

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica

O negativo é

Tecendo o real pelo avesso

Luisa Freire de Moraes

Rio de Janeiro

2018

O negativo é

Tecendo o real pelo avesso

Luisa Freire de Moraes

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da
Universidade Federal do Rio de Janeiro
para a obtenção do Título de Mestre

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Theophilo da Costa-Moura

Rio de Janeiro

2018

Luisa Freire de Moraes

O negativo é

Tecendo o real pelo avesso

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da
Universidade Federal do Rio de Janeiro
para a obtenção do Título de Mestre

Submetida à aprovação:

Profa. Dra. Fernanda Theophilo da Costa-Moura (Orientadora)

Profa. Dra. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg

Prof. Dr. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro

2018

M827 Moraes, Luisa Freire de.

O negativo é: tecendo o real pelo avesso / Luisa Freire de Moraes.
2018.
120 f.

Orientadora: Fernanda Theophilo da Costa-Moura.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria
Psicanalítica, 2018.

1. Psicanálise. 2. Sujeito (Psicanálise). 3. Negação. 4. Ética. I. Costa-
Moura, Fernanda Theophilo da. II. Universidade Federal do Rio de
Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

Agradecimentos:

À Profa. Fernanda Costa-Moura, desde o aceite em me orientar nessa jornada, aos ensinamentos sobre o rigor dos fundamentos da psicanálise, que alicerçaram a escrita dessa dissertação.

À Profa. Angélica Bastos, pelas contribuições importantes feitas ao longo dos anos do mestrado e no exame de qualificação.

Ao Prof. Marcus André Vieira, pelos anos de ensino, por me apontar questões que restaram abertas no meu percurso, desembocando nesta pesquisa, e pelo incentivo desde o primeiro esboço de projeto de mestrado.

Agradeço também a eles pelo aceite em participar da banca examinadora de Mestrado.

Ao Prof. Amandio Gomes, pelos apontamentos e recomendações de leitura na banca de qualificação, e também pelo interesse no tema desta pesquisa, o qual foi de suma importância nos momentos mais difíceis.

Aos grupos de pesquisa de mestrado, pelas trocas animadas e pela partilha das angústias. Em especial à Isabella, Marina, Martina, Raquel, Rafael e Vinícius.

Aos encontros com Clarice, Nina, Gabriel e Rafael, que aliam bom humor e pensamento crítico de forma ímpar e me instigam sempre.

À Alejandra, Amélie, Bernardo, Bebel, Daniel, Emma, Gabriela, Julinha, Karin, Lili, Maria, Ricardo, Rodrigo, Rosa, Téo e Vicente, pela ternura que sobrevive ao tempo e à distância.

Ao Gabriel, por toda a ajuda e gentileza: pela escuta generosa, leitura acurada e contribuições certeiras.

À Clarice e à Nina, pelo tanto que me inspiram e me encantam.

À Ana, Bárbara, Isabel e Niyate, por saberem rir, cantar e dançar com a vida. Pela alegria das pausas necessárias e pela parceria tão fundamental construída na presença.

À Isabella e à Julia, pela confiança, amparo, amizade e amor de sempre.

À Juliana, Lívia e Vanessa, por serem feitas de poesia e por me acompanharem até mesmo nos labirintos mais solitários.

Aos meus pais e ao meu irmão, pelo amor, pelo apoio, e por me ensinarem o essencial.

À minha família, pela base e pelo carinho.

Ao CNPq e à FAPERJ, pelo auxílio financeiro imprescindível.

Dúvidas apócrifas de Marianne Moore

“Sempre evitei falar de mim,
falar-me. Quis falar de coisas.
Mas na seleção dessas coisas
não haverá um falar de mim?”

Não haverá nesse pudor
de falar-me uma confissão,
uma indireta confissão,
pelo avesso, e sempre impudor?

A coisa de que se falar
até onde está pura ou impura?
Ou sempre se impõe, mesmo
impuramente, a quem dela quer falar?

(...).”

João Cabral de Melo Neto

Resumo

O presente trabalho visa tecer uma trama em torno da amarração de dois pontos fundamentais: o negativo, que o corte da linguagem engendra, e o real, constituído juntamente com o sujeito por este corte. Na medida em que o enlace entre eles é tornado evidente, a noção de negativo, a qual carrega historicamente a marca de uma subtração, ganha, por seu valor de presença, uma roupagem dialética. Essa afirmação é feita tendo-se em vista que a constituição do real e do sujeito, a partir de um ato ético, implica a apresentação deste negativo como um impossível que se impõe incessantemente, e que não se ausenta. Dessa forma, buscamos revelar a textura própria deste real que, sendo avesso à realidade simbólica, não se reduz a seus furos. A costura entre os temas escolhidos foi feita então por este sutil fio que os une, e que nos conduz ao fracasso da boa forma e do ideal. A introdução da consideração ética nos leva, assim, a algumas questões. Se, no lugar da unidade imaginária, a psicanálise encontra o vazio, o que faz com que ela não recaia em um relativismo? Uma vez que ela não pode ser pautada pela ideia de um Bem, qual a sua relação com o problema do mal e o que orienta sua clínica? Essas indagações mobilizaram a presente pesquisa e, ao final, nos parece que concebermos um vazio que não está dado na origem para todos, como seria em uma ontologia negativa e transcendental, mas que precisa ser criado, é de suma importância para o rigor de uma ética da psicanálise. Desse modo, temos que a psicanálise é uma prática que, ao considerar a dimensão da perda, trabalha guiada pelos limites que engendram tanto a falta quanto o desejo - permitindo distinguir, assim, o real de seu vazio, do nada do niilismo.

Palavras-chave: negativo; real; sujeito; ética da psicanálise; problema do mal.

Résumé

Ce travail cherche à tisser une toile autour de deux points séminaux: le négatif, engendré par la coupure du langage, et le réel constitué avec le sujet par cette coupure même. Dans la mesure où la fusion entre eux devient évidente, la notion de négatif, qui porte historiquement la marque de la soustraction, acquiert, par sa valeur de présence, une connotation dialectique. Cette assertion est faite en considérant que la constitution du réel et du sujet à partir d'un acte éthique implique de présenter ce négatif comme l'impossible qui s'impose sans cesse et non par son absence. Ainsi, on cherche à révéler la texture propre à ce réel, qui tout en étant contraire à la réalité symbolique, ne se réduit pas à ses lacunes. La couture entre les thèmes choisis a été faite par le fil qui les unit, et nous conduit à l'échec de la bonne forme et de l'idéal. L'introduction de la considération éthique nous amène, ainsi, à quelques questions. Si à la place de l'unité imaginaire, la psychanalyse rencontre le vide, qu'est-ce qui l'empêche de tomber dans un relativisme? Si la psychanalyse ne peut pas être associée à l'idée du Bien, quelle serait sa relation avec le problème du mal, et quels paramètres peuvent orienter sa clinique? Ces questions ont guidé notre recherche et, à la fin, il apparaît que concevoir un vide qui ne soit pas donné à tous dès le début, telle une ontologie négative et transcendante, mais, au contraire a besoin d'être créé, est crucial pour la rigueur d'une éthique de la psychanalyse. De cette façon, on dira que la psychanalyse est une pratique qui, au moment où elle considère la dimension de la perte, est guidé par les limites qui donnent naissance soit au manque, soit au désir - en permettant de distinguer, ainsi, le réel de ce vide, du néant nihiliste.

Mot-clés: négatif, réel, sujet, éthique de la psychanalyse, le problème du mal.

Sumário

Alinhavos primeiros _____	9
1. Elementos da estrutura e o engendramento do real e do sujeito como efeitos do negativo _____	21
1.1. Representação e realidade material e psíquica _____	21
1.2. Princípio do prazer, princípio de realidade e o esboço de um além _____	25
1.3. Das Ding: o primeiro excluído _____	32
1.4. Expulsão e denegação como faces do negativo _____	36
2. Ética da psicanálise: além ou aquém do bem e do mal? _____	45
2.1. O Bem Supremo _____	46
2.2. O mal-estar e consciência moral em Freud _____	48
2.3. A lei moral de Kant _____	52
2.4. A lei natural de Sade _____	58
2.5. Lei e desejo _____	63
3. A pulsão de morte e a criação do vazio _____	75
3.1. Objeto a como referente _____	77
3.2. Toda pulsão é virtualmente pulsão de morte _____	81
3.3. Retorno e repetição _____	86
3.4. A dimensão ex-nihil, a criação do vazio e o problema do mal _____	92
Acabamento Final _____	107
Referências Bibliográficas _____	117

Alinhavos primeiros

O título do presente trabalho merece de saída algumas considerações, por entendermos que as ideias aí supostas e articuladas não são de modo algum evidentes. Primeiramente, gostaríamos de demarcar que a noção de negativo, herdada da tradição filosófica hegeliana, refere-se, no contexto, ao descentramento do conhecimento fundamentado no eu, operado pelo inconsciente freudiano. Essa ruptura inaugura uma nova discursividade, própria da psicanálise, dando lugar a um saber que não é o da razão ou da consciência, mas que tem relação central com o conceito de falta, como buscaremos demonstrar.

A formulação provocativa de que “o negativo é” tem função de se contrapor e assegurar que o negativo não é apenas o que “não é”. Caso o negativo se reduzisse ao que não é deixado ser no campo simbólico, a clínica estaria condenada à ontologia metafísica e ao inefável religioso. Nesse sentido, a análise poderia no máximo conduzir à resignação frente à falta, e recuaria diante do silêncio de uma verdade impronunciável, buscada na origem.

Contudo, o que buscamos apontar é que há uma dimensão de afirmatividade na negação, que se revela pela presença do real. Se o acontecimento Freud inaugurou o inconsciente tal como o concebemos, é porque ele lhe conferiu uma materialidade significativa, que costurou de tal modo os registros que Lacan nomeia simbólico e real, que eles não podem ser compreendidos senão de forma dialética. Para ilustrar tal relação, Lacan usa a figura de uma malha, de maneira que, quanto maior a quantidade de pontos de articulação de uma rede simbólica, maior será também o número de furos no tecido, através dos quais o real emerge. Em outras palavras, quanto mais uma teoria avança na direção de preencher de sentido determinado fenômeno, maior será também o surgimento de pontos enigmáticos.

Quando assinalamos que o negativo demarca o campo que interessa à psicanálise, nos posicionamos diante de alguns impasses que a irredutibilidade do real à simbolização provoca. Se por um lado, a psicanálise deve se distanciar da busca pelo ser e pelas essências, isto é, de um real em si, transcendental, por outro, justamente por refutar a ideia de uma verdade unívoca, natural e a priori, corre o risco de se tornar relativista, pois então poderíamos indagar: o que lhe serve de referência para fundamentar a verdade e o real? No

embate filosófico entre a existência do fato e o infinito de interpretações possíveis, como leituras da realidade, como a psicanálise se situa?

Apostamos que a noção de real pode nos auxiliar nessa discussão. A nossa hipótese é de que o real não é dado a priori, sendo efeito de um ato ético do qual o sujeito também advém. Se o real para Lacan nos apresenta ao inexorável da experiência que defronta o sujeito com o impossível, o que queremos acentuar aqui é que este não é o que acomete o sujeito de forma alheia e independente; ele não se reduz aos fatos implacáveis da realidade externa, como se poderia pensar.

O real é indissociável da experiência do sujeito na medida em que, apesar de se apresentar para todo sujeito, já que é estrutural, é em um ponto específico para cada um que sua emergência se dá. O lugar em que o real desponta e insiste, é justamente o que revela o que há de mais íntimo na relação singular do sujeito com a alteridade, isto é, com o grande Outro da linguagem. É precisamente sobre essa borda paradoxal do engendramento mútuo entre real e sujeito que pretendemos nos debruçar nessa pesquisa.

Portanto, se o sujeito e o real são efeitos de um mesmo corte que os constitui em relação de dependência, este corte diz respeito a uma operação de subtração que se desdobra a partir da incidência da linguagem, como visamos demonstrar. Na medida em que o ser falante pode se fazer representar pelos significantes do Outro, ocorre o próprio desaparecimento de seu ser do registro simbólico, instaurando a um só tempo o fora do significado e o campo do sentido, a morte da Coisa e a Coisa, a perda do objeto e o objeto, o que buscaremos aprofundar ao longo do presente trabalho. Assim, o sujeito enquanto dividido pressupõe a negatividade no sentido de se constituir por ruptura, por apagamento, por morte, e, em última, ou primeira, instância, por referência à alteridade.

Essa dimensão negativa se apresenta na própria estrutura da linguagem, na qual o significante, que não significa nada em si, só adquire algum sentido por pura diferença, isto é, por oposição a outro termo que a posteriori vem significar o primeiro. A hiância significante exige sempre outro significante, e assim, se por um lado, articula o inconsciente através dessas diferenças, por outro, os significantes funcionam em uma articulação repetitiva. Portanto, na análise, não se pressupõe apenas uma condenação a repetir, tampouco uma completa liberdade, capaz de reestruturar o sujeito por completo. É no que diz respeito à

dialética entre diferença e repetição que é possível inventar um novo saber-fazer com o sintoma, a partir de uma implicação ética do sujeito.

Contudo, vale ainda fazermos uma ressalva que diz respeito à delicadeza envolvida no tratamento do negativo. Lacan nos adverte em seu Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise de que a melhor maneira de abordar as noções que se apresentam de forma negativa não é tomando-as pela negação. Nesse trecho específico Lacan referia-se à categoria do impossível, a qual ele revela como não sendo a negação do possível. Contrariamente à assertiva de Aristóteles, que toma o impossível como aquilo que não pode ser, Lacan define o real como o impossível (LACAN, 1964, p.165) e aposta na sua persistência, como aquilo que “não cessa de não se escrever” (LACAN, 1972-3/1975, p.55). Em outras circunstâncias, no escrito Posição do Inconsciente, Lacan salienta que o inconsciente *não é* o que não tem o atributo da consciência, isto é, não se define por sua negatividade, afirmando que o inconsciente *é* um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito. (LACAN, 1960/1998, p.844).

Isso nos faz pensar que a negação é primordial, não se definindo pelo o seu oposto, mas sendo paradoxalmente (pois não deixa de ser efeito de linguagem), a referência primeira do mundo humano. Dessa maneira, podemos afirmar que o impossível delimita o possível, assim como é dos trilhamentos do inconsciente que se produzem os processos conscientes, e não o contrário. Portanto, quando dizemos que o real é o impossível, aquilo que faz obstáculo ao princípio do prazer, não nos referimos à negatividade necessariamente enquanto falta. Trata-se de um “não” que se impõe e insiste a cada vez, ressaltando a presença de uma alteridade constitutiva do sujeito. Da mesma forma, o lapso não é uma mera lacuna de memória, ausência de lembrança, ele marca justamente a presença de uma palavra tão fortemente investida, que teve de ser recalcada, evidenciando o surgimento de uma formação do inconsciente no discurso, justamente por seu apagamento.

É por isso que Lacan nos assinala que o inconsciente é aquilo que dizemos (LACAN, 1960/1998, p.844), pois aquilo que não conseguimos dizer está sempre falando. Aí vemos articular-se a materialidade da psicanálise à negatividade, pois as formações do inconsciente deixam patente que a linguagem incide como causa do sujeito (LACAN, 1960/1998, p.844), o que significa dizer que o sujeito não é autodeterminado, mas sim determinado pelos significantes e objetos do Outro.

Há um descentramento essencial que a psicanálise vem inaugurar, de forma que é possível sustentar que o sujeito de que se trata não é distinto de suas dificuldades, das quais, pela ciência, supostamente ele deveria se desvencilhar. O sujeito da psicanálise é as suas dificuldades, emerge nos seus impasses, nos seus sintomas. Assim, a função da negação opera uma subtração apenas na medida em que esta é constitutiva do sujeito, engendrando uma perda que não é sinônimo de falta. Em outras palavras, é preciso que isso que falta na estrutura seja assumido como perda pelo ser falante, para que daí advenha um sujeito.

Por conseguinte, o que está posto é uma escolha que é sempre da ordem ética. Esta última não se refere ao que é do âmbito moral, reflexivo ou intelectual, mas sim à questão que o significante e o vazio que ele engendra colocam. Pela própria estrutura da linguagem, o sujeito é convocado a se posicionar frente à dimensão do desejo, queira ele ou não. Nesse sentido, a operação do negativo aponta para a mais radical desnaturalização da ordem do mundo, promovida pela incidência da linguagem.

Poderíamos dizer que essa negatividade já estava presente em Hegel, uma vez que este considera o homem como fruto de seu tempo e de sua cultura. Contudo, a originalidade da psicanálise consiste na aposta de que isso que é disruptivo e não se adequa é constitutivo do sujeito moderno. Desse modo, supondo esse corte da linguagem, o que resta jamais poderá ser absorvido ou eliminado, nem pelo ideal, tampouco pela consciência ou pelo Estado, marcando para sempre e a cada vez o sujeito por sua divisão.

Destarte, nossa hipótese é de que é pela radicalidade desse negativo, contida na hiância própria da estrutura significante, que o impossível advém como intransponível, barrando tanto o Bem como o gozo. O impossível a que nos referimos não é incognoscível, transcendental e a priori, como em Kant, é efeito do significante, constituindo-se, junto com o sujeito, no registro ético. Dessa forma, o real não diz respeito apenas à função de impedimento que se erige na submissão do sujeito à lei, através da ação moral. O real antes mesmo de se apresentar como obstáculo, só pode chegar a se constituir por uma implicação ética do sujeito, não sendo garantido por nada que seja da ordem da necessidade. Quanto a isso, adotamos a posição de Costa-Moura e Silva (2009, p.376), na medida em que afirmam que esta demarcação ética imbricada na assunção do real está no cerne da demarcação que a psicanálise, diferenciando-se da ciência e da religião, pode fazer do real.

Apesar de Freud não usar o termo “real”, com Lacan podemos afirmar que é disso que se trata fundamentalmente na experiência analítica. Se Freud não equivale a realidade externa ao real em si, partimos das perguntas: qual é a relação entre a realidade e o real? Já que ele não está dado, como ele se constitui, e como esse passo pode dizer respeito à ética? Será que o que Freud chama de realidade psíquica e Lacan de fantasia aproximaria a psicanálise de uma filosofia relativista, solipsista e sem compromisso com a verdade e com o real?

O real, assim como o simbólico e o imaginário, são registros formulados por Lacan, para servirem como instrumentos clínicos. Eles não existem no mundo de antemão, e essa tríade nos ajuda a não cairmos em uma busca teológica pela verdade última que a questão da origem coloca, como argumenta Vieira (2009, p.11). Como o autor articula, quando acreditamos que há Um na origem, o que de alguma forma se mantém quando pensamos o conflito humano de forma dual, como por exemplo, entre corpo e alma ou pulsão e representação, procuramos indefinidamente o termo primeiro, como quem busca a Deus. Se neste trabalho privilegiamos o engendramento do real sempre em relação ao simbólico, não esquecemos que a articulação destes com o imaginário é fundamental para a sustentação dos registros. O esforço empreendido aqui se faz justamente no sentido de tecer as delicadas nuances da noção de real, para que este não seja tomado como um nada na origem, como em uma teologia negativa. Consideramos, por conseguinte, esse empenho terminológico essencial para a depuração de uma ética da psicanálise.

Como estamos tentando demonstrar, o real é efeito de uma certa operação, a qual implica o sujeito, distinguindo-se de uma realidade material anterior e objetivável. Todavia, o real não é tampouco o mesmo que a realidade psíquica. Um mundo constituído apenas por realidades psíquicas nos encaminharia para um ceticismo, na medida em que nada garantiria uma relação do sujeito com a realidade, ou qualquer compromisso com o real.

Freud imagina como seria impossível existir uma sociedade, se cada pessoa simplesmente tivesse a sua tabuada particular para multiplicar e suas próprias medidas para aferir comprimento e peso (FREUD, 1933, p.167). O que está posto aí é a submissão à lei do Outro da linguagem, que nos impõe suas regras. A apropriação da tabuada nos revela, contudo, que esse passo não é feito sem sacrifícios, como também não é o único possível.

É justamente o real, que se constitui para o sujeito como experiência de alteridade, pela estranheza que a lei do Outro provoca, que permite o laço social. Poderíamos pensar,

contudo, o real como obstáculo ao laço social, uma vez que ele faz barreira ao que imagináramos ser compartilhado e comum. Todavia, acreditamos que é em torno do vazio que o real instaura, que o laço social se funda em uma tentativa de contorná-lo. Assim, o real rompe com a perspectiva de um mundo constituído apenas pelas experiências do eu, na medida mesmo em que, não se deixando representar, impõe-se, insiste e retorna sempre ao mesmo lugar, não sendo, nesse sentido, nem um pouco relativizável.

Lacan (1964/2008, p.58) afirma que apesar da psicanálise ser supostamente propícia a nos dirigir para um idealismo, ela não pode se resolver por um aforismo como “a vida é um sonho”. Costa-Moura e Silva (2009, p.377) ponderam que, se o que faz obstáculo à boa forma das ideias e à esfericidade da imagem é o real, e não a concretude dos fatos da realidade, é porque o real é este algo que não se dobra à vontade humana. A afirmação “a verdade é o que é” de Santo Agostinho (386-387/2007, apud COSTA-MOURA E SILVA, 2009, p. 377), parece apontar para esse mesmo ponto. A incidência do real que rasga o discurso encadeado, rompe tanto com o idealismo, quanto com o solipsismo, pois torna impossível um ideal de conhecimento que restringisse a realidade ao eu da consciência.

Ao encontro do ideal solipsista, temos a teoria anarquista, para a qual Freud (1933, p.171) chamou a atenção, classificando-a como uma *Weltanschauung*¹ filosófica. Segundo essa filosofia, a verdade não existiria, pois não haveria conhecimento seguro do mundo externo. As verdades que tomamos como científicas seriam produtos de nossas próprias necessidades, uma vez que vemos apenas o que queremos ver. Não haveria outra saída e tudo se configuraria, então, como uma ilusão. Como estaria ausente o critério de verdade, pela impossibilidade da correspondência com o mundo externo, não importariam as opiniões que adotamos, pois todas elas seriam igualmente verdadeiras e falsas. Assim, a indiferença seria inevitável.

¹ *Weltanschauung* é um conceito especificamente alemão cuja tradução apresenta dificuldades. Freud a definiu da seguinte maneira: “Em minha opinião, a *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo. Facilmente se compreenderá que a posse de uma *Weltanschauung* desse tipo situa-se entre os desejos ideais dos seres humanos. Acreditando-se nela, pode-se sentir segurança na vida, pode-se saber o que se procura alcançar e como se pode lidar com as emoções e interesses próprios da maneira mais apropriada.” (FREUD, 1933, p.155).

De modo diverso a essa filosofia, a qual podemos aproximar da dos sofistas, do paradoxo de Epimênides², e também da provocação de Pascal³, a psicanálise não é relativista. Lacan em seu Seminário 16 afirma que é a partir do tipo mais radical de relativismo, aquele que coloca em xeque não apenas as instituições e os costumes, mas a própria verdade, que se pode começar a formular o problema da ética (LACAN, 1968-1969, p.187). Pois bem, se a psicanálise, com o estruturalismo do qual se serve, desconstrói a ideia de essência, e com o conceito de realidade psíquica, amplia as possibilidades de experiência da realidade, isso não significa que não trabalhe com a noção de verdade. Quanto a isso, Safatle elucida:

Para Lacan, a psicanálise está longe de admitir o relativismo como regra a seus procedimentos de interpretação. Quando ele afirma que a única característica positiva da verdade (do desejo) é ser o que falta para a realização do saber (da consciência), isso implica a problematização do estatuto das negações no interior do pensamento. Ora, trata-se de perguntar em quais condições a negação própria à falta poderá se transformar em regime privilegiado de apresentação da verdade. Ou seja, em quais condições a negação não é simplesmente indicação de um não-ser, de uma privação (nihil privativum) ou modo de expulsão do que vai contra o princípio do prazer, mas um modo de presença do Real, compreendido como o que permanece fora da simbolização reflexiva. (SAFATLE, 2006, p.26).

Considerando isto que resta fora da simbolização, sempre em um registro dialetizável, a psicanálise se define por sua parcialidade. Isto é, ela não pretende construir um sistema de pensamento absoluto, que responderia a todos os enigmas da existência de forma apaziguadora, como a Weltanschauung religiosa o faz. O discurso psicanalítico é um recorte que supõe o impossível e, por seus limites, sua negatividade, Freud a considera como uma perspectiva dentro da Weltanschauung científica. A psicanálise se funda a partir dessa falta e não supõe poder respondê-la jamais. É justamente por isso que a psicanálise não se coaduna com outras visões de mundo.

Apesar de Freud tratar de muitas questões ditas existenciais, culturais, ou mesmo científicas, as leituras filosóficas, antropológicas e biológicas da obra de Freud estão fora do discurso psicanalítico. A psicanálise é um discurso que se faz em ato, a partir do real da clínica, e isto prevalece desde seu início. Mesmo quando Freud trata de questões relativas à civilização, por exemplo, ele não está se referindo à humanidade em geral, isto é, ao que é

² O paradoxo de Epimênides traz à luz a reflexão de que a afirmação “estou mentindo” supõe a impossibilidade de se alcançar a verdade, posto que se o sujeito da frase está mentindo, então, está falando a verdade; e, se está dizendo a verdade, está mentindo. (FREUD, 1933, p.171).

³ Provocação que consiste em sua célebre frase: “Verdade do lado de cá dos Pireneus, erro do lado de lá?”. Tal questionamento expressa a ideia de que o que pode ser a verdade para uma cultura ou pessoa pode não ser para outra. (apud LACAN, 1968-1969, p.187).

igual em todos os homens ou culturas, mas à condição que possibilita o sujeito e o laço social enquanto tal: a estrutura.

É com o que fracassa, com isso que no próprio homem o ultrapassa, e que diz respeito ao inconsciente e à pulsão, que é possível à psicanálise abordar temas diversos. É a partir desse real que não cede e que não se cura, desse limite que é engendrado por uma negatividade, que a psicanálise constrói a sua verdade particular, incompatível com qualquer outro discurso que vise preencher esse vazio, próprio do desamparo da condição humana. Nas palavras de Freud, “a verdade simplesmente não pode ser tolerante, não admite conciliações ou limitações, e o fato é que a pesquisa considera como propriedade sua todas as esferas da atividade humana, e deve exercer uma crítica incessante (...)” (FREUD, 1933, p. 157).

Portanto, podemos derivar que o critério de verdade parece permanecer válido para a experiência psicanalítica, ainda que este guarde sua especificidade. Para Lacan, toda verdade tem uma estrutura de ficção. “E é no interior dessa oposição entre a ficção e a realidade que o movimento de báscula da experiência freudiana vem situar-se. Uma vez operada a separação do fictício e do real, as coisas não se situam absolutamente lá onde poderíamos esperá-las.” (LACAN, 1959-60/2008, p.23). Lacan afirma ainda que o fictício em Freud não é o que é enganador, mas é relativo à cadeia significativa, que estrutura o inconsciente em função do simbólico e o orienta pelo princípio do prazer. O fato de que o homem, nessa busca, reencontra “o rastro em detrimento da pista” (LACAN, 1959-60/2008, p.23), ou seja, o fato de que jamais encontra o objeto idealizado é fundamental para concebermos a função da realidade e do real.

O real para Lacan, opostamente ao real platônico, que é ideal, não diz respeito às essências das coisas que estariam além do mundo sensível. Pelo contrário, o real é justamente o que se apresenta na própria experiência da realidade, assinalando a dimensão de alteridade desta, na medida em que testemunha a ausência de um além do mundo sensível ou além do mundo das ideias. Há um só mundo e que é estruturalmente limitado: o mundo da linguagem. O além que temos, portanto, é o que há de mais mundano e real, é o que revela a impossibilidade do princípio do prazer e também do princípio de realidade se realizarem de forma plena, na medida em que o psiquismo não se guia pelo bem-estar.

Se Platão com sua alegoria supõe, pelas sombras que seus personagens veem no interior da caverna, que haja pessoas do lado de fora dessa, o que podemos inferir pela leitura

de Freud é que não há fora da caverna. O real se apresenta precisamente através dessas sombras, que, enquanto significantes, representam um sujeito para outro significante, sem, contudo, poderem representá-lo todo. Não há nada por trás das sombras, não se trata de alcançar a profundidade do inconsciente, mas de reconhecer a sua lógica. Assim, é o próprio relato do paciente em sua dimensão material significante que veicula a verdade inconsciente, não se tratando na análise de encontrar seu significado último e verdadeiro.

Com essa mudança de paradigma, deixa-se de acreditar no tratamento como cura e há um abandono do objetivo inicial da psicanálise de fazer o paciente se lembrar do acontecimento traumático, que se configuraria como a origem do sintoma. Quando Freud postula o além do princípio do prazer, a pulsão de morte coloca um limite ao que seria da ordem do interpretável, uma vez que o real, assim como o desejo, insiste através dos significantes, sem consistir em nenhum deles. O real é o que não cessa de não se escrever, retornando sempre ao mesmo lugar, é o que não engana.

Assim, nós também retornamos ao nosso ponto de partida: o real é tributário da estrutura significante, colocando em jogo um impossível, na medida em que não há um significante último, um Outro do Outro, o fora da linguagem que pudesse ex-sistir como referente primeiro em relação ao qual o mundo poderia se ordenar e ter um sentido garantido. É através da relação dialética da linguagem com o real que a psicanálise subverte a teoria tradicional das representações, rompendo com os critérios de verdade utilizados até então pela filosofia e pela ciência, enquanto sistemas de conhecimento do mundo.

Dessa forma, se o real é transformado em ideal a ser perseguido pela ciência, o objeto da psicanálise se constitui justamente nas bordas do discurso científico, posto que o que é foracluído do simbólico retorna e insiste no real. A técnica científica revela uma escrita que produz um esvaziamento tal do significante que elimina sua dimensão de equivocidade. O sujeito que é foracluído pelas exigências de objetividade e universalidade da ciência é o mesmo sujeito que sofre, a todo instante, o retorno disso que foi excluído. O sujeito da psicanálise é descontínuo e intermitente, advindo justamente disso que perturba e não se adequa à realidade. Nesse sentido, o surgimento do sujeito, e também da própria psicanálise, supõe um certo mal, um desacordo fundamental.

A operação de linguagem que constitui o real e o sujeito é também responsável por criar o vazio presente em todos os objetos, tornando impossível o encontro com o objeto da

satisfação absoluta. Essa dimensão própria da descompletude e do desamparo está relacionada justamente ao fato de que a ordem dita natural não existe, ela só pode se apresentar como tal, como realidade externa que possui um funcionamento próprio, na medida em que a ordem simbólica se realiza.

Considerando essa negatividade essencial da psicanálise, poderíamos nos questionar quanto à aproximação entre o real e o mal, tendo em vista que a pulsão se satisfaz de forma acéfala, sem cessar, e sem nenhuma consideração pelo bem, nem mesmo pelo próprio bem-estar do sujeito. Se adotarmos tal posição, esse mal poderia ser primeiramente pensado como sendo relativo ao desprazer que enseja o mecanismo de expulsão, determinante de uma primeira distinção entre o eu e o mundo externo, e mais tarde, como sendo inerente à tentativa sempre parcialmente frustrada de reencontro com o objeto absoluto. Dessa forma, o real como mal diria respeito à alteridade constitutiva do sujeito, que funda a dissimetria entre sujeito e objeto, e cuja relação com a ausência de um Bem Supremo é evidenciada por Freud através da formulação do conceito de pulsão e do princípio de inércia. Sobre o problema do mal, Lacan afirma:

É essencial compreender esse ponto para ver o passo que é transposto por Freud. O que quero hoje simplesmente indicar é isto, que um poeta, que é um dos meus amigos, escreveu a certa altura – O problema do mal só merece ser levantado enquanto não estivermos quites com a ideia da transcendência de um bem qualquer que puder ditar deveres ao homem. Até lá a representação exaltada do mal conservará seu maior valor revolucionário. (LACAN, 1959-60/2008, p.87).

Salientamos a noção de mal aqui por entendermos que ela é mais uma expressão da negatividade que buscamos investigar, sendo, no entanto, especialmente cara a nós. Julgamo-la fundamental, por sua oposição a qualquer bem que se pretendesse primordial, de modo que enseja a subversão da moralidade pelo campo da ética. Dessa forma, ao longo dessa breve introdução, pudemos indicar algumas faces do negativo, como a hiância significante, o modo acéfalo da pulsão, o além do princípio do prazer, o desamparo constitutivo, entre outros, que apontam para a operação que a linguagem realiza ao subverter uma suposta natureza do homem. Uma vez exposta a tentativa de elaborar a relevância e a complexidade da questão, buscaremos nos capítulos a seguir tratar com prudência a relação do negativo com as noções de real, realidade, sujeito, lei, desejo, pulsão e objeto.

No primeiro capítulo, pretendemos pesquisar as primeiras formas de apresentação do real, através do engendramento do vazio, na constituição do sujeito. Para isso, buscaremos pesquisar determinados elementos da estrutura tais como o princípio do prazer e o princípio

de realidade, das Ding, as operações de introjeção e expulsão, entre outros. Visamos elucidar também como o princípio de realidade se instaura, barrando a satisfação via alucinação e possibilitando o reconhecimento e a alteração do mundo externo, através de uma ação específica. O que se coloca aí é justamente a dimensão do sujeito, do ato inaugural do qual ele advém, fundando-o no campo ético. Neste capítulo, abordaremos artigos e livros de Freud como “O Projeto para uma psicologia científica”, “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”, “Além do princípio do prazer”, “A Negativa”, além dos comentários de Lacan e Hyppolite acerca deste último e do “Seminário 7: A ética da psicanálise” de Lacan.

Quanto à ética da psicanálise, podemos notar que Lacan, ao se debruçar sobre o tema, retoma de forma manifesta algo que já estava latente desde os primórdios da psicanálise, uma vez que a dimensão ética é uma semente plantada no solo do real da satisfação pulsional, como pretendemos demonstrar. No entanto, por outro viés do mesmo prisma, é possível situar no Seminário 7, a primeira tentativa de formalização deste campo que não se fecha neste seminário, e que perpassa e delimita todo o discurso e prática da psicanálise.

Seguindo então os rastros de Lacan, retomamos as perguntas que nos orientam: o que nos habilita a realizarmos uma prática que não é pautada por um bem, nem tampouco por um relativismo ou indiferença? O que nos dá lastro para operar com o sujeito falante, determinado por significantes e submetido ao próprio gozo? O que pode nos servir de bússola nesse terreno tão aderente e acéfalo, que é o da pulsão? Lacan nos indica alguns pontos cardeais. Se ele parte da ponderação de que a ética da psicanálise é aquela que considera o real, o que ele nos aponta no horizonte de sua cartografia da ética é a dimensão do desejo. Contudo, do que se trata quando falamos de desejo? Qual a sua relação com a Lei e o desejo do Outro? O que o estatuto do objeto e o campo da pulsão podem nos auxiliar nessa empreitada?

Tendo em vista tais reflexões, no segundo capítulo, iluminaremos a questão da negatividade da Lei, a qual se apresenta na proibição do incesto, nos mandamentos cristãos e mais fundamentalmente na estrutura da linguagem. Na dialética entre a interdição e o impossível, o real mostra a sua face através da ação moral, como visamos precisar, servindo-nos das contribuições de Lacan, a partir da releitura de Kant, pelas lentes de Sade. Com o paradoxo do gozo que esta leitura nos apresenta, o que se revela é a subversão de uma ética tradicional aristotélica, por uma ética da psicanálise, na medida em que esta é subversiva ao incluir o gozo e o desejo em sua teoria e clínica. Utilizaremos aqui especialmente o Seminário

7 de Lacan, bem como “Totem e Tabu”, “Mal-estar na Civilização”, entre outros trabalhos de Freud.

No terceiro e último capítulo investigaremos a negatividade do objeto, sua dimensão de cavidade e de causa, a estrutura de borda das zonas erógenas, a desmontagem e a destrutividade da pulsão e sua paradoxal satisfação. Tentaremos salientar aí que o movimento disruptivo da pulsão não se faz por se opor ao natural, como na teoria de apoio de Freud, mas justamente pela própria estrutura significante que erogeniza o corpo e convoca o ser falante a responder ao enigma do desejo do Outro. Portanto, deriva-se daí duas consequências importantes: a primeira é que só temos acesso ao que da pulsão é possível ser representado e articulado em discurso, uma vez que não podemos supô-la como uma força mais original, arcaica e indizível. A outra é a dimensão objetual do sujeito, determinado por suas fixações inconscientes e por sua economia pulsional. Destacaremos ainda a possibilidade da criação do vazio pela via da sublimação, como uma saída que sustenta o laço social em torno do impossível. A exemplo disso, apresentamos diversas manifestações sociais, filosóficas e artísticas. Neste capítulo faremos então um percurso que passa pelos Seminários 7, 10, 11 e 16 de Lacan.

Portanto, o que se decanta deste trajeto é a negatividade do real como exigência. Isto é, para que a dimensão do desejo possa se exercer, é preciso que o vazio, em torno do qual este se realiza, seja criado, pois não haveria uma tal ausência originária de fundo. Assim, esta particularidade da psicanálise, no que tange a concepção deste negativo, torna-se fundamental para distingui-la de outros discursos, como o da ontologia, da transcendentalidade, do relativismo e do niilismo. Este vazio pode se apresentar nas mais diversas tramas simbólicas, como esperamos demonstrar ao longo dos capítulos. Além disso, a questão de sua criação, no que esta enseja o desejo, é muito íntima do problema do mal, como buscaremos vislumbrar.

1. Elementos da estrutura e o engendramento do real e do sujeito como efeitos do negativo

1.1.Representação e a realidade material e psíquica

Freud, desde seus primeiros trabalhos, como em seu estudo sobre as Afasias (FREUD, 1891), por exemplo, ao diferenciar as paralisias de causas anatômicas das de causas psíquicas, já rompia com a teoria das representações da filosofia tradicional, e, portanto, com toda uma perspectiva clássica a respeito da realidade e do real. Com Platão, acreditava-se na divisão entre o mundo das ideias, que seriam perfeitas e verdadeiras, e o mundo sensível, este habitado apenas por falsas cópias, representações mal feitas, simulacros que tornavam a realidade sempre aquém em relação ao real das ideias puras. Freud, por sua vez, dialetiza e subverte essa dicotomia de uma forma absolutamente original, como tentaremos demonstrar.

Para a teoria psicanalítica, as representações não são meras reproduções da realidade, isto é, não são ideias que correspondem, através do pensamento, a uma percepção objetiva e imparcial de um mundo que seria exterior, pré-existente e dado. Antes diríamos, com o retorno de Lacan a Freud, que o mundo das palavras cria o mundo das coisas (LACAN, 1998, p. 277). Esta formulação coloca ao avesso a forma usual de se conceber o mundo, uma vez que é então a rede de representações, ou se preferirmos, de significantes, que torna possível a organização do mundo tal como o percebemos, e não o oposto, isto é, não é a percepção da realidade que forma os pensamentos, como se tende a articular comumente.

Se não fosse a operação da linguagem que limita, por uma diferença arbitrária e não natural, o par de opostos dia e noite, por exemplo, tudo o que teríamos seria uma infinita variação de luz, isto é, diversos estímulos que comporiam uma percepção desarticulada da realidade. O corte que essa operação de linguagem engendra desconsidera as distinções entre um dia específico e todos os demais, em favor da unidade do conceito “dia”, por exemplo. É nessa medida que, se por um lado, como dissemos, “o mundo das palavras cria o mundo das coisas”, por outro, “a palavra é a morte da coisa” (HEGEL, 2003), da onde podemos derivar que a palavra cria e mata a coisa de um só golpe.

Quanto a esse paradoxo que diz respeito à constituição do real, temos de um lado que, se a palavra mata a coisa, isto implicaria que o real da coisa já estivesse lá anteriormente,

como em Platão. Contudo, não dissemos também que é justamente a linguagem que cria o real, isto é, que a representação cria a coisa? Lacan subverte o tempo cronológico pelo tempo lógico que, em coadunação com a ideia de “a posteriori” de Freud, deixa vislumbrar que podemos apenas supor um tempo anterior à linguagem enquanto momento mítico, tal como a horda anterior ao assassinato do pai em Totem e Tabu (FREUD, 1913). Assim, não só a coisa ganha vida a partir de sua morte, como só pode existir por isso mesmo, pelo o que nela é mortificado.

É justamente essa hiância, no que tange o sensível da experiência em relação à palavra, esta última fadada a nunca alcançar a totalidade daquela, que permite a instauração da falta simbólica, que ordena e media o próprio laço social. A dimensão do simbólico abarca tanto a palavra como a impossibilidade desta de dizer o todo, isto é, a falta que é própria da estrutura da linguagem. Já no real nada falta, ele é antes engendrado no seio mesmo da falta simbólica, que convoca ao ato do qual o sujeito é tributário. O impossível que o real promove diz respeito, portanto, a uma presença, a qual Lacan transforma em um objeto, dito a, como veremos no terceiro capítulo.

Assim, não só as representações articulam-se entre si possibilitando a percepção do mundo a partir de uma certa ordem, criando realidades sempre enviesadas, parciais e diversas, como também estão relacionadas, pelo vazio que a hiância significante cria, com o real - real este que se apresenta na realidade mesmo, tornando precária sua estabilidade e sentido. Para Lacan, a realidade é uma fração humanizada do real, de modo que este último é o que escapa àquela. Entendendo que o que humaniza o homem é a linguagem, podemos tomar a realidade como sendo aquilo que é articulado pela cadeia simbólica. O real, por sua vez, noção lacaniana, é justamente o que se furta às possibilidades do discurso, definindo-se pelo não-senso, por sua negatividade em relação ao registro do simbólico: aquilo que não pode ser simbolizável, que não cessa de não se escrever.

O que parece fazer neste contexto a ponte entre um e outro é a noção inaugural da teoria freudiana de realidade psíquica, a qual podemos dizer que é um dos gérmenes da presente pesquisa. Este conceito surge distinguindo-se do de realidade material ou exterior, ao desvelar a relevância dos processos inconscientes e da fantasia na constituição da realidade. A realidade psíquica se estabelece, portanto, a partir da fantasia sexual fundamental, a qual tende a conferir um sentido próprio para os acontecimentos do mundo, isto é, para a realidade material, a partir das associações e desejos inconscientes.

Portanto, se a fantasia é o véu que media a relação do sujeito com o mundo, como uma tela protetora em relação ao real, é ela também que constitui as fixações objetais e o sintoma, que em seu “umbigo” inacessível, revela também sua dimensão real para o sujeito. O sintoma histérico por sua vez, que não era explicado por nada que fosse da ordem da anatomia, de uma realidade física, levou Freud a colocar no cerne da questão o conflito moral, que diz respeito às representações e desejos incongruentes do sujeito e à sua defesa ativa contra isso. Dessa forma, a realidade psíquica, assim como a fantasia e o inconsciente, para os quais aponta, são constituídos por cadeias simbólicas que revelam em seu núcleo um real não simbolizável, evidenciando o caráter inextrincável entre simbólico e real.

A famosa afirmação de Freud de que ele não acreditava mais em sua neurótica, escrita em sua Carta 69 (FREUD, 1897), diz respeito justamente ao deslocamento de ênfase da realidade material para a realidade psíquica, tanto em sua prática, como em sua teoria. A substituição da teoria da sedução pela teoria da fantasia é feita em decorrência ao que ele vinha observando na época em sua clínica, uma vez que a abundância de denúncias de pais abusadores o levou a desconfiar da veracidade factual dos relatos de suas pacientes histéricas. Contudo, Freud não duvidava da experiência de verdade com que suas pacientes vivenciavam seus relatos e, partindo disso, dá-se conta de que o que era traumático não era a realidade em si de suas pacientes, mas fundamentalmente a dimensão real do desejo sexual inconsciente.

Corroborando essa perspectiva da primazia dos desejos inconscientes na percepção da realidade, em sua autoanálise feita em correspondências com Fliess, Freud se depara com seus próprios desejos inconscientes infantis, os quais lhe serviram como matéria-prima para a teorização do Complexo de Édipo. Dessa forma, se a formulação dos processos primários e secundários do Projeto para uma Psicologia Científica (FREUD, 1895) e a inauguração do conceito do inconsciente na Interpretação dos Sonhos (FREUD, 1900) nos faziam pensar na predominância da realidade psíquica na percepção da realidade material, o que se revela é o intrincamento que faz da realidade psíquica, material, e da realidade material, psíquica.

O que podemos derivar da hipótese de que por um lado a realidade psíquica é articulada a partir da realidade material ou exterior? Partindo da materialidade significativa, podemos afirmar que a realidade psíquica é constituída pelas marcas e significantes provenientes do Outro, que, impossibilitado de dar sentido a tudo, funda um estranho, uma exterioridade íntima, algo que escapa à significação no âmago do sujeito. É nesse sentido que Freud não distingue psicologia individual da psicologia social, posto que há sempre no

psiquismo um outro fantasístico, um rival, um obstáculo, um interdito na relação do sujeito com o objeto (FREUD, 1921). Isto se torna ainda mais radical com a leitura de Lacan do Projeto para uma Psicologia Científica (FREUD, 1895), uma vez que essa alteridade não só é constitutiva do sujeito como interdito, mas isso que resta sem significação, das Ding, demarca um impossível real da satisfação, em termos de gozo absoluto, que centraliza todo o movimento da busca pelo objeto. Portanto, isso que escapa à significação, por conta da característica significante de ser pura matéria sem substância, sempre remetendo a um outro significante, é justamente o que funda a própria articulação simbólica.

Por outro lado, como já afirmamos, a realidade externa é sempre percebida a partir da rede de significantes que constituem a realidade psíquica. Dessa forma, os pensamentos mágicos, os mitos, as religiões e até mesmo a metafísica, por exemplo, são sistemas de apreensão da realidade que explicam o mundo a partir do que Freud chama de ilusões. Isto é, a realidade é então concebida como sendo aquela que realiza os desejos inconscientes, através da projeção desses no mundo externo. Assim, o desamparo fundamental seria amenizado e ganharia um sentido com a crença em Deus, por exemplo, que seria um Pai soberano, protetor, garantidor do bem e da justiça. O trabalho da psicanálise seria justamente o oposto, o de extrair não só dos discursos sociais, mas também, e principalmente, do de cada sujeito, o discurso inconsciente que o constitui.

Portanto, podemos assumir que a realidade material torna-se tão relativa ao psiquismo quanto a própria realidade psíquica, colocando em questão a existência de uma realidade prévia, objetivável e externa. Além disso, se, para os processos inconscientes, fantasia e realidade equivalem-se, pensamento e percepção confundem-se, e o externo e interno tornam-se noções vagas, é possível pensarmos que essas distinções são problemáticas por não serem naturais. Como Freud já havia anunciado desde Uma introdução ao narcisismo, o eu não está lá desde o início, e é necessária uma nova ação psíquica para que ele se constitua. (FREUD, 1915).

Em outras palavras, não só a oposição entre psíquico e exterior torna-se questionável, como também o próprio conceito de realidade. Lacan afirma que lidamos sempre com peças escolhidas da realidade (LACAN 1959-60/2008, p.62), o que nos leva à questão da implicação do sujeito na assunção deste real. Levantada esta problemática, resta-nos indagar o que a psicanálise pode fazer a partir dessa aposta tão subversiva e radicalmente ética que é a de que há uma escolha inconsciente do sujeito implicada na sua percepção da realidade, a qual

Freud chama de realidade psíquica? Se a realidade enquanto percebida é constituída tanto pelas representações do sujeito, como pelos elementos do mundo exterior, é com essa relação tão indissociável entre simbólico e real, que pretendemos trabalhar. Baas elucida e interroga este ponto de articulação entre realidade, real e sujeito da seguinte maneira:

Qual é o estatuto deste *real* que não é simplesmente uma realidade acrescentada à realidade material (ainda menos uma realidade à margem da realidade exterior), mas o que determina a relação do sujeito a esta realidade exterior? A questão do estatuto desse *real* deve, com efeito, ser colocada, à medida que a expressão realidade psíquica designa nada menos que aquilo que, no psiquismo, determina a relação do sujeito ao mundo, isto é, o que constitui a condição de possibilidade da experiência. (BAAS, 2001, p.10).

A fim de investigarmos, portanto, o que no psiquismo determina a relação do sujeito com o mundo, buscaremos a seguir destacar alguns elementos da estrutura que nos auxiliam na teorização da constituição da realidade, do real e do sujeito.

1.2.Princípio de prazer, princípio de realidade e o esboço de um além

Desde o Projeto para uma psicologia científica (1985), Freud deixa patente que já havia uma tensão fundamental constitutiva do sujeito. Essa divisão (maneira como Lacan vem a se referir a essa fragmentação originária) é entendida então através da distinção entre os processos primários e secundários. Os primeiros dizem respeito à circulação da energia livre, que passa sem resistência de uma representação para outra, através dos mecanismos inconscientes de condensação e deslocamento, tendendo à descarga direta. Já os processos secundários são relativos à energia ligada a uma representação, de modo que sua descarga é mediada e inibida pelo sistema pré-consciente/consciente, promovendo o acúmulo de certa energia no aparato psíquico.

Podemos traçar uma aproximação, ainda que com algumas ressalvas, correlacionando os processos primários e secundários aos seguintes pares: princípio de inércia e princípio de constância, princípio de prazer e princípio de realidade, e ainda juízo de atribuição e juízo de existência, como pretendemos demonstrar. No entanto, é importante observar que cada uma dessas dicotomias que vamos trabalhar não são tão polares assim, revelando-se bastante delicadas, na medida em que possuem ao mesmo tempo uma relação de continuidade, oposição e dependência mútua.

Para compreendermos tal formulação, tentaremos explicar o funcionamento desses princípios. O princípio regente do psiquismo no momento inicial de sua constituição seria o

princípio de inércia, que levaria ao escoamento total da energia recebida, já que o aumento desta é sentida pelo aparato como desprazer. Assim, a descarga da energia via motricidade a um só tempo evita o desprazer e produz prazer. Desse modo, podemos afirmar que o princípio de prazer é originalmente um princípio de inércia.

Contudo, por outro lado, o psiquismo também deve evitar o escoamento total da energia, pois, opostamente à função da descarga, sua função secundária é a ação específica, que requer certa quantidade de energia para que possa ocorrer. Expliquemos. Parte do sistema nervoso, denominado *fi*, receberia os estímulos externos, devendo evitar e /ou livrar-se totalmente dessa energia provocada por eles, através da descarga motora, como por exemplo, fechando os olhos quando há um excesso de luz. Já o sistema *psi*, receberia os estímulos internos ao organismo, como por exemplo a fome, e para tais estímulos não há fuga possível. Quanto a esses estímulos oriundos de fontes somáticas, nomeados mais tarde de pulsões, é necessário que se realize uma ação específica para atingir a satisfação de sua exigência. Para isso, é preciso que haja certa quantidade de energia acumulada disponível para ser usada na redução dessa tensão. O sistema *psi*, portanto, deve evitar o livre escoamento da energia e tolerar um acúmulo desta, apesar do desprazer, mantendo-a no nível mais baixo possível. Essa conclusão dá origem ao que Freud vai chamar de princípio de constância e mais tarde de princípio de realidade.

Todavia, o ser falante ao nascer não consegue satisfazer suas necessidades sozinho, isto é, não é capaz de realizar por si próprio a ação específica que reduziria sua tensão interna, sendo totalmente dependente de um outro que lhe dedique cuidados e garanta a sua sobrevivência. Dada essa sujeição ao outro, devido ao desamparo original, para que a fome seja saciada, por exemplo, é preciso que aquele que exerce a função materna não só lhe ofereça o alimento, como também nomeie esse estado de excitação desconhecido como fome.

Dessa forma, a redução da tensão interna, obtida a partir dos objetos e significantes do Outro, promove a experiência de satisfação que fica então associada à imagem do objeto e ao movimento que a possibilitou. A partir de então, quando se repete o mesmo estado de tensão, a tendência do aparelho psíquico é de, a partir das associações entre os traços mnêmicos, reinvestir a imagem do objeto, de modo a aluciná-lo. O que ocorre é que não há ainda uma referência quanto à realidade, isto é, não há possibilidade de distinguir o objeto da lembrança do objeto da percepção. Assim, quando o objeto vem a faltar, a alucinação se apresenta no lugar da percepção do objeto, e a descarga motora produzida leva à frustração da satisfação, e

a um conseqüente desprazer. É justamente essa decepção que enseja o abandono da tentativa de satisfação por meio da alucinação e a instauração do princípio de realidade.

A descarga motora, que quando regida pelo princípio do prazer aliviava o aparelho psíquico por meio da alteração interna da tensão, é agora conduzida à alteração da realidade, através de uma ação específica. Por exemplo, o grito que poderia servir inicialmente apenas como descarga da energia, ao ser significado pelo discurso do Outro, pode vir a ganhar nova função e se prestar à comunicação, tornando-se expressão do desprazer e apelo ao outro. Assim, o princípio da realidade permite um adiamento da descarga, e, nas palavras de Freud, essa mudança é possibilitada pelo processo do pensar, isto é, pela passagem da energia livre para a energia ligada (FREUD, 1911, p.240).

Entendemos que o pensamento a que Freud se refere, contudo, não se trata de um pensamento consciente e racional, ele diz respeito à possibilidade de se realizar associações entre representações. Essas ligações são sínteses passivas, formadas a partir do que Freud chamou de facilitações (*Bahnung*), isto é, pela diferença entre as resistências das barreiras de contato, que são as responsáveis por impedir o livre escoamento da energia. Quando certa quantidade de energia consegue passar pelas barreiras de contato presentes no sistema responsável pela memória, suas resistências são diminuídas, de modo que a energia tende a percorrer o mesmo caminho das próximas vezes que houver o mesmo estímulo, criando vínculos específicos entre determinadas representações.

Dessa forma, “a memória está representada pelas diferenças nas facilitações” (FREUD, 1895, p.352), uma vez que se não houvesse tais variações entre as resistências, nenhuma via teria preferência e a memória não poderia se inscrever. Destacamos esse conceito de *Bahnung*, pois ele nos revela como a primeira organização psíquica, o eu rudimentar do Projeto, é efeito e não agente dessas ligações, o que se aproxima da formulação de sujeito de Lacan, como efeito da cadeia significante.

A partir dessas ligações torna-se possível uma primeira organização do aparato psíquico, de modo que este pode desfazer-se da energia livre não só pela repetição das experiências de satisfação pela via alucinatória, mas também pela inibição das descargas dos processos primários, através das barreiras de contato. Assim, a consciência pode voltar a atenção psíquica para descobrir algo que lhe permita orientar-se na realidade e, a partir da

comparação com os traços de memória, realizar a distinção entre uma representação e uma percepção real, visando evitar o desprazer.

Freud afirma que é provável que inicialmente todo o pensamento tenha sido inconsciente e que tudo o que tivesse sido pensado fosse apresentado de forma alucinatória, submetido ao princípio do prazer. O princípio de realidade só governa o pensamento na medida em que este pode chegar à consciência. A lógica do inconsciente obedece ao princípio do prazer, sem nada esperar do mundo exterior, uma vez que pensamento e percepção se confundem, isto é, que não há uma distinção bem definida do que é interior e exterior ao aparato psíquico. Já o princípio de realidade, a partir dessa diferenciação, guia o sujeito para que ele seja capaz de alterar o mundo ao seu redor, através de uma ação. Dessa forma, podemos aproximar o princípio do prazer dos processos primários, inconscientes e o princípio de realidade aos processos secundários, da consciência. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 43).

É na medida em que algo no circuito sensação-motricidade vem interessar aos processos do pensamento que isso é então retroativamente percebido. É assim que o sistema da consciência pode registrar alguma coisa do que ocorre no psiquismo. É através das palavras, pela necessidade de articular as ideias em um discurso, introduzindo uma ordem artificial, que se torna possível ao sujeito apreender algo de seu pensamento, enigmático também para ele. O esquema pente que Freud desenvolve em seu icônico livro *A Interpretação dos Sonhos* (1900) torna claro que qualquer traço perceptivo só pode chegar à consciência depois de passar pelos traços mnêmicos inconscientes, de forma que podemos afirmar que a percepção depende das articulações simbólicas e que o real se constitui como efeito significante.

Sem o grito que ele nos faz soltar, só teríamos do objeto desagradável a mais confusa noção. O objeto enquanto hostil diz-nos Freud só é sinalizado na consciência na medida em que a dor faz o sujeito soltar um grito. O grito cumpre aí papel de descarga e desempenha um papel de uma ponte no nível do qual algo do que ocorre pode ser pego e identificado na consciência do sujeito. Esse algo permaneceria inconsciente se o grito não lhe viesse conferir no que diz respeito à consciência, seu valor. (LACAN, 1959-1960/2008, p.44-45).

Inicialmente, os processos internos que permitem ao sujeito a adequação de sua ação, não são perceptíveis para ele tal como o são os estímulos oriundos do mundo exterior; deles o sujeito só recebe na consciência seus sinais, como o prazer e a dor. As experiências de satisfação assim como as experiências de dor são responsáveis pela associação entre essas sensações e os objetos que lhe deram origem primeiramente. Pelo princípio de inércia, há uma tentativa de repetição do circuito de energia. Nessas circunstâncias, a lembrança e a percepção

do objeto são indiferenciados. O que impede que este circuito seja repetido indefinidamente, a despeito do prazer ou da dor provenientes da alucinação, é o teste de realidade.

O teste de realidade, apesar de exigir um sinal do mundo externo como condição para que o sujeito não continue fechado em si, isto é, exigir a ausência do objeto, esta condição é necessária, mas não suficiente. Para que haja a inibição da satisfação via alucinação, abandonando-se a satisfação no campo estritamente psíquico, e sobrevir a consequente urgência de uma ação específica, neste movimento de lançar-se em direção ao mundo, é necessário um posicionamento ético, do qual o real depende para se constituir. Dizemos que esta oposição entre o princípio do prazer e o princípio da realidade deriva de um ato ético, pois é em perda que a assunção do princípio de realidade se dá, é necessário um passo “para além do jogo prazer e desprazer, (...) para que o real possa se constituir como tal para o sujeito.” (COSTA-MOURA E SILVA, 2009, p.383-384).

Apesar dessa importante diferença entre os princípios, Freud parece muitas vezes privilegiar o aspecto de prolongamento entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, uma vez que o último adia a satisfação incerta e momentânea em prol de um prazer seguro. Em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud concebe o princípio de realidade como substituto do princípio do prazer, visto que este possibilita a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer. (FREUD 1920/1996, p.20). Assim, o princípio do prazer passa a ser mediado e também aproximado do princípio da constância, e não mais tanto ao da inércia, como o era inicialmente.

Todavia, a ideia de que haveria a princípio um livre escoamento de energia, que busca unicamente o prazer, e que é posteriormente mediado pelo psiquismo por consideração à realidade, poderia levar a pensarmos no princípio de realidade como um princípio de adequação, temperança e bem-estar. Contudo, não acreditamos que seja absolutamente disso que se trata. O princípio de realidade exige demasiadamente do sujeito para que possa ser concebido como estando apenas em função do prazer ou de algum bem qualquer. É na medida em que, nem a regulação da descarga realizada pelo princípio de realidade, nem tampouco a descarga direta da energia buscada pelo princípio do prazer podem ser atingidas de forma absolutas, que um impossível real é colocado em cena.

Dessa forma, Lacan, diferentemente de Freud, irá ressaltar é a dimensão retificativa do princípio de realidade. “O princípio de realidade é o correlato dialético do princípio do prazer.

Um não é apenas, como se acredita inicialmente, a aplicação da continuação do outro, cada um é verdadeiramente o correlato polar do outro, sem o qual nem um nem outro teria sentido.” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 93). Já desde 1911, em Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico, Freud nos diz que essa passagem de um princípio para o outro se trata de um passo momentoso. Se o princípio de realidade mantém o objetivo final de alcançar o prazer, tal como o princípio do prazer, sua novidade radical está contida no fato de que ele torna possível a tolerância e o reconhecimento daquilo que é, ou ainda, daquilo que não é, do que se encontra ausente, apesar do desprazer, corrigindo e regulando, dessa forma, o funcionamento imediato da busca pelo prazer. Com a introdução do princípio de realidade “o que se apresentava na mente não era mais o agradável, mas o real, mesmo que acontecesse ser desagradável.” (FREUD, 1911, p.238).

Notemos que a definição de Freud de principio de realidade indica que o que se apresenta como efetivo não é o prazeroso, e sim o real mesmo que acontecesse ser desagradável. O que queremos salientar não é simplesmente o fato de que algo pode se apresentar como desagradável- o que também é possível sob a égide do princípio do prazer- e sim a ideia contida na formulação “mesmo que acontecesse ser”. Pois a regulação do principio do prazer comporta e suporta algum desprazer (o desprazer proveniente das perdas e ganhos definidos pela fantasia, um desprazer que é um velho conhecido, proveniente da posição adotada frente ao impossível da condição desejante). Trata-se aqui, contudo, de se deparar com o real, e de assumir uma posição frente a ele, “mesmo que acontecesse ser desagradável”- ou seja, frente a um real impossível de regular e que afeta o sujeito em sua contingência. (COSTA-MOURA E SILVA, 2009, p.384).

O real, segundo Lacan (LACAN, 1959-1960/2008, p. 31), teria relação com esse movimento que atravessa toda a obra de Freud, e que parte justamente dessa oposição inicial entre princípio de realidade e princípio do prazer, até chegar à formulação de um além do princípio do prazer. Quanto a este além, podemos indagar seu vínculo com relação à primeira oposição. Para além do princípio do prazer está a exigência de satisfação da pulsão de morte, tão obscura que chega a se configurar como contrária ao pensamento científico, e até mesmo ao próprio pensamento, na medida em que se trata do irracional, do que não se justifica a não ser pelo puro gozo.

Lacan ressalta ainda o caráter problemático do termo realidade e investiga a sua função. Quando Freud usa esta palavra, é da realidade cotidiana, estabelecida pelos costumes e normas sociais que se trata? Ou é da realidade psíquica que ele nos fala? Entendemos que Lacan faz uma aposta de que o real está estritamente relacionado com o além do princípio do prazer, e que este já se deixava vislumbrar desde a relação dialética e complexa entre o principio de prazer e o princípio de realidade.

O princípio de realidade poderia aparecer como um prolongamento, uma aplicação do princípio do prazer. Mas, opostamente, essa posição dependente e reduzida parece fazer surgir mais além alguma coisa que governa, no sentido mais amplo, o conjunto de nossa relação com o mundo. É esse desvelamento, esse reachado que está em questão no Além do princípio do prazer. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 31).

Poderíamos querer opor paradigmaticamente o princípio de realidade, enquanto princípio de constância, ao além do princípio do prazer, enquanto princípio de inércia. Dessa forma seria possível aproximar o princípio do prazer tanto de um como de outro, identificando-o por vezes com o princípio de inércia e por vezes com o princípio de constância. Contudo, não é isso que se revela: o que se torna radical para a psicanálise é que o incontornável do além do princípio do prazer, aquilo que é “mesmo que acontecesse ser desagradável” (FREUD, 1911, p.238), desponta não só na desregulação primeira do princípio do prazer enquanto princípio de inércia, que leva ao desprazer da alucinação, por exemplo, mas está presente no próprio princípio regulador, dito de realidade. Isto é, o além do princípio do prazer está contido na própria tentativa do psiquismo de barrar o desprazer, através do princípio de constância, sendo mais fundamental que este. Dessa forma, o além mostra a sua face mesmo quando mascarado de moralidade. Retornaremos a isso adiante quando tratarmos do paradoxo do gozo, com a leitura de Kant com Sade.

Assim, é a partir do imperativo de que a pulsão se satisfaça, seja através da realização ou da inibição do princípio de prazer, via princípio de realidade, que a ação moral exerce a sua força, deixando vislumbrar o que Lacan chama de a visada do real. Por conseguinte, podemos dizer que é através de uma operação negativa, isto é, da ereção de um sistema que faz frente ao livre escoamento de energia, com o qual o princípio de realidade se compromete, que a alteridade e o imperativo moral se instauram.

Para Lacan, a ambiguidade dessa oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade resulta da ordem significante, mais precisamente da ambiguidade entre dois termos que em alemão significam “coisa”. São eles: das Ding e die Sache. Sache seria “o produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem.” (LACAN, 1959-1960/2008, p.59). As coisas do mundo humano fazem parte de um universo estruturado em palavras e com estas possuem uma relação de reciprocidade, na medida em que a palavra refere-se e vem se explicar com a coisa, que, no entanto, ela criou. Assim, representação-palavra e representação-coisa, wortvorstellungen e sachvorstellungen, mostram-se estritamente ligadas, fazendo par. Já quanto à das Ding, há outra coisa.

1.3. Das Ding: o primeiro excluído

Lacan localiza em das Ding o segredo do paradoxo contido no princípio de realidade. Quando tentamos articular o princípio de realidade com o mundo físico, o que se articula é que a função deste é justamente a de isolar o sujeito da realidade. Esse isolamento se daria no sentido de buscar uma homeostase do psiquismo, como um princípio que visa proteger o organismo contra o excesso de estímulos externos. Mas é disso que se trata o princípio de realidade para Freud? “Se Freud fala em principio de realidade é sempre em fracasso, e não chegando a valorizá-lo senão de forma marginal. Não se trata das necessidades da vida, do processo secundário, mas de algo muito mais forte, a necessidade em seu caráter de pressão, de urgência.” (LACAN, 1959-1960/2008, p.60).

O princípio da realidade nos dá notícia da presença de alguma coisa que se refere ao mundo exterior, revelando à consciência o mundo com o qual ela lida. Contudo, ele articula signos e não as essências das coisas. Há, assim, uma subjetivação do mundo exterior, pois a percepção destes signos já é selecionada. A escolha do aparelho sensorial está relacionada com a inscrição, ordenação e associação dos traços mnêmicos na memória. Freud afirma que a característica mais estranha dos processos inconscientes deve-se ao seu inteiro desprezo pelo teste de realidade; eles equiparam a realidade do pensamento com a realidade externa e os desejos com sua realização - tal como acontece automaticamente sob o antigo domínio do principio do prazer. (FREUD, 1911, p.242).

Desse modo, a concepção da realidade é completamente dependente da constituição do sujeito como tal. A experiência de sua primeira apreensão pelo sujeito, e sua relação com o objeto é trabalhada desde muito cedo por Freud, como no Projeto para uma psicologia científica (1985), até bem mais tarde, como no artigo sobre a negativa (1925). Para nos falar desse momento mítico, Lacan retoma o termo das Ding do Projeto (1985) de Freud e o eleva à categoria de conceito, definindo-o, entre muitas outras maneiras, da seguinte forma:

Das Ding é o que no ponto inicial da organização do mundo no psiquismo se apresenta e se isola como o termo estranho, em torno do qual gira todo o movimento Vorstellung, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer. (...) é em torno deste das Ding que o processo simbólico mostra-se inextrincavelmente tramado. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 74).

É interessante notar que neste ponto Lacan parece aproximar o princípio de prazer do princípio de realidade, uma vez que está sendo tomado como princípio regulador, e não como princípio de inércia. Posto isso, o princípio do prazer/princípio de realidade instauram uma

busca que encontra pelo caminho uma série de satisfações vinculadas à relação com o objeto. Essa busca funciona a partir do estabelecimento de um certo nível de quantidade de excitação, dita ótima, que não poderia ser ultrapassada sem transpor o limite da polarização prazer/desprazer, para além do qual haveria o gozo. Esse limite é justamente a Coisa, das Ding, cuja função primordial instaura a gravitação das vorstellungen inconscientes. Assim, é na medida em que um termo pode ser recusado, que se mantém a base do sistema das palavras em uma dimensão relacional. É em torno desse vazio central, efeito significativo, que o próprio registro significativo pode se organizar e o simbólico se articula.

Portanto, das Ding é esse lugar central e alheio, é o que do âmago do mundo subjetivo constitui um primeiro exterior, como “um fora que não é um não dentro” (LACAN, 1974-1975, p.19), uma exterioridade íntima, que Lacan nomeia de extimidade. Assim, esse Outro primordial, fonte desse estranho primeiro do mundo subjetivo, é tomado por alguns, como a mãe. Contudo, para Lacan, esse Outro pré-histórico é relativo ao que é impossível de nomear, não só do desejo da mãe, mas da própria estrutura da linguagem. Assim, Lacan toma “das Ding como o próprio correlato da lei da fala em sua primitiva origem, nesse sentido que esse das Ding estava já no início, que é a primeira coisa que pode separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular (...)” (LACAN, 1959-1960/2008, p.103).

Das Ding não diz respeito, por conseguinte, à realidade que orienta o sujeito quanto à busca de sua satisfação, mas é antes a condição dessa, o termo que estabelece a sua meta. A Coisa é, assim, a primeira referência em relação ao mundo dos desejos, desejo este que é sempre do Outro, uma vez que é constituído por nada que seja da ordem da necessidade, mas sim por significantes. Assim, das Ding é justamente a primeira presença da alteridade no sujeito.

Lacan afirma ainda que das Ding deve ser identificada com a tendência a reencontrar, que funda a orientação do sujeito em direção ao objeto. Esse objeto, no entanto, não pode ser reencontrado, pois nunca foi perdido, sendo, paradoxalmente, por isso mesmo, perdido por natureza. É preciso que esse objeto seja alucinado para que a percepção possa se ordenar de maneira humana. (LACAN, 1959-1960/2008, p.68). A percepção da realidade é dependente, desse modo, tanto dessa alucinação fundamental como de seu afastamento.

O princípio de realidade é introduzido através do abandono da tentativa de satisfação alucinatória do objeto, ou seja, na medida em que o sujeito consinta em perder; em destacar-se minimamente dessa suposição de uma cópula possível com o objeto. Suposição que está implicada na estrutura da linguagem e que constitui nossa

alienação fundamental: a “alucinação” a que nos apegamos todos, insistentemente e que perdura muito além da condição do bebê. Ora tal possibilidade, implica uma perda. Uma perda que só pode verificar-se pela incidência da subtração fundante- de das Ding- que inaugura o campo significante. É neste campo que se articula o impossível de que fala Lacan, o impossível que emerge quando se pode extrair os efeitos do vazio que desemparelha demanda e satisfação. (COSTA-MOURA E SILVA, 2009, p. 380).

Dessa forma, no lugar do objeto idealizado, o que se encontra a toda vez são suas coordenadas de prazer. A ação específica, ao visar a experiência de satisfação, busca reproduzir o estado inicial, reencontrar das Ding, alcançar a tensão ótima, abaixo da qual não haveria nem percepção, nem esforço. Assim, a relação com este objeto primeiro ilumina o funcionamento neurótico. Se a histérica reproduz em seus sintomas uma relação de insatisfação com o objeto, o neurótico obsessivo, por sua vez, busca evitar através de seu circuito sintomático o excesso de prazer, que lhe é insuportável. É, portanto, em relação à das Ding que é feita a primeira orientação subjetiva, isto é, a escolha pela neurose. É a partir de das Ding que se estabelece o princípio do prazer e é ele que governa a busca do objeto e lhe impõe esses rodeios que mantêm sempre uma mesma distância em relação a seu fim.

Nessa busca em direção ao objeto, a regulação da trama das representações se dá através de leis que organizam o complexo de memória, as quais Freud chama de condensação e deslocamento, e Lacan, de metáfora e metonímia. A *vorstellung* é constituída como um elemento associativo e combinatório, que se organiza através de trilhamentos e concatenações. Quando lidamos com os sinais da percepção, o que está em jogo é a sincronia primitiva do sistema significante. Vários significantes se apresentam ao mesmo tempo para o sujeito, mas a estrutura da linguagem o obriga a escolher um significante em detrimento de outro e a alocá-los em determinada ordem, para que se construa uma frase.

É nessa relação com o discurso que das Ding se desdobra em seus efeitos. No registro das representações, das Ding não é nada, “literalmente não é - ela se distingue como ausente, alheia.” (LACAN, 1959-1960/2008, p.80). Contudo, se a Coisa é tributária de uma operação negativa, isto é, decorre da exigência de que algo deva ser excluído como fora do significado para que todo o mundo do sentido possa se articular, não há por isso uma ontologia do negativo. Não há para a psicanálise a crença em um caos original, silencioso e inefável, anterior a toda ordem e representação. Nisto reside sua materialidade, uma vez que a Coisa se torna real na medida em que “acerta na palavra” (LACAN, 1959-1960/2008, p.71). Isto vai ao encontro do pensamento de Freud, quando ele afirma que o grito é o modo através do qual se

apresenta a primeira experiência do que é estranho e hostil, na apreensão da realidade para o homem.

A fuga e o evitamento dos estímulos externos, que se dão através da motricidade, são as formas primitivas de regular a tensão no psiquismo, segundo o princípio de prazer. Contudo, quando a excitação vem do interior, a reação motora é impossível e a dor sobrevém desse fato, já que basta a ativação da lembrança de um objeto hostil, para desencadear o desprazer. Portanto, com Lacan podemos indagar: como conceber a defesa contra a dor, que não se dá pela motricidade? Como o homem se defende de forma diferente do animal que abandona a sua pata, automutilando-se?

A distinção é aqui introduzida pela estruturação significativa no inconsciente freudiano. Mas a defesa, a mutilação que é a do homem, não se constitui somente por substituição, deslocamento, metáfora e tudo o que estrutura sua gravitação em relação ao bom objeto. Ela se constitui por algo que tem um nome, e que é, propriamente falando, a mentira sobre o mal. (LACAN, 1959-1960/2008, p.92).

A mentira sobre o mal é a mentira sobre das Ding, na medida em que a Coisa marca para sempre a desarmonia fundamental do sujeito com seu gozo. Destarte, se não há negação no inconsciente, é porque essa mentira originária é a sua maneira inconsciente de dizer a verdade acerca disso, a qual não pode ser formulada de outra forma que não pelos sintomas de defesa, que a representam metaforicamente.

Das Ding é, portanto, o fora do significado que é condição de todo o sentido, e também de todo recalque. Ela é também responsável pela divisão original da experiência da realidade, na qual o objeto é dividido de acordo com os diferentes julgamentos acerca dele. Tudo o que se estabelece como bom e mau divide o sujeito com relação à mesma Coisa. Não há bom e mau objeto, há bom e mau e, em seguida existe a Coisa. (LACAN, 1959-1960/2008, p.80).

É desconcertante que Freud tenha sido levado pela clínica a estabelecer uma antecedência lógica do juízo de atribuição em relação ao juízo de existência. Ou seja, sua constatação é de que primeiro o sujeito decide se algo é bom ou não, para somente depois se colocar a questão sobre sua existência real. Encontramos aí novamente a dimensão de ato, de escolha inconsciente: se na constituição do sujeito preponderam os efeitos do juízo de atribuição, não será senão por meio de um passo ético que da atribuição, da consideração para com o bom ou mau, pode-se passar a dar lugar àquilo que, para além dos atributos que ostenta para além daquilo que apeetece ou não, simplesmente é. (COSTA-MOURA E SILVA, 2009, p.383).

1.4. Expulsão e denegação: faces do negativo

Reencontramos o termo inaugurado no Projeto (FREUD, 1895), das Ding, no artigo A negativa (FREUD, 1925), ainda que não explicitamente. Lacan evidencia que essa Coisa está no ponto central do texto, como enigma. Nestas curtas páginas, Freud retoma a questão da origem do que é interior e exterior ao psiquismo e de como o pensamento e a realidade se constituem para o homem. Freud, a partir da observação de um fenômeno clínico comum, deflagra toda a questão filosófica insuperável sobre os primórdios da representação, que a operação do negativo engendra.

Na icônica frase do paciente de Freud "esta não é minha mãe", o que Freud descobre é que a negativa, a partícula "não", pode ser desprezada, sendo relevante apenas o conteúdo da associação, uma vez que é justamente da mãe que se trata aí. A constatação de que não há "não" proveniente do inconsciente deixa patente que a fórmula negativa é uma expressão do reconhecimento do inconsciente por parte do eu. A denegação constitui, segundo Freud, um modo de tomar conhecimento do que está recalcado; é uma suspensão do recalque, embora não seja uma aceitação do recalcado. (FREUD, 1925, p.265, 266). Hyppolite (1954/1998, p.895) atenta para a escolha precisa de Freud pelo uso da palavra hegeliana *Aufhebung*, que dialeticamente indica ao mesmo tempo negação e conservação, pois, se por um lado o conteúdo do que é dito é consciente, por outro, o recalque subsiste quanto ao essencial, sob a forma da não aceitação.

Assim, a negativa (*Verneinung*) encobre uma afirmação (*Bejahung*), na medida em que possui estreita relação com o recalque e o retorno do recalcado. Lacan chega mesmo a afirmar que a negativa é a forma invertida do recalque, de modo que difere do último apenas quanto à função da confissão (LACAN 1959/1960, p.82). Hyppolite destaca, justamente por conta dessa especificidade que se apresenta na *Verneinung*, sua preferência pela tradução do termo alemão por denegação, ao invés de negação ou negativa.

Destarte a *Verneinung*, longe de ser o puro e simples paradoxo do que se apresenta sob a forma do não, não é um não qualquer. Há todo um mundo do não-dito, do interdito, pois é exatamente essa a forma sob a qual se apresenta essencialmente o *Verdrängt* que é a inconsciência. Mas a *Verneinung* é a ponta mais afirmada do que eu poderia chamar de entredito. (LACAN, 1959-1960, p.82).

Freud e Hyppolite nos trazem alguns exemplos para elucidar do que se trata a denegação. Freud (1925) nos alerta que quando o analisando diz "não quero ofendê-lo", há que se traduzir por "quero ofendê-lo". Já Hyppolite (1954/1998), transpondo a questão para o

âmbito existencial, remetendo à constituição do sujeito, diz que quando se enuncia “eis o que eu não sou”, disso se conclui “eis o que sou”. Contudo, se através da intervenção analítica é possível chegar à aceitação do que se negava há pouco, o analisando é capaz de voltar atrás em sua denegação, mas apenas como uma afirmação meramente intelectual. A denegação pode ser desfeita através da negação da negação, mas o recalque continua subsistindo ali. Freud, a partir disso, percebe que o juízo negativo é o substituto intelectual do recalque e se depara com a possibilidade de o intelectual separar-se em ato do afetivo, o que o leva a refletir sobre a origem e a função do julgamento.

Segundo Freud, apropriando-se de conceitos filosóficos, há dois tipos de juízos: o de atribuição e o de existência. O juízo de atribuição afirma ou nega uma propriedade específica como atributo de um objeto. Dessa forma, o objeto pode ser julgado, a partir do princípio do prazer, como sendo bom ou mau. O que é experienciado como prazeroso, que nesse caso é o mesmo que bom, é introjetado, enquanto o que é sentido como mau, desprazeroso, é projetado para fora. Assim, através dessas duas operações, introjeção (*Vereinigung*) e expulsão (*Ausstossung*), se daria a primeira distinção entre o que é interno e externo, sendo externo tudo aquilo que é estranho ou hostil ao eu.

Já o juízo de existência diz respeito ao teste de realidade, isto é, à verificação da existência real de um objeto, do qual já se possui uma representação. Portanto, trata-se de saber se aquilo que já foi percebido e introjetado ao eu como representação, pode ser reencontrado na percepção da realidade. O princípio de prazer é então posto de lado pelo princípio da realidade e o objeto é classificado como sendo real ou irreal, através da confrontação da representação com a percepção. O irreal seria o que se apresenta apenas internamente, como uma representação subjetiva sem correspondência no mundo externo, enquanto o real seria o que consta também lá fora. Portanto, para se realizar a distinção entre real e irreal é preciso que a representação deixe de ser alucinada.

Assim, ambos os julgamentos traçam uma distinção entre interno e externo e entre afirmar e negar. No juízo de atribuição o que é afirmado como bom é engolido e o que é negado é cuspidor, enquanto que no juízo de existência, se é perceptível, é real, e se não o é, é irreal. Neste último caso “não se trata mais de uma questão de saber se aquilo que foi percebido (uma coisa) será ou não integrado ao ego, mas uma questão de saber se algo que está no ego como representação pode ser redescoberto também na percepção (realidade).” (FREUD, 1925, p.297-298). Antes, na ausência do seio, a criança o alucinava, com a

introdução do juízo de existência, diante da ausência do objeto desejado, a representação do objeto passa a ser confrontada com a realidade. A partir de então as alucinações são desacreditadas e a questão da criação do mundo exterior se coloca.

Nessa perspectiva, primeiro teria havido uma expulsão primária (*Ausstossung*), a partir da qual o que era desprazeroso teria se estabelecido como externo. Depois, no interior daquilo que foi introjetado e se inscreveu como representação, dando origem a uma primeira organização psíquica, teria havido a discriminação da realidade, a qual seria constituída não apenas pela existência dos atributos dos objetos, mas pela possibilidade de reencontrá-los na realidade. O objetivo do teste de realidade não é encontrar um objeto, mas reencontrá-lo, na medida em que este já teria sido anteriormente percebido, representado e alucinado. Dessa forma, a condição, necessária mas não suficiente, para que o teste de realidade entre em vigor e para que o sujeito possa advir daí como dividido, é que os objetos que levaram à satisfação real tenham sido perdidos.

É apenas na medida em que algo falta e que entra em cena pela primeira vez algo que seja alheio ao eu, antes mesmo que uma tal organização psíquica pudesse existir, que o próprio eu freudiano, ou se preferirmos, o sujeito, como formula Lacan, podem surgir. É a partir da expulsão desse desprazer, exclusão na qual das Ding se funda, que é possível supor um momento anterior mítico, em que tudo teria feito parte de uma unidade, do registro da representação, até que algo teria sido expulso. Todavia, nos parece que o processo é inverso. A introjeção só teria sentido, em um tempo lógico, como sendo posterior à expulsão, da qual surge a diferenciação inaugural entre o sujeito e o mundo. Assim, *Ausstossung*, mais que *Vereinigung*, marca o momento inicial da constituição do sujeito, pois a diferença entre o estranho e o sujeito se dá através dessa operação de expulsão, que inaugura o campo real e pulsional.

Esse par introjeção-expulsão é tomado por Hyppolite (1954/1998, p. 900). como uma expressão do mito que sustenta o sujeito, sendo correspondente ao par pulsional da unificação-destruição. O filósofo destaca ainda a diferenciação que Freud faz da relação desses pares com a afirmação e a negação. A afirmação (*Bejahung*) seria um *substituto* da união, da incorporação (*Vereinigung*), relacionado à Eros, enquanto que a negação (*Verneinung*) seria *sucessora* da expulsão (*Ausstossung*), ligada à pulsão de destruição, dita de morte.

A operação negativa, objeto de nosso estudo (tomado em seus aspectos de destruição e expulsão, por exemplo), abre as portas para a introjeção (*Vereinigung*) e a afirmação primordial (*Bejahung*), sua substituta. Contudo, a expulsão primordial (*Ausstossung*) inaugura também a suposição de que a afirmatividade seria anterior, pois há a tentação em crer em uma referência originária, em uma unidade real a priori, a partir da qual o negativo poderia se contrapor, posto que senão, com o que se rompe inicialmente? Entretanto, o que frisamos é que nesse momento, essa dimensão inaugural seria da ordem da pulsão, puro movimento de expulsão, coordenado pelo princípio do prazer.⁴ Assim, apesar da *Bejahung* ocorrer em um momento posterior em relação à *Ausstossung*, ela é primitiva, no sentido de ser inaugural do campo simbólico. Dessa forma, como ficou claro nos exemplos clínicos de denegação, esta se exerce sobre uma afirmação precedente, já que a *Bejahung* é condição para a inscrição na ordem simbólica.

Retornando ao fenômeno clínico da denegação, a nosso ver, o grande mérito do comentário de Hyppolite a respeito do artigo de Freud é, não só evidenciar seu aspecto mítico, mas justamente distinguir no movimento de negação dois tipos de processos diferentes. Hyppolite esclarece que o ponto ao qual a denegação remete é o do surgimento de um símbolo fundamental dissimétrico, a partir do qual Freud constrói hipoteticamente a gênese do pensamento. (HYPPOLITE, 1954/1998, p.897).

Freud postula que a negação, enquanto função fundamental do julgamento, só se torna possível com a criação do símbolo da negação, o qual se engendraria no momento mítico da expulsão primeira. O julgamento, a afirmação, o recalque e a denegação, são tributários do movimento de expulsão, da tendência à destruição da pulsão de morte, que produz também outras formas de negação, como tentaremos esclarecer. Freud afirma que a criação do símbolo da negativa dotou o pensar de certa liberdade frente à compulsão do princípio do prazer (FREUD, 1925, p.300), pois permitiu, através das articulações simbólicas, um primeiro grau de independência em relação ao gozo mortífero que este princípio impõe no limite. Assim, a denegação, como consequência de *Ausstossung*, permite ao juízo de existência tomar o lugar do juízo de atribuição.

Que significa, portanto, essa dissimetria entre a afirmação e a negação? Significa que todo o recalco pode ser novamente retomado e reutilizado numa espécie de suspensão, e que, de certo modo, em vez de ficar sob a dominação dos instintos de

⁴ Atentamos para o fato de que dizer que a pulsão é inaugural não significa tomá-la como ontológica. Se Lacan afirma que a linguagem é a condição para o inconsciente, o mesmo vale para o campo pulsional: a linguagem é a condição da pulsão. Retornaremos a esse ponto com maior aprofundamento no capítulo 3 do presente trabalho.

atração e de expulsão, pode produzir-se uma margem do pensamento, um aparecimento do ser sob a forma do não ser, que se produz com a denegação, isto é, onde o símbolo da negação fica ligado à atitude concreta da denegação. (HYPPOLITE, 1954/1998, p.901).

Nesse trecho Hyppolite faz uma diferença entre o símbolo da negação e a atitude concreta da denegação. Mais adiante ele nos revela que é preciso ver na denegação uma atitude concreta na origem do símbolo explícito da negação, afirmando também que é por conta dessa atitude fundamental da simbolicidade explícita, que o juízo é fruto da negação e não da afirmação. Portanto, o que compreendemos destas observações é que, para além da negação interna ao juízo, presente nos fragmentos clínicos de denegação, Freud talvez tenha se deparado com o fato de que não só o “não” na fala de seus pacientes nos certifica de sua origem inconsciente, como também nos dá pistas sobre a própria origem do inconsciente. A negação que coloca em questão toda a estrutura do pensamento e dá densidade filosófica ao trabalho de Freud não diz respeito apenas ao ato de negar o que foi anteriormente afirmado, trata-se antes de uma espécie de julgar ao contrário, que fundaria a própria atitude de negação. Aqui, portanto, nos parece importante fazer uma distinção entre *Ausstossung*, atitude negativa primordial, e a *Verneinung*, a denegação, que exige já a instauração do simbólico.

A negação que se apresenta nas observações concretas de Freud poderia parecer insignificante, se não lhe fosse dada a devida relevância, na medida em que é suposta nela toda a questão da origem do pensamento. Poderíamos tomar essa gênese do pensamento, a separação do afetivo do intelectual, de forma meramente positiva, contudo, Hyppolite ressalta e insiste a todo tempo em seu caráter mítico, pois se Freud diz “no começo” é como quem diz “era uma vez um sujeito para quem nada havia de estranho” (HYPPOLITE, 1954,1998, p.899). O afetivo puro que supomos constituir a relação primária do ser falante com o mundo não é apenas pura sensibilidade sem nome e caótica, este já comporta de saída uma historicidade fundamental, na medida em que aquele que exerce a função materna, já é um Outro da cultura. Assim, não há primeiro o afetivo puro completamente constituído no real e depois, como seu efeito, o intelectual, que surge separando-se dele para depois retomá-lo, dando-lhe nomes e sentidos. Há, segundo Lacan, uma espécie de interseção do simbólico e do real, que podemos dizer imediata, e esse enlaçamento se dá a partir do que se renega, isto é, com o que foi excluído no primeiro tempo da simbolização (LACAN, 1954/1998, p.385).

A *Verwerfung*, portanto, corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica, isto é, da *Bejahung* que Freud enuncia como processo primário em que o juízo atributivo se enraíza, e que não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, alguma coisa venha se oferecer a revelação do ser, ou, para empregar a linguagem de Heidegger, seja deixado-ser. (LACAN, 1954/1998, p.389).

Tanto Hyppolite como Lacan parecem tomar como equivalentes a expulsão primordial, *Ausstossung*, e o conceito de foraclusão, *Verwerfung*, como podemos verificar nos seguintes trechos: “O processo que leva a isso, que se traduziu por rechaço, sem que Freud se sirva aqui do termo *Verwerfung*, é ainda mais fortemente acentuado, uma vez que ele emprega a *Ausstossung*, que significa expulsão.” (HYPPOLITE, 1954/1998, p.898) , ou ainda, “O processo de que se trata aqui como *Verwerfung* (...) situa-se num dos tempos que sr. Hyppolite destaca na dialética da *Verneinung*: trata-se exatamente do que se opõe a *Bejahung* e constitui como tal aquilo que é expulso.” (LACAN, 1954/1998. p. 389).

O que nos interessa nesta operação de expulsão é que tanto a distinção do sujeito em relação ao mundo, como o engendramento do real com o simbólico surgem como efeitos desta. Na *Verwerfung* não se trata da negação de uma afirmação, mas de uma falha no discurso, uma falha do julgamento de existência. Se a denegação está ligada à afirmação e ao recalque, a *Verwerfung* diz respeito a um repúdio radical de uma percepção.

Mas, com o que não foi deixado ser nessa *Bejahung*, o que então advém? Freud nos disse inicialmente: o que o sujeito assim suprimiu (*verworfen*) da abertura para o ser, dizíamos, não será reencontrado em sua história, se designarmos por esse nome o lugar onde o recalado vem a reaparecer. (...) o sujeito *não querará “saber nada disso no sentido do recalque”*. Pois, com efeito, para que ele tivesse que conhecê-lo nesse sentido, seria preciso que isso, de algum modo, tivesse vindo à luz pela simbolização primordial. Mais uma vez, porém, que acontece com isso? O que acontece, vocês podem ver: *o que não veio à luz do simbólico aparece no real.*(LACAN, 1954/1998, p.390).

Aquilo que sofre os efeitos de uma foraclusão (*Verwerfung*) tem destino muito diferente do que o que é submetido ao recalque (*Verdrangung*). Se a primeira é uma operação de subtração que leva a uma abolição simbólica, como se o juízo de existência nunca tivesse existido, o segundo, apesar de também envolver uma operação negativa, é uma defesa menos radical, implicando um retorno do recalado, uma vez que “aquilo de que o sujeito não pode falar, ele o grita por todos os poros de seu ser” (LACAN, 1954/1998, p.388). A distinção entre o retorno do real no simbólico, pela via metafórica do sintoma, que permite a interpretação, e o retorno do real no real, pela alucinação, por exemplo, é paradigmática da diferença entre essas operações.

Essa expulsão que funda o que é alheio no próprio âmago do sujeito, constitui o real, na medida em que este é o domínio do que subsiste fora da simbolização, ao mesmo tempo em que é constituído a partir do que do registro simbólico se articula. O real “está ali, idêntico a sua existência, ruído onde tudo se pode ouvir, e prestes a submergir com seus

estrandos o que o ‘princípio de realidade’ constrói nele sob o nome de mundo externo.” (LACAN, 1954/1998, p.390). Nesta realidade, que o sujeito tem que compor com a variedade de seus objetos, com peças escolhidas da realidade e fragmentos colados de sua percepção, o real já está presente, como foracluído da simbolização primordial, uma vez que esta é a própria condição para a estruturação simbólica (LACAN, 1954/1998, p.391).

Portanto, se inicialmente para Freud “a mera existência de uma representação constituía uma garantia da realidade daquilo que era representado”, (FREUD, 1925, p.298), na medida em que a representação teria origem na percepção, o que podemos ressaltar é a subversão dessa dialética, uma vez que só é possível falarmos em percepção a partir da representação, e de realidade, na medida em que algo se estabelece fora desta, a partir de uma operação negativa. Com o advento do pensar, isto é, com a inscrição e a ligação entre as representações, torna-se possível não só reproduzir uma representação que foi anteriormente inscrita, sem que esta ainda tivesse que estar lá na realidade, como é possível também deformar as representações existentes, através de condensações, por exemplo. Assim, quando Freud, a seguir do trecho citado acima, afirma que a antítese entre objetivo e subjetivo não está dada desde o começo, isso não significa que originalmente tudo teria sido da ordem da objetividade, mas antes que não haveria ainda tal possibilidade de julgamento, uma vez que ainda não teria se constituído nem objeto, nem sujeito.

Só é preciso, para compreender isso na teoria freudiana, entendê-la até o fim, pois, se nela toda representação vale apenas pelo que reproduz da percepção primeira, tal recorrência não pode deter-se nesta senão a título mítico. Essa observação já remetera Platão à ideia eterna; e preside, em nossos dias, o renascimento do arquétipo. Quanto a nós, contentar-nos-emos em observar que é apenas pelas articulações simbólicas que a enredam a um mundo inteiro que a percepção adquire seu caráter de realidade. (LACAN, 1954/ 1998, p.394)

Nesse sentido, é a linguagem em sua dimensão negativa, isto é, por sua hiância significante, que remete sempre a outro significante, evidenciando a ausência de um significado prévio, que possibilita que a percepção “adquirira seu caráter de realidade”. Se a concepção de Freud da representação enquanto reprodução da percepção poderia nos parecer um pouco platônica, por outro lado ele nos alerta que a percepção não é um processo puramente passivo (FREUD, 1925, p. 268), isto é, há desde aí uma implicação do sujeito na apreensão da realidade.

Portanto, pensamento e percepção, assim como realidade interna e externa, real e simbólico revelam-se mais uma vez inextricavelmente ligados. Tal formulação poderia nos

fazer pensar em um solipsismo psicanalítico, na medida em que aponta para a dificuldade do acesso objetivo à realidade para além das experiências do sujeito, isto é, para uma subjetivação radical da realidade. Contudo, do ponto de vista psicanalítico, até mesmo a distinção entre objetividade e subjetividade torna-se problemática, uma vez que ao inventar o conceito de objeto a, Lacan nos apresenta à dimensão objetual do sujeito, de modo que o sujeito é antes de tudo efeito do corte significante, e não agente de seus atos.

Dessa forma, há aí a inauguração de um sujeito fragmentado e determinado pelo Outro, em oposição a uma suposta unidade do eu da consciência. É justamente essa dimensão alteritária real, fundada pelo registro simbólico, que rompe com a possibilidade de qualquer solipsismo hipotético. Há um estranho no centro da experiência do sujeito da psicanálise que, por sua exclusão estruturante, instaura o real para cada um. Essa dimensão se apresenta a partir de elementos da realidade material, que, recolhidas e costuradas de forma completamente singular, compõem a realidade psíquica. Se do ponto de vista clínico, a realidade psíquica adquiriu valor de realidade, isso não quer dizer, no entanto, que elas sejam equivalentes, ou que tudo se reduza à realidade psíquica, pois como já dissemos, a fantasia é baseada em elementos da realidade material (BASS, 2001). De qualquer modo, para que a realidade se constitua, isto é, seja tomada como tal, em sua dimensão de alteridade, é preciso que haja perda, e isso não significa apenas que o objeto falte, mas que o sujeito consinta em perdê-lo. Portanto, a constituição tanto do sujeito como do objeto dizem respeito a um posicionamento ético do sujeito frente à perda do objeto.

Assim o sujeito se constitui a partir da perda do objeto que é condição para a entrada na linguagem, na medida em que esta perda engendra a demanda do outro e, neste mesmo passo, determina que não há satisfação possível que não seja mediada por uma tal demanda. É por esse motivo que o gozo que emana de sua condição não pode se resolver e se equacionar no campo dos ideais, visto que a passagem pelo campo do Outro, constituindo um terceiro termo, impõe uma dissimetria irreduzível entre a necessidade e o objeto. Na ausência do ato contingente, e do exercício do desejo que dele pode advir, o gozo só pode reconduzir o sujeito ao mesmo ponto de fracasso, fracasso do bom pareamento entre o que se pede e o que se encontra. (COSTA-MOURA E SILVA, 2009, p.381).

Este fracasso do bom pareamento entre o que se pede o que se encontra, a que o gozo conduz, diz respeito justamente ao real que buscamos tratar aqui nesse capítulo. Quanto à topologia do real, Lacan indica que esta pode ser definida a partir do princípio de realidade. Emparelhando essas duas afirmações, podemos supor que é, portanto, com o fracasso inevitável do princípio de realidade, que o real se instaura. Em outras palavras, é com o que não é possível frear da compulsão do princípio do prazer, isto é, pela eterna alucinação ou

fantasia de cópula com o objeto, que o impossível se presentifica, como efeito de um ato ético, que não depende absolutamente da ordem da necessidade.

2. A ética da psicanálise: além ou aquém do bem e do mal?

O campo da ética da psicanálise permite, mais do que qualquer outro, salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise trazem de original. Esta novidade está contida na mudança de atitude em relação à questão moral.

A experiência moral como tal, ou seja, a referência à sanção coloca o homem numa certa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada, mas sim de uma direção, de uma tendência e, em suma, de um bem que ele clama, engendrando um ideal da conduta. Tudo isso constitui, propriamente falando, a dimensão ética e situa-se para além do mandamento, isto é, para além do que pode apresentar-se com um sentimento de obrigação. É assim que creio necessário situar a dimensão de nossa experiência em relação à reflexão moralista. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.13).

Segundo Lacan, a psicanálise debruçou-se, mais do que jamais fora feito antes, sobre o universo da falta. Ele se questiona quanto a que falta a obra freudiana indica em seu início, se esta seria referida ao assassinato do pai, o mito da origem da cultura, ou à falta ainda mais obscura e original da pulsão de morte, dado que o homem está ancorado, no que tem de mais temível em si mesmo. Assim, seria impossível dissociar o universo da falta de certa morbidez, quando tratamos justamente da atração pela falta. Contudo, podemos pensar que a própria morbidez, nesse contexto, é também ressignificada, por sua dialética em relação à vida. Não é em um tom de queixa que tratamos desta falta, mas, uma vez que esta é tomada como constitutiva do desejo, abre-se espaço para uma clínica que leva em consideração a contingência e a invenção.

Não está ausente na experiência analítica a busca de uma verdade, pois, como indaga Lacan, “que outra coisa procuramos na análise senão uma verdade libertadora?” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 34). Entretanto, esta verdade não é uma lei superior, trata-se de uma verdade particular, no justo ponto da sonegação do sujeito- a verdade do desejo. Sobre o desejo, Lacan afirma:

Esse Wunsch (desejo), nós o encontramos, em seu caráter particular irredutível, como uma modificação que não supõe outra normatização senão a de uma experiência de prazer ou de penar, mas uma experiência derradeira de onde ele jorra, e a partir da qual ele se conserva na profundidade do sujeito sob uma forma irredutível. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.35)

Para Lacan, a análise é a experiência que voltou a favorecer a função fecunda do desejo. Freud já atribuía as raízes da moral ao campo do desejo, sendo da própria energia do desejo que se deprenderia a instância psíquica da censura. Assim, dando relevância à dimensão do desejo, o que distingue a ética da psicanálise de toda a tradição filosófica

anterior é o apagamento da dimensão do hábito, o bom e o mau hábito, bem como a queda prevalência da razão e da necessidade na formulação de uma ética.

Nesse caminho, Freud - e nesse sentido que ele não ultrapassa Marx - nos mostra que, por mais longe que tenha sido levada a articulação na tradição da filosofia clássica, os dois termos, razão e necessidade, são insuficientes para permitirem a apreciação do campo em questão na realização humana. Ocorre que é na própria estrutura que encontramos uma certa dificuldade, que não é nada menos do que a função do desejo, tal como a articulo para vocês. Coisa paradoxal, curiosa – mas é impossível registrar a experiência analítica de outra maneira. (LACAN, 1959-1960/2008, p.250).

Dessa forma, Lacan, a fim de delinear um horizonte ético para a experiência da psicanálise, mergulha no estudo de outras éticas, para assinalar o que a ética da psicanálise não é, e assim, talvez, conseguir se aproximar do que ela, de fato, é.

2.1 O Bem Supremo

Lacan toma, como paradigma, a Ética a Nicômaco, de Aristóteles, que é alicerçada em uma ética do caráter, da dinâmica dos hábitos, do adestramento e da educação. Assim, sua filosofia, como todas as outras éticas tradicionais, refere-se a uma ordem. No seu caso, diz respeito a uma ordem que responde à política de seu tempo, vinculada à estrutura da Cidade, à moral do mestre e dos serviços dos bens.

A ordem dos poderes não deve absolutamente ser desprezada, não se trata aqui, de modo algum, de afirmações anarquistas, é preciso simplesmente conhecer o limite disso no que se refere ao campo aberto a nossa investigação. (...) A moral do poder, do serviço dos bens é - Quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados. (LACAN, 1959-1960/2008, p.368).

Aristóteles propõe uma ética ideal, da harmonia e do equilíbrio, que exclui a dimensão do desejo do seu campo moral. Há em Aristóteles uma disciplina da felicidade, pois ele pretende, através do princípio do evitamento de todo excesso, apresentar caminhos virtuosos, que conduziram qualquer um que os seguisse, à felicidade, pois a razão permitira ao homem escolher pelo seu próprio bem. .

Para o filósofo, a função diretriz da ética é o prazer, e, se é o prazer que governa a atividade subjetiva, é a ideia do bem que o sustenta. O prazer, portanto, constitui o polo central da realização do homem, entretanto, esta realização exclui os desejos bestiais, uma vez que o homem é concebido como ser da natureza, que é por sua vez divina. O Bem Supremo seria, destarte, justamente o ponto de convergência em que a ordem particular se unificaria com o conhecimento universal. Assim, o microcosmo imitaria o macrocosmo e esta relação

está suposta no princípio de toda a meditação aristotélica. Desse modo, o desejo seria a causa da intemperança, pois sendo subjacente ao universal, faria surgir o julgamento errado.

Dessa forma, podemos afirmar que Aristóteles, bem como toda a ética tradicional, identificou o bem ao prazer; dois termos que são, na perspectiva psicanalítica, fundamentalmente antagônicos. Quanto a isto, Lacan questiona:

Por que, afinal, foi preciso que os éticos voltassem sempre ao problema enigmático da relação do prazer com o bem final, naquilo que dirige a ação humana enquanto moral? Por que sempre voltar a esse termo do prazer? A exigência interna que coage o ético a tentar reduzir as antinomias que se ligam a esse tema provém de que? – do fato de o prazer aparecer, em muitos casos, como o termo oposto ao esforço moral, e de ser preciso, no entanto, que ele encontre a referência final, aquela a qual o bem que orienta a ação humana deve, no fim das contas, reduzir-se. (LACAN, 1959-1960/ 2008: 49).

Contudo, se o prazer em Aristóteles se articula à verdadeira práxis, comportando em si mesma sua própria finalidade, em Freud, como vimos, o princípio do prazer é antes de tudo um princípio de inércia, isto é, uma tendência à descarga, em que uma quantidade é destinada a escoar-se. Dessa forma, diferentemente de Aristóteles, Freud formula um aparelho psíquico, cujos resultados são os mais opostos possíveis ao equilíbrio e à adequação, uma vez que o princípio do prazer parece ser feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la, enquanto o princípio de realidade seria destinado a realizar a retificação do princípio do prazer, impedindo-o de alcançar a satisfação por meio da repetição da alucinação.

Nesse sentido, à primeira vista, o princípio de realidade de Freud poderia se assemelhar à ética de Aristóteles, na medida em que, enquanto princípio regulador, opor-se-ia à livre descarga do princípio do prazer, podendo parecer uma via mediana para se alcançar a temperança e o Bem. Contudo, o que o princípio de realidade revela, enquanto a ética de Aristóteles esconde, é que a própria renúncia, contém uma satisfação, na qual o excesso se apresenta, apontando desde então para o além do princípio do prazer, que não é possível fazer cessar. Com a postulação de Freud a respeito da pulsão de morte isso se torna mais claro e a satisfação não poderá mais ser confundida com o prazer, pois, a experiência de gozo, isto é, de extremo de tensão ou de redução da tensão, distingue-se da noção de prazer.

Todavia, se Freud atenta para o papel do além do princípio do prazer, da pulsão de morte, da repetição, do excesso e do real na vida do homem, ele não duvida de que, em conflito com isso, o homem busque idealmente em seu fim, a sua felicidade. Contudo, para essa felicidade, concebida em quase todas as línguas em termos de encontro, não há

absolutamente nada preparado, nem no macrocosmo, nem no microcosmo. E esse é o ponto radicalmente novo da psicanálise e que faz com que a experiência de Freud instaure-se, então, a partir da busca pelo real.

Para o pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, se não do irreal, iremos, pelo contrário, o inverso, no sentido de um aprofundamento da noção de real. A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.23).

Para nos guiarmos nesse referenciamento em relação ao real e à reflexão ética em torno da causa do sofrimento dos homens e dos obstáculos à felicidade, retomaremos alguns pontos fundamentais do emblemático livro de Freud *Mal-estar na Civilização* (1930). Nele, Freud articula o mal-estar à disposição pulsional do sujeito e à origem da consciência moral, deflagrando que aí é o registro em que uma ética da psicanálise pode se desenhar.

2.2 O mal-estar e a consciência moral em Freud

Em *Mal-estar na Civilização* (1930), Freud irá valorizar a dimensão destrutiva da pulsão de morte, ressaltando que “a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição pulsional original e auto-subsistente” (FREUD 1929-1930/1996, p.125). Dessa forma, Freud retoma Hobbes ao afirmar que o homem é o lobo do homem.

(...) o seu próximo é, para eles (os homens), não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. — *Homo homini lupus.*” (FREUD 1929-1930/1996, p.116).

Assim, Freud remonta aos tempos primitivos tanto da humanidade, como da vida do sujeito, nos quais a violência haveria imperado ilimitadamente e radicaliza ainda mais seu ponto de vista ao declarar que a agressividade “constitui a base de toda relação de afeto e amor entre as pessoas” (FREUD 1929-1930/1996, p.118). Além disso, reconhece também a “ubiquidade da agressividade e da destrutividade não eróticas” (FREUD 1929-1930/1996, p.123).

Essa pulsão hostil originária consistiria então na maior perturbação dos relacionamentos, e, portanto, a principal ameaça de desintegração da sociedade. Portanto, para que os homens pudessem se ligar libidinalmente, de modo que o interesse pelo trabalho e pelo laço social prevalecesse, a satisfação sexual não seria o único sacrifício que a civilização

exigiria, impondo também a renúncia às pulsões agressivas. Nesse sentido, Freud se espanta exclamando: “Que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade!” (FREUD 1929-1930/1996, p.145-146). Por isso, afirma também que o homem civilizado teria trocado uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança.

Podemos esperar efetuar, gradativamente, em nossa civilização alterações tais, que satisfaçam melhor nossas necessidades e escapem às nossas críticas. Mas talvez possamos também nos familiarizar com a ideia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma. (FREUD 1929-1930/1996, p.120).

Assim, apesar de todas as adversidades que a cultura parece impor à satisfação pulsional, Freud faz a seguinte ponderação: “Às vezes, somos levados a pensar que não se trata apenas da pressão da civilização, mas de algo da natureza da própria função que nos nega satisfação completa e nos incita a outros caminhos.” (FREUD 1929-1930/1996, p.110-111). Desse modo, ele deixa vislumbrar a questão propriamente pulsional, relativa à impossibilidade inerente ao homem de satisfazer-se plenamente, e, talvez por essas razões, de se reconciliar com o projeto de cultura ao qual está submetido.

“A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele.” (FREUD 1929-1930/1996, p.127). O critério utilizado por esse sistema regulador da consciência moral para proibir ou permitir determinada ação não é natural, dado à priori, e sim construído socialmente por parâmetros externos. Assim, a origem dos valores de bem e de mal se deve à experiência e está diretamente relacionada à origem do sentimento de culpa. “Mau” seria tudo aquilo que faz o sujeito sentir-se ameaçado por uma perda de amor e por uma possível punição. Dessa forma, por medo, o sujeito evita fazer o que se convencionou chamar de “mau” e renuncia esse tipo de satisfação pulsional ameaçadora.

Por conseguinte, Freud afirma: “Uma ameaça de infelicidade externa - perda de amor e castigo por parte da autoridade externa - foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa.” (FREUD 1929-1930/1996, p.131). Assim, a consciência moral e o sentimento de culpa se constituem pela ameaça de castração, que tem sua incidência pela rivalidade e pela identificação em relação ao pai.

A agressividade do supereu, expressa nas exigências da consciência moral e no sentimento de culpa, constitui-se como uma questão complexa, pois apesar dessa instância

psíquica ser, de um certo modo, uma continuação do que o sujeito espera em termos de severidade da autoridade externa, à qual sucedeu e substituiu, ela não se resume a isso. Nesse momento, Freud ilumina o fator pulsional no processo de constituição do supereu, evidenciando a sua relação com a pulsão de morte.⁵

A consciência moral não é apenas a causa da renúncia pulsional, ela é também resultado dessa. Toda renúncia imposta pela consciência moral passa a operar também como fonte dinâmica, fazendo-a exigir mais renúncias pulsionais e tornando-a mais severa e intolerante. Assim, no caso das pulsões agressivas, cada agressão, cuja satisfação em relação ao objeto é renunciada, é assumida pelo supereu e torna-se responsável pelo aumento da agressividade desse contra o eu.

Nesse ponto, tem-se que o eu dócil e obediente não tem como recompensa às suas renúncias pulsionais o amor esperado e a liberação do sentimento de culpa, pelo contrário, é possível que quanto mais virtuoso seja o sujeito, mais severo seja seu supereu. Tal postulação evidencia o efeito da renúncia pulsional sobre a consciência moral, invertendo a relação inicial entre consciência e renúncia e revelando seu aspecto paradoxal e retroalimentar.

Qual é esse paradoxo? É aquilo em que a consciência moral, diz-nos ele, se manifesta de maneira tanto mais exigente quanto mais é afinada - tanto mais cruel quanto menos, de fato, a ofendemos - tanto mais pontilhosa por ser na própria intimidade de nossos elãs e de nossos desejos que a forçamos, por nossa abstenção nos atos, a ir buscar-nos. Em suma, o caráter inextinguível dessa consciência moral, sua crueldade paradoxal, faz dela, no indivíduo, como que um parasita nutrido pelas satisfações que se lhe concedem. (LACAN, 1959-1960/2008, p.112).

Esse aspecto paradoxal do supereu tem relação íntima com o que Lacan irá desenvolver a respeito do paradoxo do gozo, ilustrado com sua leitura de Kant e de Sade, a qual abordaremos adiante. O gozo, para Lacan, está relacionado ao que se situa no campo do além do princípio do prazer, isto é, ao excesso que transpõe o limite tanto do prazer como do desprazer, ou ainda, ao extremo de tensão ou de redução da tensão, que se distingue da noção de prazer no que este é relativo à constância.

Portanto, tendo em vista que o laço social, independentemente da cultura e do conteúdo moral, exige por estrutura demais do sujeito, e não se preocupa com a sua

⁵ A questão da relação da pulsão de morte com o supereu é de extrema importância. Contudo, o desenvolvimento mais aprofundado dessa escapa ao escopo desse trabalho. Ficamos, por ora, com a indicação de que a própria definição de supereu enquanto exigência, já indica seu caráter pulsional, e também com o apontamento feito em *O ego e o id* (1923) de que o supereu é pura cultura de pulsão de morte.

felicidade, Freud de forma nenhuma articula a adequação à realidade a um bem qualquer. Segundo Lacan, é justamente na medida em que o acesso à realidade é tão precário, que os mandamentos que traçam sua via são tirânicos. A partir disso, podemos pensar inclusive que, se é com a entrada em vigor do princípio de realidade, que a ação em direção à realidade é mobilizada, isto é, que o sujeito é lançado ao ato, é pela via da constituição de um campo moral, que se revela mais claramente a face real desta ação. Em outras palavras, o princípio de realidade e o real estão diretamente relacionados com a questão da ação e do ato, fundamentais para concebermos um campo propriamente ético.

Desse modo, se podemos dizer que a psicanálise não se pauta pelas ideias de bem e de mal, e sua clínica exige uma suspensão do juízo moral, ela não se configura, no entanto, como amoral ou relativista. É de dentro do campo moral que ela realiza sua subversão. A partir da compreensão de que este campo pode proteger o sujeito de seu desejo, podemos constatar que, por outro lado, o desejo nunca exime o sujeito de responder por seus atos no campo da moral. Não é porque a pulsão por estrutura pode querer tudo, como aprofundaremos no próximo capítulo, que entramos no campo de uma completa permissividade, no sentido de uma desresponsabilização. É na medida em que a pulsão e sua dimensão de gozo são barrados que o sujeito pode surgir como desejante. Assim, o terreno da moral é fértil para mapearmos o que tangencia o gozo e o desejo. Dessa forma, a onipresença do imperativo moral encaminha Lacan para a seguinte reflexão:

Minha tese é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real - o real como tal, o peso do real. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.30).

Podemos pensar que é por essa via da lei moral que Lacan recorre à Kant como outro paradigma da ética, o qual é reforçado e tornado mais claro pela leitura de Lacan de Sade, principalmente pelas suas formulações acerca da apatia e dos excessos.

Kant - é dele que se trata - nos presta o maior favor ao colocar o marco topológico que distingue o fenômeno moral, quero dizer, o campo que interessa ao juízo moral como tal. Para que se trate do campo que pode ser valorizado como puramente ético, é preciso que não estejamos, de modo algum interessados em nada. Um passo é aqui transposto. A moral tradicional instalava-se no que se devia fazer na medida do possível, como se diz, e como se é forçado a dizer. O que deve ser desmascarado é o ponto pivô por onde ela assim se situa - nada mais é do que o impossível, onde reconhecemos a topologia de nosso desejo. A transposição nos é dada por Kant, quando ele coloca que o imperativo moral não se preocupa com o que se pode ou não se pode. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.369).

2.3 A lei moral de Kant

Lacan localiza na Crítica da Razão Prática de 1788 o ápice da crise da moral tradicional, na medida em que Kant ultrapassa o limite da moral e inaugura um campo propriamente ético. Essa afirmação diz respeito ao fato de que, enquanto a moral tradicional, exemplarmente representada pela perspectiva aristotélica, visava o bem-estar, a felicidade e o prazer pela via da temperança, a filosofia kantiana aponta para o além do princípio do prazer, trazendo uma dimensão radical, que concerne ao desejo e ao gozo, e, por isso, nos interessa.

Para Kant, a única forma de evitar um relativismo moral, em que a ação moralmente correta dependeria das particularidades da casuística e dos interesses sensíveis de cada um, seria através de uma lei universal e objetiva, concebida a priori, a partir do uso da razão pura. Em sua filosofia transcendental, o “puro” refere-se ao que é livre de toda experiência, de modo que o desejo, que só é definível pela experiência sensível, não pode servir como referência para nenhuma ação moral. Não se pode encontrar universal nem a priori no mundo dos desejos, apenas através da razão pura.

Para o filósofo, o mal está no coração do homem, de forma que, por sua natureza, o homem escolhe pelo mal. Entretanto, o homem seria o único animal capaz de usar a razão para se elevar contra os impulsos sensíveis do desejo, e de transformar a regra de uma razão em motivo para a ação. Segundo ele, não haveria liberdade onde a ação é simples efeito da causalidade natural, guiada pelo sentimento de bem-estar empírico. A causalidade da liberdade seria estar livre em relação às leis da natureza, por meio da rejeição radical aos objetos patológicos, determinando a vontade pela universalidade da razão.

Se a razão não pudesse postular a realidade objetiva de uma Lei moral válida universalmente, então o agir seria determinado pela contingência da causalidade natural ou histórica. O homem seria apenas o resultado de suas circunstâncias, uma vontade livre seria sem sentido e “seria então a natureza que forneceria a lei” (KANT, 1969b, apud SAFATLE, 2006, p.149).

Se a ação derivasse dos resultados esperados pelo contexto de cada experiência, mesmo que ela fosse realizada com as melhores das intenções, visando o bem, seja o próprio, o do próximo, ou mesmo o do serviço dos bens, para Kant já se estaria incorrendo no princípio da imoralidade. Ele se opõe à proposta utilitarista de que “os fins justificam os meios”, pois, para ele, deve-se agir não segundo fins circunstanciais, mas somente por princípios universais. A ética kantiana destaca-se por ter como condição para a ação moral um total desprendimento da referência ao objeto patológico, ou seja, uma desconsideração

absoluta pelo objeto empírico da paixão e do desejo. Dessa forma, nenhum bem deve servir como finalidade da ação moral.

Assim, Kant faz uma distinção entre das Wohl, o bem ligado ao sentimento utilitário e empírico do prazer e do bem-estar, e das Gute, relacionado a uma determinação à priori do Bem, como um objeto desprovido de toda realidade fenomenal. Kant introduz este conceito para resolver o impasse que a rejeição radical ao patológico coloca, uma vez que mesmo a vontade livre, que age sem interesse pelo objeto empírico, deve se realizar por meio de algum objeto. Assim, podemos constatar que um sujeito para quem seria possível abstrair toda a influência do objeto patológico, de modo que sua vontade fosse livremente determinada apenas pelo Bem maior, isto é, pela pura lei de das Gute, não se guiaria pelo cálculo de seu prazer e bem-estar. Dito de outra maneira, a determinação por um puro Bem, das Gute, elimina as possibilidades do bem-estar.

Dessa forma, Kant promete uma reconciliação por meio da determinação perfeita da vontade pela Lei. (...) *Das Gute* confunde-se aqui com o amor pela Lei, o que permite a Kant reintroduzir o conceito aristotélico de Soberano Bem como síntese entre a virtude e a felicidade (...). Guardemos esta fórmula: *a conformação perfeita da vontade à Lei promete um gozo para além do prazer*. (SAFATLE, 2006, p.155).

Kant, contudo, nos alerta para o fato de que das Gute produz o sentimento de dor, como o correlato patológico da lei moral, uma vez que ela exige muitas vezes do sujeito o sacrifício de seu bem-estar, de sua felicidade e de seu amor próprio. Portanto, ele deixa claro que há uma ruptura aí com o princípio utilitarista e com o serviço dos bens, já que satisfação deste sujeito da lei moral aponta para o além do princípio do prazer.

O imperativo categórico kantiano se expressa, portanto, por meio do dever moral que é colocado para todos, sem exceção, e que podemos formulá-lo da seguinte maneira: aja apenas segundo a máxima que poderia valer como princípio legislador para todos. Essa lei é puramente negativa, na medida em que não determina nenhuma ação específica ou norma positiva. Assim, das Gute é uma pura forma de agir, vazia de conteúdo, sendo objeto da vontade livre apenas enquanto forma, e não como objeto empírico. Nas palavras de Lacan, “a forma desta lei é também sua única substância” (LACAN, 1963/1998, p.781). Contudo, poderíamos nos questionar, como a partir de uma tal lei, tão pouco específica, o sujeito deveria saber como agir moralmente. Quanto a isso, Kant esclarece:

“Julgar o que deve ser feito a partir desta lei, não deve ser algo de uma dificuldade tal que o entendimento mais ordinário e menos exercido não saiba resolver facilmente, mesmo sem nenhuma experiência do mundo” (KANT, 1969c, apud SAFATLE, 2006, p.163).

Segundo o filósofo, não haveria dúvidas quanto à ação moral, pois todos os homens teriam acesso à voz interior capaz deste discernimento. Assim, como elucida Safatle (2006, p. 149-150), a determinação transcendental da vontade é muito diferente de uma genealogia da moral como a de Nietzsche, ou da origem da consciência e da Lei moral, tal como em Freud e Lacan, pois esta não exige as coordenadas históricas nem de um tempo, nem do sujeito. Esse princípio universal, objetivo e a priori é definido pela consciência moral, que deve julgar as ações de um homem, como se fosse um outro. O outro kantiano, contudo situa-se entre a consciência moral e a consciência empírica, sendo radicalmente diferente do Outro lacaniano que é fundamentalmente inconsciente. Dessa forma, a Lei para Lacan é radicalmente exterior e alteritária em relação à voz da razão, o que já problematizaria a realização empírica do princípio transcendental e a possibilidade da consciência julgar a priori a ação.

O exemplo que Lacan retira da *Crítica da Razão Prática* para fazer-nos perceber o peso que Kant concede ao princípio ético puro e simples, e à prevalência do dever quanto a tudo que é vitalmente desejável consiste na comparação entre duas situações. Na primeira, Kant é categórico ao afirmar que, se for dado a um homem a possibilidade de ir para um quarto satisfazer-se com a mulher que deseja, sob a condição de que ao sair ele cairá no cadafalso onde será enforcado, não há possibilidade do homem escolher satisfazer seu desejo, pois sua morte seria uma inibição suficiente. Por outro lado, Kant supõe, que um homem hesite na escolha tirânica entre salvar sua vida, sob a condição de dar falso testemunho contra seu amigo, levando-o à morte, e sua própria morte, decorrente da decisão de dizer a verdade. Kant iguala o peso da razão ao peso do dever, pois imagina que na primeira situação racionalmente ninguém escolheria morrer para satisfazer um desejo sexual, mas que, no entanto, no segundo caso ficar-se-ia na dúvida, uma vez que a escolha pela verdade e pela própria morte estaria do lado do dever moral.

Contudo, para Lacan, algo lhe parece escapar. Lacan indica duas situações em que a primeira situação não pareceria tão impossível de ser realizada, quanto Kant sugere. A primeira seria relativa à supervalorização do objeto, em que o objeto da paixão amorosa ganha significação tal que se poderia morrer por ele, como nos demonstra toda a literatura do amor cortês. Outra situação em que esse ultrapassamento é concebível seria aquela em que o homem é capaz de morrer, para poder matar o objeto de seu desejo, como nos evidencia tantos crimes passionais. Esses seriam dois casos que Kant não considera e que revelam duas formas da transgressão ao princípio do prazer. Portanto, a sublimação e a perversão podem

constituir certa relação com o desejo, que determina outro tipo de ação, diferente do dever moral e racional de Kant, mas que possui como critério um limite tão radical quanto o dele.

A radicalidade de Kant consiste no fato de que, para que uma ação seja considerada moral, não basta apenas agir conforme a lei, é preciso que esta tenha sido motivada exclusivamente pelo dever moral, pela vontade de das Gute. Portanto, para que se possa agir moralmente, a apatia torna-se uma condição indispensável. Temos aí um axioma impossível, posto que a exclusividade da intenção que motivou a ação não é acessível ao conhecimento, isto é, não podemos extrair seguramente da experiência nenhum exemplo de moralidade, posto que a apatia do sujeito da ação não é passível de ser provada. Contudo, isso não parece apresentar problemas à Kant, uma vez que, apesar de saber que não se pode ter certeza se alguém age por medo das consequências de seu ato, ou se por amor à Lei, todos sempre saberão como devem agir. Por exemplo, ainda que não seja possível saber a causa da decisão de alguém falar a verdade, é possível saber que em nenhuma circunstância se deve mentir, inclusive nos casos mais extremos. Aí se revela o paradigma kantiano em toda a sua crueldade, pois até mesmo em situações de vida ou de morte, como no nazismo, se perguntassem para alguém que abriga judeus escondidos em casa, se há algum judeu lá, seu dever moral seria de dizer a verdade, mesmo tendo consciência de todas as mortes decorrentes desse ato.

É exatamente esta apatia necessária para a ação moral, e a rejeição de todo o conteúdo patológico, que está em questão no livro *A Banalidade do Mal*, de Hannah Arendt (1963-1964/1999). Segundo Baas (1992/2001, p.21), para os nazistas, “a vontade do Fuhrer” se constituiu, no lugar da “razão prática” de Kant, de modo que a lei moral do imperativo categórico se transformaria em: “aja de tal forma que o Fuhrer os aprovaria”. Assim, respeitar a lei significava não só obedecer à lei, mas também agir como se fosse o seu legislador. É a esta ideia que apelam as defesas jurídicas de nazistas, como no famoso caso de Eichmann. Quanto as consequências provenientes dessas circunstâncias, Baas afirma:

Adorno e Horkheimer, aproximando o texto de Kant e o de Sade, construíram a tese, segundo a qual a formalização da razão, anexada à apatia, leva a instrumentalizar todo objeto empírico e, portanto, a tratar os outros como simples coisas submissas à legislação de uma pura lei. (BAAS, 1992/2001, p.22)

Além desta determinada visada do que representava a vontade do Fuhrer no contexto do nazismo, os dez mandamentos cristãos também servem de exemplo da encarnação da lei moral, e possuem, segundo Lacan, um caráter privilegiado em relação à estrutura da lei.

Quando Lacan os toma como ilustração, ele faz uma torção, pois deixa claro que, apesar do imperativo kantiano se propor a ser um enunciado simbólico que visa abolir todo o gozo, ele na realidade se aproxima dele, por seu caráter cego e absoluto. Nesse sentido, a ação moral de Kant apresenta-se como uma experiência de satisfação e, portanto, “resta-nos ver que é no mesmo lugar que se vem organizar alguma coisa que é, ao mesmo tempo, o oposto, o avesso e o idêntico disso, e que, em última instância, substitui essa realidade muda que é das Ding - ou seja, a realidade que comanda, que ordena.” (LACAN, 1959-60/2008, p.70).

É em função do paradoxo da Lei, fundada no Outro, que podemos apresentar o paradoxo do gozo. Segundo Lacan, a morte de Deus e o amor ao próximo são historicamente solidários (LACAN, 1959-1960/2008: 232). O mandamento de amor ao próximo surge como Lei, em substituição àquele que garantiria a ordem se não tivesse sido morto, isto é, Deus. Assim, a Lei, em uma operação simultânea, abole e conserva o limite que já haveria sido ultrapassado na origem do laço social, delimitando e proibindo o gozo. Essa dialética já havia sido pensada por Freud em Totem e Tabu (1913), como podemos perceber no seguinte trecho que Lacan nos traz:

Esse ódio que existia antes mesmo que o mundo fosse criado, que é correlativo da relação que há entre uma certa incidência da lei como tal e uma certa concepção de das Ding como sendo o problema radical e, em suma, do mal- penso que a vocês não escapa que é exatamente aquilo com que Freud lida quando a questão que ele coloca sobre o Pai o conduz a nos mostrar nele o tirano da horda, aquele contra o qual o crime primitivo foi designado, e introduziu, por isso mesmo, a ordem, a essência e o fundamento do âmbito da lei. (LACAN, 1959-1960/2008, p.121).

Todavia, é como impostor que se apresenta o Legislador, aquele que funda a Lei como representante substituta do Pai, na medida em que não é possível suprir sua falta. A falta de que se trata é a de que não há Outro do Outro, não há matalinguagem, isto é, “Qualquer enunciado de autoridade não tem nele outra garantia senão sua própria enunciação, pois lhe é inútil procurar por esta num outro significante, que de modo algum pode aparecer fora desse lugar.” (LACAN, 1966/1998, p.827). Por conseguinte, o sujeito não está garantido por nada. Nesse sentido, Lacan afirma: “Freud deixou-nos diante do problema de uma hiância renovada concernente à *das Ding*, que é o dos religiosos e dos místicos, no momento em que não mais podíamos colocá-lo, por nada, sob a garantia do Pai.” (LACAN, 1959-1960/2008, p.123).

Uma vez que o supereu é o correlato psíquico da Lei, podemos afirmar que a sua agressividade se engendra na medida mesmo em que a mediação que é a da Lei, e que proviria do Outro, do Pai, de Deus, vem a faltar como garantia. Assim, o supereu retira a sua energia da própria agressividade renunciada, que se volta então contra o sujeito, pois sendo o

gozo experienciado comumente como proibido, não havendo um Outro para culpar, isto é, não sendo isto devido a um mau arranjo da sociedade, só resta culpar o próprio sujeito.

Portanto, o recuo diante do mandamento “Amarás a teu próximo como a ti mesmo” é o mesmo que a barreira diante do gozo e não seu contrário, pois no horizonte desse mandamento há uma crueldade intolerável, que provém do supereu. Aí está o paradoxo da lei e do gozo, pois mesmo quando o mandamento está em função de um bem dito moral, que proibiria o gozo, a energia do supereu, em sua relação com a pulsão de morte, está intrinsecamente ligada a um excesso que é próprio ao gozo.

Este mandamento já parecia desumano para Freud, que já havia ressaltado a impossibilidade de se realizar tal imperativo. Contudo, Freud o justificava como inviável por ser o amor do homem seletivo e não se dar a todos indistintamente, sendo este destinado apenas ao que lhe é semelhante, e não ao que lhe é estranho. O que Lacan irá acentuar é que essa impossibilidade é devida ao fato desse estranho ser constitutivo e intrínseco ao próprio homem, dimensão esta que já abordamos sob o nome de das Ding. Assim, esse mandamento é impossível na dimensão do sujeito consigo mesmo, na medida em que esse se constitui como seu próprio próximo em relação a seu desejo. Dessa forma seria impossível amar a si como a si mesmo.

Outro mandamento que Lacan salienta como paradigma da estrutura da Lei é o da interdição da mentira, pois, segundo ele, este revela a relação essencial do homem com a Coisa. O “Não mentirás” evidencia do modo mais sensível a relação do desejo com a Lei, na medida em que nele está incluída a possibilidade de mentira como desejo mais fundamental. É a função antinômica e dialética entre desejo e Lei que faz desse mandamento a condição humana.

Esse preceito negativo tem como função tirar do enunciado o sujeito da enunciação. A negação, tanto a do “não” do mandamento, como a da própria mentira, é a forma como se apresenta no discurso o que se encontra recalcado no inconsciente, modo como se confessa o que é simultaneamente presentificado e renegado pelo sujeito. Como vimos, a negativa não é um “não” qualquer, e, segundo Lacan, ela inclui todo o universo do não dito e do interdito, sendo a forma mais afirmada do entredito. Desse modo, ele esclarece ainda que “a Fala só começa com a passagem do fingimento à ordem do significante, e que o significante exige um

outro lugar - o lugar do Outro (...) – para que a Fala que se sustenta possa mentir, isto é, colocar-se como Verdade.” (LACAN, 1966/1998, p.822).

Destarte, é na dialética entre desejo e Lei, entre sujeito e seu gozo que se afia o gume do paradoxo do gozo. Tratando-se de uma ética no limite da Coisa, isto é, no limite do impossível, o gozo, enquanto muito próximo do desejo no presente contexto, só poderá ser obtido por transgressão.

Levando-os, portanto, este ano, para o terreno da ética da psicanálise, conduzi-os a um certo limite que ilustrei por meio de uma confrontação, de uma acentuação da relevância de um pelo outro, por mais paradoxal que isso pareça, de Kant com Sade, para nomeá-los. Levei-os ao ponto de apocalipse, ou de revelação, de algo que chama transgressão. (LACAN, 1959-1960/2008, p.248).

Para nos confrontar ainda mais com esse limite da Coisa e do gozo, Lacan nos encaminha, e aqui o seguimos, ao universo de Sade.

2.4 A lei natural de Sade

Lacan subverte a leitura tradicional de Kant, relendo-o a partir de Sade e seu livro *A Filosofia na alcova*, de 1795. Neste livro, Sade destaca os critérios kantianos para justificar as posições de sua antimoral. Esta consiste na apologia à queda dos imperativos fundamentais da lei moral, como, por exemplo, do incesto, do adultério e do roubo, posto que a máxima universal de sua ação é o direito de gozar do corpo de outrem como instrumento de seu prazer.

Essa concepção derrubaria todas as barreiras que Sade supõe imaginariamente no horizonte do desejo, de forma a levar a sociedade ao que seria seu estado natural, isto é, à selvageria. Assim, sendo eliminado todo elemento de sentimento, o mundo sadista do homem libertino é concebido como sendo governado pela ética radical de Kant. Para Lacan, Sade revela a verdade de Kant, pois seria possível através do discurso kantiano, por sua relação com a Lei, ser perverso. De forma análoga a Kant, o libertino sádico toma a lei da natureza, no lugar da lei moral, como a máxima de sua ação. Nesse sentido, Lacan afirma: “Mostrei-lhes como o *Tu deves* de Kant é substituído facilmente pela fantasia sadista do gozo erigido em imperativo – pura fantasia, é claro, e quase derrisória, mas que não exclui em nada a possibilidade de sua ereção em lei universal.” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.369).

Não é, portanto, para seu próprio prazer sensível que age o libertino, mas para o gozo do Outro, que em Sade é a Natureza. Blanchot (apud BAAS, 1992/2001, p.22-23) aponta para

o fato de que a apatia, enquanto negação da sensibilidade, conduz, para além do prazer, ao que ele chama de gozo soberano. Segundo este autor, os libertinos só vivem para o prazer justamente porque aniquilaram neles toda a capacidade de prazer e pretendem gozar, assim, de suas sensibilidades negadas. Esta insensibilidade seria a causa dos novos excessos que são buscados repetidamente. A crueldade seria, assim, nada mais que a negação do sujeito, levada tão longe, que haveria a transformação do aniquilamento em onipotência. Eles gozariam soberanamente consigo mesmos, além de qualquer limite.

É, portanto, a partir do conceito de gozo, radicalmente distinto do de prazer, que Lacan trabalha a fantasia sadéana e estabelece a relação entre o imperativo categórico kantiano da lei moral e o imperativo sadéano da lei da natureza. Para que o gozo do sádico não seja limitado por aquele que é feito de objeto, é preciso que se exclua toda carga de piedade e compaixão. Isto é, esse direito de gozo ilimitado, assim como em Kant, implica a apatia como sua condição. Esse direito, portanto, teria a forma de um dever, pois ficariam de fora todas as outras motivações que não sejam o cumprimento desta lei, concebida então como universal. Segundo Safatle (2006, p.160), os personagens de Sade são impulsionados por uma obediência cega a uma lei, estruturalmente idêntica ao imperativo categórico kantiano. Eles não são acorrentados ao particularismo da patologia de seus interesses, mas agem por amor à lei.

Dessa forma, o imperativo sadéano teria todas as características do imperativo categórico de Kant: a rejeição absoluta do patológico fundada pela pura forma de uma lei universal. É por conta disso que é possível conceber uma perversão por meio da estrita obediência à Lei, isto é, pela negação radical da lei moral, que já era em si, pura negatividade. Segundo Safatle, Lacan aproxima o ato kantiano do sadéano, por acreditar que ambos defendem uma imanência absoluta entre lei moral e consciência. Assim, Dolmancé⁶ também saberia como julgar com facilidade o que deve fazer, por valer-se da Lei do gozo.

Isso nos permite dizer que a transcendentalidade de Kant e o materialismo de Sade, a priori divergentes, encontram-se na mesma crença da imanência entre a razão e a consciência. Uma imanência que restringe às conseqüências da divisão subjetiva. Dolmancé tem a Lei da Natureza em seu coração; o mesmo coração que porta a Lei moral do sujeito kantiano. (SAFATLE, 2006, p.164).

Além disso, Sade também admite a dor como sendo o correlato sentimental da lei, visto que esta causaria danos às suas próprias inclinações passionais. Assim, “para atingir

⁶ Personagem sadéana.

absolutamente *das Ding*, para abrir as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte é a dor? Essencialmente a dor. A dor de outrem e, igualmente, a dor do sujeito, pois são, no caso, apenas uma só e mesma coisa. O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo.” (LACAN, 1959-1960/2008: 100).

Entretanto, apesar de Sade não retroceder frente a isso, Lacan questiona o que faz com que os sujeitos neuróticos recuem diante do extremo de tal tentação. Como resposta encontra a identificação com o outro, visto que é sobre a imagem do outro, que formamos a nossa própria. Assim, deparamo-nos mais uma vez com os fundamentos psíquicos do mandamento “Amarás teu próximo como a ti mesmo”. Se a advertência de que devemos zelar pela integridade do próximo funciona em alguma medida, é porque tomar o outro como semelhante é constitutivo e essencial para nos situar no registro imaginário e simbólico.

Todavia, podemos ressaltar os engodos do imaginário, posto que é desse semelhante como tal que se delineiam os desconhecimentos que definem o sujeito, isto é, que se instaura em seu interior esse vazio que lhe é seu próprio próximo, já que não se sabe se pertence ao eu ou ao outro. Quando se avança na direção desse vazio central, como se apresenta o acesso ao gozo até agora, o corpo do semelhante se despedaça, revelando o que é, para o sujeito, o mais próximo. Assim, doutrinando a lei do gozo, Sade afirma: “Emprestai-me a parte do vosso corpo que possa satisfazer-me um instante (...)” (apud LACAN, 1959-1960/2008: 242).

Portanto, Sade demonstra a estrutura imaginária do limite, mas também o transpõe, através do que nomeia de gozo da destruição, a virtude do crime, o mal buscado pelo mal e a crença nesse Deus, o Ser- supremo-em-maldade. Possuindo uma visão da Natureza como sistema de atração e repulsão do mal pelo mal, seu “procedimento ético consiste em realizar ao extremo essa assimilação a um mal absoluto, graças a que a sua integração numa natureza profundamente má realizar-se-á numa espécie de harmonia inversa.” (LACAN, 1959-1960/2008: 236).

“Nada é amedrontador em matéria de libertinagem, pois tudo o que a libertinagem inspira é igualmente inspirado pela natureza” (SADE, 1975, apud SAFATLE, 2006, p.165). Sade concebe uma natureza primeira que seria essencialmente pura destruição, conferindo-lhe um poder absoluto do negativo, para além do ciclo de criação e destruição.

Destarte, a respeito de Sade, Lacan nos indaga: “Daquele que caminha num discurso mais do que atroz, não temos nós algo para aprender sobre as leis desse espaço na medida em

que aí nos engoda a cativação imaginária pela imagem do semelhante?” (LACAN, 1959-1960/2008, p.237). Lacan afirma ainda que a obra de Sade é uma obra não ultrapassável, no sentido de ser o absoluto do insuportável, no que diz respeito à transgressão de todos os limites humanos, uma vez que nunca houve obra mais escandalosa, que ferisse mais profundamente o sentimento e o pensamento dos homens. A partir disso, ele nos indaga, citando Maurice Blanchot, se isso já “não é um motivo para nos ocuparmos dela?” (apud LACAN, 1959-1960/2008, p.240).

Estamos nessa barreira para além da qual está a Coisa analítica, e onde se produzem as frenagens, onde se organiza a inacessibilidade do objeto enquanto objeto de gozo. É aí que se situa o campo de batalha de nossa experiência. Esse ponto crucial é o que a psicanálise tem de novo no campo da ética. (LACAN, 1959-1960/2008, p.244).

Portanto, o imperativo do puro gozo de Sade, bem como a lei moral de Kant, apontam para o impossível, pois ambos pressupõem a transgressão da ordem simbólica, a apatia, a recusa de todo “pathos”, que podemos entender como o fim dos laços amorosos e sociais. Assim, a ética que se poderia derivar de Kant com Sade, seria a ética da pulsão de morte, a ética do gozo, do excesso e da ruptura, seja com o que é dito natural, seja com o que é dito moral. Tanto em Kant, como em Sade, a submissão à Lei comanda o sacrifício do objeto patológico, o qual podemos compreender como o fundamento da apatia.

Contudo, com Baas (1992/2001, p.26) nos perguntamos que vontade é esta que comanda o cumprimento apático da Lei. Segundo o autor, Lacan nos responde afirmando que é a vontade do Outro, na medida em que não é vontade de prazer, mas vontade de gozo. Mas então que ação o sujeito pode empreender que lhe permita elevar-se à altura do gozo em sua plenitude? E a resposta é que não se pode empreender nenhuma, porque ou o sujeito sacrifica-se em vista do bem-estar do outro ou em vista de um contentamento de si, e, portanto, submete sua vontade a móbeis patológicos. Dessa forma, o ato de empreender o sacrifício, converte-se em um meio, em vista de um interesse, que não é aquele da Lei, perdendo assim todo o valor de sacrifício. Dessa forma, Baas (1992/2001, p.98) constata que o sacrifício moral é impossível de empreender, apesar de Kant nunca ter formulado tal afirmação, é a ela que conduz a lógica do desinteresse moral em sua relação à pureza da Lei.

Ainda segundo Baas (1992/2001, p.104), se a Lei comanda o sacrifício, não se pode, todavia, usar do sacrificio para elevar-se à altura da Lei. O sacrifício provém do gozo, mas não permite aceder ao gozo, porque, para o homem, a ordem empírica do desejo é regida pela necessária mediação do significante, a qual Lacan chama de alienação. Assim, o cálculo do

sacrifício não permite ao sacrificante aceder ao gozo, mas o faz passar ao limite do gozo impossível. O sacrifício, assim, toca o limite da Coisa, que comanda o gozo, e é na experiência humana o seu recurso, seu limite e sua ameaça. Seu recurso porque todo desejo provém do desejo do Outro, da vontade de gozo. Esta Coisa impossível é também limite da experiência humana porque o desejo não pode conduzir a tal gozo absoluto. É enfim o que ameaça a experiência humana porque o gozo pleno aboliria todo o desejo. Dessa forma, tanto o imperativo kantiano como o sadeano procedem da vontade do Outro. “O desejo será, pois, o ‘avesso’ da lei moral e a lei moral o avesso do desejo.” (BAAS, 1992/2001, p.28).

Nessa comparação de Kant com Sade, Lacan evidencia que a submissão cega a uma Lei negativa, a qual exige a rejeição do sensível por sua própria forma, traça uma via para o além do princípio do prazer. Desse modo, é indiferente que essa Lei, e, portanto, seu objeto que é a sua própria forma, seja guiada pela razão ou pelo gozo, visando o Bem, das Gute, ou o Mal, o Ser-Supremo em maldade. O que se encontra ao final dessa lógica é o gozo, que tanto em Kant como em Sade aparece como a dor, correlata do sacrifício do objeto patológico. Daí podemos derivar que o Bem e o Mal são apenas figuras opostas de uma mesma estrutura. Eles encarnam através da negatividade da Lei, um ideal radical que, independentemente de qual seja ele, assume a pura forma da exigência do supereu em seu caráter mortífero. Portanto, aí tampouco há desejo ou sujeito, há gozo. Ou melhor, quando completamente submetido a essa Lei, o sujeito só pode aparecer aí sob a forma do gozo.

Quando Lacan nos aponta, a partir de Kant, o Bem e o Belo como barreiras em relação ao gozo, é menos no sentido de impedimento ou obstáculo e mais como fronteira, linha tênue que os aproxima o máximo possível do próprio gozo. É nesse sentido que Lacan nos fala do “melhor” como o pior inimigo do “bem”, pois o melhor, ou se preferirmos, o Bem Supremo é o fim do bem-estar, fim do mundo simbólico. É importante lembrar também que nesse contexto o campo do gozo se aproxima muito do campo do desejo, pois se a ética da psicanálise não se dá dentro do campo dos bens, é porque em alguma medida o sujeito tem que franquear tais barreiras. Trata-se então aí do gozo possível, do gozo que vem do desejo.

Assim, Lacan afirma que o campo da ética nos conduz, através da confrontação de Kant com Sade, a um certo limite que é o que ele chama transgressão. Sobre isso, Lacan acrescenta: “Esse ponto de transgressão tem uma relação sensível com o que está em questão em nossa interrogação ética, ou seja, o sentido do desejo (...). Não é possível reduzir a função

do desejo fazendo-a surgir, emanar, da dimensão da necessidade.” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.248).

2.5 Lei e desejo

No âmbito do Seminário 7, a estrutura do desejo é ambígua em relação a esse ponto de transgressão. O conceito de desejo puro, usado apenas uma vez por Lacan nesse seminário, é próximo do de pulsão de morte, como fica evidente nesta única passagem: “Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna.” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.333). Assim, se por um lado existe algo na dimensão do desejo que busca encontrar das Ding, o gozo absoluto além da Lei (isto é, além de seu conteúdo), por outro, isto significaria a dissolução do próprio mundo dos desejos, que funciona justamente porque se goza também com a própria lei, e não além dela. Ou seja, esse puro imperativo, que exige que se goze a todo custo, independentemente de qual for o objeto, nunca é na realidade puro, sendo necessário sempre um objeto encarnado para que o gozo advenha do desejo e não como o absoluto da morte. Assim, o gozo não estaria condenado apenas à categoria do impossível, uma vez que o “O sujeito não satisfaz simplesmente um desejo, ele goza por desejar e esta é uma dimensão essencial do gozo” (LACAN, 1998, apud SAFATLE, 2006, p.101).

A negatividade do desejo encontra seu limite mais extremo na noção de desejo como falta-a-ser. Tal como Lacan define em seu Seminário 2: Os escritos técnicos de Freud, “o desejo é uma relação do ser à falta. Esta falta é falta de ser propriamente dita. Não se trata de falta disto ou daquilo, mas falta de ser através da qual o ser existe” (LACAN, 1978, apud SAFATLE, 2006, p. 72).

Como o desejo em Freud está ligado ao movimento alucinatório que visa repetir as primeiras experiências de satisfação, através do reencontro com o objeto perdido, este objeto tende a ser compreendido por muitos, como por Melanie Klein, por exemplo, como sendo a mãe. Contudo, Lacan se recusa a tornar a falta própria ao desejo como uma perda empírica, da ordem do fenômeno. Safatle (2006, p.87) esclarece tal ponto, na medida em que afirma que, apesar do impasse do desejo ganhar forma no interior do drama edípico, isto não quer dizer que ele seja produzido por ele. O complexo de Édipo não institui a falta, mas permite a simbolização da falta-a-ser do desejo, transformando-a em falta ligada a castração. Assim, a mãe ocuparia o lugar de das Ding, apenas a partir da interdição do incesto pela lei paterna.

A falta-a-ser seria então estrutural, pois o objeto é perdido, sem que, contudo, nunca o tivéssemos tido. “O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido, é a consequência disso – mas só-depois” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.145). Assim, o questionamento a respeito da origem da falta que move o desejo se coloca no centro do questionamento ético. Se não se trata de uma perda empírica, de que ordem é esta perda? O que significa dizer que se trata de uma perda estrutural?

Se a constituição do objeto fosse pensada apenas a partir dos mecanismos narcísicos de introjeção e projeção, e, tendo-se em vista a dimensão imaginária da relação com o objeto, caberia ao trabalho da análise “purificar o desejo”, esvaziando-o de seu conteúdo empírico. Essa estratégia pareceria levar em consideração uma dimensão transcendental do desejo, pois, apesar de suas realizações fenomenais, haveria uma “permanência transcendental” do desejo (LACAN, 2001, apud SAFATLE, 2006, p.72), um desejo de “nada de nomeável” (LACAN, 1978 apud SAFATLE, 2006, p.70). O desejo enquanto puro, em sua relação com a falta, seria então desprovido de objeto e incapaz de se realizar empiricamente.

Neste sentido, algumas leituras filosóficas acerca da psicanálise afirmam que o desejo seria transcendental, uma vez que a falta-a-ser não seria consequência de uma perda empírica, sendo, portanto, a falta e o desejo condições a priori do sujeito. O problema da transcendentalidade, tal como formula Kant, é por definição cernido pela existência de um elemento *a priori*, como condição para todo conhecimento universal e objetivo. Dessa forma, alguns autores afirmam uma transcendência e também uma ontologia negativa da psicanálise, como por exemplo, podemos perceber no trecho a seguir de Safatle:

“O ato de transcender” deve ser compreendido aqui como negação que põe a não-adequação entre o ser do sujeito e os objetos da dimensão do empírico, como apresentação de uma não-saturação do ser do sujeito no interior do campo fenomenal. Tal transcendência não põe princípio efetivo algum para além da experiência possível. O que nos explica por que devemos compreendê-la como transcendência negativa. Podemos assim dizer que o *sujeito para Lacan é uma transcendência sem transcendentalidade*, ao menos sem o caráter constitutivo da objetividade próprio ao sujeito transcendental. (SAFATLE, 2006, p.75).

Contudo, aqui adotamos uma posição diferente. Apesar de ressaltarmos a dimensão negativa inerente ao desejo, na sua condição de falta-a-ser, que se apresenta em seu infinito metonímico, dando sempre lugar ao desejo de outra Coisa, e apontando para o impossível da relação do sujeito com o objeto (impossível da relação sexual), entendemos que tal característica não seja transcendente, isto é, não se configure como condição necessária, universal e a priori. A falta-a-ser, enquanto efeito do significante é condição do sujeito apenas

a posteriori, quando daí advém um sujeito. Justamente, para que o sujeito do desejo emerja é preciso que uma escolha, ainda que forçada e anterior ao próprio sujeito, seja realizada. Um ato ético deve ser feito a cada vez, para que haja tanto sujeito, como desejo, pois é preciso que a falta na estrutura da linguagem, seja tomada como renúncia e perda, a partir da “cessão do objeto” (LACAN, 1962-1963/2005, p.340).

Não se trata de transcendência, mas de estrutura. Pelo estruturalismo, a definição do valor dos elementos da estrutura nos é dada a partir da relação entre eles, sem haver um referente anterior e primeiro. Assim, a estrutura diz respeito ao conjunto de determinações que se definem mutuamente.

Nesta direção a estrutura opera a produção de um modo de ligação entre elementos, articula as variáveis numa ordem determinada, é uma "regra de composição" onde cada elemento vale apenas por seu remetimento aos demais, pelo lugar que ocupa na composição, por sua função – e não por qualquer qualidade intrínseca do ser (que nos remetesse a uma ontologia). (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p.55-56)

Já o pensamento transcendental, por sua vez, averigua quais são as condições universais, a priori, e necessárias para que qualquer tipo de conhecimento possa se dar. Assim, pela lógica filosófica transcendental, seria possível tomar a estrutura como esse elemento exterior capaz de regular e justificar todo o resto, considerando uma estrutura transcendental que é por definição, oposta à totalidade imanente da lógica estruturalista. Não havendo fora da estrutura da linguagem, é impossível que a estrutura edípica seja tomada como transcendental.

A estrutura é dinâmica e é de dentro do campo da experiência do sujeito que se atualiza, de forma singular, fazendo aparecer seus elementos, e não o contrário, como um constructo pronto que deve ser instrumentalizado para se entender o sujeito. Sobre a lei do desejo, Lacan afirma que “O *Wunsch* não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos.” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.35). Devemos fazer a ressalva, contudo, de que o uso da palavra universal nesse contexto diz respeito ao universo da contingência “de quando há sujeito”.

Tanto o universal que a filosofia transcendental privilegia, como a singularidade do caso a caso ressaltada pela estrutura, apontam para a relação dialética entre uma forma universal e as particularidades de seus conteúdos diversos. Se no primeiro caso, o universal a

priori permite as pequenas diferenças do mundo empírico, no segundo, é a contingência particular que determina as regras de uma estrutura, que apenas a posteriori pode ser tomada como a priori. Contudo, essa distinção não é suficiente, a relação entre o transcendental e o estruturalismo é ainda mais delicada. Dizer que, ao invés de encontrar na origem o Um, isto é, uma totalidade exterior, seja da Lei ou de Deus, tal como o pensamento transcendental o faz, a psicanálise encontra o vazio, não resolve nosso problema. Tal formulação poderia nos encaminhar, como insistimos, para uma transcendência negativa; o ponto que reforçamos é que esse vazio é constituído dentro da estrutura, como ponto êxtimo.

Lacan em seu Seminário 11 ressalta que o Um introduzido pela experiência do inconsciente não é o um fechado, relativo a uma falsa unidade, mas uma forma desconhecida do um; o um da fenda, do traço e da ruptura, revelando a presença do negativo de que tratamos. Assim, o limite desse desconhecimento não é o não conceito, mas o conceito da falta. Com isso, Lacan pergunta-se: “Onde está o fundo? Será a ausência? Não. A ruptura, a fenda, o traço da abertura faz surgir a ausência- como o grito não se perfila sobre o fundo do silêncio mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio.” (LACAN, 1964/2008, p.33). Portanto, isto que é essencialmente evasivo no inconsciente não deve ser colocado sobre o fundo de uma totalidade do vazio, pois este não lhe é anterior.

Esta descontinuidade própria à qualidade evanescente do inconsciente torna o tempo cronológico problemático, visto que num só depois é possível rechar o que já estava lá, sem que se soubesse. Além disso, o inconsciente freudiano exige também uma topologia muito específica para representar essa experiência que concebe um dentro que é ao mesmo tempo fora, como por exemplo, a banda de Moebius possibilita. Esta torção que tange o tempo lógico e a topologia está no cerne da imbricação delicada entre o saber analítico e o conhecimento epistemológico.

Assim, retornando a discussão para o que nos interessa, que é iluminar a estrutura do desejo, podemos examinar se a lei paterna e a lei fálica, responsáveis por estruturar o desejo como tal, poderiam se configurar como leis transcendentais ou não. O desejo, tal como na fórmula hegeliana, é sempre desejo do Outro, sendo determinado inconscientemente pela estrutura, a qual precede o sujeito. O ideal que os pais têm para seus filhos, antes mesmo que eles tenham nascido, são um bom exemplo dessa anterioridade significativa do desejo do Outro. Hegel nos fala sobre o conteúdo simbólico do desejo, que adquire sempre um valor em relação a outro, posto que, com Lacan vemos que o sujeito se constitui pela alienação ao

tesouro de significantes que é o Outro. Já Kant, com sua perspectiva transcendental, revela algo que seria mais da ordem do real, pois na separação constitutiva em relação ao Outro, algo resta de inassimilável pelo simbólico, constituindo a fenda primordial, da qual Baas (1992/2001, p.34) infere a “faculdade a priori de desejar”. Baas (1992/2001), de forma análoga à Safatle (2006), privilegia a pura forma da Lei, em oposição a seu conteúdo empírico, como podemos perceber no seguinte trecho:

Deste ponto de vista, é notável que o trabalho de Lacan tenha sido, de certo modo, regressivo, posto que após a referência inicial e maciça a Hegel- cuja problemática do reconhecimento lhe permitia dar conteúdo e consistência ao desejo – ele tenha preferido a kantiana, que o levava a pensar o desejo na perspectiva formal- a priori, isto é, como questão transcendental. A lógica desta regressão implicava abandonar a consistência do desejo para reconhecer, antes de todo conteúdo empírico, a pura forma da Lei. (BAAS, 1992/2001, p.34).

Contudo, há aí mesmo um paradoxo que consiste no fato de uma condição entendida como a priori, o desejo, ser ao mesmo tempo efeito de uma operação real da linguagem. Assim, na dialética entre o particular e o universal, entre o conteúdo e a forma, há o paradoxo da relação do sujeito do desejo com a Lei da linguagem, que se dá ao mesmo tempo por escolha e determinação. Nesse sentido, percebendo a contradição existente em uma perspectiva transcendental do desejo, estaríamos mais próximos do que Zizek afirma:

Desse modo, o sujeito transcendental, esteio da rede de categorias a priori, confronta-se com o fato inquietante de que depende, em sua própria gênese formal, de um processo “patológico” intramundano- um escândalo, uma impossibilidade absurda do ponto de vista transcendental, na medida em que o a priori formal-transcendental é, por definição, independente de todos os conteúdos positivos: um escândalo perfeitamente correspondente ao caráter “escandaloso” do inconsciente freudiano, que também é intolerável do ponto de vista transcendental-filosófico. (ZIZEK, 1996, p.302-303).

Assim, a lei do desejo não é universal a priori, pois só funciona para quem se submete a ela, isto é, depende de que haja um sujeito. A relação entre desejo e linguagem, podemos exemplificá-la através do inconsciente freudiano, que, sendo estruturado como uma linguagem, podemos dizer que é articulado. Como exemplo disso, temos o próprio trabalho do sonho que, submetendo o desejo inconsciente a uma censura rebaixada da consciência, o traduz tal como ele aparece no conteúdo manifesto do sonho, isto é, em forma de imagens que se articulam como um texto, através de significantes. Por outro lado, ele não é articulável, uma vez que sempre mantém um núcleo real, que Freud chamou de “umbigo do sonho”, não consistindo em nenhum significante específico.

Se Lacan usa o conceito de desejo puro é para distingui-lo do desejo articulado a um objeto empírico, isto é, do desejo que se constitui na cadeia significante como barrado, e não como desejo pleno. O sujeito do desejo é constituído por sua alienação na cadeia significante, e, dessa forma, só pode desejar por meio dela. Todavia, a dinâmica do desejo implica que este proceda de uma falta. Portanto, ficamos com o paradoxo que a lógica estrutural enseja, o de que é apenas a posteriori, num só depois de ver surgir o sujeito do desejo, que podemos imaginar a falta como a priori, sem nos perceber que ela é também efeito de linguagem.

Nessa falta, compreendida então como uma falta pura, isto é, falta de nada especificamente, ou falta de algo a cada vez, Lacan reencontra das Ding. De forma semelhante ao que Heidegger articula a respeito da coisidade da Coisa, para Lacan, das Ding não é figurável, ela é fora do significado. Dar um conteúdo a esta Coisa já seria entrar no jogo dos significantes, e confundir a Coisa com o objeto desejado. A Coisa é além do jogo significante pela qual se trama a função desejante do sujeito, sendo a sua condição de possibilidade.

Assim, das Ding não é o significado original, do qual decorrem todos os outros significantes, nem tampouco o significante puro da Lei, que faria desejar a pura forma transcendental da Lei. Se assim fosse, a ética do desejo revelaria um heroísmo da falta, a partir do qual, a falta de um objeto último e verdadeiro, levaria à recusa de todos os objetos (ZUPANCIC, 2001, apud SAFATLE, 2006, p.159). Dessa forma, devemos salientar que o que causa o desejo não é a falta do objeto, mas o objeto como falta.

Portanto, além de sua forma, a Lei enuncia as interdições do supereu, ela nomeia das Ding como o lugar marcado por essas proibições. Nesse sentido, Lacan faz a distinção entre a lei, com letra minúscula, e a Lei, com letra maiúscula, na medida em que a pequena lei estaria do lado do desejo recalcado, enquanto que a grande Lei estaria do lado da Coisa. Dessa maneira, conhecemos a Coisa a partir da forma da Lei, e desejamos através do interdito. Lacan afirma:

O mito de Édipo não quer dizer nada senão isto: na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma e a mesma coisa. A relação da lei com o desejo é tão estreita que somente a função da lei traça o caminho do desejo. O desejo, como desejo pela mãe, é idêntico à função da lei. É na medida em que proíbe esse desejo que a lei impõe o desejá-la, pois, afinal, a mãe não é, em si mesma, o objeto mais desejável. Se tudo se organiza em torno do desejo pela mãe, se devemos preferir que a mulher seja outra que não a mãe, que quer dizer isso, senão que um mandamento se introduz na própria estrutura do desejo? Numa palavra, desejamos no mandamento. O mito de Édipo significa que o desejo do pai é o que cria a lei. (LACAN, 1962-1963/2005, p.120).

Freud indica que a interdição do incesto é o princípio da Lei primordial, da qual todos os desenvolvimentos culturais seriam apenas consequências. Isto Lévi-Strauss também afirma, entendendo que a troca de mulheres entre núcleos familiares nas sociedades arcaicas introduzia uma ordem de aliança diferente da ordem de hereditariedade. Contudo, com esse estudo, o antropólogo justifica o porquê das filhas mulheres não se casarem com seus pais, mas não explica o fato dos filhos homens não dormirem com suas mães. Eliminando também o argumento biológico, pelo fato da endogamia ser muito utilizada para a melhoria de raças tanto no meio animal como no vegetal, sendo apenas na ordem da cultura que a proibição do incesto se exerce, este ponto central permanece enigmático.

O que Lacan elucida a partir da leitura de Freud é que a Lei do incesto guarda a relação do inconsciente com das Ding. A interdição do incesto como Lei primordial é análoga ao desejo inconsciente pela mãe, que seria o desejo mais fundamental. Esse desejo não poderia ser satisfeito, na medida em que isso corresponderia à abolição de todo o mundo da demanda, que estrutura o inconsciente. Dessa forma, a Lei que faz com que o sujeito busque reencontrar aquilo que não pode atingir é primordial na medida em que organiza todo o mundo simbólico, demarcando o campo de das Ding como sendo o de um gozo, não apenas proibido, mas estruturalmente impossível.

Pois bem, o passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que não há Bem Supremo - que o Bem Supremo, que é das Ding- que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido em réu, da lei moral. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.87-88)

Entretanto, embora intimamente relacionadas, a Lei e a Coisa não são o mesmo; a Lei funda a Coisa. Isto diz respeito ao impasse que a linguagem impõe, pois como vimos, a palavra mata a Coisa, no mesmo momento em que a cria. Trata-se de uma escolha forçada, que Lacan elucida bem com o exemplo da bolsa ou a vida, em seu Seminário 11: caso se opte pela bolsa, perde-se os dois, portanto, faz-se necessário escolher a vida, ainda que sem a bolsa. Dessa forma, para advir como sujeito do simbólico, há uma perda de gozo do ser, e nesse sentido, o que se tem é sempre uma vida decepada, limitada pela morte.

Utilizando-nos da metáfora da mãe como das Ding, seria justamente a interdição realizada pelo pai no Complexo de Édipo, assim como o assassinato do Pai da horda e a instauração do totem, em Totem e Tabu (FREUD, 1913), que demarcaria a mãe como objeto proibido e instauraria o desejo como tal. É, portanto, a interdição à mãe que possibilita o desejo por todos os outros objetos, esses sim tornados possíveis. Temos aí a distinção entre o

princípio do prazer, que faz barreira ao gozo, e o próprio gozo: há de se perder a mãe como objeto mítico de gozo, para que se possa desejar todos os outros objetos. Por conseguinte, podemos depreender que a verdadeira função do Pai é aliar, e não antagonizar, o desejo à Lei.

Destarte, é o complexo de castração, no que este mobiliza e vetoriza o desejo, que nos serve de mola para pensarmos a subversão do sujeito. No que tange à castração, Lacan declara que esta “significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo.” (LACAN, 1966/1998: 841), e acrescenta ainda que “o gozo está vedado a quem fala, e só pode ser dito nas entrelinhas por quem quer que seja sujeito da Lei, já que a lei se funda justamente nessa proibição.” (LACAN, 1966/1998: 836). Dessa forma, torna-se mais uma vez evidente, a partir do paradoxo do gozo e do supereu, que a Lei não é apenas restritiva em relação ao desejo e ao gozo, ela também os satisfaz.

Portanto, temos de um lado o gozo absoluto, que seria impossível, e por outro, o gozo que pode ser atingido se recusado, se dito nas entrelinhas. Isto é, os objetos substitutos dessa Coisa original só podem levar a satisfações parciais, enquanto que a Coisa, que é percebida como proibida, e que levaria ao gozo absoluto, só pode ser acessada através da transgressão. Assim, Lacan investiga de que forma o sujeito é capaz de transgredir a Lei, de modo a colocar-se numa relação tal com o seu desejo, que ultrapasse o vínculo da interdição. O que ele encontra como figuras dessa transgressão no âmbito do Seminário 7, como vimos, é a relação com a Lei moral ou da razão em Kant, com a Lei da natureza ou do gozo em Sade, e também com a Lei do desejo em Antígona, a qual não caberá aqui desenvolver. Além disso, a sublimação também aparece como uma saída pulsional que bordejia o acesso ao gozo impossível relativo à Coisa, como veremos no próximo capítulo.

Dessa forma, podemos perceber que Lei, Coisa, desejo e gozo são indissociáveis, como fica evidente no seguinte trecho: “A relação entre a Coisa e a Lei não poderia ser mais bem definida do que nesses termos. A relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei pela qual ele se torna desejo de morte.” (LACAN, 1959-1960/2008, p.104). Desejo de morte, podemos entender como desejo da Coisa, isto é, desejo de obter o gozo, um desejo puro que podemos aproximar aqui da pulsão, dita de morte.

Assim, Lacan expõe: “A questão de das Ding permanece suspensa ao que existe de aberto, de faltoso, de hiante, no centro do nosso desejo.” (LACAN, 1959-1960/2008, p.104).

Das Ding e toda problemática do vazio e do gozo, que é inerente à sua conceituação, encaminha-nos diretamente para um debate sobre a ética.

Partindo, pois, do estabelecimento de das Ding, como “extimidade” constitutiva do campo do sujeito e da operação significante, Lacan opera uma subversão na ordem esperada das coisas. No coração do ser, situa o vazio a partir do qual se coloca a ordem propriamente humana. Vazio que indica, antes de tudo, o que excede o campo do que pode ser dito ou representado, que abre, portanto, para aquilo que não pode ser antecipado. É este vazio que inaugura o estatuto do que é propriamente ético, na medida em que coloca como essencial na relação do homem com o mundo e com a espécie, a discordância e a exigência em torno de um ato. Trata-se, diz Lacan, da “criação do vazio”. (FERNANDES e COSTA-MOURA, 2010, p.181).

A ética da psicanálise subverte a moral tradicional aristotélica, uma vez que se situa a partir de uma falta fundamental, que diz respeito à falta de um Bem Supremo. Freud, contrariamente à tradição moral, opõe os termos, bem e prazer, na medida em que, como vimos, seu princípio de prazer é inicialmente, antes de se tornar um princípio regulador, um princípio de inércia.

(...) o bem como tal, que foi o eterno objeto da pesquisa filosófica no que diz respeito a ética, a pedra filosofal de todos os moralistas, o bem é negado por Freud: ele é recusado na origem de seu pensamento na própria noção do princípio do prazer como regra da mais profunda tendência, da ordem das pulsões. Ele se combina de mil maneiras e se encontra, em particular, plenamente coerente com a interrogação central de Freud que, como vocês sabem, concerne ao Pai. (LACAN, 1959-60/2008, p.120).

Assim, se por um lado esse vazio central na ética da psicanálise poderia assinalar uma zona estabelecida como além do bem e do mal, por outro, o vazio interpretado como falta de sentido, ou se preferirmos ainda, como lugar do gozo, poderia engendrar em si a dimensão de um mal, na medida em que se trata da ausência de um bem. Desse modo, poderíamos questionar se além do bem e do mal, haveria o mal.

Com Kant vimos, como afirma Zizek, que “Um compromisso excessivo com o Bem pode tornar-se, em si mesmo, o pior Mal: o verdadeiro Mal” (ZIZEK, 1996, p.311). Contudo, ainda segundo Zizek, a experiência inversa, a de um fanatismo em relação ao Mal, é igualmente perigosa, ainda mais se tomada como uma postura ética, tal qual um heroísmo do além do princípio do prazer. Essa tampouco pode ser a posição adotada por nós, a de uma apologia do mal, ou do gozo. Cabe ainda o questionamento de que, se em tempos de tanto relativismo, ainda é revolucionário exaltarmos o mal, e para tanto, será necessário cernirmos de que mal estamos tratando aqui.

Se não há Bem que leve ao bem, nem Mal que leve ao gozo absoluto, é porque ambos são correlatos polares e fracassam na mesma medida. É nesse ponto de fracasso de todo ideal totalizante que nossa hipótese vinha supondo a existência de um mal. Contudo, a questão à qual nós fomos levados é: a ausência do Bem leva necessariamente à presença do mal? Ou este fracasso essencial da psicanálise, deveríamos situá-lo em outro registro, para além do bem e do mal? Segundo Badiou, “Se há Mal, é preciso pensá-lo a partir do Bem. Sem a consideração do Bem, e, portanto das verdades, não existe senão a inocência cruel da vida, que está aquém do Bem *e do Mal*.” (BADIOU, 1995, p.71).

Essa “inocência cruel da vida” que para Badiou está aquém do mal, é próximo ao mal a que nos referíamos aqui. Para nós, não se trata do mal radical de Kant, ou da destruição natural de Sade. Falamos aqui do mal do gozo, mal do pathos, mal que rompe com qualquer ideal racional de progresso ou evolução, mal que diz respeito à dimensão desgovernada e ingovernável da pulsão. Ou ainda, o mal-estar relativo ao fato do gozo não ter consideração por nada e, assim, ir de encontro aos princípios fundamentais do pacto social, no que este prioriza os interesses de um bem que seria comum, em detrimento da economia pulsional do sujeito.

É como um paradoxo ético que o campo de das Ding é reencontrado no final, e que Freud ai nos designa o que na vida pode preferir a morte. E ele se aproxima por meio disso, mais do que qualquer outro, do problema do mal, mais precisamente do projeto do mal como tal. (LACAN, 1959-60/2008, p.127).

O problema do mal presente no fato de que algo no sujeito pode preferir a morte, nos faz refletir a respeito da própria ideia da morte. “Pois não basta decidir por seu efeito: a Morte. Trata-se ainda de saber qual morte, a que é trazida pela vida ou aquela que a traz.” (LACAN, 1966/1998, p.825). Por ser o campo de das Ding paradoxal e dialético, ele enceta o vazio que é, a um só tempo, fim e início, origem da vida e da morte simbólicas, entrecruzando desejo e gozo, e unindo a questão do bem à do mal. Aprofundaremos tal ponto no capítulo seguinte.

Assim, levando em consideração o problema do mal, que melhor seria compreendido como o fracasso do princípio do prazer/ princípio de realidade, e chegando ao ponto de conclusão de que não pode ser pela via do Bem Supremo, nem tampouco pelo Mal, que nos situamos, “como pensar uma ética que legisla silenciosamente sem normatizar?” (VIEIRA, 2001, p.120). Qual deverá ser o parâmetro usado como medida de ação da ética da psicanálise? Partindo do que apresentamos a respeito da centralidade deste vazio e da falta,

podemos indagar: o que faz que a psicanálise não se torne uma clínica da perpetuação da falta e da incompletude? Essa é a crítica que Deleuze faz à psicanálise, como podemos perceber no seguinte trecho:

Costumam nos dizer: vocês não compreendem nada. Édipo não é papaimamãe, é o simbólico, a lei, o acesso à cultura, é a finitude do sujeito, a “falta-a-ser que é a vida”. E se não é Édipo, será a castração e as pretensas pulsões de morte. Os psicanalistas ensinam a resignação infinita, eles são os últimos padres (não, ainda haverá outros). (DELEUZE & PARNET, 1977, apud SAFATLE, 2006, p.28).

Diante dessa crítica à clínica da psicanálise, o que podemos articular é que, se é verdade que Lacan ilumina a importância de desvelar o desencontro entre o desejo e os objetos empíricos, dando lugar central para o complexo de castração na interpretação analítica, isso não significa que toda a possibilidade de gozo seja impossível. Não se trata de uma ética do silêncio e da falta, cujo maior alcance seria distanciar o sujeito das ilusões imaginárias do desejo. Lacan, ao contrário, defende a possibilidade de gozo e de sublimação a partir do trabalho de análise. Safatle elucida que a complexidade da questão está contida em um duplo imperativo com o qual a psicanálise tem que se haver. Se de um lado se apresenta como um discurso da clivagem entre saber e verdade, desconstruindo as identificações do eu, por outro, ela não pode se transformar no estandarte “da diferença, do não-saber e de um discurso da desintegração do sujeito” (SAFATLE, 2006, p.29).

A concepção de um sujeito dividido se afasta de qualquer ideia de um ser autodeterminado, e articula fundamentalmente o sujeito com uma negatividade não recuperável. Contudo, essa irreduzibilidade que resta não simbolizável é o que torna possível uma dialética entre sujeito e objeto, na medida em que é possível através da análise extrair algum saber a respeito da condição objetual do sujeito, desta opacidade que o determina.

É justamente esse objeto que serve de referência para a verdade do que se apresenta na experiência do real. Lacan afirma que “o objeto da psicanálise não é o homem, mas o que lhe falta – não uma falta absoluta, mas falta de um objeto” (LACAN, 2001, apud SAFATLE, 2006, p.73). Como veremos, o objeto de que se trata não é empírico, mas aquilo que Lacan nomeia de objeto a.

A novidade de das Ding será agora incorporada em um objeto, do desejo e da angústia, objeto a. Este objeto (...) condensador de gozo, situa a Coisa a partir de seus efeitos e estabelece a sua vinculação a pulsão. O objeto a é a Coisa trocada em miúdos, é este objeto que pode ser apenas deduzido de todas as demandas que, sempre insatisfeitas, levam a supor um objeto de satisfação total, relacionado com o fim do desejo, e, por isso mesmo, com o fim do sujeito. A angústia se refere, assim, ao objeto como impossível, cuja presença nua, signo da satisfação total, faria o

mundo, feito de falta, desabar. A partir deste objeto, garantia da certeza, ordenam-se desejo e gozo. (VIEIRA, 2001: 138)

Portanto, o referenciamento em relação ao objeto a, o qual deve ser constituído como tal, nos mostra que, se não podemos tomar o Bem ou o Mal como vias para o real, tampouco podemos fazer do vazio uma referência em si, original e última. Quanto a isso, Viera chama atenção para o fato de que muito facilmente nos tornamos teólogos do real como vazio primordial, e fazemos dele o Um primordial. Ele acrescenta ainda que “O real, tomado como Nada na origem, constitui uma teologia negativa, crítica, por exemplo, feita por Alain Badiou, falando da metafísica da Presença. (...). Lacan escapa da metafísica ao fazer dessa presença um objeto.” (VIEIRA, 2009, p.7).

Ao inventar o conceito de objeto a, Lacan escapa à teologia negativa, na medida em que demonstra que o negativo não está lá a priori, mas se constitui por um ato ético. O esforço deste trabalho está contido justamente nisto: em evidenciar que não só em sua constituição, mas também em sua apresentação, o negativo é - ele exige, rasga e irrompe. Assim, não é a ausência, mas a presença do negativo, que a cada vez que se apresenta, surge causando o desejo e confrontando o sujeito com esta dimensão. O objeto a, portanto, é um dos conceitos fundamentais para trazer materialidade para o vazio que nos interessa, aquele que é criado pelo corte significante e é contido em todo objeto. Trataremos deste conceito e de sua relação com a pulsão e com a criação do vazio no próximo capítulo.

3. A pulsão de morte e a criação do vazio

Do Seminário 7: A Ética da psicanálise ao Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan passa a privilegiar os conceitos de pulsão e de objeto a, que instauram uma lógica diferente da qual ele vinha trabalhando em cima dos conceitos de desejo e de das Ding. Se antes a negatividade do objeto tinha uma dimensão central e mítica, condensando um gozo impossível mesmo pela transgressão, com o advento do conceito de objeto a, esta opacidade se torna mais tangível. Ao passar pelo desfiladeiro de significantes, que nada mais é que a incidência de uma sucessão de demandas no campo do sujeito, a pulsão recorta no corpo esses objetos. Esses, por sua vez, materializam o vazio que resta quanto ao enigma do desejo do Outro, isto é, vem responder à falta significante, encarnando a inscrição do gozo na ordem simbólica, uma vez que passam a fazer parte do circuito da pulsão. Assim, este gozo deixa de ser totalmente irreduzível e impossível, podendo este ser buscado não mais apenas por transgressão, mas ao se contornar o objeto. Mais tarde, em seu Seminário 16: De um Outro ao outro, Lacan irá atribuir a esse objeto a condição “mais-de-gozar” - expressão que vem realçar a dimensão de que teria havido algum dia uma perda real de gozo. Contudo, o que fica evidente é que esta perda de gozo é ainda gozo, como veremos a frente.

Se a dialética entre desejo puro e Lei levantava a discussão a respeito da problemática transcendental, como vimos no capítulo anterior, o conceito de pulsão, se não permanecermos atentos, pode nos levar às vias de uma ontologia. Quanto a isso, Lacan já nos alertava sobre o perigo de cairmos em um idealismo:

Deus sabe que se lhe tem reprochado isto - ela reduz a experiência, dizem alguns, que nos solicita a achar nos duros choques do conflito, da luta, mesmo da exploração do homem pelo homem, as razões de nossa deficiência - ela conduz a uma ontologia das tendências, que tem por primitivas internas, já dadas pela condição do sujeito. (LACAN, 1964/2008, p.58)

No que tange esta possível ontologia das tendências, toda a problematização e desenvolvimento acerca do conceito de pulsão, e, principalmente, do de pulsão de morte, nos parece muito fundamental. Apesar da discussão em torno da pulsão de morte ficar restrita ao seminário 7, de modo que no 11, Lacan privilegia a dimensão sexual da pulsão, acreditamos que essa diferença é secundária, na medida em que, como aprofundaremos adiante, toda pulsão é virtualmente pulsão de morte. Por não buscar nada específico, a pulsão se monta a partir da linguagem, de modo que é impossível atribuir qualquer natureza à pulsão que não seja sua própria falta de natureza.

Assim, repensando a estrutura de repetição e de destrutividade da pulsão, Lacan realçará sua dimensão histórica e criativa, demonstrando sua função na criação do vazio e na constituição do sujeito. Dessa forma, ele evita uma perspectiva moralista e ontológica da pulsão de morte. Apesar de admitir ter uma ontologia, é com tantas ressalvas que o faz, que podemos nos questionar a respeito dessa afirmativa.

tenho minha ontologia - por que não? - como todo mundo tem, ingênua ou elaborada. Mas certamente o que tento desenhar em meu discurso - que, se reinterpreta o de Freud, não é menos essencialmente centrado na particularidade da experiência que ele trava - não tem de modo algum a pretensão de cobrir todo o campo da experiência. Mesmo esse entre-dois que nos abre a apreensão do inconsciente só nos interessa na medida em que nos é designado por consignação de Freud, como aquilo de que o sujeito tem que tomar posse (...), dar corpo à realidade psíquica sem substantivá-la. (LACAN, 1964/2008, p. 76).

Essa negatividade da psicanálise, reafirmada pela valorização do conceito de pulsão de morte e pela noção de um sujeito cuja substância não está dada justamente por ser a do desejo, dá margem para muitos autores, como Safatle (2006) e Dunker (2007), por exemplo, formularem uma ontologia negativa. Esta perspectiva, contudo, parece tomar essa característica do negativo, tão cara à psicanálise, como algo essencial e natural, referindo-se justamente à essa opacidade irreduzível do sujeito e à característica disruptiva da pulsão que impede qualquer totalização, como algo que é de saída da natureza do ser. Entretanto, como podemos notar no trecho acima citado, Lacan privilegia a forma como o sujeito toma posse disso, não no sentido de obter propriedade, mas no de tomar lugar frente a isso que, apesar de ser fundamentalmente desgovernado, é preciso que tenha sido constituído como tal. Assim, em outra passagem, Lacan coloca alguns impasses frente à ontologização da psicanálise.

A hiância do inconsciente, nós poderíamos dizê-la pré-ontológica. Insisti neste caráter, demasiado esquecido_ esquecido de um modo que não deixa de ter significação _ da primeira emergência do inconsciente, que é de não se prestar à ontologia. O que, com efeito, se mostrou de começo a Freud (...) é que ele não é nem ser nem o não-ser, mas é algo de não-realizado. (LACAN, 1964/2008, p.37).

Lacan, ao afirmar que a linguagem é a condição do inconsciente, acaba por afirmar implicitamente também a linguagem como condição da pulsão. O fato de não haver metalinguagem, Outro do Outro, isso é, pelo fato da linguagem constituir um Outro barrado, limitada pela ausência de um significante puro e primordial que equacione tudo, faz com que a pulsão de morte e sua dimensão irrepresentável não esteja condenada ao silêncio inefável. Ao contrário disso, é justamente esta falta na linguagem que torna possível a articulação da pulsão na cadeia significante, na tentativa de sempre contornar o vazio. Sobre essa relação entre inconsciente e pulsão, Lacan afirma:

Pude articular para vocês o inconsciente como se situando nas hiências que a distribuição dos investimentos significantes instaura no sujeito, e que se figuram no algoritmo em um losango [$\langle \rangle$] que ponho no coração de qualquer relação do inconsciente entre a realidade e o sujeito. Muito bem. É no que algo do aparelho do corpo é estruturado da mesma maneira, é em razão da unidade topológica das hiências em jogo, que a pulsão tem seu papel no funcionamento do inconsciente. (LACAN, 1964/2008, p.178).

É, portanto, o conceito de objeto *a* que irá circunscrever melhor essas hiências topológicas em jogo no próprio corpo, articulando pulsão e inconsciente, e amarrando os registros real, simbólico e imaginário.

3.1. Objeto *a* como referente

A função do objeto *a* na satisfação da pulsão, é a de ser contornado por ela. Lacan distingue o objeto *a* daquele com o qual a pulsão se satisfaz empiricamente, fechando-se em seu circuito. Sobre o estatuto deste objeto, ele nos diz que de fato ele “é apenas a presença de um cavo, de um vazio ocupável, nos diz Freud, por não importar que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo.” (LACAN, 1964/2008, p. 176). Ele não é a origem da pulsão, e nem o objeto primitivo em si, mas é introduzido pela impossibilidade da pulsão de se satisfazer com qualquer objeto empírico, senão contornando o objeto eternamente faltante. Assim, se por um lado, “nenhum objeto de nenhum *Not*, necessidade, pode satisfazer a pulsão” (LACAN, 1964/2008, p.165), o que poderia parecer ir ao encontro de uma pura negatividade ontológica, desvinculada do mundo empírico, por outro, ela se satisfaz a todo instante, em uma “satisfação paradoxal” (LACAN, 1964/2008, p.164), como veremos adiante.

É pelo lugar que o objeto *a* ocupa tanto no circuito da pulsão, como na estrutura do desejo, causando-o, que não podemos falar em uma subjetivação do sujeito, uma vez que a ideia de uma subjetivação preconiza um sujeito que seja agente de seus atos. O que ocorre durante o circuito da pulsão e o possível automatismo que ele produz é no máximo uma subjetivação acéfala, ou sem sujeito, podendo o sujeito surgir apenas ao final desta, em um segundo momento, se reposicionando. É de uma dimensão objetalizada em relação ao Outro, que o sujeito vai ter que advir. O objeto *a* enquanto presente na pulsão, diz respeito ao objeto perdido, e representa uma face da topologia, da qual, a outra face é a do sujeito. O circuito da pulsão, de onde será “novo ver surgir o sujeito” (LACAN, 1964/2008, p.175), coloca em questão a queda do objeto, constituindo aí um sujeito, justamente por esses furos que o objeto

a realiza em seu corpo. Assim, o circuito da pulsão produz esse vazio que é o objeto a, e junto com ele, o sujeito.

O que Lacan evidencia a todo instante é que se trata de uma montagem do circuito da pulsão, e, para tanto, ele a desmonta em seus diversos elementos, para que possamos perceber que não há nada de natural nisto. Ele nos alerta que o abandono dos objetos da pulsão, tal como ele os elenca (oral, anal, acrescentando também invocante e escópico), não diz respeito ao progresso dos estágios de desenvolvimento orgânico, nem tampouco a um processo de maturação, mas que o que está em questão é a intervenção da demanda do Outro. (LACAN, 1964/2008, p.177).

Esses objetos condensam determinadas formas de relação do sujeito com o Outro e caem por aquilo que Lacan chamou por “cessão” (1962-1963/2005, p.340), na medida em que fracassam, e que o Outro demanda sempre outra Coisa. Isto é, para que haja “cessão do objeto” é preciso que o sujeito por vir esteja alienado e submetido ao campo do Outro, pois é preciso que ele se sinta convocado a responder ao desejo do Outro. E é porque dessa resposta sobre o desejo sempre resta um enigma, que se constitui o objeto a como tal. É com isso que resta fora do sentido que o sujeito será impelido a responder e inventar sobre seu próprio desejo, responder ao “que queres?” que o campo do significante coloca.

O objeto a não é apenas perdido, mas Lacan enfatiza que ele é também cedido ao Outro, e é nessa relação de cessão que é possível um posicionamento frente ao desejo do Outro, pois ao se desfazer desse objeto destacável, este se torna uma referência que situa o próprio desejo em relação ao Outro. Isto é, se é possível ceder o objeto, é porque, imaginariamente, o Outro o deseja. Assim, a fantasia se constrói a partir dessa produção de um objeto para o desejo do Outro, articulando o desejo do sujeito e o desejo do Outro. “O *a* é o que resta de irredutível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro, e é a partir daí que ele assume sua função.” (LACAN, 1962-1963/2005, p.179).

Portanto, essa dupla operação de alienação e separação concerne ao surgimento do sujeito, menos no sentido de sua origem, sempre mítica, e mais no da possibilidade do sujeito surgir a cada vez. Quando o objeto obturador da pulsão funciona perfeitamente, não há sujeito, há gozo, ou melhor dizendo, o sujeito aparece ali sob a forma do gozo. A aparição sempre evanescente do sujeito se faz na medida em que o fracasso do objeto impõe um impasse quanto ao desejo. Assim, ao mesmo tempo em que há uma dimensão inaugural do

sujeito, que advém para se responsabilizar por isso que já existia antes dele mesmo, há também um tempo da estrutura, que renova e relança o sujeito no impasse do desejo. Só a posteriori, ao separar-se do objeto, que o sujeito pode advir como desejanse, de modo que o gozo é, a partir deste segundo tempo, vivido como perdido, quando na realidade teria sido sempre mítico.

Sobre o desejo inconsciente e seu tempo lógico, Lacan elucida alguns pontos que nos servem também para pensarmos o objeto causa de desejo. A propósito do processo primário, ele afirma:

(...) o que se passa ali é inacessível à contradição, à localização espaço-temporal, bem como à função do tempo.

Ora, se o desejo não faz mais do que veicular para um futuro sempre curto e limitado o que ele sustenta de uma imagem do passado, Freud o diz no entanto indestrutível. O termo indestrutível, aqui está justamente que é pela realidade de todas a mais inconsistente que ele é afirmado. O desejo indestrutível, se ele escapa ao tempo, a que registro pertence na ordem das coisas? - pois o que é uma coisa senão aquilo que dura, idêntica, um certo tempo? Não haveria aqui lugar para se distinguir ao lado da duração, substância das coisas, um outro modo do tempo – um tempo lógico? (LACAN, 1964/2008, p.38-39).

O objeto a, causa de desejo, assim como o próprio desejo inconsciente, não se apresenta nas categorias kantianas de tempo e espaço. Contudo, apesar de não possuírem imagem e forma física, ele se encarna no corpo. Isto é, o objeto a se encarna em partes do corpo, que ao se destacarem e serem cedidos ao Outro, deixam furos, em torno dos quais se constituem as zonas erógenas, como bordas. O circuito da pulsão, assim, só pode contornar o vazio deixado pelo objeto, que, perdido, funciona então como causa de desejo.

Essas lacunas deixadas pelo objeto são paradoxalmente os pilares que sustentam e ensejam a fantasia imaginária da unidade corporal, que, por outro lado, os velam. Assim, há, a um só tempo, uma tensão e também uma dependência entre a cessão do objeto a e a constituição da imagem totalizante do eu, posto que, aquilo que ao ser é forçoso perder, torna-se um elemento fundamental da unidade e identificação fantasmática do sujeito. Dessa forma, o objeto da fantasia é também aquele que possibilita a experiência de descentramento própria ao real. Lacan mostra que “é em relação ao real que funciona o plano da fantasia. O real suporta a fantasia, e a fantasia protege o real.” (LACAN, 1964/2008, p. 47).

Há, portanto, uma inversão, pois na experiência do sujeito, como vimos, não se trata de um objeto do Outro que lhe falta, mas um objeto vivido como sendo parte dele mesmo e que ele cede, tal como acontece com o seio na experiência do desmame. (LACAN, 1962-

1963/2005, p.340). Assim, o objeto adquire um status parcial, paradoxal e êtimo, situando-se fora e dentro do corpo, entre sujeito e o Outro. Dessa forma, o seio e as fezes, por exemplo, encarnam uma perda real, e é a sua dimensão corporal que dá materialidade à negatividade do objeto.

Esses objetos, contudo, não são os objetos que o desejo visa, ou o objeto da satisfação da pulsão, pois estes são investidos narcisicamente, e recobrem imaginariamente o objeto causa do desejo, que podemos dizer que está atrás do desejo, causando-o de forma sempre desconhecida. A estrutura do desejo advém de um corte, do qual ressurgem um achado, no qual “o sujeito se saca em algum ponto inesperado” (LACAN, 1964/2008, p.34). É também nesse ponto inesperado que a experiência da angústia revela justamente a presença desse objeto, que deveria estar ausente.

Desse modo, podemos afirmar que o corpo do sujeito é constituído por esses cortes significantes, que engendram e recolhem o objeto a. O objeto da satisfação da pulsão, enquanto objeto obturador, funciona então como defesa do sujeito contra o desejo. Isto é, a cada investimento libidinal, há um objeto obturador, com o qual se goza, e que se erige e fracassa, dando lugar ao objeto causa do desejo. O momento inaugural mítico do sujeito e do objeto a implica que a partir de então o sujeito deverá “pagar o preço em desejo, por esta subtração (do objeto) que se encarna (...) e que é constitutiva para ele.” (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p.58).

Em seu Seminário 16, Lacan trata essa perda inaugural como renúncia ao gozo implicada no advento do sujeito na linguagem, e é em relação a isso que ele introduz a função mais-de-gozar, em homologia ao conceito de mais-valia de Marx. Essa função do objeto a diz respeito às tentativas de recuperação de um gozo, que é vivido como tendo sido perdido ou expropriado pelo Outro. Assim, o “mais” da expressão enfatiza o fato deste gozo não ser inefável, mas, ao contrário, apresentar-se, constituindo “a substância de tudo o que falamos em psicanálise” (LACAN 1968-9/2008, apud COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p. 59). Quanto a isso, Fernandes e Costa-Moura (2011) observam:

Neste sentido se pode dizer que a topologia do sujeito se confunde com a topologia de seu gozo perdido. O gozo parasitando justamente a marca – excessiva, invocante – de uma perda que se articulou no corpo (“nos diversos níveis da experiência corporal onde se produz o corte” – LACAN, 1962-3/2005, p.237) pela ação do significante (“da máquina formal” – idem). E concernindo ao pathos deste corte no corpo (não no pensamento), captado pelo objeto a que, como mero correlato deste corte irreversível do significante no corpo, é um objeto em negativo. Um objeto que dá notícia nos cortes onde se marca para o sujeito e nos quais se decalca essa função

de um gozo a recuperar como mais-de-gozar. (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p. 59-60).

Costa-Moura e Fernandes (2011) nos alertam ainda de que a clínica nos ensina sobre o perigo que essas estratégias de recuperação do essencialmente perdido, suicidárias e mortíferas, carregam em si. Esta constatação nos remete à paradigmática frase de Lacan, na qual ele afirma que “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (LACAN, 1966/1998, p.863), e sobre a qual buscaremos trabalhar a seguir.

3.2. Toda pulsão é virtualmente pulsão de morte

Se a própria teoria da pulsão de Freud ao propor uma disjunção entre a pulsão e seus objetos, afirmando que o objeto é o que há de mais variável na pulsão (FREUD 1915/1996, p.128), já subverte a perspectiva naturalista e moralista de instinto vigente na época, o advento da pulsão de morte torna isso ainda mais radical. Sua radicalidade consiste em colocar em xeque a primazia do princípio do prazer, denunciando que a desarmonia humana não se origina no conflito com as proibições sociais, mas é dada de saída pela própria economia pulsional do sujeito, ainda que esta seja constituída, em sua relação dialética, pelo Outro.

Lacan dá especial importância à pulsão de morte, chegando a afirmar que suprimi-la da doutrina freudiana “é desconhecê-la em caráter absoluto.” (LACAN, 1966/1998: 817). Assim, a formulação do conceito de pulsão de morte pode ser considerada um divisor de águas no curso da teoria psicanalítica, sendo o período em que isso ocorreu conhecido, inclusive, como a “virada dos anos vinte”. Contudo, a partir das formulações freudianas, Lacan traz uma leitura bastante original da pulsão de morte, a começar por uma perspectiva “virtualmente” monista da pulsão, tal como tentaremos demonstrar. Para tanto, ressaltaremos alguns pontos importantes da teoria freudiana a respeito da pulsão de morte.

Freud, ao longo de sua obra, baseado na análise de fenômenos clínicos e sociais, ilumina diferentes aspectos da pulsão de morte, dentre os quais, privilegiaremos alguns. Em Além do princípio do prazer (1920), livro em que inaugura o conceito, ele destaca o caráter conservador, excessivo e irrepresentável da compulsão de repetição, que estaria em função de um retorno ao estado anterior à vida orgânica. No texto O problema econômico do masoquismo (1924), Freud aventa a possibilidade do masoquismo ser anterior ao sadismo, contrariando sua hipótese anterior, e em seu breve artigo A negativa (1925), a pulsão de morte ganha lugar de relevância na constituição do sujeito, sendo considerada condição para o

princípio do prazer e para a própria formação do eu. No livro *O mal-estar na civilização* (1930), Freud afirma a destrutividade como disposição pulsional originária, que se satisfaria pela própria renúncia pulsional, destacando assim, a íntima relação da pulsão de morte com a instância psíquica do supereu, que se realiza através da culpa neurótica. Ainda em *Por que a Guerra?* (1933), correspondência que troca com Einstein, sobre os motivos pelos quais existem as guerras, Freud constata novamente que a agressividade é indestrutível e ineliminável, e, partindo, pois, deste irredutível, aposta então nos vínculos libidinais e no laço social como forma de contrabalancear a destruição humana. Em uma de suas últimas publicações, em *Esboços de psicanálise* (1938), ele enfatiza ainda o princípio disjuntivo e desagregador da pulsão de morte, em oposição ao princípio conjuntivo de Eros.

Desta breve pincelada das diversas características atribuídas à pulsão de morte, por ora nos deteremos na sua relação com o que Freud nomeou pulsão de vida. No livro *O Mal-estar na Civilização*, Freud afirma que ambas estão sempre mescladas, de modo que a variação da proporção entre elas parece ser determinante no resultado deste antagonismo.

Essa pulsão agressiva é o derivado e o principal representante da pulsão de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. Agora, penso eu, o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre a pulsão de vida e a pulsão de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e, portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. (FREUD 1929-1930/1996, p. 126).

Entretanto, na contramão desta perspectiva que considera inextrincável essas duas classes de pulsão, nesse mesmo trabalho, Freud parece sugerir uma autonomia da pulsão de morte em relação à Eros, ao supor uma “ubiquidade da agressividade e da destrutividade não eróticas” (FREUD 1929-1930/1996, p.123). Assim, ele corrobora seu ponto de vista de que “o princípio de prazer parece, na realidade, servir às pulsões de morte.” (FREUD 1920/1996, p.74).

Lacan, ao afirmar que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte, também concede primazia ao além do princípio do prazer, isto é, ao que excede qualquer temperança, e rompe com qualquer sentido de harmonia, utilitarismo e de bem. Assim, a concepção da pulsão de vida que enfatiza seu caráter unificador e conjuntivo, podendo trazer em seu bojo algo de um ideal evolucionista, seria uma ilusão imaginária. Podemos pensar que a base para concebermos um princípio pulsional com características gregárias como esse, que buscaria a formação de unidades cada vez maiores e mais complexas, seriam os próprios mecanismos

narcísicos constitutivos do eu. Entretanto, o que a pulsão de morte nos apresenta é justamente que não há unidade, e, sendo o próprio sujeito dividido, o que se revela é que até mesmo a unidade do eu é um engodo.

Por conseguinte, para Lacan, não se trata de uma luta entre os processos de destruição e de unificação, em que a questão seria compensar os primeiros ampliando os segundos, como Freud propõe em *Por que a guerra?* (1933). Trata-se antes, na análise das neuroses, como elucida Safatle (2006, p.275), de criar rupturas nas próprias unidades imaginárias de identificação, visadas por Eros. Assim, a força desintegradora, destrutiva, e compulsiva da pulsão de morte, não visaria a morte do indivíduo enquanto uma unidade orgânica, mas sim enquanto uma suposta unidade do eu e suas relações imaginárias com o objeto. O que a pulsão de morte busca, portanto, é uma “Outra morte”, uma “segunda morte” (LACAN, 1959-60/2008, p.298), dita simbólica. Isto é, a morte diz respeito à ruptura em relação às identificações e ideais, posto que, sendo disruptiva, rompe com qualquer ideia de totalidade, mesmo a do próprio eu, em suas formações imaginárias (SAFATLE, 2006, p.277).

Dessa forma, a relação entre pulsão de morte e Eros, para Lacan, não pode ser representada por uma luta entre duas partes antagônicas. A pulsão de morte, no que esta traz de impossível de ser simbolizado está presente em toda satisfação pulsional. O real da pulsão de morte é o que faz obstáculo ao princípio do prazer, distinguindo-se desse por sua dessexualização, pois evidencia em toda relação, que é sempre sexual, que não há relação sexual. Isto é, o que está subjacente à questão da variabilidade do objeto da pulsão é que não há encontro complementar, o que rompe radicalmente com o mito da origem do amor de Aristófanes, citado por Freud⁷(1905/1966, p.128). Assim, a seguinte passagem de Lacan a respeito da lógica da sexuação é também bastante elucidativa para pensarmos a relação entre pulsão de morte e pulsão sexual.

Portanto, atentemos para essas contaminações que nos tornam tão fácil fazer com que uma função da qual talvez nos escape todo o essencial seja coberta pela posição do mais ou do menos na matemática, ou do um ou do zero na lógica. Prestemos ainda mais atenção a isso na medida em que, justamente, a lógica freudiana, se assim posso dizer, indica-nos com clareza que não pode funcionar em termos polares. Tudo o que ela introduziu como lógica do sexo decorre de um único termo, que é realmente seu termo original, que é a conotação de uma falta, e que se chama castração. Esse menos essencial é de ordem lógica, e sem ele nada pode funcionar. Tanto no homem quanto na mulher, toda a normatividade se organiza em torno da transmissão de uma falta. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 218).

⁷ Segundo a retomada de Freud do mito exposto por Aristófanes no Banquete de Platão, “A teoria popular sobre a pulsão sexual tem seu mais belo equivalente na fábula poética da divisão do ser humano em duas metades — homem e mulher — que aspiram a unir-se de novo no amor.”

Dessa forma, o que podemos derivar disso é que, assim como a castração simboliza esse menos essencial para a assunção de uma posição sexuada, seja ela fálica ou não, a pulsão de morte também nomeia essa negatividade disruptiva que se apresenta o tempo todo no jogo sexual, apresentando o além do próprio princípio do prazer no próprio princípio do prazer. Para ilustrar essa relação entre pulsão de morte e Eros, Lacan retoma a dialética do arco de Heráclito, afirmando que, se ao arco é dado o nome vida, sua obra é a morte. Quanto a isso ele também complementa:

Se tudo é embrulhado na discussão das pulsões sexuais é porque não se vê que a pulsão sem dúvida que representa, mas apenas representa, e parcialmente, a curva da terminação da sexualidade no ser vivo. Como espantar-se que seu último termo seja a morte? Pois que a presença do sexo está ligada à morte. (LACAN, 1964/2008, p.174).

Quando Lacan afirma que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte, e mantém o conceito de pulsão no seio de sua teoria, elegendo-o como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise em seu Seminário 11, ele o faz porque este traça sua via no real, o qual nos interessa demarcar. Assim, a função da pulsão tem valor para nós uma vez que coloca em questão o que é da ordem do real da satisfação. Esta satisfação traz a reboque a categoria de impossível, que, a um só tempo, distingue-se, faz obstáculo, e se apresenta no campo do princípio do prazer, apontando para um além.

Com o conceito de gozo, Lacan delineia a satisfação paradoxal da pulsão (LACAN, 1964/2008, p. 164). Esta última busca e também evita um limiar, que implica a centralidade de uma zona, na qual o prazer ou desprazer seriam intensos demais, escapando à homeostase visada pelo princípio do prazer. Dessa forma, em seu Seminário 16, Lacan define, a partir da dialética do princípio do prazer, essa centralidade, como o campo do gozo e, o gozo em si, como tudo o que decorre da distribuição do prazer no corpo. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 218).

Por isso Lacan diz que a psicanálise – "sua prática e sua teoria são ambas realistas" (p.206): há gozo. Se a pulsão pode ser considerada um mito, como o concebeu o próprio Freud, a satisfação que o sujeito extrai dela não é nada mitológica; é real. E é esta paradoxal satisfação – que sobrevém da pulsão como exigência constante de trabalho – que confere ao sujeito, justamente, sua única consistência, tão peculiar. (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p.60).

O gozo surge da relação do ser falante com o significante, não provindo do sujeito, mas antes dando lugar a esse. É nesse sentido que Lacan afirma que é novo ver surgir o sujeito (LACAN, 1964/2008, p.175), o sujeito acéfalo atribuído à pulsão, que pode aparecer, quando essa fecha seu curso circular. E o que é então a satisfação da pulsão que leva ao gozo?

A satisfação da pulsão é atingir seu alvo. E o que seria o alvo da pulsão, considerando que, como diz Lacan, a pulsão, apreendendo seu objeto, apreende também que não é por aí que ela se satisfaz?

Lacan recorre ao inglês para fazer a distinção entre dois sentidos da palavra alvo: aim, relativo ao caminho para se chegar ao objetivo, ligado ao prazer, e goal, que seria atingir a meta propriamente dita, relacionado ao gozo. Portanto, com Lacan, há também uma revisão do conceito de alvo, pois: se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação final de reprodução, é porque a pulsão é parcial, é que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito. (LACAN, 1964/2008, p.176).

Dessa forma, o que se torna o mais importante na estrutura da pulsão é seu caráter circular, essa reversão fundamental de vaivém, pois, se o encontro com o objeto em si é fonte de gozo, o prazer deve ser obtido ao se contornar o objeto. Por conseguinte, se por um lado, nenhum objeto da necessidade pode satisfazer a pulsão, por outro, qualquer objeto se presta à satisfação da pulsão, sem que, contudo, se torne objeto de desejo.

Assim, esse gozo paradoxal da satisfação consiste no fato de que o arranjo entre o que funciona bem e o que funciona mal constitui uma série contínua, na qual todos os elementos deste arranjo alcançam seu próprio tipo de satisfação. Mesmo os sintomas e tudo aquilo que se satisfaz pela via do desprazer também obedecem à lei do prazer. Dessa forma, toda questão é saber o que, nessa satisfação que faz sofrer, está aí se contentando. Nesse sentido, Lacan nos lembra que até certo ponto, sofrer demais é a única justificativa para a intervenção analítica. (LACAN, 1964/2008, p.164). Sobre a satisfação desprazerosa e sintomática da pulsão, Costa-Moura e Fernandes (2011) destacam dois aspectos:

Como expressão sintomática da pulsão, em seu direcionamento que não se comporta nos limites do prazer, a lógica inaugural do gozo joga com duas possibilidades interdependentes: a disseminação infinita e a morte. A disseminação infinita do gozo diz respeito ao mote da alucinação e da repetição em Freud (1895 [1950]/1976): quanto mais o sujeito se bate com o fato de que o objeto é perdido mais ele o evoca no registro alucinatório – o sujeito morre de sede, por assim dizer, num oásis que não alcança. A morte, por sua vez, vem do fato que cada giro pulsional exigiria que o sujeito se realizasse como abolição de si – pois na medida em que o objeto fosse recuperado o sujeito se aboliria (se realizaria como unidade plena, indivisa) no ato mesmo de absorver o objeto – en corps, encore (no corpo, mais, ainda), como diz Lacan (1972-3/1985). (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p.68).

Podemos também articular esses dois aspectos com o que Freud chamou de retorno ao estado anterior, e com o que Lacan irá desenvolver a partir das noções de *tiqûê* e *autômaton*,

tomadas de empréstimo de Aristóteles. Esse retorno implica tanto a repetição como a própria morte, ou abolição de si, pois seria na tentativa fadada ao fracasso de recuperação de um gozo perdido, de um encontro com o objeto, que a dimensão destrutiva da pulsão de morte se apresenta, em seu caráter cego e absoluto.

3.3 Retorno e repetição

Em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud inaugura o conceito de pulsão de morte, para tentar fundamentar e fazer face ao que aparecia então na sua clínica, que sempre fora a grande guia em suas empreitadas teóricas. Ao investigar a questão da compulsão de repetição, a partir de fenômenos psíquicos que não apresentavam nenhum tipo de produção de prazer, Freud questiona e refuta a dominância do princípio do prazer. Como explicação para esses fenômenos que apontavam para o além do princípio do prazer, ele postula então a pulsão de morte.

Dentre alguns exemplos clínicos que Freud nos oferece, como algumas brincadeiras de criança (Fort-da), como também certos aspectos da transferência e as neuroses de destino, é a recorrência dos sonhos traumáticos dos neuróticos de guerra que é ressaltado por Freud como o exemplo menos dúbio da ausência de prazer e da produção de desprazer, envolvidos na compulsão de repetição. A constituição do trauma, rememorado nos sonhos traumáticos, teria ocorrido pela ausência da angústia sinal em sua função de defesa, isto é, pela falha na antecipação do perigo, de forma que haveria uma invasão do psiquismo por uma grande quantidade de energia livre, levando a uma angústia real.

Por conseguinte, a recorrência da cena do trauma no sonho engendraria uma dupla função, que consistiria tanto em uma tentativa de ligar o excesso pulsional que invadira o aparelho psíquico de surpresa, sem que este estivesse preparado para receber uma quantidade de excitação tão alta, como também em uma tentativa de retornar a um momento anterior ao trauma e se antecipar em relação a este. Desse modo, Freud, ao tratar da compulsão de repetição, por um lado esboça a tentativa de elaboração que poderia estar contida nesse fenômeno, de maneira que este ainda pareceria a serviço do princípio do prazer, mas por outro, deixa patente a presença da dimensão que lhe parece demoníaca, nesse eterno retorno que atualiza a impossibilidade de um real retorno ao estado anterior. Esse segundo viés da compulsão de repetição é tornado claro também nos casos de neurose de destino, que ao levarem sempre ao mesmo fim funesto, não nos diz apenas do retorno de um desejo recalçado,

mas revelam algo que não pode ser simbolizado, e que se repete em busca de uma satisfação vinculada à dimensão do desprazer e da dor.

Destarte, Freud associa a compulsão de repetição à natureza conservadora das pulsões, isto é, à força no sentido de um retorno ao estado anterior. Considerando que o estado inorgânico seria anterior à vida, a própria vida seria então uma tentativa de restaurar esse estado de equilíbrio original. Haveria, portanto, uma tendência interna ao sujeito que buscaria a morte. A morte, como vimos, pode ser entendida como o que podemos situar como o mais radical do campo do irrepresentável, de das Ding, do gozo.

Diante disso, Freud afirma a existência de um além do princípio do prazer que lhe pareceria ser mais primitivo e pulsional do que o princípio do prazer. Dessa forma, é revelado o viés traumático e subversivo da pulsão, pois o excesso pulsional que resta sem representação, característico da pulsão de morte, revela que a mediação pela função paterna, pelo simbólico, não é suficiente para dar conta da dimensão acéfala da pulsão, pois não há antecipação possível para a perda quando é a própria perda que constitui o sujeito. Assim, é a partir dessa perspectiva que é possível afirmar o desamparo como constitutivo do sujeito, pois há, como revela Lacan, uma “prematuração genérica do nascimento” (LACAN, 1966/1998, p.825) relativa ao ser de linguagem, que embota a ideia do trauma como contingência, tendo em vista a incidência de elementos estruturais na desarmonia irredutível do sujeito.

Desse modo, Lacan define a pulsão como um saber que não comporta nenhum conhecimento, já que está inscrito em um discurso do qual o sujeito não sabe nem o sentido, nem o texto, nem em que língua está escrito. (LACAN, 1966/1998, p.818). Portanto, se o sujeito subsiste, este é um sujeito que não sabe, uma vez que, situando-se a partir do significante, o que se produz é o *isso fala*, que nos revela o ponto de ignorância que enlaça o campo da pulsão ao campo do sujeito do inconsciente.

Lacan, para tentar elucidar a função do real na repetição do circuito pulsional, toma a palavra *tiquê* emprestada de Aristóteles, e a traduz por encontro do real, como o que se repete *por acaso*. O real está então para além do retorno da volta, da reprodução dos signos, da rememoração agida, isto é, para além de *autômaton* das representações. A função da *tiquê*, do real enquanto encontro faltoso, apresenta-se inicialmente na história da psicanálise como trauma. Dessa forma, enquanto trauma, o real é apresentado como o que nele há de inassimilável, possuindo uma aparente origem acidental. É aí que se apreende o caráter radical

do conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, posto que o trauma deveria ser tamponado pela homeostase que guia o aparelho psíquico, se esse fosse orientado apenas pelo princípio do prazer. Contudo, não é isso que ocorre, o trauma insiste em se fazer lembrar, e é nesse ponto que se delinea a dimensão do além do princípio do prazer, pois, como então explicar o fato do sonho, tomado como realizador de desejo do sujeito, produzir em repetição o trauma? Como resposta a essa pergunta, Lacan afirma: “Concluamos, que o sistema de realidade, por mais que se desenvolva, deixa prisioneira das redes do princípio do prazer uma parte essencial do que é, no entanto, e muito bem, da ordem do real.” (LACAN, 1964/2008, p.60).

Para tratar disso, Lacan retoma o sonho que ficou conhecido como “Pai, não vêes que estou queimando?”, descrito por Freud na *Interpretação dos Sonhos* (1900). Este sonho de angústia, que dá lugar a uma cena traumática, ao contrário da teoria freudiana que afirmava o sonho como guardião do sono, acorda aquele que dormia, apresentando-se como um desafio para Freud.

O sonhador deste sonho era um pai que acabara de perder o filho, e que dormia em uma sala ao lado de onde este estava sendo velado. Com o clarão e os barulhos provenientes do quarto do filho, o pai faz um sonho no qual o filho lhe diz esta emblemática frase: “Pai não vêes que estou queimando?”. Com isso o pai desperta, e, ao fazê-lo, percebe que uma vela havia caído sobre o corpo do filho, que estava em chamas.

Apesar da interpretação de Freud de que ainda nesse sonho traumático haveria realização de desejo, o desejo de prolongar a vida de seu filho, pois no sonho o filho aparece vivo, Lacan usa este sonho para ressaltar outra coisa, que é fugidio em relação a qualquer interpretação e que diz respeito ao encontro com o real. Este encontro refere-se à defasagem entre o que ocorre na vida em vigília, em que o pai teria, percebendo o clarão, ido acudir o corpo do filho, e a atividade inconsciente, na qual, ao invés disso, sendo sensível aos estímulos externos, o pai faz um sonho.

A partir desse hiato preciso que se dá entre o momento em que o sonhador se apropria do elemento externo para continuar sonhando, e o do despertar, derivado aparentemente deste mesmo estímulo externo, Lacan interroga: onde está o sujeito neste instante tão imediatamente anterior e tão afastado do despertar, que é aquele em que se começou a sonhar? Ele afirma então que *antes de que eu não me desperte*, o modo de presença desse eu

sou de antes do despertar está neste *não*. Este *não*, Lacan explica que ele não é expletivo (LACAN, 1964/2008, p. 61), complementar, ele “é antes um excesso na linguagem, excesso negativizado, elemento dispensável à comunicação, e que por isso mesmo, traduz, indica a implicação, a paradoxal presença do sujeito na sua fala.” (COSTA-MOURA, 2002, p.71).

Lacan questiona então o que é que desperta, e indaga se não será no sonho, outra realidade - guardando aí a ambiguidade de uma realidade que faz despertar do sonho e que é, ao mesmo tempo, despertada no sonho. Para ele, há mais realidade nesta frase do sonho, que como diz, queima, do que no ruído que à primeira vista teria acordado o pai. Isto é, se o pai acorda, é menos pelo barulho e pelo clarão da realidade do quarto ao lado, do que por isso que o barulho vem traduzir e representar. O que desperta é essa outra realidade que se realiza no sonho, essa outra cena inconsciente, é o fracasso do pai frente ao real da morte do filho, é este algo de inassimilável.

Assim, o real de que se trata aí é a realidade faltosa que causou a morte do filho, é o remorso do pai, que não está à altura de sua tarefa. O que a frase faz arder, revelando a realidade psíquica que ela engendra, é que a ação que cabe ao pai, por mais urgente que seja, é de todo modo, tardia demais. Dessa forma, Lacan conclui que o sonho é uma homenagem a uma realidade sempre faltosa, que não pode mais se dar, a não ser repetindo-se infinitamente, jamais atingindo despertar. E acrescenta ainda que só um rito, um ato sempre repetido, pode comemorar esse encontro imemorable, uma vez que ninguém pode dizer o que seja a morte de um filho. (LACAN, 1964/2008, p.63).

O lugar do real, que vai do trauma a fantasia - na medida em que a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição - aí está o que precisamos demarcar agora. Aí está, de resto, o que, para nós, explica ao mesmo tempo a ambiguidade da função do despertar e da função do real nesse despertar. O real pode ser representado pelo acidente, pelo barulhinho, a pouca-realidade, que testemunha que não estamos sonhando. Mas, por outro lado, essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação – é o *Trieb*, nos diz Freud. (LACAN, 1964/2008, p.64).

O real deste acidente consiste nisso que se repete por meio de uma realidade em que o sujeito permanece dormindo, mesmo depois de ter acordado. Ou se preferirmos ainda, uma realidade em que o sujeito desperta para poder continuar dormindo quanto ao real de seu desejo. O desejo aí não é tanto o de fazer o filho viver em sonho, realizando a fantasia do pai, mas se presentifica entre o sonho e o despertar, como *hiância*, que se realiza através da repetição da perda e da ação sempre tardia e falha do pai em relação ao filho. “Trata-se de um

sonho de angústia – por fornecer a esta outra realidade, ao real foracluído do simbólico uma imagem: ‘perda imajada no ponto mais cruel’.” (COSTA-MOURA, 2002, p. 72).

O sonho, na medida em que é capaz de veicular o real do desejo, repetindo o encontro faltoso com o mais além da representação, sendo apreendido apenas a posteriori como representação, desperta o sujeito. O despertar é o acordar da consciência para a representação do terrível acidente que se passou na realidade. Só depois de despertar é que é possível voltar ao *autômaton* das representações, fazendo com que o sujeito só possa se situar em relação à rede de representações. Há neste tropeço entre “aquele que dorme ainda e cujo sonho não conheceremos e aquele que só sonhou para não despertar” (LACAN, 1964/2008, p.63), um encontro do sujeito com aquilo que é a sua condição, isto é, sua divisão.

Despertamos para evitar o encontro com aquilo que nos causa e reencontrar na realidade a fantasia que vela o choque do real. Escapulimos (...) de nosso lugar na transmissão – lugar do sujeito diante do que lhe causa, lugar que é defasagem, angústia – até que a repetição de uma vela pondo fogo no corpo nos lance no desejo de que somos feitos (COSTA-MOURA, 2002, p. 74).

Lacan nos adverte que a frase é uma tocha ela mesma, que nos cega uma vez que o fogo pega no real. Ele afirma ainda que ela é o avesso do que será quando o sonhador acordar, já que o sonho é o avesso da representação. O real está para além do sonho, no que ele escondeu por trás da falta de representação. É esse o real que comanda, e que a psicanálise trata de cernir. (LACAN, 1964/2008, p.65).

Todas as cadeias significantes que compõem o sonho repetem a realidade deste ponto não simbolizável, que permanece por baixo. “Umbigo” para onde os sonhos convergem – e que neste sonho representa-se na morte como limite que só pode ser concebido no campo da fala e na linguagem através de repetições que desfazem insistentemente o tecido da cadeia dos significantes (COSTA-MOURA, 2002, p.73).

Além deste sonho, outro exemplo de Freud que Lacan comenta para ilustrar a repetição de algo desprazeroso, é o jogo que ficou conhecido como Fort-da. Ao lançar o carretel para longe de seu berço, o neto de Freud falava Fort, e ao trazê-lo de volta, fazendo-o reaparecer, dizia Da. Em um primeiro momento, Freud interpreta que o jogo simbolizava a alternância entre a ausência e a presença da mãe, de modo que o abandono que era sofrido pela criança de modo passivo, podia ser vivido ativamente com um outro objeto, trazendo-lhe algum tipo de satisfação prazerosa através da dominação. Freud compreendia o jogo como uma tentativa de simbolização capaz de responder à renúncia pulsional que a perda, ainda que momentânea, do objeto materno impõe à criança, sendo uma espécie de defesa contra a angústia.

Contudo, em um segundo momento, Freud percebe que muitas vezes o desaparecimento do objeto não era seguido por seu retorno, que seria o momento teoricamente prazeroso da brincadeira, de modo que o que era repetido era justamente o doloroso abandono da criança.

Lacan elucida que o jogo simboliza a repetição, mas não de uma necessidade que pediria o retorno da mãe e que poderia se dar pelo simples grito, mas a repetição da ausência da mãe como causa de uma *Spaltung* (divisão) no sujeito. O que o jogo de alternância significativa visa contornar é aquilo que não está lá enquanto representado. Portanto, “o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio - a borda do seu berço - isto é, um *fosso*, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto” (LACAN, 1964/2008, p.66), e é com esse objeto, o carretel, que a criança “salta as fronteiras de seu domínio” (LACAN, 1964/2008, p.66).

Desse modo, o carretel não simboliza apenas a perda da mãe, reduzindo-a a uma bolinha, ele é alguma coisa da criança que se destaca não sendo mais bem dela, mesmo que ainda lhe pertença, retida pelo fio que ela segura. A hiância que se torna causa do sujeito é introduzida pela ausência do objeto, não do outro enquanto aquele que falha, mas do próprio carretel, que, no jogo, expressa “a automutilação a partir da qual a ordem da significância vai se por em perspectiva.” (LACAN, 1964/2008, p.66). Assim, o carretel se inscreve na série dos objetos parciais que podem ser cedidos, nomeando o desejo do Outro, que, como vimos, Lacan chama de objeto a. É através deste objeto, criado a partir de um ato, que o sujeito pode ser designado.

Se é verdade que o significante é a primeira marca do sujeito, como não reconhecer aqui - só pelo fato de esse jogo se acompanhar de uma das primeiras aparições a surgirem - que o objeto ao qual essa oposição se aplica em ato, o carretel, é ali que devemos designar o sujeito. A este objeto daremos posteriormente seu nome de álgebra lacaniana – o a minúsculo (LACAN, 1964/2008, p.66-67).

3.4. A dimensão ex-nihil, a criação do vazio e o problema do mal

Em seu Seminário 7, Lacan chama atenção para a cisão entre o que Freud atribuiu à pulsão de morte em *Além do Princípio do Prazer* (1920) e em *Mal-estar na Civilização* (1930), isto é, entre a tendência ao retorno a um estado anterior de repouso absoluto ou de equilíbrio universal e a faceta destrutiva da pulsão de morte, valorizando a última em detrimento da primeira. Para ele, a pulsão de morte, no que comporta uma dimensão histórica,

não seria redutível ao sentido energético mais amplo da pulsão, a saber, o princípio de Nirvana ou de aniquilamento.

Assim, a pulsão como tal, que é então a pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado, sendo definida como vontade de destruição direta, na medida em que ela põe em causa tudo o que existe e está referida a uma ordem. É nesse sentido que “a pulsão de morte deve ser situada no âmbito histórico, uma vez que ela se articula num nível que só é definível em função da cadeia significante” (LACAN, 1959-1960/2008, p.253).

Por outro lado, Lacan também afirma que ela pode ser definida como vontade de recomeçar com novos custos, vontade de Outra-coisa, vontade de criação a partir do nada. O que entra em questão aqui é a existência de algo para além da cadeia significante, de onde ela possa ser apreendida numa rememoração fundamental, na medida em que a cadeia histórica é isolável, isto é, é registrada na cadeia significante ao mesmo tempo em que é suspensa à sua existência. Desse modo, Lacan constata:

a noção de pulsão de morte é uma sublimação criacionista, ligada a esse elemento estrutural que faz com que, desde que lidamos com o que quer que seja no mundo que se apresenta sob a forma da cadeia significante, haja uma certa altura, mas certamente fora do mundo da natureza, o para além dessa cadeia, o ex-nihilo sobre o qual ela se funda e se articula como tal. (LACAN, 1959-1960/2008, p.255).

Portanto, essa dimensão ex-nihilo sustenta em si mais um paradoxo, pois se por um lado pode ser pensado como o nada primordial, a partir do qual a cadeia significante se organiza, por outro, é apenas enquanto excluído da cadeia, como resto da operação significante, que essa dimensão irrepresentável pode se estabelecer. Essa subversão pudemos percebê-la no artigo de Freud, A negativa (1925), o qual trabalhamos no primeiro capítulo, como também está presente no que Lacan articula a respeito da alienação e separação em seu Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964).

Se inicialmente, o vivente é alienado ao campo do Outro, tesouro dos significantes, é apenas quando o Outro vem a faltar em sua significantização que é possível haver uma subtração, da qual o sujeito pode advir em sua singularidade irrepresentável. Assim, Lacan sustenta que a submissão do sujeito ao significante se produz em um círculo que não se fecha em nada, cuja quadratura é impossível, na medida em que “o sujeito só se constitui ao se subtrair dela e ao descompletá-la essencialmente, por ter, ao mesmo tempo, que se contar ali e desempenhar uma função apenas de falta.” (LACAN, 1966/1998, p. 821). Dessa forma, se é

justamente uma perda que inaugura o sujeito, esta só é possível a partir do empréstimo dos significantes do Outro, o que consiste em uma dupla operação de alienação e separação. Já nos termos de Freud, poderíamos dizer que toda negação possui, em si e em sua origem, uma afirmação.

Para tratar desta dimensão ex-nihil, Lacan retoma o exemplo do vaso de Heidegger (LACAN, 1959-60/2008, p.147). Por um lado, o vaso lhe serve para ilustrar que é a partir da matéria do barro que o oleiro constitui o vazio que o vaso contém, o qual não poderíamos dizer que estava lá antes dessa operação. Nessa perspectiva, assim como em toda filosofia antiga de tradição aristotélica, nada é feito a partir de nada, e é justamente isso que é omitido na mitologia criacionista, na qual a criação se dá a partir do nada. Por outro lado, o oleiro, ao criar “o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, ex-nihilo, a partir do furo.” (LACAN, 1959-60/2008, p.148).

Presente em todas as culturas, a função do vaso está relacionada, tal como define Heidegger (apud LACAN, 1959-60/2008, p.147), a uma dupla orientação: para cima para receber algo dos céus, e em relação à terra, da qual ele eleva alguma coisa. Por sua estrutura, o vaso serve à mitologia criacionista, sendo empregado para nos fazer conceber os mistérios da criação, no limite do religioso e do místico.

Lacan destaca e distingue no vaso, além do seu emprego de utensílio, sua função significante. Significantes, como sabemos, são constituídos por sua estrutura de oposição, mas ainda assim, Lacan afirma que eles são individualmente modelados pelo homem. Esta modelagem do significante coincide com a introdução no real de uma hiância, de um furo, isto é, estaria referida à criação de um objeto que, ao invés de evitar a Coisa como significante, é capaz de representar esse vazio central que é a Coisa.

Segundo Lacan, a função artística mais primitiva é a do oleiro, pois o vaso seria o elemento mais primordial da indústria humana; aquele que nos permitiria afirmar a presença humana lá onde o encontramos. Sendo ele o primeiro significante modelado pelo homem, não seria significante de nada particularmente.

Esse nada de particular que o caracteriza em sua função significante é justamente, em sua forma encarnada, aquilo que caracteriza o vaso como tal. É justamente o vazio que ele cria, introduzindo a própria perspectiva de preenchê-lo. O vazio e o pleno são introduzidos pelo vaso num mundo, que por si mesmo, não conhece semelhante. (LACAN, 1959-60/2008, p.147).

A introdução desse significante modelado que é o vaso materializa a noção de criação ex-nihil e sua relação com a Coisa. A noção de criação traz consigo as ideias de criatura e de criador, o que une o tema da sublimação ao da ética e do problema moral. Lacan nos faz pensar que, assim como o vaso que é criado a partir do nada só poderia estar pleno, na medida em que em sua essência ele for vazio, do mesmo modo, a fala só pode estar plena, por suas propriedades significantes que esvaziam a significação. Quanto ao problema moral, comparando a criação mítica à criação do vaso em sua função significante, Lacan relembra um trecho da Bíblia em que Deus contempla sua criação, afirmando que esta estava boa, de maneira análoga ao oleiro que, após ter feito o vaso, diz que este está belo. Do lado da obra, do lado de fora, está o bom e o belo, que velam ao mesmo tempo em que fazem vislumbrar o acesso ao gozo da Coisa.

Com o pote de mostarda, em seu Seminário 16, Lacan retoma essa dialética, afirmando que o próprio pote é a significação do que ele modela. Vejamos. O pote aparece marcado em sua superfície por significantes, como pote de mostarda, por exemplo, no entanto, é essencial para que nos refiramos a ele como pote de mostarda, que ele esteja vazio, posto que, senão, caso estivesse cheio, tenderíamos a nos referir a seu conteúdo diretamente. Assim, a significação do pote está no exterior, e no interior estão as substâncias, as matérias, os significantes.

A significação produzida serve de engodo para encobrir o que acontece com a linguagem, na medida em que, por sua essência, ela não significa nada (idem, p.87). A significação, o valor de utensílio do pote, bem como tudo o que a indústria humana fabrica sob suas formas primárias, é feita para mascarar o que acontece com os verdadeiros efeitos de estrutura, os furos, assim como a imagem antropomórfica mascara a função dos orifícios do corpo (idem, p.92). Pois bem, se a significação busca preencher os furos, tamponá-los, ela não pode estar do lado da obra de arte. Afinal, na perspectiva lacaniana, aquilo que garante a “vida eterna” do pote, sua dignidade de Coisa, é o furo. (LUCERO & VORCARO, 2013, p.35).

Esta expressão “dignidade da Coisa” nos remete à formulação de Lacan acerca do conceito de sublimação, a qual abordaremos à frente. Antes disso, contudo, retomaremos algumas indicações de Freud a respeito do tema. Quanto à sublimação, Freud em seus Três Ensaio sobre a Sexualidade (1905) a define como um modo de satisfação direta da pulsão, obtida a partir da mudança de seu alvo, diga-se, sexual. Lacan nos aponta como a contradição de termos parece estar de saída evidente, uma vez que é inevitável percebermos o contra senso que é pensarmos uma satisfação direta alcançada através da transformação de seu objetivo. Essa formulação levanta ainda questões mais fundamentais como a de saber o que podemos entender por satisfação direta, ou o que seria um alvo não-sexual da pulsão.

Quanto a esses questionamentos que pretendemos desenvolver, podemos apontar inicialmente que, para não cairmos em uma busca pelo objeto primeiro ou por um objeto adequado à pulsão, a distinção entre satisfação direta e indireta tende a ser esvaziada. Nesse mesmo sentido, considerando que a pulsão se satisfaz com objetos muito variáveis, e que o conceito de pulsão é por definição ligado à distribuição de prazer no corpo, podemos afirmar que a satisfação pulsional não pode ser pensada de maneira desarticulada em relação à sexualidade.

Portanto, retornando à definição de Freud, nesse primeiro momento, a sublimação pareceria estar paradoxalmente relacionada tanto à satisfação da pulsão sexual como também à defesa contra o sexual, uma vez que haveria uma exigência de inibição de seu objetivo. A especificidade da sublimação é demarcada em Freud por seus efeitos sociais, sendo uma espécie de formação de reação que levaria a satisfações com objetos valorizados culturalmente ou de utilidade pública. Para Lacan, o pensamento freudiano neste ponto teria se resolvido por uma posição fácil, que reside em uma conciliação entre o sujeito e o coletivo, isto é, entre as exigências pulsionais e a renúncia destas, exigida pelo pacto social. Neste momento da obra freudiana o conflito pulsional ainda residia nesta dicotomia entre sujeito e social. Isto será dialetizado com a postulação da pulsão de morte em 1920 e da instância do supereu tal como em 1923, que despertam a dimensão do que Lacan nomeia de gozo, lançando luz sobre isso que se satisfaz também na renúncia pulsional.

De todo modo, nessa equação haveria de um lado a possibilidade de satisfação pulsional do sujeito, e por outro, a produção de objetos com valor social. A questão do reconhecimento social supõe na sublimação, atribuída à belas-artes, por exemplo, um elemento de solução de problemas, que traz a reboque o problema ético. O coletivo encontraria satisfação justamente onde o sujeito teria que trocar seu alvo diretamente sexual, que podemos entender aqui como sendo ligado às zonas erógenas do corpo, por outros, socialmente valorizados.

Para Freud, a satisfação que o artista é capaz de provocar com sua obra diz respeito ao fato de, através da técnica, ele ser capaz de dar forma estética às fantasias, em relação às quais os neuróticos sentiriam repulsa e vergonha. Assim, disfarçando as fantasias, seria possível realizá-las proporcionando prazer. Em *Escritores criativos e devaneio* (1908/1996), Freud afirma que “talvez até grande parte desse efeito seja devida à possibilidade que o escritor nos

oferece de, dali em diante, nos deleitarmos com nossos próprios devaneios, sem autoacusações ou vergonha.” (FREUD, 1908/1976, p.143).

Os sentimentos de asco, moral e vergonha seriam os formadores de “caráter”, os diques através dos quais as pulsões sexuais ganhariam novos destinos. Lacan ressalta que esse traço de caráter, adquirido pela regulação social e pela instância psíquica do supereu, é um sistema de defesas contra o sexual, apesar de se alimentar e se satisfazer através dele. Assim, com a noção de formação reativa, Freud faz intervir uma contradição em sua própria formulação de sublimação, pois “o que se propõe desse modo como construção oposta à tendência instintual não pode absolutamente ser reduzido a uma satisfação direta (...)” (LACAN, 1959-1960/2008, p.118)

O paradoxo da sublimação consistiria, portanto, na questão da mudança do alvo sexual, pois, se o alvo não fosse mais sexual, a libido seria, então, dessexualizada? Temos aí o primeiro problema apontado por Lacan no que diz respeito ao conceito freudiano de sublimação. Para Lacan, a sublimação não se exerce necessariamente no sentido do sublime. A mudança de alvo “não faz desaparecer forçosamente, bem longe disso, o objeto sexual - o objeto sexual, ressaltado como tal, pode vir à luz na sublimação.” (LACAN, 1959-60/2008, p.194).

Nesse sentido, Lacan questiona como distinguir a sublimação de outros modos de satisfação pulsional, uma vez que a libido continua a se satisfazer com os objetos, estando referida à sexualidade. A respeito disso, temos algumas indicações feitas por Freud em Introdução ao Narcisismo (1914) que nos auxiliam neste ponto. Nesse artigo, Freud distingue sublimação da idealização do objeto, na medida em que na formação do ideal haveria identificação do sujeito com o objeto, o que já nos deixa indicado que na sublimação se trataria de outra Coisa. Além disso, Freud também diferencia a sublimação do retorno do recalcado. A função significante é essencial para fazermos essa distinção, pois podemos pensar a via sublimatória como uma possibilidade de satisfação da pulsão, sem a substituição significante, tal como ocorre no sintoma. Portanto, é nesse sentido que Freud ressalta que na sublimação se trata de uma mudança de alvo, e não de objeto, uma vez que o que está em jogo na sublimação é das Ding.

Ainda quanto ao alvo da pulsão, em Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (FREUD, 1916/1996, p.348), Freud traz a metáfora dos vasos comunicantes para nos falar da

plasticidade das pulsões e da capacidade de compensação de uma pulsão por outra. Contudo, ele se depara com um limite: nem toda sublimação é possível. Freud delimita nas fontes das pulsões um ponto irreduzível, pois apesar da ênfase nas modalidades pulsionais variarem entre os sujeitos, elas impõem certa quota de satisfação, isto é, certo nível de fixação.

Será que é uma perspectiva cor-de-rosa, e sujeita ao otimismo pastoral, que essas zonas erógenas, esses pontos de fixação fundamentais nos abrem? Será isto uma via sujeita à liberação? - ou a mais severa servidão? Essas zonas erógenas, que se pode bem considerar, até a mais ampla explicação do pensamento de Freud, como genéricas e que se limitam a pontos eleitos a pontos de hiância, a um número limitado de bocas na superfície do corpo, são os pontos de onde Eros terá de extrair sua fonte. (LACAN, 1959-1960/2008, p.116)

Por outro lado, Freud nos mostra a abertura quase infundável das possibilidades de substituições que podem ser feitas, na outra extremidade, no nível dos objetos - já que é o que há de mais variável na pulsão. Contudo, essa mudança de alvo, não é sem se pagar um preço, que, como nos diz Lacan, se paga em gozo, com uma libra de carne.

Comer o livro, é justamente aí que sentimos de perto o que Freud quer dizer quando fala de sublimação como de uma mudança, não de objeto, mas de alvo. Isso não se vê imediatamente. A fome em questão, a fome sublimada, cai no intervalo entre os dois, pois não é o livro que nos preenche o estômago. Quando comi o livro, nem por isso tornei-me livro, não mais do que o livro não se tornou carne. O livro se torna-me, se assim posso dizer. Mas para que essa operação possa produzir-se - e ela se produz todos os dias -, é bem preciso que eu pague alguma coisa. A diferença, Freud a pesa num canto do Mal-estar na civilização. Sublimem tudo o que quiserem, é preciso pagar com alguma coisa. Essa alguma coisa se chama gozo. Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne (LACAN, 1959-60/2008, p.376).

Portanto, a questão da sublimação se coloca no impasse entre sua plasticidade e seus limites e, desse modo, não é possível tratar da sublimação sem nos referirmos ao objeto. Ao salientar no objeto, tanto em das Ding como no objeto a, sua dimensão negativa de cavo, isto é, aquilo que lhe falta, Lacan faz com que o estatuto do objeto ganhe toda a relevância na sua perspectiva a respeito da sublimação. Além disso, a transformação que ele opera na noção de alvo, que, como vimos, passa a compreender o próprio circuito da pulsão em torno do objeto, enseja que ele faça “dessa definição da sublimação em Freud a natureza própria da pulsão.” (LUCERO & VORCARO, 2013, p.29).

Lacan afirma que entre o objeto, estruturado pela relação narcísica, e das Ding, (e aqui podemos pensar também o objeto a), há uma distinção, e que é justamente na vertente dessa diferença, que se situa a sublimação. “A sublimação, que confere ao Trieb uma satisfação diferente de seu alvo- sempre definido como seu alvo natural-, é precisamente o que revela a

natureza própria ao Trieb uma vez que ele não é puramente o instinto, mas que tem relação com das Ding como tal (...)” (LACAN, 1959-60/2008, p.137).

Desse modo, Lacan restaura o conceito freudiano de sublimação, sobre a seguinte fórmula: a de elevar um objeto à dignidade de Coisa. Contudo, para que o objeto se torne assim disponível é preciso que algo tenha ocorrido em relação ao desejo, isto é, que não vá mais no sentido de uma substituição metonímica do objeto, mas de uma mudança no próprio tratamento deste. Se a Coisa é o que do real padece de significante, sua estrutura fundamental é de que ela pode ser representada por Outra coisa. A Coisa, por ser uma unidade velada, obriga-nos a contorná-la para concebê-la. É nessa borda, na relação do homem com o significante, que é possível criar um objeto que represente a Coisa.

Dessa forma, para além da sublimação pensada a partir da relação narcísica com o objeto, isto é, como um campo de descanso, pelo qual seria possível engodar-se a respeito de das Ding, colonizando-a de forma prazerosa com formações imaginárias e significações, Lacan pensa a satisfação da pulsão na apreciação artística mais do lado do gozo. A dimensão coletiva, presente na repercussão do objeto de arte, revela que essa satisfação depende de um contexto, e é nesse sentido que Lacan reafirma que toda obra de arte é historicamente datada. Contudo, não sem a devida delicadeza que ele trata do tema. Em suas palavras:

Evidentemente a noção de historicidade não poderia ser aqui empregada sem a mais extrema prudência. O termo de história da arte é o que há de mais capcioso. Cada emergência desse modo de operar consiste sempre em derrubar a operação ilusória para tornar a voltar para a finalidade primeira que é a de projetar uma realidade que não é absolutamente a do objeto representado. Na história da arte, pelo contrário, pela própria necessidade que a suporta, há unicamente subestrutura. A relação do artista com o tempo no qual ele se manifesta é sempre contraditória. É sempre contra as normas reinantes, normas políticas, por exemplo, ou até mesmo esquemas de pensamento, é sempre contra a corrente que a arte tenta operar novamente seu milagre (LACAN, 1959-60/2008, p.172).

Para Lacan, o reconhecimento social da obra não advém da identificação com as fantasias do artista, mas ao contrário, justamente com o que faz enigma em seu trabalho. Esse ponto de captura causa sensações que muitas vezes não são prazerosas, mas que guardam relações com os prazeres preliminares, a parcialidade das pulsões e com o gozo. Isto que na obra de arte permanece estranho (*Unheimlich*) remete não só à das Ding e ao objeto a, como também está relacionado à angústia. Esta última emerge na medida em que a presença de um objeto preenche o lugar da falta que causa o desejo. Sobre isso Lucero e Vorcaro (2013) afirmam:

Na sublimação, a apresentação de um objeto não apreensível pela cadeia significativa presentifica a falta de das Ding, o real inapreensível pelos recursos simbólicos disponíveis ao sujeito. O objeto da arte preserva um vazio que resiste à simbolização e a experiência de encontro com esse objeto é semelhante ao que Freud descreveu como estranho: a sensação de que há algo de obscuro, há algo de muito familiar no sujeito refletido no objeto (LUCERO & VORCARO, 2013, p.32).

Portanto, na sublimação não se trata da identificação do sujeito com o objeto, e sim daquilo que rompe e abala as identificações do sujeito, pois a obra de arte evidenciaria um objeto que diz respeito ao que resta do sujeito para além ou aquém da unidade imaginária do eu. Lacan, ao tratar da imagem sublime de Antígona, afirma que saímos da ordem do imaginário “por intermédio de uma imagem entre outras” (LACAN, 1959-60/2008, p.295). Isto é, haveria uma dimensão da estética e do belo, que seria capaz de fragmentar o imaginário e o simbólico, fazendo obstáculo à boa forma da unidade da imagem e das ideias.

Se não houvesse a psicanálise, saberíamos disso pelo fato de existirem momentos de aparecimento do objeto que nos jogam numa dimensão totalmente diversa, que se dá na experiência e merece ser destacada como primitiva experiência. Trata-se da dimensão do estranho.

Este não pode ser apreendido, de modo algum (...). Diante deste novo, o sujeito literalmente vacila e tudo é questionado na chamada relação primordial do sujeito com qualquer efeito de conhecimento (LACAN, 1962-1963/2005, p.70-71).

Para nos fazer sensíveis a essa distinção entre a fixação em um objeto imaginário que leva a uma satisfação da pulsão e a revelação da Coisa para além do objeto, Lacan nos dá o exemplo do objeto de coleção, mais especificamente a de Jacques Prévert, que colecionava caixas de fósforos. Estas caixas eram encaixadas umas nas outras, sem que se percebesse ao certo onde era feita essa união, ao longo de um circuito que passeava por toda a parede de sua casa. Dessa forma, revelava-se o vazio de sua cavidade, em cuja amplitude ventral Lacan reconhece um poder copulatório. O efeito causado pela multiplicidade imponente destas caixas, e por suas formas de gaveta as quais guardavam e expunham o vazio, era de que a caixa de fósforo não fosse aí um objeto qualquer, mas uma Coisa, encarnando uma das mais inocentes formas da sublimação.

Em outros termos, esse arranjo manifestava que uma caixa de fósforos não é simplesmente algo com uma certa utilidade, que não é nem mesmo um tipo, no sentido platoniano, a caixa de fósforo abstrata, que a caixa de fósforo sozinha é uma coisa com sua coerência de ser. O caráter completamente gratuito, proliferante e supérfluo, quase absurdo, dessa coleção visava, com efeito, ao vazio da caixa de fósforos. O colecionador encontrava assim sua razão nesse modo de apreensão que incidia menos na caixa de fósforos do que nessa Coisa que subsiste na caixa de fósforos (LACAN, 1959-60/2008, p.140).

Assim, o que esse ajuntamento inesperado produz, portanto, tem a ver com o fato de que ao perder sua função de uso, compartilhada socialmente, a caixa de fósforo pode ser

Outra-Coisa, adquirindo uma nova dignidade. Ao revelar o que subsiste no objeto para além do objeto, para além de sua utilidade, o objeto revela a Coisa. Dessa forma, mais uma especificidade do objeto da sublimação diz respeito ao fato de que:

(...) não basta apenas expor o vazio, o furo, é preciso fazer isso a partir de novas construções simbólicas que escapem à significação comum. Donde o vaso, ou o pote de mostarda, não serem, a princípio, produtos da atividade sublimatória, a não ser que adquiram um novo lugar na estante de um colecionador, por exemplo (LUCERO & VORCARO, 2013, p.34).

Outro exemplo de sublimação que Lacan nos oferece é o do amor cortês. Diante do paradoxo que Lacan reconhece entre a profunda heresia que domina a Europa a partir do final do século XI e o aparecimento do estilo de vida do amor cortês, Lacan afirma que nada poderia justificar satisfatoriamente o sucesso dessa moda, não fosse a relação que esta guarda com a Coisa. “O que nos interessa do ponto de vista da estrutura é que uma atividade de criação poética possa ter exercido uma influência determinante - secundariamente em seus prolongamentos históricos - nos costumes” (LACAN, 1959-60/2008, p.185). O amor cortês, de fato, ditou determinadas formas de relações sociais, para além das relações amorosas, como, por exemplo, o galanteio e a polidez. Se essa epidemia social constitui para Lacan, um enigma histórico, ele a explica como uma obra da sublimação.

A mulher aparece nesse tipo de literatura desprovida de todas as suas virtudes e qualidades singulares, de modo que todos os trovadores parecem louvar uma só pessoa, a Dama. Esta última, em sua beleza absoluta, é aquela que, esvaziada de qualquer substância real, advém como impessoal e indiferente, a ponto de ser quase cruel. Assim, é através da relação de inacessibilidade do desejo em relação ao objeto, que o objeto feminino é introduzido, ocupando dessa forma o lugar de das Ding. A existência de um objeto capaz de fazer aparecer o vazio impossível de ser preenchido, tal como ocorre na sublimação, serve para ilustrar, como nenhum outro, “(...) que aquilo que o homem demanda, em relação ao qual nada pode fazer senão demandar, é ser privado de alguma coisa de real” (LACAN, 1959-60/2008, p.186).

Segundo essa lógica, o poeta trovador imagina todas as provas que poderia realizar para atingir o objeto de seu desejo, sem, contudo, nunca chegar a alcançá-lo, sendo, então, marcado pela privação. Assim, apesar de muitas situações e temas se repetirem nesse tipo de poesia de forma um tanto artificial, Lacan recobra que essas mulheres, objetos do amor cortês, eram de carne e osso e não míticas. O enigma do objeto feminino na atividade sublimatória do amor cortês está aí: este aparece como um objeto idealizado e sexualizado ao mesmo tempo.

Como vimos, com Lacan, a mudança do objeto na sublimação não impede que o objeto sexual apareça como tal. Pelo contrário, Lacan afirma que “nunca se fala tanto nos termos mais crus do amor do que quando a pessoa é transformada numa função simbólica” (LACAN, 1959-60/2008, p.186), e também que “o amor cortês (...) é uma homenagem prestada pela poesia a seu princípio, isto é, ao desejo sexual” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 225).

Entretanto, quanto à idealização do objeto feminino no amor cortês, Lacan revela que “a ilusão, ela mesma, de algum modo transcende a si mesma, se destrói, mostrando que ela lá não está senão enquanto significante” (LACAN, 1959-60/2008, p.170). Ele nos aponta ainda que, se segundo Freud o amor só é acessível pela via do narcisismo, isto é, pela compensação do amor de si pelo amor do objeto amado, o amor cortês seria uma tentativa de ultrapassar isso (LACAN, 1968-1969/2008, p.225). Assim, como a superestima do objeto amado diz respeito a uma projeção narcísica do sujeito, esta idealização romântica, por encobrir das Ding, só pode ser concebida pela visada sublimatória, se dissolvida ao final.

É nesse sentido que Lacan afirma que a função do belo é completamente distinta da do belo ideal. Apesar da primeira introduzir a segunda, a função do belo como tal seria a de fazer uma passagem para o limite, para a zona estabelecida como sendo a do gozo. Nos tempos de Kant, o que se apresentava como o limite do belo, enquanto ideal, era a forma humana, porque ela teria sido a forma divina. “Ela é o envoltório de todas as fantasias possíveis do desejo humano. As flores do desejo estão contidas nesse vaso do qual tentamos fixar as paredes” (LACAN, 1959-60/2008, p.349). A forma humana seria a “miragem central” (LACAN, 1959-60/2008, p.349), que, ao mesmo tempo em que, aponta, engoda quanto ao lugar do desejo, uma vez que este é fundamentalmente desejo de nada e tem relação com a falta-a-ser do sujeito. É em função do narcisismo que a imagem corporal é estabelecida como tal, representando “a relação do homem com sua segunda morte, o significante de seu desejo, seu desejo visível”. (LACAN, 1959-60/2008, p.349).

É apenas a partir da apreensão do belo na pontualidade da transição da vida à morte que podemos tentar restituir o belo ideal, ou seja, a função que pode aí adquirir, num dado momento, o que a nós se apresenta como a forma ideal do belo é, no primeiro plano, a famosa forma humana. (LACAN, 1959-60/2008, p.348).

Contudo, a forma humana e a divina enquanto objetos privilegiados foram relativamente abandonados, uma vez que se percebeu que qualquer objeto poderia servir de significante “pelo qual vem vibrar esse reflexo, essa miragem, esse brilho mais ou menos insustentável, que se chama o belo.” (LACAN, 1959-60/2008, p.349). O belo, no que ele

tange o limite da boa forma e, portanto, de uma “segunda morte” (LACAN, 1959-60/2008, p.349), está em função de uma relação temporal. Como exemplo da expressão dessa relação, Lacan nos aponta a representação da natureza-morta, a qual, nas suas palavras, mostra-nos ao mesmo tempo em que esconde o que nela ameaça (LACAN, 1959-60/2008, p.349).

Para Lacan, a arte não serve para representar a Coisa, já que esta é irrepresentável. O mimetismo e a representação interessam apenas na medida em que podem extrair do objeto um sentido novo, de modo que “o objeto é instaurado numa certa relação com a Coisa que é feita simultaneamente para cingir, para presentificar e para ausentificar” (LACAN, 1959-60/2008, p.176). Dessa forma, o objeto representado está mais relacionado ao vazio da Coisa, do que ao objeto natural que representa. Nesse sentido, Paul Cézanne (1839-1906) pinta maçãs, mais para presentificá-las do que para imitá-las, ou melhor, sua maneira mais impressionante de imitá-las é aquela que é mais orientada para a presentificação do objeto.

Porém, quanto mais o objeto é presentificado enquanto imitado, mais abre-nos ele essa dimensão onde a ilusão se quebra e visa outra coisa. Cada qual sabe que há um mistério na maneira que tem Cézanne de pintar maçãs, pois a relação com o real, tal como nesse momento se renova na arte, faz então surgir o objeto de uma maneira que é lustral, que constitui uma renovação de sua dignidade, por onde essas inserções imaginárias, digamos assim, são datizadas de uma nova maneira. (LACAN, 1959-60/2008, p.172).

Quanto às botinas abandonadas, pintadas por Van Gogh, Lacan também ressalta o caráter de ultrapassamento e de transposição que a dimensão temporal e a presentificação do objeto comportam. Contudo, ao contrário da natureza-morta, o quadro de Van Gogh evoca, segundo Lacan, algo como um princípio de geração espontânea, como se brotasse do nada. As botinas não seriam aí significante da marcha, do cansaço, ou da paixão, elas seriam significante da presença de uma ausência, que, por mais muda que seja, fala (LACAN, 1959-60/2008, p.348). Novamente não se trata aí de imitação, mas de uma manifestação visível do belo, que se realiza por sua relação temporal.

Já no âmbito do Seminário 16, quando Lacan retoma brevemente o tema da sublimação, ainda a fim de ilustrar a sensação estranha causada pelo modo de apresentação do objeto, ele analisa a gravura de Munch chamada O Grito. Ele traz a reflexão de que a paisagem calma ao fundo, no qual duas pessoas caminham sem nem mesmo olhar para trás, confere ainda maior valor expressivo a esse grito. O essencial deste quadro residiria para ele, no fato de que “da boca retorcida do ser feminino em primeiro plano que representa esse grito, não saia nada senão silêncio absoluto. É no próprio silêncio que se centra esse grito, que surge

a presença do ser mais próximo, do ser esperado, ainda mais que ele já está sempre presente (...)" (LACAN, 1968-1969/2008, p. 219).

Este próximo ao qual Lacan se refere não é o Outro barrado, que se estrutura como uma linguagem, e se constitui como um "terreno do qual se limpou o gozo" (LACAN, 1968-1969/2008, p. 220). O próximo é antes, segundo ele, a iminência intolerável do gozo. Freud introduz das Ding através da função do *Nebenmensch*, do homem que é o mais próximo, ao qual nos textos evangélicos nos é dito que precisamos amá-lo como a nós mesmos. O que Freud encontra como resposta à pergunta do que seria esse fora do eu, que seria ao sujeito o mais próximo, é o grito, pois não há próximo no sentido de semelhante, a não ser por esse vazio. O grito seria esse algo absolutamente primário e estranho, essa exterioridade radical que faz com sejamos obrigados a reconhecer que aquilo que nos é mais íntimo está do lado de fora. Dessa forma, o grito não precisa soar para ser um grito. Se Lacan afirma que a verdade fala, por ser articulada, não é isso que grita, de forma muda, "aquele que é sofrimento, por ser essa verdade" (LACAN, 1968-1969/2008, p.24).

Nesse nível, o que pode, no Outro, responder ao sujeito? Nada senão aquilo que produz sua consistência e sua ingênua confiança em que ele é como eu. Trata-se, em outras palavras, do que é seu verdadeiro esteio — sua fabricação como objeto a. Não há nada diante do sujeito senão ele, o um-a-mais entre tantos outros, e que de modo algum pode responder ao grito da verdade, mas que é, muito precisamente, seu equivalente — o não-gozo, a miséria, o desamparo e a solidão. Tal é a contrapartida do a, desse mais-de-gozar que constituiu a coerência do sujeito enquanto eu (LACAN, 1968-1969/2008, p.25).

Portanto, é nesse sentido que Lacan afirma que "é evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, se não seu esplendor, pelo menos sua cobertura. (LACAN, 1959-60/2008, p.260). Lacan localiza no fenômeno estético, no que este carrega a experiência do belo, a verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical e da destruição absoluta para além da putrefação. O brilho resplandecente do belo ao mesmo tempo em que nos detém, nos indica onde se encontra este campo, sendo por isso, tido por Lacan como o esplendor da verdade. À vista disso, Lacan afirma ainda que no que tange a experiência moral, o belo está mais perto do mal do que do bem, pois, como já afirmamos, "Faz muito tempo disseram - o melhor é o inimigo do bem." (LACAN, 1959-60/2008, p.260). Se por um lado, o melhor pode assinalar um gozo desenfreado que busca sempre mais, por outro, quem se contenta com o bem, não há de alcançar o melhor para o qual a via do desejo trilha seu caminho.

Dessa forma, se no segundo capítulo do presente trabalho vimos como o Bem é aliado ao gozo, neste terceiro capítulo, pudemos constatar como o Belo cumpre também sua função de fronteira, velando e revelando o vazio que a obra de arte cria, sendo ao mesmo tempo defesa e passagem para esse campo. A sublimação é algo que se faz em relação às pulsões, e, sendo as pulsões tributárias do horizonte da sexualidade, constatamos que a sublimação comporta uma satisfação da ordem do gozo sexual. Este gozo sexual só pode ser explicado pelo que Lacan chama de anatomia de vacúolo, o qual o objeto a vem demarcar. Lacan afirma assim, que o objeto a “é o que faz cócegas por dentro em *das Ding*”, sendo este o mérito essencial do que chamamos de obra de arte (LACAN, 1968-1969/2008, p. 227).

Assim, posto que é possível significar de diversas maneiras o vazio, preenchendo-o com diferentes matérias e dando-lhe inúmeras formas, é em torno do benefício e do malefício da obra que se cristalizou a crise da questão moral. Do exemplo do vaso, citado anteriormente, Lacan encontra uma tripartição de fontes quanto ao problema do mal.

Em sua busca pelas fontes do mal em relação ao criacionismo, a primeira que Lacan indica, seria a obra. Toda obra seria nociva e só engendraria as consequências que ela mesma comporta, tanto de negativo quanto de positivo. Essa posição seria expressa no taoísmo, que quase não permite o uso do vaso, já que este seria fonte de contradições dialéticas.

A segunda seria a matéria, tal como a encontramos na teoria ou teologia cátara, a qual representou uma crise profunda na evolução do pensamento do homem do Ocidente. O catarismo buscou responder à questão, que se colocou em determinado momento na Europa, sobre o que não estava indo bem na criação. Por ser um movimento religioso e místico, considerado herege, a Igreja Católica suprimiu quase todos os vestígios históricos do processo na Inquisição. Sobre essa ideologia, Lacan esclarece:

Acredito que seus costumes fossem de uma pureza excepcional, já que no fundo lhes era preciso abster-se de qualquer ato que pudesse de alguma maneira, favorecer a perpetuação desse mundo, em sua essência execrável e mau. A prática da perfeição consistia essencialmente, portanto, em visar atingir a morte no mais avançado estado de desprendimento, sinal de reintegração num mundo adâmico caracterizado pela pureza e a luz, o mundo verdadeiro, do bom Criador original, cuja criação fora contaminada pela intervenção do mau Criador, do Demiurgo, que nele introduziu esse elemento medonho, a geração, e igualmente a putrefação, isto é, a transformação (LACAN, 1959-60/2008, p. 151).

Essa perspectiva está de acordo com o pensamento aristotélico, através do qual a transformação da matéria em outra matéria daria lugar à perpetuidade da matéria como o lugar do mal. É com base nesse pensamento que a ascese busca se afastar da matéria como

forma de salvação. Entretanto, a questão não se fecha, e permaneceu aberta e central para todo o pensamento que se construiu historicamente em torno do problema do mal.

Dessa forma, o mal pode estar não só nas obras e nas matérias, mas também na Coisa, posto que ela não é o significado da obra, nem tampouco sua matéria. A Coisa, em termos criacionistas do problema do mal, é o que mantém a presença do humano, na medida em que o define justamente pelo o que lhe escapa e pelo o que o apresenta como tal. Isto é, ambos, a Coisa e o sujeito, são definidos pelo o que do real padece do significante.

Evidentemente, todos os tipos de armadilhas e de fascinações se oferecem ao pensamento de vocês, como a questão de saber se o homem como dizem- como se fosse tão simples definir o homem-, é no fundo bom ou mau. Mas não se trata disso, trata-se do conjunto. Trata-se do fato de o homem modelar esse significante e introduzi-lo no mundo - em Outros termos, de saber o que faz modelando o significante à imagem da Coisa, enquanto que esta se caracteriza pelo fato de que nos é impossível imaginámo-la para, nós. É aí que se situa o problema da sublimação. (LACAN, 1959-60/2008, p. 152).

É aqui que o problema da sublimação encontra o problema do mal. Podemos pensar que o ponto de convergência é que, não havendo significante que signifique o sujeito por completo, essa hiância engendra um corte que lança o sujeito no campo da criação: a criação do vazio. É preciso que a partir de então o sujeito modele os significantes aos moldes de seu próprio vazio, para que possa criar Outras Coisas. Assim, a sublimação mantém a centralidade do vazio da Coisa, ao criar e colocar um objeto em seu lugar, representando-a. É nesse sentido que Safatle (2006, p.281) afirma que “a sublimação é um movimento que transforma o *impossível a escrever* em uma espécie de *escritura do impossível*”.

Portanto, se esse vazio é negativo, no sentido da lógica, isto é, diz respeito àquilo que não tem relevo aparente, mas que marca pelo que retira e escarifica, pelo seu valor de subtração, o fato de precisar ser criado, a exigência feita a cada vez ao sujeito quanto a isso, lhe confere uma presença positiva. Este vazio que precisa ser constituído e em torno do qual a criação se dá, ao mesmo tempo em que o cria, nos interessa por sua função real de ser abrigo do desejo, que lhe é tributário. Desse modo, não só o vazio não estava lá, precisando ser criado, como também, para que possa mobilizar o desejo, é preciso que ele inclua a dimensão de um ato, uma vez que o vazio não se cria sozinho do nada, ele cria o nada.

Ao longo dos três capítulos trabalhamos muitas referências de Lacan através das quais podemos ressaltar a ação implicada na criação deste vazio. Para retomarmos rapidamente, a título de ilustração, temos alguns exemplos como a negação necessária à constituição da

extimidade de das Ding em relação ao significante, a interdição que a Lei moral promove, o despedaçamento do semelhante e a presença do próximo, que os mandamentos cristãos, bem como a filosofia de Sade revelam, o desejo de Outra-Coisa da pulsão de morte, a exclusão de certas zonas corporais para que outras adquiram uma função erógena, a queda do objeto a, a sublimação da pulsão que eleva o objeto à dignidade da Coisa, a representação da presentificação da ausência nas obras de arte, a inacessibilidade do objeto no amor cortês, e mesmo o fazer do oleiro. Assim, podemos perceber que não é o desejo que dá lugar ao ato, mas sim o contrário, é no fazer da criação deste vazio que se pode realizar o desejo, pois este último só tem efeitos quando exercido. É por este vazio que o desejo é causado, e é em torno deste que ele se articula e circula, sendo por isso, tão caro a nós.

Acabamento Final

O percurso do presente trabalho se deu acompanhando um delicado fio condutor que visava alinhavar dois pontos principais, em toda sua sutileza: o negativo e o real. Assim, pensamos em apresentar essa trama pelo avesso, evidenciando o vazio central em que a teoria psicanalítica se sustenta, usando para isso retalhos de seus diversos fundamentos. Chegado o momento do acabamento final, fazendo jus ao avesso da questão, nada mais propício do que recolher os furos que, ao se tecer, esse texto deixou, encobrando e acobertando o fato de que foi em torno desses que se pode fabricar tal tecelagem. Para tanto, propomos um retorno ao que foi feito, em uma breve releitura de ponta à cabeça, podendo a partir do fim, reler seu início.

A fim de entender o que poderia ser o real para a psicanálise, começamos articulando o advento do sujeito e do real como efeitos de um mesmo corte significante. Ao trabalhar a relação do real com a realidade, nos deparamos com os conceitos freudianos de realidade psíquica e material, e com todo o questionamento a respeito do relativismo que estes suscitaram, a saber: uma vez que a realidade é percebida de acordo com as fantasias inconscientes de cada um, não existindo uma única verdade, o que poderia servir de referência para o real? Sobre isto, pensamos que o próprio conceito de pulsão, o qual trabalhamos no último capítulo, parece nos auxiliar, pois a própria formulação de Freud que o define como um conceito no limite entre o somático e o psíquico deixa claro que a fome, por exemplo, nunca provém nem apenas do estômago, nem apenas da fantasia (OLIVEIRA, 2008, apud COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p. 64). Portanto, a dialética é um dos pontos que permaneceram do início ao fim deste trabalho, tornando as questões mais complexas do que se pensadas em termos polares. Assim, a invenção freudiana da realidade psíquica não elimina a realidade material e tampouco o inverso é verdadeiro, sendo o que Lacan nomeia real o que impede que qualquer uma dessas duas esferas reine absolutamente, pois é o que impossibilita que o plano do ideal faça Um com a realidade.

Retornando à questão da *Weltanschauung*, a qual abordamos na introdução, Lacan afirma que a psicanálise não é nem uma *Weltanschauung*, nem uma filosofia que pretende dar a chave do universo. Sobre a psicanálise, ele afirma que “Ela é comandada por uma visada particular que é historicamente definida pela elaboração da noção de sujeito. Ela coloca esta noção de maneira nova, reconduzindo o sujeito à sua dependência significante.” (LACAN, 1964/2008, p.80).

Portanto, a constituição do sujeito a partir de sua relação com o Outro da linguagem é fundamental para compreendermos a posição da psicanálise no limite da epistemologia, na medida mesmo em que ela avança no campo ético. Lacan nos mostra que Freud localiza a verdade justamente na escansão significante das formações do inconsciente, que lhe servem como referência ao real (LACAN, 1964/2008, p.47). O plano da pulsão também nos revela esta dimensão ética, pois expõe que a dependência ao outro no laço social não é com o semelhante no sentido de uma intersubjetividade, mas sim com o objeto, uma vez que é a partir do laço que a dimensão do objeto perdido, a ser recuperado, se apresenta para cada um de nós. (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p.64).

No que tange esta perda, Lacan retomando Freud, demonstra como diferentes posições discursivas lidam com este vazio. A religião seria uma forma de contornar, de deslocar, das Ding, preservando e mantendo à distância seu lugar mítico. Já o sistema filosófico e o científico posicionam-se quanto à das Ding a partir de uma negação no sentido de uma *verwerfung* ou de uma forclusão. Segundo Lacan, o discurso da ciência, ao buscar o ideal de saber absoluto, estabelece a Coisa, ao mesmo tempo em que rejeita sua presença e não a leva em consideração. Ele termina constatando, já que, por sua fórmula, o que fica forcluído do simbólico retorna no real, que “essa perspectiva se revela na história, no final das contas, como que representando um fracasso.” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 160).

É justamente desse fracasso da tentativa de se recobrir o real com o simbólico que a psicanálise surge, fazendo desta negatividade do saber seu solo mais fértil. Contudo, o fracasso não se configura apenas como sua origem. Podemos dizer que a experiência clínica da análise tem um encontro marcado com o desencontro, e é nisso que a presença do analista é fundamental, para que essa dimensão possa comparecer. A forma da psicanálise tratar e intervir no real é tão específica que Lacan afirma ser normal que a psicanálise fracasse, como sublinhou Costa-Moura (2010, p.233). É na medida em que a psicanálise pode dar alguma notícia do real, diferentemente da religião e da ciência, que aquilo a que ela se propõe se torna uma tarefa árdua, pois, aventurando-se a recolher as marcas que o rasgo do real deixa no campo do sujeito, o psicanalista de nenhum modo pensa poder preponderar sobre este. Quanto a isso, Costa-Moura (2010) articula:

Por ocupar-se especialmente "do que não funciona" (ibid: 76), o psicanalista está confrontado ao real mais do que os próprios cientistas, pois não apenas ele está permanentemente exposto ao impossível que constitui o real para o sujeito, como "é forçado a sujeitar-se", a "tê-lo todo o tempo às costas" (ibid:77), qual espada de Dâmoles. Os psicanalistas, diz Lacan, são "calejados" (cuirassés) em angústia

(idem). O que distingue o discurso analítico é justamente o fato de que este discurso demarca um real que de imediato e por definição considera ser incapaz de dominar. (COSTA-MOURA, 2010, p.233).

No segundo capítulo do presente trabalho nos utilizamos de Aristóteles, Kant e Sade exatamente para tratar deste fracasso da tentativa de se dominar o real e se alcançar o gozo de forma absoluta, seja através do ideal do Bem, da razão, do dever moral, ou mesmo do Mal. Ao longo do século XIX, segundo Lacan, a ideia de bem foi desmitificada e reduzida em sua transcendentalidade, através do pensamento utilitarista sobre a economia dos bens. É com base nessa perspectiva que a lógica da ciência, da técnica e do mercado se pautam hoje. Assim, não apenas como uma visada histórica, mas para melhor situarmos “a virada que desemboca em Freud” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 23), pensamos ser interessante acompanharmos brevemente a retomada que Lacan faz da teoria utilitarista de Jeremy Bentham.

Segundo Lacan, esta corrente de pensamento não se limita à questão da melhor forma de repartição dos bens do mercado. Para ele, Bentham não busca solucionar o problema da maximização da felicidade pela via de um progresso da consciência, valorizando-o por ser “o homem que aborda a questão no nível do significante” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 273). Ele trata os direitos contraditórios da legislação inglesa, a partir da estrutura de ficção dessas instituições e do artifício simbólico dessas leis, buscando derivar o conceito de necessidade com base na ideia de utilidade e, assim, constituir o que seria o objeto de partilha. O problema do bem é historicamente centrado em torno da noção como são criado os bens, visto que não são provenientes de necessidades naturais, “mas enquanto fornecem matéria para uma repartição” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 273). Lacan prossegue constatando que as necessidades do homem dizem respeito ao que do simbólico tem alguma utilidade, assim é formulada a lei, através da qual a questão da função dos bens se organiza pelo princípio utilitarista: o máximo de utilidade para a maioria. Entretanto, é justamente aí que nos deparamos com um problema, o qual Lacan trata nos seguintes termos:

(...) todo esse discurso não teria sentido se as Coisas não se pudessem funcionar de outra forma. Ora, nessa Coisa, rara ou não, mas em todo caso produzida, no final das contas, nessa riqueza, sendo ela correlativa a qualquer pobreza que seja, há no início outra Coisa além de seu valor de uso - há sua utilização de gozo. O bem se articula desde então de uma maneira totalmente diferente. O bem não está no nível do uso do pano. O bem está no nível disto - o sujeito pode dele dispor. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 273).

É esse ponto que revela a subversão radical de Freud no que tange o problema do bem, pois ele o deduz pelo avesso do prazer. (LACAN, 1959-60/2008, p.259). Primeiramente,

porque “nem o prazer, nem as tendências organizadoras, unificadoras, eróticas da vida de modo algum bastam para fazer do organismo vivo, das necessidades e precisões da vida, o centro do desenvolvimento psíquico.” (LACAN, 1959-60/2008, p.128). Além disso, Lacan também relembra que em todas as épocas acreditou-se no fim do mundo, e vendo hoje a existência de armas capazes de extinguir a espécie humana, reconhece que é possível nesse momento, no interior de cada um, perceber que “das Ding encontra-se do lado do sujeito” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 129). O que está em jogo é que há aí, justamente onde nos interrogamos acerca do mal, uma relação do sujeito com seus objetos fundamentada em uma utilização que ultrapassa o limite do útil, isto é, para além do valor de uso no sentido do prazer e da harmonia, mas que se baseia em uma economia do gozo.

O que Lacan revela então é que a oposição mais comum feita à perspectiva utilitarista, a de que o máximo de felicidade para a maioria vai contra a felicidade do indivíduo, não é verdadeira. Essa crítica justamente esconde o fato de que o “egoísmo” se satisfaz com o “altruísmo”, na medida em que este pode ser útil ao sujeito, ao lhe trazer satisfação. Isto torna evidente, mais uma vez, a condição de objeto do próximo para o sujeito, sendo, portanto, a morada de todo o problema do mal. É então em uma dialética de rivalidade e partilha que Lacan vai situar a constituição das necessidades dos homens.

Dessa forma, Lacan ao se questionar como chegar mais perto do campo do desejo, constata que não se chega mais perto desse pela própria estrutura do bem, que vinculado tradicionalmente ao prazer, lhe faz barreira. O circuito dos bens abre, portanto, esse campo de acesso à questão do desejo. O que bem se pode desejar? Sendo neste ponto em que Lacan localiza a “encruzilhada do utilitarismo” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 273).

Lacan torna claro que é com a entrada da felicidade na esfera política, cuja condição para a sua realização é a satisfação das necessidades de todos, que a solução aristotélica para a questão da felicidade não se apresenta como possível. Portanto, para Lacan, constituir-se como garante de que o sujeito possa encontrar seu bem, mesmo na análise, é uma espécie de trapaça. Em suas palavras, “um pouco mais de rigor e de firmeza é exigível.” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.355). Ele questiona ainda se seria sustentável reduzir o sucesso de uma análise a uma posição de conforto individual, articulada ao serviço de bens, que é nada mais do que os bens privados, bens de família, bens da casa, bens do ofício, da profissão e da Cidade. Seria razoável reduzir a ação analítica a um ideal e uma moralização psicológica? Devemos ser garantes do “devaneio burguês” (LACAN, 1959-60/2008, p.355), de uma felicidade sem

sombras? Se Freud nos falava que a análise deveria restituir ao sujeito sua capacidade de amar e trabalhar, é enquanto trabalho do desejo, que exige e que vincula, seja com que for, que devemos compreender sua afirmativa.

Assim, o que o analista tem a oferecer nada mais é do que seu desejo, como o analisando, com a diferença de que seu desejo é prevenido. E o que pode ser esse desejo propriamente falando, o desejo do analista? Podemos dizer o que ele não pode ser: ele não pode desejar o impossível. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.352).

Eis o que convém relembrar no momento em que o analista se encontra em posição de responder a quem lhe demanda a felicidade. A questão do Bem Supremo se coloca ancestralmente para o homem, mas ele, o analista, sabe que essa questão é uma questão fechada. Não somente o que se lhe demanda, o Bem Supremo, é claro que ele não o tem, como sabe que não existe. Ter levado uma análise a seu termo nada mais é do que ter encontrado esse limite onde toda a problemática do desejo se coloca. Que essa problemática seja central para todo acesso a uma realização qualquer de si mesmo, é a novidade da análise. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 351).

Portanto, considerando esse limite onde toda a problemática do desejo se coloca e a dimensão deste algo que escapa à contabilidade do que é útil, cujo esforço deste trabalho é situar, Costa-Moura e Fernandes (2011) afirmam:

(...) o que Freud observara na clínica evidenciava justamente que por mais exorbitante que seja o preço a pagar, nem por isso o homem está em princípio disposto a sacrificar o gozo por um ato que o situe como sujeito – o que há de decisivo neste ponto é uma questão ética; vale dizer, contingente, inantecipável, impossível de comandar ou exigir, impossível de valorar, moralizar. (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p. 64).

Os autores continuam ainda ponderando que não basta uma discussão epistemológica no sentido de uma sofisticação conceitual, tampouco uma discussão política, no sentido de ensejar reivindicações e denúncias, para que se possa deter o desconhecimento e fazer frente ao gozo desenfreado. A lógica da ciência atrelada à do capitalismo deixam patente que o empuxo ao gozo encarnado no empuxo à mercadoria, por exemplo, não é imposto por alguma ordem soberana, mas que captura a todos por ser algo que por estrutura reproduzimos. E mais, nas próprias engrenagens desse sistema acontecem coisas que estão além de sua capacidade de controle, as quais envolvem toda a questão a respeito de uma ética da ciência e do automatismo do gozo. De modo que, quando experimentamos uma recuperação, só encontramos mais perdas. Assim, com a formulação de Lacan do objeto mais-de-gozar, é possível pensar o gozo não apenas na esfera individual patológica, mas sim como uma variável interna ao processo econômico, deslocando a ênfase da relação de “necessidade/escassez” para a de “pulsão/excesso”.

Costa-Moura e Fernandes (2011, p.71) prosseguem associando tal paradigma econômico-social à pulsão que, por sua “propriedade real e atual da linguagem”, articula a perda que é vivida como efeito do laço social à função do significante e seus desdobramentos no campo do sujeito. O gozo que se obtém deste laço seria relativo ao caráter mais primário do dinamismo pulsional, isto é, à sua insistência repetitiva, transgressora em relação à qualquer finalidade e à tentativa de circunscrição no discurso e no social.

É neste ponto, na medida em que os efeitos reais da linguagem vêm articular no corpo toda uma economia, que a psicanálise pode não propriamente responder, mas subverter a posição do sujeito. Pois a psicanálise, dizíamos, não é resposta e sim laço, discurso: um modo determinado de acolher o sofrimento, a queixa, a angústia, fazendo operar o sujeito a partir da fala para produzir efeitos de intervenção no real. (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011, p. 71).

É neste sentido que podemos pensar a afirmativa de Lacan de que a presença do analista deve ser incluída no conceito do inconsciente (LACAN, 1964/2008, p.127). Isto é, para que o discurso do inconsciente exista, é preciso que alguém possa dar lugar a ele, escutá-lo, recolhê-lo. E é justamente às margens de qualquer discurso moralista, utilitarista, ou científico, que é possível fazer alguma coisa com isso. Segundo Lacan, seria o conceito de inconsciente mesmo que justificaria uma posição conflitual na análise, necessária à sua existência. A psicanálise é um discurso que, se existe, é por fazer valer a cada vez o corte que a instaurou. E este corte do significante corta mais por sua hiância, que por seu significado. Assim, esta falta, que deve ser tomada como perda no campo do sujeito, e que inaugura o campo da psicanálise, ela está também do lado do analista. Sobre isso, Costa-Moura (2010) sustenta:

Não é sem ato de renúncia a seu saber (não apenas seu saber teórico mas sobretudo àquele que comanda seu gozo), e às suas pretensões pastorais; não é sem passar pela angústia, até o ponto de lhe fazer calo, que o analista pode ocupar de fato este lugar. Expor-se ao real sem pretender vencê-lo, reduzi-lo a qualquer título que seja, implica perder em sua palavra – que comparece na cura, amputada do saber e da certeza com que habitualmente a ornamos; perder em sua pessoa – que por exigência da transferência é despojada dos atributos definidos que gostamos de verificar nela; e finalmente, pagar em desejo ("o mais essencial em seu juízo mais íntimo"), o salto no escuro que precede sua intervenção no "cerne do ser" (LACAN, 1958/1998, p. 593). O analista paga caro, mas não há de fato alternativa. Pois "tudo depende de que o real insista", diz Lacan (1975b/2002, p.49). (COSTA-MOURA, 2010, p.252).

Dessa forma, assumir a irredutibilidade do real está diretamente relacionado à função do analista de manter aberto o corte do inconsciente que, por sua estrutura de borda, está sempre prestes a fechar-se, anulando e objetificando o sujeito. Costa-Moura (2010, p.252) salienta ainda que esta é uma posição audaciosa, na medida em que, por veicular algo pouco assegurador, o discurso do psicanalista afronta as diversas tentativas atuais “de tornar a

psicanálise mais palatável - fazendo-a parecer menos custosa, menos "negativa", mais "científica", "metódica"”.

Portanto, para além da benevolência, do retorno do sentido, da normalização psicológica, da moralização racionalizante e da ordenação do serviço de bens, a ética da psicanálise implica justamente a dimensão onde reside a experiência da ação humana, a saber, a dimensão tragicômica da vida. “E é por sabermos, melhor do que aqueles que nos precederam, reconhecer a natureza do desejo que está no âmago dessa experiência, que uma revisão ética é possível, que um *juízo* ético é possível, o qual representa essa questão com seu valor de *Juizo* final- Agiste conforme o desejo que te habita?”. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.367). Sobre a relação do desejo com essa dimensão de juízo final, Lacan afirma:

O desejo coloca-se sempre numa perspectiva de condição absoluta. É na medida em que a demanda está para além para quem de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação e necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula. E é por isso que a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juizo final. Tentem perguntar-se o que pode querer dizer ter realizado seu desejo se não é de tê-lo realizado, se podemos assim dizer, no final. E essa invasão da morte na vida que confere seu dinamismo a toda questão, quando ela tenta formular-se, sobre o tema da realização do desejo. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.344-345).

O que está em evidência nesse trecho é que a função do desejo possui uma relação fundamental com a morte. Como a morte articula-se essencialmente com o complexo de castração, o que a experiência da análise nos revela é que é mais cômodo sujeitar-se ao interdito do que incorrer na castração, no sentido de que é mais fácil submeter-se a uma lei externa, a uma interdição, do que assumir o impossível do real como estrutura e realizar a partir disso, pois “não é a Lei em si que barra o acesso do sujeito ao gozo; ela apenas faz de uma barreira quase natural um sujeito barrado.” (LACAN, 1966/ 1998, p.836). Contudo, não se trata aí da castração para além do dizível, a realização do desejo está ligada à castração que acomete o sujeito no real.

é preciso que a aventura humana (...) seja levada a seu termo, ou seja, que seja explorada a zona em que Édipo avança após ter-se dilacerado os olhos. É sempre por meio de algum ultrapassamento do limite, benéfico, que o homem faz a experiência de seu desejo, o desejo do homem é o desejo do outro, isto é, desejo de desejar. (LACAN, 1959-1960/ 2008, p. 362).

Desse modo, temos que a psicanálise é uma prática que, ao incluir a dimensão da perda, trabalha guiada pelos limites que engendram tanto a falta como o desejo, e assim, difere o real desse vazio, do nada do niilismo clássico, sobre o qual pouco ou nada se pode

fazer. Se a pergunta sobre se Deus está morto leva Dostoiévsk em seu romance Os irmãos Karamazov à conclusão niilista de que então tudo seria permitido, a verdadeira fórmula do ateísmo para Lacan é a passagem do “Deus está morto” para “Deus é inconsciente.” (LACAN, 1964/2008, p.64). Tal proposição nos encaminha novamente para a questão do desejo, cuja onipresença, tal como a de Deus, depende de nossa criação.

Lacan propõe então como pilar da ética da psicanálise, o desejo. O que isto pode significar? Bom, como afirma Lacan, “Se há uma ética da psicanálise - a questão se coloca- é na medida em que, de alguma maneira, por menor que seja, a análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação - ou simplesmente pretende a isso.” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 364). Portanto, o parâmetro que se estabelece é o da relação entre a ação e o desejo.

A reflexão sobre a ética, apesar de, aparentemente, parecer tratar de questões puramente filosóficas, remete não apenas aos conceitos fundamentais da psicanálise, como também à incidência destes sobre a prática clínica. Nesse sentido Lacan (1959-1960/2008, p.51) afirma: “Se sempre voltamos a Freud é porque ele partiu de uma intuição inicial, central, que é da ordem ética. Acredito ser essencial valorizá-la para compreender nossa experiência, para animá-la, para não nos extraviarmos, para não a deixarmos se degradar.”.

O fato da pulsão por definição não possuir objeto ideal, ser de uma força insaciável, e não possuir finalidade além da pura satisfação, já seria suficiente para retirar a psicanálise do âmbito da moral, isto é, da harmonização das necessidades, e introduzi-la no campo da ética, que considera a especificidade do desejo de cada um. É justamente por isso que “a dialética da pulsão se distingue fundamentalmente do que é da ordem do amor como do que é do bem do sujeito” (LACAN 1964/2008, p. 202). O que o conceito de pulsão de morte revela ainda mais é que há um empuxo ao gozo, uma busca pela descarga total, pelo objeto absoluto que levaria, em nosso imaginário e ideal, à completude e também à abolição do desejo. Assim, aí reside o equívoco da pulsão, pois, se essa satisfação absoluta é impossível, e nesse sentido, a felicidade em termos de encaixe também, por outro, é justamente a falta como tal que mantém a dinâmica do desejo ativa e em constante movimento.

Destarte, o que se torna radical nessa perspectiva é que a satisfação da pulsão e o gozo que se obtém com ela aliam muitas vezes o prazer à dor. Portanto, se o sintoma é o que mais diz de um sujeito, é na medida em que este desvela metaforicamente que algum desejo inconsciente do sujeito se realiza nessa solução sofrida que é a do sintoma. Desse modo,

podemos afirmar que o limite do Bem foi transposto pela concepção freudiana da pulsão de morte, uma vez que a originalidade dessa ideia expõe a face do desejo oculta até então.

Assim, é na medida em que franqueamos a barreira do Bem, que o problema do mal nos interessa, uma vez que é ele que chega mais perto do campo do gozo e do desejo. Se não forjamos nenhuma conclusão fechada quanto ao nosso posicionamento frente ao mal, podemos ao menos afirmar que não tratamos do Mal com letra maiúscula, absoluto de Sade, mas do mal do pathos, do gozo, do desencontro e do fracasso que a linguagem impõe. Sobre isso, contudo, mantemos o questionamento aberto: apesar do sofrimento que esta dimensão pode acarretar, seria esta digna da nomenclatura “mal”? Ou estaria esta mais próxima de uma “inocência cruel da vida”, como nomeia Badiou (1995, p.71)?

De todo modo, é por essa relação radical entre pulsão de morte e desejo, que Lacan propõe que a única coisa da qual se pode ser culpado é de se ter cedido de seu desejo, uma vez que o sentimento de culpa alimenta-se sempre dessa relação com o desejo. Tal formulação já podia ser vislumbrada a partir do que Freud postula em *Mal-estar na civilização* (1930), já que a economia do supereu é tal que se torna tanto mais exigente, quanto mais sacrifícios lhe prestam. “E é justamente por isso que os cristãos da observância mais comum nunca estão bem tranquilos. Pois, se é preciso fazer as coisas pelo bem, na prática deve-se deveras sempre se perguntar pelo bem de quem.” (LACAN, 1959-1960/ 2008, p.373). Dessa forma, não ceder de seu desejo implica uma ética que se desenha no justo enlace paradoxal entre o estabelecimento de um parâmetro ético universal e uma escuta clínica singular, configurando-se, desse modo, o desejo como uma medida desmedida.

Portanto, a pergunta “Agiste conforme o desejo que te habita?” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 367), ganha valor de guia na prática clínica, já que evidencia uma ética pautada na relação entre a ação e o desejo. O desejo, por sua vez, implica uma delimitação do gozo, pois exige uma renúncia que é sempre articulada a uma perda. Dessa maneira, a transição do drama neurótico à tragédia da vida seria talvez um dos grandes aportes de uma análise: “A ética da análise (...) implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama de experiência trágica da vida” (LACAN, 1959- 60/2008, p.366), ou melhor ainda seria dizê-la tragicômica.

Chegado o momento de concluir, e sabendo que o desejo tem uma relação fundamental com o juízo final (pois só no fim é possível dizer - em um futuro anterior - se

este terá sido realizado), pegamos de empréstimo as palavras de Lacan que nos lembram com poesia de que há ao menos duas mortes - aquela que a vida porta, e aquela que porta a vida (LACAN, 1966/1998, p.825). Com isso, restamos com a suposição de que talvez o trabalho de uma análise seja costurar uma à outra com o delicado fio do desejo.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, H. (1963-1964). *A Banalidade do mal*. São Paulo. Companhia das Letras, 1999.

BAAS, B. (1992). *O Desejo Puro*. Rio de Janeiro. Renvinter, 2001.

_____. Freud, a realidade psíquica e a tentação do transcendental. *Ágora (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 9-23, Dec. 2001. Tradução de Gérard Grimberg e Angélica Bastos. Available from: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151614982001000200001&lng=en&nrm=iso>. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982001000200001>. Acesso em agosto de 2017.

BADIOU, A. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal* / Alain Badiou; tradução Antônio Transito, Ari Roitman. — Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

COSTA-MOURA, F. “Pai não vêes que estou queimando?”- Encontro com o real entre o sonho e o despertar. In: *O Seminário de Lacan: travessia*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano Associação Psicanalítica, 2002.

_____. O fracasso normal da psicanálise: o real e a posição do analista. In: J.Birman; I. Fortes & S. Perelson (Orgs.), *Um novo lance de dados: psicanálise e medicina na contemporaneidade*. Rio de Janeiro : Cia de Freud, 2010.

_____. & FERNANDES, F. L. A psicanálise existe? Considerações sobre o materialismo da psicanálise. In LoBianco, A.C. (Org.) *A materialidade da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

_____. & SILVA, M.E.A. Função ética do real e advento do sujeito. In: ELIA, L. & MANSO, R. *Estrutura e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012.

DUNKER, C. Ontologia negativa em psicanálise: entre ética e epistemologia. *Discurso*, São Paulo, n. 36, p. 217-242, june 2007. ISSN 2318-8863. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38078/40804>>. Acesso em: 15 feb. 2018.

FERNANDES, F. & COSTA-MOURA, F. Quem sabia? O escrito como fundamento do real. In: C. Oliveira (Org.) *Filosofia, psicanálise e sociedade* (pp. 181- 186). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2010.

FREUD, S. (1891). Sobre a concepção das afasias. *Obras incompletas de Sigmund Freud*. (Emiliano de Brito Rossi, trad.). São Paulo: Editora Autêntica, 2013.

_____. (1950 [1895]) Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1897). Carta 69. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- _____. (1900). A interpretação dos sonhos. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1908). Escritores Criativos e Devaneios. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1913[1912-13]). Totem e tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1915). Instintos e suas vicissitudes. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1916). Algumas Ideias sobre Desenvolvimento da Libido e as organizações sexuais. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1920). Além do princípio do prazer. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1923). O Ego e o id. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1925). A negativa. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1930 [1929]). O mal-estar na civilização. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1933 [1932]). Por que a Guerra? In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1933) A Questão de uma Weltanschauung. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1940[1938]). Esboço de psicanálise. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FURTADO, D. Do sim e do não: comentários sobre a denegação. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 33, n. 61, p. 29-37, jun. 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952011000100004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 02 mar. 2018.

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do espírito. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HYPPOLITE, J. (1954) Comentário falado sobre a Verneinung. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1998.

LACAN, J. (1936). Para-além do princípio de realidade. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1953-1954). *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. (1954). Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1954). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1957-58). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. (1959-60). *O Seminário, livro 7: A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. (1960). Posição do Inconsciente. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1960-61). *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

_____. (1962-63). *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (1963). Kant com Sade. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1964). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. (1966). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1968-1969). *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. (1972-1973). *Le séminaire livre XX: encore*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

_____. (1974-1975). *O Seminário, livro 22: RSI*, Inédito.

LUCERO, A. e VORCARO, A. Do vazio ao objeto: das Ding e a sublimação em Jacques Lacan. *Ágora (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 16, n. spe, p. 25-39, Abr. 2013 Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151614982013000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 5 Jan. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982013000300003>. Acesso em agosto de 2017.

SAFALTLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

VIEIRA, M. A. *A Ética da Paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

VIEIRA, M.A. Primeiro encontro do Seminário de Marcus André Viera – *A trilogia lacaniana*. Realizado na EBP Seção Rio em 20/08/2009 Transcrição, Leandro Reis, edição e pesquisa inicial de referências Maira Dominato Rossi. Disponível em: http://www.litura.com.br/curso_repositorio/rsi_a_trindade_infernal_de_lacan_i_pdf_1.pdf. Acesso em agosto de 2017.

ZIZEK, S. Como Marx inventou o sintoma?. In: *Um mapa da ideologia / Theodor W. Adorno* (et. al); organização Slavoj Zizek; tradução Vera Ribeiro. - Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.