o capricho feminino. Miller (Id., p. 35) chama a atenção para o fato de Kant aludir a uma sátira do poeta satírico romano Juvenal no momento mesmo em que formula o seu Imperativo Categórico, e questiona-se acerca do porquê de uma sátira lhe vir à mente ao fazê-lo. O tema de tal sátira, aliás, diz respeito a saber se um homem deve ou não se casar - no caso, a sátira dedica-se a demonstrar que nenhum homem deve jamais se casar com uma mulher, visto a dor imensa que isso produz. Miller (Ibid.) acrescenta que tal sátira é aquela da ética do “solteirão”. De todo modo, a expressão que Kant alude é “*sic volo, sic jubeo*”, a qual se traduz por “assim o quero, assim o ordeno” que Miller considera “a expressão mesma do Imperativo Categórico” (Ibid.) - recordando-nos de que Kant adultera um pouco a citação, que na realidade diz “*Hoc volo, hoc jubeo*” (“Quero isto, ordeno isto”).

Tais palavras expõem a tirania do capricho feminino, justamente a fonte em que se inspira a voz do dever na consciência, de acordo com o genro de Lacan (2000). Dito de outra forma, o supereu equivale ao próprio capricho feminino. O supereu, além dessa instância do humor, seria como uma figura doce, atraente, como a sereia que encanta os marinheiros com o seu canto (Miller, 1999). Para ele, o supereu, um dos temas de “Kant com Sade”, consistiria na instância externa que formula a lei moral. Ele não se confundiria com a censura, nem com a lei social - razão pela qual seria a matriz do comportamento “associal” do neurótico obsessivo, por exemplo. Também não seria a responsável pela socialização dos homens, mas sim pela instauração de “deveres absurdos”, que se impõem aos homens em seus sintomas e em suas fantasias. Portanto, “o supereu não é a polícia” (Ibid., p. 191), mas um ponto exterior que imporia ao sujeito uma lei absurda que “abarca a alma e o corpo humanos” (Ibid., p. 191). Logo, a moralidade kantiana não poderia ser descrita como uma moralidade do senso-comum, do “mais ou menos”, mas sim como uma moral do absoluto (Miller, 1999).

Para finalizar, convém enfatizar que, a despeito da aproximação efetuada por Lacan entre Kant e Sade, essa proximidade não deve ser levada longe demais. Essas duas máximas são, em muitos sentidos, incompatíveis. Como já foi visto, Kant não equivale a Sade. Entretanto, tal aproximação teve como intuito também lançar luz à noção psicanalítica de supereu, retirando essa instância do obscurantismo teórico para o qual, segundo Lacan (1998/1962), os psicanalistas da época a conduziam – sendo a “pitada de sal” sobre a demonstração kantiana, aquilo que lhe conferiria a faceta de comicidade, própria ao supereu. Porém, como demonstrado por alguns autores, essa “pitada de sal” não pode ser igualada ao enunciado “Sade é a verdade de Kant”. Da mesma forma, foram apresentadas teses que discordam da correspondência entre supereu e lei moral (Zizek, 1992 e 1996; Zupančič, 2000).

Há diferenças óbvias entre as duas máximas. A máxima kantiana visa a ser uma lei de compatibilidade entre os homens, visto pregar que cada um deve agir “apenas em referência à possibilidade de o outro fazer o mesmo” (Miller, 1997, p. 189). Tal máxima não consiste num paradoxo. Em contrapartida, a máxima sadeana, embora se pretenda compatível com uma sociedade, é um paradoxo, chamado de “o paradoxo sadeano”, segundo Lacan (1998/1962).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos a nossa pesquisa demonstrando como a ética de Kant distingue-se das éticas antigas e também do utilitarismo moderno. Expomos as premissas principais dessas últimas e, em seguida, as da ética kantiana, mostrando em que medida elas se distanciam. Depois, discorremos sobre o surgimento da ciência moderna, responsável pela destruição do mundo antigo, sobre o qual uma série de filosofias morais se apoiava. Neste mundo, onde cada ser tinha um lugar pré-estabelecido, a ética fundava-se, portanto, na metafísica. Logo, o agir moral significava a colocação em ato da própria natureza. Em contrapartida, o mundo moderno é um mundo marcado por um jogo de forças, de modo que a ética não pode mais se ancorar em uma metafísica ou uma cosmologia. A ética, doravante, é *apriorística*, não levando em consideração a realidade fenomênica. A ética se funda na razão pura. A ética kantiana é marcada por noções tais como autonomia e liberdade. O problema da liberdade é a pedra angular de todo edifício do sistema da razão pura, visto que, sem ela, toda a filosofia transcendental de Kant sofreria um colapso (Philonenko, 2007). Assim, a liberdade é estreitamente vinculada à Lei Moral (Ibid.).

Mostramos como o problema da liberdade é abordado pela psicanálise. De acordo com Miller (1997), a estrutura “não é puro mecanismo”. Isto significa que há um lugar reservado para o sujeito em seu interior. Entretanto, essa liberdade não deve ser entendida como arbitrariedade, nem como capricho. A liberdade em psicanálise vincula-se a uma escolha forçada. Essa é a dimensão trágica da experiência. O recurso de Lacan às tragédias gregas serve para ilustrar como o destino dos homens já está determinado previamente. Os heróis trágicos, na tentativa de evitar tais destinos, acabam precisamente realizando a profecia. Por fim, esses heróis acabam se reconhecendo, retrospectivamente, precisamente ali onde eles não eram nada a não ser joguetes nas mãos do destino (Zupančič, 2000). Em suma, os heróis trágicos servem como ilustração do processo de aceitação da contingência (desafortunada) do destino como algo necessário, e de como o sujeito assume, heroicamente, uma culpa irreduzível (Ibid.). Diz-se “heroicamente” uma vez que, na realidade, o seu destino já está traçado. Mesmo assim, eles se fazem responsáveis por tais atos preditos antes do seu nascimento. No nosso entender, Lacan recorre às tragédias pelo fato de elas ilustrarem muito bem aspectos da sua doutrina do significante, já que se trata de uma trama significativa pré-existente ao sujeito, na qual, entretanto, este deve se reconhecer. As tragédias tem

vantagem de colocarem em cena a questão da dívida simbólica, visto que os seus heróis já nascem culpados (suportes de uma dívida impagável) (Ibid.).

Após este percurso, nós retomamos algumas noções fundamentais para o nosso trabalho, tais como *supereu* e *Ideal do eu*. Em Kant com Sade, Lacan (1962/1998) realiza uma releitura da filosofia prática de Kant revelando “o imperativo de gozo que espreita a lei moral” (Costa-Moura & Silva, 2012). A nosso ver, isto não significa que a lei moral é um imperativo de gozo, nem que a lei moral é totalmente sádica (tampouco esta é a posição dos autores citados acima). A moralidade não se resume à obscenidade. Assim, Sade oferece “a pitada de sal” que falta a Kant, isto é, permite entrever os pontos em que Kant recuou, extraindo disso as devidas consequências. A obscenidade, no nosso entender, apoiados em Miller (1997), Žižek (1992; 1996) e Župančič (2000) resume-se ao *supereu*. Župančič (2000) vai além, afirmando que uma das funções primordiais do supereu é, justamente, inibir que o ato ético ocorra. Portanto, o supereu, esta instância “pré-edípica”, consistente, estaria fora do domínio da ética – e, ademais, impediria o próprio surgimento deste campo.

O nosso exame do *Ideal do eu* se deu através do exame dos textos de Freud sobre o complexo de Édipo, sobretudo, e também do seminário de Lacan (1998/1957-8) *As formações do inconsciente*. Optamos por aceitar que esta é a instância “herdeira do complexo de Édipo”, visto que a sua formação é posterior à entrada do pai na relação dual mãe-criança. Portanto, ele é herdeiro da falta introduzida pelo corte discursivo operado pelo pai.

Paralelamente a esta investigação, percorremos a gênese da consciência moral efetuada por Freud (1913) em *Totem e tabu*. O psicanalista vislumbra nos tabus das tribos primitivas o gérmen da moralidade moderna. Ao lado disso, constrói uma hipótese do nascimento da cultura a partir do parricídio originário, com relação ao qual a moralidade seria uma “formação reativa”.

No último capítulo, trabalhamos melhor noções como ético e patológico, liberdade, ato ético, lei moral e imperativo categórico. Além disso, expomos dois pontos de contato através dos quais se conectam Sade e Kant. Vimos a especificidade que o termo “patológico” possui em Kant. Como lembra Miller (1997), ele, embora nasça da tradição médica, não possui esse sentido em Kant. “Patológicas” são as nossas ações normais, prosaicas, do dia-a-dia. Elas têm como móveis objetos sensíveis, interesses, prazeres, etc. Já as ações morais propriamente ditas tem como móvel o Bem moral (*das Gute*), uma Coisa-em-si, inacessível, transcendência absoluta (Žižek, 1992). Este Bem é

o único objeto não-patológico legítimo das ações morais. Qualquer outro objeto dado, representado, empírico, que venha a funcionar como móvel da nossa vontade, já é patológico, uma vez que é submetido às condições da experiência (finita). Vimos que Lacan, no seminário da ética, identifica esse Bem com a Coisa, a qual ele vinha formulando ao longo de suas lições. Por isso, Žizek (1992) afirma que esse Bem equivale ao objeto *a*, objeto-causa do desejo, pelo fato de este também não ser redutível a quaisquer objetos da necessidade ou da demanda. Além disso, este objeto de acordo com Miller (1997), aparece na obra de Sade, sob a figura do carrasco. O carrasco estaria na posição de objeto *a*, enquanto que a vítima estaria na posição de sujeito (Ibid.).

Por fim, tratamos dos dois pontos de contato entre Kant e Sade. O primeiro deles reside na recusa do patológico. Tanto Sade, quanto Kant, rechaçam qualquer sentimento do seu arcabouço teórico. Uma ação não pode ser julgada moralmente a partir do sentimento que ela provoca, ou no qual se fundamenta. Uma ação moral é, simplesmente, aquela realizada “de acordo com o dever, e somente por causa do dever”. O segundo ponto é com relação ao objeto. Sade permite entrever, na figura do carrasco (sobre a qual falamos acima), o objeto “escamoteado” na *Crítica da razão prática*. Segundo Lacan (1962/1998), esse objeto, entretanto, comparece ao longo de toda obra. Este objeto, de acordo com os comentários de Miller (1997) é o responsável pelo “paradoxo da ética” presente no próprio nascimento do sujeito. O paradoxo consiste no fato de que o sujeito, ao surgir, já surge dividido. A sua divisão decompõe-no entre a sua patologia e a sua própria divisão. Nesta operação, cujo papel do objeto *a* é fundamental (na medida em que é a partir da sua incidência que o sujeito surge, dividindo-se), emerge também o próprio domínio da ética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIÉ, F. *Leçons sur kant: La morale de Kant*. Paris: Éditions de la table ronde, 2005.

COELHO DOS SANTOS, T. *Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. Pela existência de um significante novo!. In: IV CONGRESSO DA ASSOCIATION MONDIALE DE PSYCHANALYSE, 2004, Comadatumba/Ilhéus. IV Congresso da Association Mondiale de Psychanalyse. São paulo: EBP, 2004.

_____; LOPES, R. G. *Psicanálise, ciência e discurso*: Cia. de Freud, 2013.

COSTA-MOURA, F.; SILVA, M. E. Função ética do real e advento do sujeito. In: Elia, L.; Manso de Barros, R. (Org.). *Estrutura e psicanálise*. 1ed. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012, v.1, p. 373-387.

COSTA-MOURA, F; COSTA-MOURA, R. Objeto *a*: ética e estrutura. *ÁGORA (PPGTP/UFRJ)*, v. 14, p. 225-242, 2011.

FERRY, L. Kant. *Uma leitura das três "Críticas"*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

FREUD, S. (1913) Totem e tabu. In: *Obras completas volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*, 1ª. Ed., São Paulo: Companhia das Letras.

_____. O eu e o id (1923). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume III: 1923-40*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. A Dissolução do Complexo de Édipo (1924). In: *Obras completas, volume 16: O eu e o id, autobiografia e outros textos (1923-25)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Algumas Consequências Psíquicas da Diferença Anatômica Entre os Sexos (1925), In: *Obras completas, volume 16: O eu e o id, autobiografia e outros textos (1923-25)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Mal Estar na Civilização (1930), In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: 2010.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

LACAN, J. (1958) A Direção do tratamento e os princípios do seu poder. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

_____. A significação do falo (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

_____. Kant com Sade (1962). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente (1957-58)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. *O Seminário, Livro 7: A Ética da Psicanálise (1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1982.

LUCHELLI, J. P., Lacan et l'Ecole de Francfort. 2016. Disponível em: <<http://www.journaldumauss.net/./?Lacan-de-Francfort-1304>>. Acesso em: 01 ago. 2018.

MILER, J-A. Increíble exaltación. In: MILLER et al., J-A. *Lakant*. Barcelona: ELPCF, 2000.

_____. El hueso del problema. In: MILLER et al, J-A. *Lakant*. Barcelona: ELPCF, 2000.

_____. (1985) Sobre *Kant com Sade*. In: *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. (1989) Patologia da ética. In: *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. (1989) La ética en psicoanálisis. In: *La lógica de la vida amorosa*. 2ed. Buenos Aires: Ediciones Manancial, 1991.

_____. *Lectura del seminário 5 de Jacques Lacan*. 2ª Ed. Buenos Aires: Paidós, 2007.

SCHNEEWIND, J. B. Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant. In: *The Cambridge Companion to Kant*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

ZAFIROPOULOS, M. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2018.

ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ZIZEK, S. *Kant y Sade: la pareja ideal*. 1998. Disponível em: <<http://www.elortiba.org/pdf/zizek5.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2018.

ZUPANČIČ, A. *The ethics of real: Kant, Lacan*. 1 ed. London, New York: Verso, 2000.