

BEM, LEI E DESEJO
PRESSUPOSTOS PARA UMA LEITURA DO SEMINÁRIO 7:
A ÉTICA DA PSICANÁLISE

*Dissertação apresentada ao
Curso de Mestrado em
Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas
da UFMG, como requisito
parcial para a obtenção do
título de Mestre.*

ALUNA: ANA LUCIA LUTTERBACH RODRIGUES HOLCK
ORIENTADOR: PROF. DR. WALTER JOSÉ EVANGELISTA

LINHA DE PESQUISA: FILOSOFIA E TEORIA PSICANALÍTICA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

BELO HORIZONTE - 1999

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)



Ata da Defesa de Dissertação de
ANA LÚCIA LUTTERBACH RODRIGUES HOLCK
Nº de Matrícula: 9161953

Aos vinte e oito (28) dias do mês de maio de mil novecentos e noventa e nove (1999), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 05/02/99, para julgar, em exame final, a dissertação "**BEM, LEI E DESEJO. PRESSUPOSTOS PARA UMA LEITURA DO SEMINÁRIO 7: A ÉTICA DA PSICANALISE**", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia Contemporânea. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Walter José Evangelista, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestranda Ana Lúcia Lutterbach Rodrigues Holck, para apresentação de sua dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Prof. Dr. Walter José Evangelista (orientador)/UFMG *90,0* (NOVENTA)
 - Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto/UFMG *90,0* (NOVENTA)
 - Prof. Dr. Hugo César da Silva Tavares/UFMG *90,0* (NOVENTA)
- Pelas notas atribuídas, a candidata foi considerada aprovada com a seguinte média:
90 (noventa)

O resultado final foi comunicado publicamente à candidata pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 28 de maio de 1999.

[Assinatura]
Prof. Dr. Walter José Evangelista (Orientador)

[Assinatura]
Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto

[Assinatura]
Prof. Dr. Hugo César da Silva Tavares

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.

[Assinatura]
Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Dias
Coordenador do Curso de Pós Graduação em Filosofia
(Mestrado e Doutorado)

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 90 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Walter José Evangelista (Orientador) - UFMG



Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto - UFMG



Prof. Dr. Hugo César da Silva Tavares - UFMG

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 28 de maio de 1999.

*Aos meus pais José e Marina,
aos meus filhos: Fernando e Pedro,
e ao Carlos Henrique.*

Holck, Ana Lucia Lutterbach Rodrigues

Bem, lei e desejo. Pressupostos filosóficos para uma leitura do Seminário 7: A Ética da Psicanálise/Ana Lucia Lutterbach Rodrigues Holck.

UFMG/CNPq, 1999.

109 p.

Dissertação - Universidade Federal de Minas Gerais, CNPq.

1. Psicanálise. 2. Filosofia. 3. Ética 4. Dissertação (Mestr.-UFMG/CNPq)

RESUMO

Investigação sobre alguns pressupostos filosóficos utilizados por Jacques Lacan no *Seminário 7: A Ética da psicanálise*, onde se esboça uma trajetória que parte da ética aristotélica, exemplar de uma ética do ideal, até a formulação de uma ética da psicanálise fundamentada no real. O primeiro capítulo destaca os principais aspectos do texto aristotélico - *Ética a Nicômaco*, onde a finalidade da ação ética seria o Bem identificado à felicidade como atividade da alma racional em conformidade com a virtude. No segundo capítulo é apresentada a lei moral kantiana onde o Bem passa a ser a própria lei, meio e finalidade da ação determinada por uma vontade que ordena uma ação por dever. No terceiro capítulo: *Lacan e o desejo puro*, o Bem estaria identificado a *das Ding*, um não objeto, causa de uma ação por desejo puro, sem interesse benéfico, onde lei e desejo coincidiriam. O quarto capítulo: *A Ética da psicanálise*, apresenta as quatro proposições, de Lacan, para o final da análise, baseadas na tragédia; e a formulação lacaniana de uma ética da psicanálise a partir do conceito de desejo puro e suas consequências clínicas

ÍNDICE

<i>Introdução</i>	1
<i>Capítulo 1: Aristóteles e o Bem Supremo</i>	7
Introdução; O Bem Supremo; A Felicidade; As virtudes da alma; Virtudes éticas; A Deliberação; A Mediania; A Escolha; Virtudes intelectuais; Sabedoria e prudência; Intemperança; O Prazer.	
<i>Capítulo 2: Kant e a Lei moral</i>	38
Revolução copernicana; Crítica da razão prática; Vontade pura; A lei moral; Faculdade de desejar; Agir por dever; Apólogos; Kant e Sade.	
<i>Capítulo 3: Lacan e o Desejo Puro</i>	58
A experiência de satisfação; O inconsciente estruturado como uma linguagem; O desejo é o desejo do Outro; <i>das Ding e die Sache</i> ; lei e Lei; princípio do prazer; princípio da realidade; Aristóteles e Freud; Pulsão de morte; O desejo puro; Antígona.	
<i>Capítulo 4: A Ética da psicanálise</i>	87
Os ideais; As proposições; O final da análise e o trágico; O desejo de analista;	
<i>Conclusão</i>	99
<i>Bibliografia</i>	103

BEM, LEI E DESEJO

PRESSUPOSTOS PARA UMA LEITURA DO *SEMINÁRIO 7: A ÉTICA DA PSICANÁLISE*

INTRODUÇÃO

O objetivo dessa dissertação é fazer uma leitura do "*Seminário 7: A Ética da psicanálise*"¹ (1959-60), buscando as referências que consideramos fundamentais, para acompanhar o trajeto realizado por Lacan na Filosofia, ao formular uma ética da psicanálise, procurando delinear a mudança na questão moral de Aristotéles a Freud.

A obra escrita de J. Lacan se restringe, quase integralmente, em uma coletânea de textos reunidos no livro - *Escritos*². O restante de sua produção não foi escrita, mas transcrita de gravações e anotações feitas por seus alunos durante seus seminários. Destes seminários, alguns foram estabelecidos pelo psicanalista J. A. Miller e publicados, os outros estão transcritos em edições não oficiais. As transcrições informais, os

¹ LACAN, J. *O Seminário 7. A Ética da psicanálise*. Texto estabelecido por J. A. Miller, versão brasileira A. Quinet. JZE, Rio de Janeiro, 1988.

^{*} Daqui em diante utilizaremos simplesmente [S7] quando nos referirmos a esta obra.

² LACAN, J. *Escritos*. JZE, Rio de Janeiro, 1998.

chamados *seminários piratas*, são transcrições literais da transmissão oral, incompletas e carentes de uma edição legível.

Além disso, por se tratar de transmissão oral, os seminários, são repletos de comentários e alusões às situações da época, e as inúmeras citações não estão acompanhadas por referências bibliográficas, impossibilitando a consulta às fontes referidas. Assim sendo, além de não termos o texto mas a transcrição, não temos também as referências bibliográficas e o contexto.

Diante disso, nossa intenção é buscar o que chamamos "*pressupostos filosóficos*", isto é, as referências filosóficas requeridas por Lacan aos seus auditores. Pois a Filosofia não está incluída na formação dos psicanalistas, pelo menos entre os brasileiros. Sendo assim, torna-se impossível acompanhar o desenvolvimento do texto se não fizermos um esforço de investigação no campo filosófico.

As relações entre a Psicanálise e a Filosofia, sofrem mudanças ao longo do ensino de Lacan. Se inicialmente encontramos, de maneira nítida, uma tentativa de articulação entre os dois campos e "*a referência aos filósofos parece inseparável da obra de Lacan*"³, em 1975, época em que foi criado o Departamento de Psicanálise na Universidade de Paris VIII,

³ MILNER, J. *La Obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Bordes Manantial, B. Aires, 1996. p. 153.

Lacan forja o termo *Antifilosofia*⁴.

No entanto, com esse termo, Lacan não pretende se opor à filosofia, como foi entendido por alguns psicanalistas mas, marcar dois campos distintos que podem servir um ao outro, assim, estamos de acordo com Regnault que, depois de destacar os vários momentos em que o conceito filosófico se revela necessário como requisito para o pensamento do psicanalista, nos apresenta uma esclarecedora interpretação para o termo *antifilosofia* no contexto lacaniano:

*"Se faz então difícil dar sentido à categoria de antifilosofia, salvo pensando então que anti tem que ser entendido, não no sentido de contradição, senão no sentido de ponto de apoio: contra- como em contraforte, contraproposta, apoiar-se contra uma parede; anti- no sentido de anticlinal, de Antiatlas. Contra-, anti-: a orelha oposta."*⁵

Não pretendemos, todavia, nos estender, aqui, nesta discussão pois, a pesquisa se restringe ao *Seminário 7*, que faz parte do período em que a referência à Filosofia é inseparável da obra de Lacan, e exige, sem dúvida, a consulta aos textos filosóficos, principalmente os de Aristóteles e Kant.

Tendo esta perspectiva e, aceitando a sugestão de Lacan, pretendemos, no primeiro capítulo, realizar uma leitura da *Ética a Nicômaco*^{6*} de Aristóteles, procurando estabelecer os aspectos principais

⁴ Ver MILNER *Op. cit* ; REGNAULT: *El Arte según Lacan y otras conferencias*, Atuel-Eolia, Barcelona, 1993 pgs 35-59 e BADIOU, A. *Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?* In Avtonomova et al. *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris, 1991, p. 133-154.

⁵ REGNAULT, F. *Op. cit.* P.53 (Em espanhol no original. Tradução livre)

⁶ ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque* - Librairie Philosophique J. Vrin, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, setima edição, Paris, 1990.

* Daqui em diante utilizaremos simplesmente [EN, L, capítulo] quando nos referirmos a esta obra.

desta obra, que possam contribuir em nossa investigação sobre o agir ético.

Para o estagirita, o único bem humano é o que se relaciona com a alma e esta encontra-se dividida entre a razão e desejo, assim, o esforço moral se faz no interior da alma, e a finalidade ética seria fazer prevalecer os princípios racionais para que se alcance a felicidade e “*a vida se torne desejável e carente de nada*”⁷. O prudente é o homem moral exemplar que atinge o conhecimento e, ao mesmo tempo, sabe como exercê-lo na experiência, tornando-se o modelo a ser seguido por aqueles que querem aprender e seguir os hábitos virtuosos.

Assim, a realização do ato virtuoso seria decorrente da escolha deliberada que lutaria contra a ignorância, as paixões e coerções internas e externas. Apesar do conflito, encontramos em Aristóteles a possibilidade de uma harmonia e para tal é preciso que a alma racional comande a parte inferior, irracional, para que o homem possa agir com toda a sua alma.

Para chegarmos à ética do desejo, o texto de Lacan, nos conduz à virada kantiana, onde as prescrições ditadas pelo discurso reto já não são suficientes. Portanto, no segundo capítulo iremos à *Crítica da razão prática*⁸, para conhecer a lei moral ditada pela voz interior que comanda

⁷ *Id.* L1,5, p.56

⁸ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Edições 70. Lisboa

uma ação por dever. Em Kant, a ação não está determinada pelas inclinações e, neste caso, a felicidade perde o seu lugar de finalidade e toda a preeminência será dada à vontade racional. A razão, pura de todos os sentimentos ou inclinações, dará a Lacan a possibilidade de elaborar uma ética determinada, não pela razão, mas pelo desejo puro, ou seja, um desejo que não visa nem o Bem supremo nem qualquer interesse patológico.

Neste sentido, nos capítulos seguintes pretendemos voltar-nos para a Psicanálise tentando demonstrar como Lacan vai se servir dos conceitos filosóficos para a partir de Freud nos falar de uma ética do desejo.

No terceiro capítulo iremos acompanhar Lacan em seu trilhamento na obra freudiana para estabelecer as aproximações e ao mesmo tempo a distância que separa a Psicanálise da Filosofia, para determinar a ética da psicanálise, onde a ação não estaria mais em conformidade com os ideais aristotélicos, nem comandadas pelo dever, mas seria puramente por desejo. Encerraremos o capítulo apresentando a heroína trágica de Sófocles - Antígona que, segundo Lacan, ilustra com um ato decidido, o desejo em seu estado puro, sem qualquer pretensão benéfica.

No quarto capítulo, pretendo abordar o salto dado por Lacan dos ideais da clínica pós-freudiana, em conformidade com a ética aristotélica, às proposições baseadas na tragédia grega para articular o fim da análise ao desejo puro. Finalizamos com os preceitos lacanianos sobre o desejo do analista e sua função, de acordo com a ética da psicanálise.

Poderíamos encontrar outras opções para abordar o *Seminário 7*, pois o texto nos traz uma gama enorme de possibilidades de investigação, no entanto, nosso principal interesse foi tentar compreender os conceitos de "*Bem supremo*" e "*Lei moral*" dentro do contexto das obras de Aristóteles e Kant respectivamente e, verificar o uso destes conceitos, por Lacan, ao articular uma ética da psicanálise.

CAPÍTULO 1

ARISTÓTELES E O BEM SUPREMO

O tema, propriamente dito, do *Seminário 7*, ou seja, os problemas éticos decorrentes da prática da psicanálise, só será abordado por Lacan nos últimos capítulos. Antes, considera necessário introduzir alguns 'lembretes'¹, referindo-se aí a todo o percurso realizado na Filosofia e no próprio texto freudiano.

Dentre estes 'lembretes', está a *Ética a Nicômaco* como uma referência inestimável para sua reflexão, pois ele pretende inaugurar uma nova leitura do texto freudiano a partir da *Ética*.

De acordo com Lacan, Aristóteles situa-se entre os mais exemplares dentre aqueles que fizeram uma reflexão ética. Por isso convida-nos à leitura 'apaixonante'² da *Ética a Nicômaco*, considerado pelos especialistas, como o mais seguro e o mais legível dos tratados de Aristóteles sobre ética.

Em *Mal estar na civilização*³ (1930), obra considerada por Lacan como um tratamento ético dado às questões trazidas pela clínica

¹"Aceito que o aspecto de rodeio, de nosso caminho, foi feito para aproximá-los de nossa ética, de nós analistas. Alguns lembretes eram necessários antes de trazê-los, de maneira mais próxima, para a prática da análise e para seus problemas técnicos". S7, p. 350.

²"A leitura de sua [de Aristóteles] obra é apaixonante, e só posso aconselhar-lhes com insistência, como um exercício, a tirarem a prova disso - vocês não se entediarão nem um instante". S7, p.32

³ FREUD, S. Ed. Standard Brasileira das Obras Completas. Ed. Imago, R.J. Vol. XXI

psicanalítica, Freud ocupa-se com problemas como a busca da felicidade, o bem para o sujeito, o amor, a agressividade e os sofrimentos decorrentes de ambos.

Se podemos encontrar pontos de aproximação em relação às questões que motivam a *Ética a Nicômaco* e *Mal estar na civilização*, o mesmo não podemos dizer sobre os encaminhamentos propostos, pois a descoberta do inconsciente indica uma direção que subverte os ideais da ética aristotélica. Nossa intenção é, então, procurar subsídios para, ao final deste trabalho, verificar ao mesmo tempo a atualidade dessa ética e os aspectos em que a psicanálise aponta uma nova direção.

O presente capítulo consta de um breve comentário sobre a obra de Aristóteles e um desenvolvimento dos principais conceitos que constituem sua ética; o Bem e sua relação com a felicidade; as virtudes da alma e como estas se estabelecem no homem; a função do prazer no agir virtuoso.

Tradicionalmente⁴ o ensino de Aristóteles estava dividido, de acordo com o auditório, em exotéricos e esotéricos. O ensino exotérico consistia em aulas orais - posteriormente transcritas por seus discípulos - dirigidas aos estudantes que estavam fora da Filosofia, e que eram admitidos sem discriminação. Os temas expostos eram: a retórica, onde eram expostas as soluções para as dificuldades sofísticas, o conhecimento e a gestão das coisas públicas, além de aulas de eloquência.

⁴ LOUIS, P. *Vie d'Aristote*, Collection savoir Hermann, Paris, 1990, pag. 89

As aulas esotéricas eram dirigidas àqueles já iniciados na Filosofia, que já tinham conhecimento da matéria e demonstravam grande interesse pelo trabalho intelectual. Nestas aulas as discussões eram em torno da filosofia, metafísica, história natural e física. Esotérico aqui, não era nenhuma alusão a algo místico ou intenção de esconder algo da plateia mais popular, simplesmente cada tipo de público exigia uma formação e tinha interesses diferentes.

Suas obras são consideradas⁵, todas ou quase todas, do período do Liceu e por isso surgiu a questão em torno da relação entre seus escritos e seu ensinamento oral. O estilo de alguns dos textos, as repetições e digressões sugeriram, para alguns, não se tratar de obras para publicação mas anotações de aulas e palestras. Outros foram considerados como textos escritos para serem lidos e outros, ainda, como escritos por seus discípulos a partir de suas notas.

Devido às dificuldades de registrar, publicar e conservar os textos antigos, a primeira edição de sua obra, de que se tem conhecimento, só surgiu dois séculos depois que o texto original foi escrito. Desde então a autenticidade da coleção dos escritos vem sendo discutida pelos especialistas.

Existem duas correntes⁶ de interpretação para a sua obra: a *exegese sistemática* - inaugurada pelos comentadores gregos - que parte da hipótese de que o *Corpus aristotelicum* contém a exposição de um sistema

⁵ ROSS, D. *Aristóteles*, Publicações Dom Quixote, Opus Biblioteca de Filosofia, Lisboa, 1987

⁶ GAUTHIER, R-A. *La Morale d'Aristote* - PUF, Paris, 1973.

coerente e a legitimidade do texto é confirmada a partir da interpretação de uma por outra parte deste conjunto. Desse ponto de vista, alguns autores consideram que a única obra legítima é a *Grande Moral*. A outra corrente, a *exegese genética*, nascida em 1923 com Jaeger, parte das contradições da obra para concluir que Aristóteles não foi sempre Aristóteles, e só pouco a pouco é que se torna ele mesmo, dividindo seus textos em diferentes períodos, de acordo com as influências de cada período.

Ética a Nicómaco

O Bem e a Felicidade

As virtudes da alma e os prazeres

O termo *ethos*⁷ é uma transliteração de dois vocábulos gregos εθος/ηθος. O primeiro (εθος) designa a morada do homem, indicando a abertura de um espaço humano no domínio da natureza ou reino da necessidade. Enquanto a etologia estuda o *ethos* do animal, isto é, o comportamento determinado pelo instinto que o encerra no espaço fechado do seu ecossistema, a ética diz respeito ao lugar do *ethos* humano - não definido por comportamentos estereotipados mas construído continuamente - onde irão inscrever-se os costumes, hábitos, normas e interditos, os valores e as ações.

Se no primeiro sentido *ethos* nos indica um lugar, no segundo sentido (ηθος), *ethos* indica a ação, como resultante dos hábitos adquiridos pela repetição dos mesmos atos. A *praxis*, neste caso, seria a mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, estabelecendo assim uma circularidade dialética: a universalidade do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como

⁷ LIMA VAZ, H.C. *Escritos de Filosofia II - Ética e cultura*. Ed. Loyola - S. Paulo, 1988 - p.12 a 15

vontade subjetiva, determinando a singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito: "*a ação ética procede do ethos como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso*"⁸.

Para Aristóteles⁹, querer provar a existência do *ethos* assim como da *physis*, ou natureza, seria uma ignorância, pois são duas formas primeiras de manifestação do ser. O *ethos* seria uma transposição da *physis* para a ação humana, passagem da necessidade natural para as ações racionais propriamente humanas.

A primeira forma de saber, pela qual o *ethos* se exprime é o mito, como função ordenadora que ensina sobre a realidade, assinalando para o homem o seu lugar e os limites da ação humana na ordem cósmica¹⁰.

A partir da profunda transformação ocorrida no mundo grego nos séculos VII e VI a.c., no contexto da passagem do discurso mítico para o discurso racional, *que busca exprimir a ordem do mundo na ordem das razões*, elabora-se a primeira noção científica de natureza, e o mundo do *ethos* é pensado segundo o modelo do *kosmos* ou ordem da natureza, "*obedecendo à lei de transposição metafórica das propriedades físicas do indivíduo às suas qualidades morais*"¹¹.

⁸ *Id.* p.15-16

⁹ *Id.* p.11-12

¹⁰ *id.* p. 42

¹¹ *id.* p. 44

Mas é somente com Aristóteles, segundo Lima Vaz, que "a ética alcança o estatuto de saber autônomo e passa a ocupar um lugar preponderante na tradição cultural e filosófica do Ocidente"¹².

Dos tratados éticos de Aristóteles¹³, a *Grande Moral* ou *Magna Moralia*, era um breve livro de lições que apresentava uma coleção de extratos das duas outras éticas: *Ética a Eudemo*, considerada como obra apócrifa e provavelmente escrita por Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles, e a *Ética a Nicômaco*, conforme dissemos anteriormente, o tratado de ética reconhecido como o mais importante da obra aristotélica.

Para o presente trabalho deter-nos-emos exclusivamente na *Ética a Nicômaco*, considerado, "pelo acabamento da construção, pela clareza do estilo e pela maturidade do pensamento"¹⁴, como o tratado de ética mais seguro e importante da obra aristotélica.

Nas páginas iniciais da *Ética a Nicômaco* encontramos a apresentação do problema, o propósito da investigação ética, o público a que se dirige e o método empregado.

A *Ética* encontra-se inserida na política¹⁵, que entre as ciências práticas, é a arte arquitetônica¹⁶ por excelência, que legisla sobre a

¹² *id.* p. 12

¹³ JAEGER, W. *Aristoteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de cultura economica, Espanha, 1993. p.262

¹⁴ *id.* p. 262

¹⁵ Ver EN LI,1 [1094a, 25] p.p. 34-35

¹⁶ "Em Aristóteles, uma ciência é dita arquitetônica relativamente a uma outra, quando os fins da Segunda são subordinados à primeira, e por consequência lhe servem de meio. Por ex. a política é arquitetônica em relação à estratégia". [LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige/PUF, 1992. P. 77]

conduta e o bem próprio do homem.

As ciências, conforme Aristóteles, classificam-se de acordo com seu objeto¹⁷: as ciências *teóricas* investigam¹⁸ as coisas eternas e necessárias; as ciências *práticas* estão voltadas para a ação moral como disposição para *agir*; e as ciências *poéticas*, visam a produção como uma disposição para *fazer* um objeto belo ou útil.

Em relação ao nosso tema, há uma distinção importante entre *agir* (*prattéin*) e *fazer* (*poéio*), pois embora ambas sejam maneiras de o homem inserir-se na ordem do mundo para modificá-lo¹⁹, e seus objetos pertençam ao domínio do contingente²⁰, o agir diz respeito à ação como moral e portanto seu objeto é a conduta humana, enquanto o fazer concerne ao processo²¹ de produção de uma obra exterior ao homem. Neste caso, o bem fazer está mais associado às técnicas para produzir algo belo ou útil.

Embora cada ciência tenha o seu fim particular, todas as ciências dirigem-se para um objeto último²² - o Bem Supremo - em função do qual todos os outros objetos tornam-se desejáveis. O conhecimento desse bem é o alvo que cada um, como um arqueiro, deve buscar atingir²³.

¹⁷ Ver ROSS, *Op. cit.*, 1987 p.31; 71; 193, e ARISTÓTELES, *Métaphysique, Agora - Les Classiques, Collection dirigée par Olivier Amiel, Tradução de J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1991.* Livre K, VII. P.377-8

¹⁸ EN, L 1,1 [1094a, 5] notas do tradutor 3, p.31

¹⁹ Ver AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote.* Quadrige/PUF, Paris, 1993. p.60

²⁰ Contingente: “as coisas que são susceptíveis de ser ou não ser”. (EN L VI,4. [1140 a 35] pp 282-283).

²¹ Sobre essa distinção cf. EN L VI,2 [1139 b,5] p.278 nota do tradutor 5

²² Ver EN L I,1 [1904 a 5] p.32

²³ Ver EN L I, 1 [1094 a 20] p.34

O propósito da *Ética a Nicômaco* é a investigação sobre o bem e os meios para alcançá-lo, mas não tem como finalidade a especulação teórica pura. Aristóteles empreende sua pesquisa, não para saber o que é a virtude em sua essência, mas para tornar-se virtuoso, pois de outra maneira ele acredita que este estudo de nada serviria²⁴. Recusa então a autoridade dos eruditos e volta-se para as opiniões (o que se diz) e para os costumes populares (o que se faz).

Começa perguntando-se sobre o que é "conhecido por nós". Com este 'nós' ele se inclui entre aqueles que foram educados nos bons hábitos, referindo-se, assim, à figura do filósofo na Grécia antiga.

Vale ressaltar, a este propósito, que, no século IV, a Grécia estava organizada em uma sociedade hierárquica bem definida, onde o discurso filosófico se construía entre os homens aristocráticos, formando o que Lacan chamou uma '*sociedade de Senhores*'²⁵, onde não se produzia nada fora do ato mesmo de contemplar²⁶. Daí se justifica encontrarmos *ócio* na etimologia da palavra Escola, lugar de onde se enunciava a filosofia antiga, pois nesta sociedade os negócios (= negação do ócio)²⁷, eram deixados aos escravos, para que os Senhores pudessem dirigir-se a um ideal de contemplação.

²⁴ EN L II,2 [1103 b 25]. p. 90-91

²⁵ S7, P.34

²⁶ EN L X,7 [1177 b 30] p.510-511 L X,7

Desta sociedade de homens aristocráticos estavam excluídos aqueles que não tinham os desejos e os atos conforme a razão, ou seja, os escravos, as mulheres e os jovens. Os escravos, porque eram considerados como instrumentos animados que não possuíam existência humana, nem vida própria, mas somente uma vida dependente da vida de seu Senhor²⁸; as mulheres, porque não compartilhavam do saber e da dignidade dos homens aristocráticos; os homens jovens porque, além de estarem inclinados a seguir suas paixões, eram ainda inexperientes para alcançar a dimensão do problema proposto.

Tendo estabelecido que, entre todos os bens realizáveis, o Bem Supremo é o fim último, a investigação aristotélica prossegue em torno do Bem, suas relações com a felicidade e com as virtudes.

Segundo Aristóteles, sobre o que é o Bem, a maioria dos homens está de acordo - é a *eudaimonia*. O termo *Eudaimonia* (ευδαιμονία) - traduzido normalmente por felicidade²⁹ - significava, originariamente, em grego³⁰, um gênio bom das tradições populares que concedia os bens que os homens não poderiam adquirir por seus próprios esforços.

Aristóteles se distancia da concepção platônica de felicidade que se pautava no modelo transcendente da idéia, para associá-la ao *bem viver* e

²⁷ Comentário do Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte na cadeira de Ética no curso de graduação do Departamento de Filosofia da UFMG. 06/02/92 .

²⁸ Ver EN . L VIII [1161b 5] p.416,13 e L X, 7 [1177 a 5] p. 508 inclusive nota 2.

²⁹ Segundo D. Ross, a tradução de ευδαιμονία (*Eudaimonia*) por felicidade é imprópria a respeito da *Ética* pois: '*felicidade*' designa um estado de sentimento, diferindo do '*prazer*' apenas pela sua sugestão de permanência, de profundidade e de serenidade, Aristóteles insiste no fato de ευδαιμονία ser uma espécie de atividade, e não qualquer espécie de prazer, apesar de este a acompanhar naturalmente. Por isso será preferível traduzir mais prudentemente por '*bem estar*'. (ROSS, *Op.cit.* p.197)

ao *bom êxito*, mas como algo a ser adquirido pelos esforços morais e não meramente como uma dádiva divina.

Para o filósofo, embora todos concordem que o bem é a felicidade, não concordam quanto ao que concerne à natureza desse bem. Essa discordância ocorre pelo fato de cada um identificar a felicidade de acordo com o seu tipo de vida. Assim, para a maioria dos homens comuns, a felicidade estaria identificada com prazer, o que os levaria a optar por uma vida bestial, em que prevalecem os gozos. Para as pessoas cultas, a finalidade da vida política seria a honra, enquanto para os homens de negócio, a riqueza.

No entanto, apesar de o prazer, a honra e a riqueza constituírem-se como fins que visam à felicidade, não são a felicidade. O prazer, como veremos mais tarde, deve acompanhar a felicidade como um vestígio do agir virtuoso, mas não é a felicidade. A honra é uma finalidade muito superficial, e ao buscá-la o homem estaria, na verdade, tentando convencer-se a si próprio de que é bom, portanto a virtude estaria mais em quem a concede do que em quem a recebe e a felicidade deve ser constituída por algo que seja próprio do indivíduo. A riqueza, também, seria um modo incompleto, pois os bens exteriores, apesar de serem considerados indispensáveis para a realização dos atos nobres, são meios e não um fim.

Tendo procedido a essa crítica, Aristóteles propõe que a felicidade, como fim de toda ação, deve apresentar duas características: ser algo

³⁰ Ver EN L I, 2 [1095 a 15] nota 3 p. 40

absoluto e incondicional, aquilo que é desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa, e ser auto-suficiente. Cabe salientar que sendo o homem, para Aristóteles, *um ser político*, quando diz auto-suficiente ele não está remetendo ao indivíduo mas à própria *pólis*. Assim a felicidade deve ser auto-suficiente no sentido de não visar a outro interesse além dela própria, isto é, a felicidade em si mesma é o que *"torna a vida desejável e carente de nada"*³¹.

Aristóteles considera que cada ser no universo, assim como cada parte do corpo, tem uma função própria que apenas ele pode realizar³², portanto, se a nutrição e a sensação são comuns a todos os animais, o que vai constituir a função própria do homem é a atividade da alma e as ações acompanhadas de razão³³.

A partir de um exame do princípio racional, mas levando em conta o que se diz comumente, o filósofo distingue três classes de bens: os bens exteriores, os que dizem respeito ao corpo e os que se referem à alma, e entre todos os bens, considera o único bem humano, por excelência, o que se relaciona com a alma³⁴. Assim, a felicidade, o primeiro princípio e causa dos bens, será definida como *"uma atividade da alma racional em conformidade com a virtude"*³⁵.

³¹ EN L, I, 5. [1097 b 15] p.56.

³² Ver LEBRUN, F. *O axioma do prazer*, em conferência realizada em S.Paulo e publicada no caderno Letras da Folha de S.Paulo (08/04/89)

³³ Ver EN L I, 6. [1098 a, 10] p. 59

³⁴ EN L I, 8. [1098 b, 10]. p. 63

³⁵ EN L I, 10. [1099 b 25] p.70

A felicidade, como Bem Supremo, é uma atividade em conformidade com a virtude, assim sendo, para compreendermos seu estatuto é necessário, agora, passarmos ao estudo da virtude.

Para definir a virtude, Aristóteles inicialmente nos apresenta as faculdades da alma, propondo uma divisão em duas partes conforme sua função: uma, dotada de razão, e outra, irracional.

A parte irracional é dupla: uma parte, a *vegetativa*, causa da nutrição e do crescimento, é puramente irracional e comum a todos os seres vivos; a outra parte, a *desejante*, luta e resiste contra a razão mas dela participa de alguma forma, à medida que pode escutá-la e obedecer-lhe.

Quanto à parte racional da alma, também dupla, encontramos: uma parte *científica*, que possui propriamente a razão, pela qual torna-se possível a contemplação dos seres eternos e necessários; e a parte *calculadora* que apenas escuta e obedece à razão, que calcula ou delibera sobre os seres mutáveis e contingentes.

Para que haja harmonia entre as partes e o homem possa agir com toda a sua alma, a alma racional comanda a parte inferior, irracional, tal como um soberano governa uma cidade.

Conforme o predomínio de cada uma das partes da alma, racional ou irracional, podem se distinguir duas espécies de virtudes: intelectuais ou éticas.

As virtudes éticas pertencem à parte desejante da alma irracional, que participa de alguma forma da razão. São as virtudes do comportamento prático, isto é, da conduta moral do homem, e se estabelecem com a repetição dos hábitos, uma espécie de aprendizagem que diz respeito à experiência, diferindo assim do ensino teórico. As principais virtudes éticas são³⁶: coragem, moderação, liberalidade, magnificência, magnanimidade, doçura, afabilidade, modéstia.

Embora não seja uma disposição contra a natureza, a virtude ética não é engendrada em nós naturalmente, pois nada que existe por natureza pode se modificar pelo hábito. Assim como não se pode modificar a trajetória de uma pedra lançada ao ar, pois sua queda é o trajeto natural que se repetirá sempre, mesmo que se repita o ato inúmeras vezes, também não há como mudar, pelo hábito, um comportamento natural, mas só aqueles que são adquiridos.

Desta forma, o homem recebe da natureza a capacidade de tornar-se virtuoso, mas os hábitos virtuosos só serão engendrados a partir da repetição dos mesmos atos. Aristóteles, ao criar a ciência Ética, ciência prática que elabora seus princípios a partir dos costumes e não das idéias transcendentais, retira o termo ética do jogo de palavras entre $\eta\theta\omicron\zeta$, hábito e $\epsilon\theta\omicron\zeta$, ética, deixando expressa a proximidade entre ética e hábito.

Ao contrário das faculdades sensíveis que o homem possui naturalmente em potência e só as faz passar ao ato - não aprendemos a ver

³⁶ O final do Livro III e todo o Livro IV da EN, é dedicado ao estudo de cada uma das virtudes éticas especiais.

depois de repetir muitas vezes os atos de visão, possuímos potencialmente o sentido da visão quando o colocamos em ato -, as virtudes morais exigem um exercício prévio: é fazendo que se aprende a fazer - "é tocando cítara que se torna citarista assim como é praticando as ações justas que se torna justo"³⁷.

Diferentemente dos princípios gerais da moralidade prescrita, as virtudes éticas não são estritas, mas variam segundo as circunstâncias, são portanto particulares e cada um deve examinar, em cada caso, o que é mais oportuno. Esta escolha é feita por cada um, de uma maneira deliberada mas de acordo com o princípio universal, tal como o homem prudente o faria:

"A virtude, é uma disposição para agir de uma maneira deliberada (proairesis), consistindo em uma mediania relativa a nós, a qual é determinada pelo discurso reto (ortos logos) e como a determinaria um homem prudente (phronimos)"³⁸.

Uma **disposição** é um fenômeno da alma, que se distingue dos estados afetivos e das faculdades. Enquanto os estados afetivos são as inclinações acompanhadas de prazer (apetite, cólera, audácia, inveja, etc) e as faculdades são o que torna o homem capaz de experimentar os estados afetivos, a disposição é entendida como o comportamento bom ou mau relativo aos mesmos estados afetivos. Assim, o homem virtuoso, diante das paixões, seria capaz de deliberar, escolher e agir sem excessos - nem demais, nem de menos -, como o faria o prudente.

³⁷ EN L II,1. [1103 a, 30]. p.88-89

³⁸ EN L,II, ó. [1107 a, 5] p.106.

Para Aristóteles³⁹ não há destino necessário escrito nos astros, o destino é resultado da **deliberação humana em um mundo contingente onde "tudo não é possível mas também tudo não é impossível"**⁴⁰. Coloque-se, assim, entre a posição platônica fundada sobre a ciência – em que tudo parece possível à ação humana –, e o período helenista, quando a impossibilidade de transformar o mundo era justificada por uma cosmologia do destino e uma religião da Providência.

Como a deliberação não está fundada na ordem da ciência – em que a relação fim-meio é recíproca e necessária –, mas na ordem da opinião, que prevê a eficácia e os riscos dos meios possíveis, a deliberação comporta sempre o risco do fracasso, mas visando a uma ação ideal e científica.

Não se delibera, portanto, sobre todas as coisas, mas somente sobre aquelas que dependem de nós; não se delibera sobre os seres imutáveis e eternos, mas somente sobre o contingente.

Aristóteles define a escolha em oposição a outras disposições: não é um querer, nem uma opinião. Apesar de ser voluntária, não é idêntica ao ato voluntário, pois, nem todo ato voluntário é decorrente de uma escolha. Não é também mera disposição natural ou espontânea como o apetite ou a impulsividade, mas um princípio racional exprimindo a intenção ou disposição interior, da qual o indivíduo é o princípio⁴¹.

³⁹ AUBENQUE, *Op.cit.* p.106 e ss. (Sobre a deliberação na *Ética à Nicômaco*, o autor faz longa explanação, na qual encontramos as idéias que se seguem).

⁴⁰ Id. p. 113

⁴¹ Cf. *id.* p. 119

Na virtude ética, a ação deliberada consiste em uma **mediania** entre o excesso e a falta:

*"Sentir as paixões, o prazer e a dor na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem a **mediania** e a excelência da virtude."*⁴²

Segundo Gauthier, Aristóteles utiliza a idéia de mediania para traduzir uma idéia pessoal mas inspira-se no uso geral deste termo já presente tanto na poesia como na filosofia grega⁴³.

Com o conceito de mediania o filósofo coloca-se contra a concepção *"maniqueísta que condena todos os impulsos naturais e, ao mesmo tempo, contra o ponto de vista naturalista que o adota como guia para a vida"*⁴⁴.

A virtude em si já é uma mediania, e somente em relação à virtude pode-se falar em mediania, porque o vício é um excesso e não há como falar em excesso, no próprio excesso. O mesmo pode-se dizer da virtude excelente ou perfeita pois é um ápice, no qual não há meio termo.

A virtude descobre e escolhe a posição mediana em relação às coisas e em relação a nós: *"em tudo o que é contínuo e divisível, é possível distinguir o mais, o menos e o igual, e isso tanto em relação à própria coisa, como em relação a nós, sendo uma espécie de meio entre o excesso e a falta"*⁴⁵.

⁴² EN L,II,5 [1108 b, 20] p.105

⁴³ GAUTHIER, *Op.cit.*

⁴⁴ ROSS, *Op.cit.* p. 201

⁴⁵ EN LII, 5. [1106 a, 25] p. 103

Em relação à coisa, o meio é um ponto entre os extremos, idêntico e uno para todos os homens. Em relação a nós, o meio é o que não é demais nem de menos para cada um, por isso não é uno nem idêntico para todos.

A mediania na coisa, funciona como em uma aritmética: entre 1 e 10 a mediania é 6, pois está entre duas quantidades iguais, mas quanto a nós não existe uma fórmula única, pois cada um tem uma medida que lhe é própria.

De uma obra bem acabada diz-se que 'não há nada para tirar nem pôr', nesse caso o autor teria encontrado a medida certa, um meio termo, e terá que reencontrá-la a cada vez, pois a medida desta obra, para o mesmo autor, não serve para outra e, muito menos, a medida deste autor serve para outro.

A deliberação, a escolha e a mediania estão determinadas de acordo com o discurso reto (*ortho logos*), como o determinaria o homem prudente, e à medida que a prudência é uma virtude da parte intelectual da alma, há uma clara interdependência entre a virtude ética e a virtude intelectual, como veremos a seguir.

A perfeição da virtude no homem consiste na reunião de dois elementos: a escolha deliberada e a realização do ato. É preciso, portanto, manifestar os atos⁴⁶, e cada um compromete-se deliberadamente em suas ações conforme a virtude.

⁴⁶ EN L X,8, [1178 b, 35] p.517

Aubenque observa que na *Ética a Nicômaco*, o termo *escolha* aparece com sentidos diferentes de acordo com o contexto. Nas virtudes éticas, tem o sentido de uma disposição concernente à intenção (tal como vimos acima) e no contexto da análise geral da estrutura da ação, a escolha é uma disposição que exprime uma decisão da qual nós somos o princípio, que implica nossa liberdade, responsabilidade e mérito.

Ainda segundo Aubenque, *πραϊρετιχσζ*, a faculdade de escolher, de decidir, de querer, designa nesse caso a diferença específica que separa a virtude ética, que depende de nós, da virtude natural, pela qual não temos mérito algum, porque ela não concerne à nossa escolha como um princípio fundamental da ação moral, quase se confundindo com o próprio ato.

A deliberação e a escolha são aspectos fundamentais para a ação moral, pois determinam a intenção e a responsabilidade, lutando contra a ignorância, as paixões e as coerções externas e internas. Aristóteles faz uma longa discussão tentando estabelecer a diferença entre os atos voluntários e involuntários e a suas peculiaridades intrínsecas, que irão determinar a responsabilidade do agente em cada ato, segundo sua intenção vise ou não ao Bem.

As virtudes intelectuais, ou *dianoéticas*, são disposições da parte científica da alma racional, dependentes do ensino recebido e, por isso, exigem tempo e experiência⁴⁷.

⁴⁷ EN L II,1. [1103 a, 15] p. 87

Como são duas as partes da alma racional, são fundamentalmente duas as suas virtudes: a sabedoria, virtude da parte científica, e a prudência, virtude da parte calculadora.

Em sua forma científica, o objeto da razão é a verdade, que transcende à ciência prática, e em sua forma calculadora, seu objeto consiste na verdade, que corresponde aos meios para dar satisfação ao desejo certo, dizendo respeito, portanto, ao contingente.

A sabedoria é a virtude da parte científica da alma racional, considerada como a mais perfeita das formas de saber. O objeto da sabedoria são os corpos celestes superiores ao homem, logo trata-se de uma virtude completa em si própria e independente de qualquer condição.

Na virtude intelectual, o pensamento puro não imprime nenhum movimento, mas somente o pensamento dirigido para um fim de ordem prática, relativo às virtudes éticas. Nesse aspecto cabe salientar que a verdade consistiria na tendência comum aos elementos racionais das duas partes da alma, e "*o homem, como autor da ação, seria uma união entre desejo e razão*"⁴⁸. O que deve prevalecer, pois, no estudo da virtude humana, é a distinção entre prudência e sabedoria e a dupla atividade da alma: a atividade de comando, quando reina a alma sobre o desejo e o corpo - que lhe é inferior e ao qual está unida -, e a atividade contemplativa quando a alma, independente do corpo, reflete sobre si e tudo o que lhe é superior.

⁴⁸ ROSS, *Op.cit.*, p.221 (EN [1139 a 25] p. 277)

Se a sabedoria teórica (*sophia*), é apresentada como uma forma de saber universal que ultrapassa a condição humana, o termo grego (*phronésis*), traduzido por prudência ou sabedoria prática, designa a virtude da parte calculadora da alma, como resposta adequada do sujeito à contingência.

A prudência está definida na *Ética a Nicômaco* como uma “disposição prática, acompanhada da regra verdadeira, no que diz respeito ao que é bem ou mal para o homem”⁴⁹. Esta definição é estabelecida a partir do próprio homem prudente, aquele que “é capaz de deliberar corretamente sobre o que é bom e vantajoso por ele mesmo, de uma maneira geral e não parcial, que espécies de coisas, por exemplo, conduzem à vida feliz”⁵⁰.

Enquanto o domínio da sabedoria é o bem e o mal em geral, o domínio da prudência é o bem e o mal para o homem. É uma disposição prática que diz respeito à regra da escolha, que servirá de critério à virtude ética.

O *phronimos* não é um sábio, nem um erudito. Ele é o intérprete do discurso reto e, ao mesmo tempo, é ele próprio o discurso reto, “portador vivo da norma, que determina a virtude ética”⁵¹.

Sendo a prudência (*phronésis*) uma das virtudes intelectuais, podemos constatar que as virtudes éticas e intelectuais são inseparáveis

⁴⁹ EN L VI,5. [1140 a, 25] p. 284

⁵⁰ EN L VI,5. [1140 b, 5]. p. 285

⁵¹ AUBENQUE, *Op.cit* p.40-41

pois a virtude intelectual enuncia a regra à qual a virtude ética deve obedecer, para moderar e modificar as paixões humanas.

O homem prudente é assim critério⁵² imanente, e não transcendente, porque é dotado de uma inteligência crítica, isto é, de um conhecimento baseado na experiência.

O empirismo evocado por Aristóteles, como nos ensina Aubenque, é diferente do empirismo moderno, considerado como uma ação sem princípio e sem perspectivas, que morre e renasce de acordo com as circunstâncias. A experiência, no sentido aristotélico, não evoca o 'empirismo' dos modernos, *"não é a repetição indefinida do particular, mas entra no elemento da permanência: ela é este saber vivido, mais que apreendido, profundo porque não deduzido, que reconhecemos naqueles de quem dizemos que 'tem experiência'"*⁵³.

Aristóteles não sacrifica a sabedoria em favor da prudência, mas considera que há uma complementaridade entre as duas virtudes, que podem coexistir no mesmo homem: a prudência, porque aperfeiçoa a alma do Senhor e lhe permite comandar bem, e a virtude ética, porque aperfeiçoa o sujeito em relação ao desejo permitindo-lhe obedecer bem⁵⁴.

O sábio conhece a verdade sobre os próprios princípios e as conclusões decorrentes dos princípios, mas permanece na ignorância sobre o que é útil a si próprio e ao homem em geral de tal maneira que seu

⁵² *id.* p.50-51

⁵³ *id.* p.59

⁵⁴ Sobre a relação entre as duas virtudes cf. AUBENQUE *Op.cit* p.53; e Gauthier, *Op.cit.* p.68

saber, mesmo sendo “*admirável, difícil e divino*”⁵⁵, não é útil. O prudente sabe o que é bom *para nós*, é um portador do discurso reto mas não participa da ordem universal. Ele tem um equilíbrio entre a ciência e a familiaridade com as coisas da vida, assegurado pela mediação do bom senso, pela experiência.

O prudente seria, assim, uma espécie de meio termo entre o homem comum, que busca na experiência os meios para tornar-se temperante mas não tem acesso ao saber universal, e o sábio, que possui mas não faz uso do saber.

A atividade do intelecto distingue-se pela dignidade - pois não visa a nenhum outro fim para além de si mesma - tem o prazer que lhe é próprio, é auto suficiente e é como um ócio, pois não produz cansaço. Por isso é a felicidade perfeita do homem, mas como nenhum dos elementos da felicidade deve ser inacabado, só se pode falar em felicidade perfeita quando esta se prolonga durante uma vida inteira⁵⁶.

Nenhum homem pode ser chamado de feliz enquanto vive, pois durante a vida não há nenhuma garantia, mesmo agindo de acordo com a discurso reto, de que sua felicidade não seja ameaçada pelo infortúnio vindo de todas as direções. Portanto, para o filósofo, a felicidade não é obra de um breve espaço de tempo, mas de uma vida realizada até seu termo. Embora ele não mencione Sófocles, encontramos a mesma idéia expressa em sua peça *Édipo em Colono*:

⁵⁵ EN VI,7 [1141 b,5] p. 292

⁵⁶ Ver EN L X,7. [1177 b, 25] p.512

"Mas, já que sua vida terminou de maneira feliz, cessai, amigas, de lamentar-vos, pois ninguém na vida está a salvo da infelicidade"⁵⁷.

Os deuses gozam da suprema felicidade e do Bem Supremo, e a atividade humana que mais se aproxima da atividade divina é a contemplação. A felicidade, é portanto, coexistente com a contemplação e quanto mais se possui a faculdade de contemplar, mais se é feliz, não por acidente, mas em virtude da própria contemplação.

A virtude intelectual adquire-se com o ensino. Mas este ensino só terá eficácia, segundo Aristóteles, para os jovens bem nascidos e dotados de uma nobreza moral inata e, portanto, permeável à virtude. O ensino⁵⁸ será impotente em incitar a grande maioria dos homens a uma vida nobre e honesta, pois o filósofo considera que a massa não obedece naturalmente ao sentimento de honra, mas somente ao medo, porque vive sob o império das paixões.

Cultivar na alma o raciocínio e o ensino é uma tarefa difícil para quem não foi educado sob as leis justas, porque viver na temperança e na constância não tem nada de agradável para a maior parte dos homens, sobretudo para os jovens: *"assim, convém regrar por meio de leis a maneira de educá-los, como seu gênero de vida, que cessará de ser penosa tornando-se habitual"*⁵⁹.

⁵⁷ SÓFOCLES. *Trilogia Tebana (Édipo em Colono)*. Trad. Mário da Gama Kury. JZE, p.186

⁵⁸ Talvez possamos aí fazer uma distinção entre a aprendizagem como **hábito** que se adquire através da repetição, referente as virtudes éticas e o ensino como uma referência à transmissão de algo que transcende a experiência e diz respeito às virtudes intelectuais.

⁵⁹ EN L X,10. [1179 b,30] p.524

Depois de sua reflexão sobre as virtudes, Aristóteles examina a intemperança como um obstáculo à vida moral.

Vício e intemperança são atitudes humanas, contrárias à virtude. Além dessas, existem os atos bestiais incompatíveis com tudo que possa ser considerado humano, só encontrados entre os bárbaros, os doentes ou deformados.

A bestialidade, definida como todo excesso de insanidade, covardia, intemperança ou humor difícil, está excluída do problema moral, porque não é uma questão de corrupção da parte superior da alma. A questão é que os homens bestiais simplesmente não possuem o julgamento sobre os universais mas somente imagens e lembranças de coisas particulares, por isso não haveria qualquer possibilidade de mudança. Aristóteles observa, ainda que a bestialidade é tão rara quanto a virtude sobre-humana, heróica e divina.

Para verificar as relações entre o saber e a experiência, na intemperança, Aristóteles põe à prova a teoria socrática, que concebe a ação errada como sempre decorrente da ignorância: "*quando se sabe, não se cede; quando se cede, é porque não se sabia*"⁶⁰. Se a ação errada é fruto da ignorância, é preciso que se estabeleça que tipo de ignorância está em jogo, pois lhe parece evidente que o homem, antes de se entregar às paixões e cair na intemperança, não acredita que deva agir assim.

⁶⁰ EN L VII,3 [1148, 20] Nota do tradutor 3, p. 320

Não há dúvida, para Aristóteles, de que entre ciência e opinião não há hesitação, pois a ciência sempre prevalece sobre a opinião. Neste caso o intemperante, quando se submete aos prazeres, ou não está de posse da verdadeira ciência, mas de uma opinião - pois se tivesse ciência agiria com retidão – ou, apesar de ter ciência, deixa prevalecerem em seu espírito as paixões despertadas pela sensibilidade.

Portanto, a diferença entre o prudente e o temperante está nas relações entre razão e desejo, enquanto o prudente, sem esforço, não se entrega aos desejos excessivos ou depravados, pois já está instalado no Bem, o temperante, tem desejos excessivos e perversos contra os quais ele procura resistir, através de uma da força de vontade.

O intemperante conhece o bem mas por fraqueza de caráter escolhe o mal, distinguindo-se daquele que realiza o mal por ignorância mas com a intenção de cumprir o dever. Neste caso, Aristóteles considera que aquele que age por ignorância é superior ao que realiza o mal, embora tendo acesso à verdade.

Para discutir a teoria socrática e procurar o princípio da ação errada, Aristóteles desenvolve um complicado raciocínio, que tentaremos explicitar com o auxílio das notas de Tricot⁶¹.

O homem, na busca da ação reta, pode encontrar-se diante de duas premissas universais que se contradizem: uma de caráter teórico e verdadeiro, o *orthos logos*⁶², que pode ser enunciada como - "*tudo o que é*

⁶¹ EN.L VII,5 [1147 a, 30] Nota do tradutor 5 p.332-333

⁶² Ver S7, p.42

doce não é bom para a saúde"; e uma segunda, de caráter imperativo e falsa - "*é preciso provar tudo que é doce*". Neste caso, basta decidir entre o falso e o verdadeiro.

Mas se a segunda proposição teórica é também verdadeira e não contradiz a primeira - "*tudo o que é doce é agradável*" - as duas proposições podem coexistir no espírito, que hesita entre as duas teses. Se, no entanto, se introduz no raciocínio um fator puramente da atualidade - "*isto aqui é doce*" - e se, neste momento, está presente um apetite na consciência, o desejo vai fazer prevalecer a proposição mais sedutora.

Assim, o sujeito, movido pela paixão, age sob a influência de uma regra que é contrária ao *ortho logos*, não essencial mas acidentalmente. É o desejo que é aqui o motor e que empurra à ação errada.

A intemperança seria, assim, uma situação de conflito entre o discurso reto, a sensação e o desejo. Aristóteles concorda com Sócrates que considera que não é diante do conhecimento que se produz a paixão ou que este se deixe atravessar por ela, mas é preciso que se tenha a ciência universal e encontre no particular a ação correta, sem se deixar seduzir pelo desejo provocado pela sensibilidade.

A relação entre razão e sensação determina, assim, os prazeres desejáveis e aqueles que devem ser evitados, na virtude.

A temperança em relação aos prazeres é um dos indícios do agir virtuoso, e para definir o prazer, o filósofo empreende uma crítica da teoria dos prazeres de Espeusipo, Eudoxo e Platão.

Para Espeusipo o prazer é um obstáculo ao pensamento e é finalidade apenas para os seres não razoáveis. Para Eudoxo o prazer é o Bem Supremo, um fim em si próprio. Já para Platão o prazer é movimento e, portanto, não poderia ser o Bem, pois o Bem transcendente é algo fixo e determinado, ao qual nada pode ser acrescentado pois nada lhe falta. Platão se atém entre os prazeres puros e impuros. Os impuros são aqueles que acompanham o restabelecimento da harmonia quando esta foi interrompida pela dor, enquanto os puros são os prazeres que não estão contaminados por nenhum sofrimento.

Partindo destas teorias, Aristóteles discorda de Espeusipo, pois considera que alguns prazeres não fazem obstáculo ao pensamento mas, ao contrário, há prazer em conduzir-se bem, uma vez que a felicidade é o que há de melhor e de mais agradável. Não concorda, também, com Eudoxo, para quem o prazer é o Bem Supremo.

Ao discordar de Eudoxo, concorda com Platão, mas não pelas mesmas razões pois, apesar de considerar, como este, que o bem é imóvel, não considera que o prazer seja movimento, pois Deus, cuja atividade é a imobilidade, goza perpetuamente de um prazer único e simples. O prazer, portanto, não é movimento, mas atividade (*energeia*) não entravada.

Mas nem todos os prazeres são desejáveis. São fonte de prazer desejável as coisas agradáveis por natureza, que não trazem sofrimento, nem admitem o excesso.

Não são desejáveis os prazeres decorrentes das coisas agradáveis por acidente, isto é, os de natureza depravada, seja esta inata ou produzida pelo hábito.

Um prazer por acidente é aquele que acompanha o processo de restauração do organismo deficiente, pois neste caso o prazer é confundido com a repleção de uma falta e por isso não é um prazer por natureza. É por acidente também o desejo violento produzido pelo humor excitável pois este torna-se desregrado e perverso em sua busca de prazer.

Não encontramos na *Ética a Nicômaco* um código sistemático de prescrições que fixe os prazeres convenientes. Cada um deve encontrar o seu meio termo para realizá-los de acordo com a regra universal. Prevalece, neste caso, em Aristóteles, a moralidade do uso dos prazeres como nos ensina Foucault:

"No uso dos prazeres, embora seja preciso respeitar as leis e os costumes do país, não ofender aos deuses e se referir ao que quer a natureza, as regras morais às quais os indivíduos se submetem são muito distantes daquilo que pode constituir uma sujeição a um código bem definido".⁶³

Em sua reflexão sobre os gregos da época clássica, Foucault nos apresenta os elementos que devem ser considerados no uso dos prazeres, e embora os dois primeiros sejam referentes à mediania, cada um enfatiza

⁶³ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: O Uso dos prazeres*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, p. 52

aspectos diferentes da ação. Os elementos a se considerar são: o necessário, o oportuno e a posição social.

O necessário diz respeito à mediania de acordo com a necessidade de cada um, ou seja, fazer uso daquilo que é necessário para o homem, como alimento, bebida, sexo, mas sem excessos, de tal maneira que possa sentir o prazer com temperança.

O momento oportuno, *Kairos*, introduz na economia da moral aristotélica, como nos lembra Aubenque⁶⁴, a dimensão da temporalidade, lembrando assim que o mundo tem duração e mudança no tempo, e é preciso que cada um realize sua excelência neste mundo. Por isso, também, não há nada que seja sempre agradável pois, dependendo das circunstâncias, os prazeres são diferentes. É preciso então realizar o prazer no tempo oportuno, nem muito cedo, nem muito tarde, mas na ocasião favorável considerando, por exemplo, a idade, a boa hora ou até a estação do ano.

Finalmente, o terceiro elemento, o *status*, pois o prazer varia conforme a posição social de quem faz seu uso. O homem aristocrata, o escravo, a mulher ou o jovem farão diferentes usos, como são diferentes as suas relações com a virtude, tal como vimos acima.

Aristóteles conclui que a atividade moral privilegiada é a vida contemplativa, porque o abandono desmedido aos prazeres é a escravidão ao desejo. A contemplação possibilita ao homem a felicidade, não porque

⁶⁴ AUBENQUE, *Op.cit.* p. 96

através dela se vise atingir um objeto transcendente, mas porque com essa atividade ele se realiza e torna-se senhor de si.

O homem que age bem sempre encontra o prazer na realização de suas ações, pois o prazer⁶⁵ acompanha o bem como consequência necessária da atividade perfeita, e os prazeres nascidos da contemplação e da aprendizagem farão contemplar e aprender mais.

Encontramos, então, na ética aristotélica, uma disciplina da felicidade, uma ética que visando o bem procura estabelecer hábitos de acordo com o princípio racional. O bem identificado com a *“felicidade é a atividade da alma em conformidade com a virtude”*⁶⁶, e aquele que age bem encontra o prazer.

Dando prosseguimento à proposta deste trabalho, vamos nos deter, no próximo capítulo, nos aspectos da ética kantiana abordados no *Seminário 7*, para mostrarmos a ruptura com os ideais clássicos promovida por Kant, que irá contribuir, segundo Lacan, para a formulação de uma ética da psicanálise.

⁶⁵ Ver EN LX,3: A natureza do prazer, p. 490-494

⁶⁶ EN L I, 10. 1099 b, 25. p. 70

CAPÍTULO 2

KANT E A LEI MORAL

A *Ética a Nicômaco* é uma ética em conformidade com os ideais, em que a lei prescreve os meios para alcançar o Bem, meios através dos quais o homem pode, na "medida do possível", encontrar um acordo entre a ordem das idéias e a ordem das coisas, para atingir uma finalidade feliz. Esta ética é, para Lacan, um paradigma pois encontra, aí reunidos, todos os problemas éticos tratados por Freud ainda que em uma perspectiva diferente.

Neste sentido Lacan considera que a ética da psicanálise subverte a proposição aristotélica ao deslocar o Bem como finalidade e reconhecer a prevalência da lei do desejo inconsciente sobre os interesses benéficos. Para fundamentar estas formulações, Lacan acha importante voltar-se para a virada realizada por Kant¹ que, ao propor a lei moral não como meio mas como único fim da ação, abandona a 'medida do possível' por uma medida da ordem do impossível.

É nessa medida que Lacan se apoia para estabelecer os paradoxos do supereu e o desejo puro. No *Seminário 7* torna-se uma referência imprescindível, para esta articulação, a *Crítica da razão prática* vinculada

¹ "É impossível progredirmos neste Seminário nas questões colocadas pela ética psicanalítica, se não tiverem este livro [*Crítica da razão prática*] como termo de referência". S7, p.92.

ao "acme da crise ética"², responsável por uma revolução que mereceu ser denominada de revolução copernicana.

Por que revolução copernicana? Podemos encontrar a resposta com Koyré:

*"[Copérnico] ao arrancar a terra do centro do mundo e colocá-la no céu entre os planetas, minou os próprios alicerces da ordem cósmica tradicional, juntamente com a sua estrutura hierárquica e a oposição qualitativa do domínio celeste do ser imutável às regiões terrestres e sublunares da mudança e da dissolução; ...invertendo assim completamente a escala de valores de Aristóteles e dos medievais"*³.

A revolução promovida por Kant é chamada copernicana⁴ porque ao "substituir a idéia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo final) pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito"⁵. Kant produz no campo do conhecimento um deslocamento similar ao de Copérnico.

A metafísica aristotélica era a ciência da alma, da vida moral, que aspirava determinar a experiência a partir de leis universais, fundando o conhecimento na idéia de uma correspondência harmônica entre o sujeito e o objeto. Kant, apoiado na física newtoniana – que, num movimento inverso, propunha formular leis necessárias e universais a partir da

² S7, p.97

³ KOYRE, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*-Trajectos. Gradiva, P.33-36 [o grifão e nosso]

⁴ No Seminário 20, Lacan vai dizer que a revolução não é copernicana mas newtoniana: "...a famosa revolução, que não é de modo algum copernicana, mas newtoniana, se fez - substituindo o *isso gira por um isso cai*". (LACAN, J. *Mais, ainda. O Seminário, Livro 20 (1972-73)* versão brasileira de M.D. Magno. JZE - Rio, 1982. p. 19-4)

⁵ DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant* - O Saber da Filosofia Edições 70 Lisboa, 1963 p.21

experiência - critica a metafísica clássica em sua pretensão de conhecer os objetos independentemente da experiência. Além disso, também critica o empirismo que reduz o conhecimento à experiência sem considerar os princípios racionais *a priori*.

Na *Crítica da razão pura* (1781)⁶, Kant afirma que a experiência pode despertar e colocar em ação o poder da faculdade de conhecer mas não poderia fundar o necessário e o universal. Para ele, o necessário e o universal são marcas de representações *a priori* no sujeito: conhecimentos universais com um caráter de necessidade intrínseca, claros e certos por eles mesmos independentemente da experiência. O conhecimento seria, então, determinado por um composto entre a experiência e o *a priori*. A faculdade de conhecer trabalharia a matéria trazida pela sensibilidade, comparando, ligando ou separando as representações, retirando dos fenômenos o conhecimento.

Estabelecendo esta composição entre a experiência e o *a priori*, Kant questiona a possibilidade de se conhecer os objetos que não fazem parte da experiência, pois a razão engana-se ao pretender conhecer as coisas puramente, isto é, sem experimentar, como na física. Empreende assim uma crítica à metafísica retomando as suas questões no âmbito do sujeito cognoscente.

⁶ KANT, I. *La raison pure*, textes choisis, PUF, Paris, 1954

Na *Crítica da razão prática* (1788), Kant, retoma o que foi excluído do campo do conhecimento - os objetos que não fazem parte da experiência sensível - e aborda o problema destes objetos no âmbito da razão prática para formular uma lei moral racional, que determina a ação sem qualquer finalidade benéfica.

Para o filósofo, o que comanda a ação moral é a faculdade superior de desejar, é a lei moral, determinada por uma vontade boa, que legifera segundo o princípio formal *a priori*, independentemente do agrado que se possa esperar de qualquer coisa. A faculdade inferior de desejar diz respeito ao movimento do sujeito em direção aos objetos empíricos, relacionados às sensações e sentimentos que produzem prazer ou desprazer, mas não determinam o agir.

À necessidade de que uma máxima de nossa ação se transforme em lei universal, Kant chama obrigação prática ou dever. A obrigação prática determina uma ação exclusivamente '*por dever*' sem nenhuma inclinação ou condição, restrita somente ao puro cumprimento da lei, distinguindo-se, assim, de uma ação '*em conformidade*' com o dever, na qual o sujeito é levado a fazer o seu dever por uma inclinação egoísta, visando a uma finalidade interessada.

Para agir por dever basta que o sujeito faça a experiência de escutar a voz interior da consciência, que como uma articulação significativa,

como imperativo categórico, pura fórmula vazia sem conteúdo, diz: "Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal"⁷.

Para que o julgamento moral possa ser necessário, é preciso que exista alguma coisa que seja o Bem em si, incondicional, sem nenhum tipo de limitação, e que a vontade seja autônoma e não condicionada a qualquer inclinação como a felicidade ou o prazer.

Se em Aristóteles a lei é um meio, e o Bem Supremo a finalidade, em Kant verifica-se uma revolução: a lei deixa de ser meio e passa a ser o próprio fim. Deste modo, o homem não é mais virtuoso porque a virtude o conduz à felicidade e ao Bem Supremo, o homem é virtuoso porque a lei assim o comanda.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁸ vemos que a finalidade da razão não é a conservação de si ou seu bem-estar, finalidades que se estariam melhor referidas ao instinto, ou seja, a razão não se destina à felicidade, mas determina uma vontade por motivos racionais *a priori*, boa em si mesma, não como único bem ou bem total, mas como Bem Supremo - condição para toda aspiração à felicidade. Conforme citação abaixo, a lei moral é uma lei universal *a priori* independentemente da experiência, ainda que determinante dela:

⁷ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Edições 70, Lisboa, p.42

⁸ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Coleção: Os Pensadores - vol.XXV. Ed. Abril. S.P.1974. Primeira seção, p.204

"...se a lei pode considerar-se a priori como o princípio determinante da ação e esta, por conseguinte, como determinada pela razão pura prática, o juízo sobre se alguma coisa é ou não um objeto (Gegenstand) da razão pura prática é totalmente independente da comparação com o nosso poder (Vermögen) físico, e a questão é somente de se nos é permitido querer uma ação que se dirige à existência de um objeto (Objekt), se este estivesse em nosso poder, por conseguinte, o que se deve preceder é a possibilidade moral da ação; pois, aqui, não é o objeto (Gegenstand), mas a lei da vontade o seu determinante"⁹.

Quando a vontade cede a um objeto, fora dela, determinado pela sensibilidade ou por qualquer outro interesse, a vontade é heterônoma. Quanto à vontade autônoma, ela não é boa pelo que possa realizar visando qualquer finalidade, mas somente em si mesma, constituindo-se pela sua independência em relação aos objetos do querer. Os talentos do espírito, as qualidades do temperamento, os dons da fortuna, a felicidade - envolvendo bem estar e contentamento - podem ser coisas boas e desejáveis, mas podem se tornar prejudiciais se não forem determinadas por uma pura vontade autônoma.

Na verdade podemos observar que Kant não renega a idéia de Bem Supremo, mas coloca-a como conseqüência lógica da lei moral, separando, com isso, as idéias de Bem Supremo e de felicidade, que se encontravam associadas na ética aristotélica. O princípio, assim, passa a ser a lei moral, e o Bem - que era princípio - recebe, em Kant, o estatuto de objeto.

⁹ KANT, I. *Crítica da razão prática*, Op.cit p.71-72

Kant procede a esta separação do ponto de vista da linguística, fazendo-nos observar que enquanto as línguas latinas têm uma única palavra para designar o conceito de bem - *bonum*, a língua alemã tem duas expressões *wohl* e *Gute*:

*"Wohl significa o bem só à medida em que este se refere à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer que produz, enquanto das Gute significa o bem sempre em relação à vontade determinada pela lei da razão a fazer de algo o seu objeto, e não é determinada pelo objeto e sua representação. O bem (Gut) refere-se a ações e não ao estado sensível da pessoa"*¹⁰.

Ou seja, *wohl* é o bem-estar, refere-se ao objeto do prazer, da satisfação empírica e pertence ao campo da experiência, dos fenômenos, dependendo dos sentidos particulares de cada sujeito. Não se trata, portanto, de um objeto necessário ou universal, não podendo constituir-se como o objetivo de uma lei prática já que esta exige a validade universal, isto é, que valha para todos, sem exceção e em qualquer condição.

Kant substitui o *wohl* - o bem para o sujeito patológico, submetido ao *pathos* - por *das Gute*¹¹, um bem em si, determinado pelo princípio da razão pura, uma lei prática *a priori*, sem qualquer intenção fora dela, que se apresenta como um imperativo que determina a vontade imediatamente, prescindindo de qualquer mediação sensível.

¹⁰ *Id.* p. 74

¹¹ *Id.* p.76

Um *imperativo*¹² é uma regra designada por um dever, que exprime a obrigação objetiva da ação sem nenhum interesse fora dela mesma, neste sentido se distinguindo das máximas, que são princípios fundados exclusivamente na condição subjetiva, ligadas ao prazer ou desprazer produzido por objetos empíricos.

Um imperativo pode ser, ainda, categórico ou hipotético. Os *hipotéticos*¹³ são preceitos práticos condicionados, que determinam a vontade contingente ao efeito desejado, a ação sendo boa apenas como meio para atingir um fim interessado. O imperativo categórico determina a vontade incondicionalmente, "*não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva*"¹⁴; e o essencialmente bom na ação reside na disposição, seja qual for o resultado.

Kant só admite dois sentimentos associados à vontade boa: a dor e o respeito. A dor porque, ao excluir todos os interesses relativos ao bem-estar e à felicidade, o sujeito tem um sentimento de dor e esta torna-se um indício de que sua ação é moral. O respeito, porque desde que a lei se baseia exclusivamente na moralidade, aniquila toda tendência para a auto estima ou presunção e, ao enfraquecer essa pretensão vã e ilegítima,

12 "[...] Mas, para um ser, no qual a razão não é o único princípio determinante da vontade, essa regra é um imperativo, isto é, uma regra que é designada por um dever (Sollen), que exprime a obrigação (Nötigung) objetiva da ação, e significa que, se a razão determinasse inteiramente a vontade, a ação dar-se-ia inevitavelmente segundo essa regra". KANT, I. *Crítica da razão prática* Edições 70, Lisboa, p. 30

13 *Id.* p. 30

14 KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, op.cit. p. 220

produz o sentimento de respeito pela lei, um respeito *a priori* e necessário, e não da ordem da sensibilidade.

Kant nos diz, ainda, que o entendimento mais vulgar pode discernir, sem instrução, qual a forma que, na máxima, se presta ou não à legislação universal e, para fazer-nos perceber como funciona sua lei do dever, apresenta- nos dois exemplos. No primeiro, a questão é saber se a máxima, 'agir por paixão', poderia erigir-se em uma lei moral universal. Kant indica que bastaria colocar como condição, para realizar o ato apaixonado, a morte certa em uma forca, para constatar-mos imediatamente a impossibilidade de universalizar tal máxima. Parece-lhe óbvio, pois, que entre a satisfação de uma paixão e a conservação da vida, qualquer um escolheria sem dúvida a vida, e sendo assim o desejo sensível jamais poderia tornar-se uma regra universal da ação. Além disso, se o impasse coloca-se entre dois interesses patológicos, nenhum dos dois poderia transformar-se em uma lei necessária e universal.

No entanto, segundo Kant, a conservação da vida não é uma condição absoluta para que uma máxima não possa ser erigida em lei moral, apresentando, então, um segundo exemplo, onde a máxima 'não dar falso testemunho', mesmo sob a ameaça de morte, poderia constituir- se em uma lei universal. Aqui não lhe parece tão óbvio que a escolha recaia sobre a vida, pois se um tirano ordenasse a um homem dar um falso

testemunho sobre alguém inocente sob ameaça de morte, Kant acredita que o sujeito iria, no mínimo, considerar a possibilidade de morrer. Essa máxima, portanto, poderia fundar uma lei. Para agir como sujeito moral bastaria pensar que há uma possibilidade de escolha, a possibilidade de escutar a voz da consciência, e o sujeito teria a liberdade de escolher conduzir-se com vontade boa.

Lacan vai subverter a posição kantiana dizendo-nos que, no primeiro caso, a resposta só é evidente para Kant porque ele está supondo como agente um bom burguês, o burguês ideal, que escolheria certamente conservar a vida, mas, escapa ao filósofo que para determinados sujeitos não seria tão evidente esta escolha, mesmo um burguês poderia, por exemplo, optar pela morte para ser fiel aos seus compromissos amorosos por uma questão de honra. Um outro sujeito poderia fazer a mesma escolha se estivesse submetido às condições do que Freud chamou supervalorização do objeto, quando o objeto da paixão amorosa toma uma significação de exaltação do amor que supera o interesse pela vida. Também um perverso, cuja ação fosse determinada pelo excesso passional, poderia escolher morrer pelo prazer de, ao final, cortar a dama em pedacinhos. Sade mesmo é um exemplo de alguém que poderia fazer essa escolha, pois ficou preso durante 25 anos, escapou por pouco da forca e não obstante, a cada vez que a oportunidade se apresentava, ele

repetia seus excessos, mesmo sabendo que a conseqüência seria o encarceramento ou, até mesmo, o cadafalso.

No segundo exemplo, Kant considera que o sujeito poderia ou não escolher a morte, ou seja, a morte apresenta-se como uma escolha possível, pois a lei moral concede-lhe a liberdade de escolher. Para Lacan, porém, 'não dar falso testemunho' não poderia tornar-se uma regra universal pois, em algumas circunstâncias, a exigência ética poderia ser exatamente o oposto. Para exemplificar lembra a situação daqueles que estiveram sob o regime nazista, onde seria uma contradição obedecer ao imperativo 'não dar falso testemunho' pois algumas pessoas o faziam para salvar os judeus da perseguição. Neste sentido, a posição de Kant torna-se insustentável pois é impossível universalizar a lei já que, em cada caso, a máxima toma um valor diferente.

Conforme podemos observar, Kant, nos dois exemplos, está supondo um sujeito diante de um tirano, diante de alguém que se arroga o direito de ocupar, perante um outro, a posição de Outro absoluto que decide sobre a vida ou a morte. Para Kant a liberdade estaria em conduzir-se como sujeito moral, dizer não ao tirano, recusar-se a dizer mentira. Mas, na verdade, nessa situação não há escolha, pois não há pacto possível com um tirano. Ao responder a este outro, o sujeito concede-lhe o lugar do Outro, encontrando assim não a liberdade, mas a servidão.

No filme '*A Escolha de Sofia*', deparamos com uma situação similar à proposta por Kant: uma mulher é forçada a escolher qual dos dois filhos deve morrer. Sob a ameaça da morte de ambos, escolhe a menina e seu tormento, decorrente desta culpa trágica, só terá fim com o suicídio. Que escolha é essa?

A esse respeito Lacan, no *Seminário Livro 11: Os Quatro conceitos fundamentais*¹⁵, apresenta dois exemplos de escolha: entre a '*liberdade ou a vida*' e entre a '*liberdade ou a morte*'. No primeiro caso, se o sujeito escolhe a vida, perde a liberdade, se escolhe a liberdade perde os dois. Mas quando a escolha é entre a morte ou a liberdade, produz-se um efeito diferente, pois nos dois casos ganham-se os dois. Se escolhe a liberdade, nas circunstâncias em que esse tipo de opção se apresenta, a única prova de liberdade que o sujeito pode dar é escolher morrer.

Podemos identificar a posição de Sofia com o segundo caso pois, independentemente de sua escolha, ela perderia os dois, visto que não sabemos o quê, da criança escolhida para viver, ainda poderia sobreviver devido, tanto às condições materiais adversas, quanto pela própria circunstância de ter sido o escolhido, ou seja, a escolha forçada de sua mãe implicando a morte da irmã.

Quando um tirano julga-se com poderes para decidir sobre a morte de uma criança, a loucura e a responsabilidade são só dele mas, quando o

¹⁵ LACAN, J. *Seminário Livro 11: Os Quatro conceitos fundamentais*. JZE, Rio, 1973. Cap. XVI, p.194

outro responde a essa pergunta, torna-se responsável, também, concedendo ao tirano um poder que ele não teria, autorizando-o, assim, no lugar de Outro.

Agindo sob a máxima de salvar uma vida ela condenou duas ou três, pois seu engano foi pensar que ainda poderia não perder. No entanto, ao escolher, perdeu a única coisa que lhe restava, a liberdade de dizer não. Diante de um tirano não há pacto possível, a sentença já está dada, não importa o que se diga. Ao escolher, Sofia permitiu que o carrasco transferisse para ela a responsabilidade de seu ato. Provavelmente não haveria, aí, uma outra saída que pudesse evitar a tragédia, uma vez que a própria situação que autoriza esse tipo de exercício da tirania já é trágica.

O importante, neste caso, é ressaltar que ela teria a liberdade de se recusar a responder, pois as circunstâncias não permitiam qualquer resultado benéfico.

A este respeito podemos lembrar o texto de Bettelheim¹⁶ sobre sua experiência no campo de concentração, em que comenta justamente a posição de cada um diante da insuportável situação a que estavam submetidos. Ele nos conta que uma das maneiras de exercer o domínio sobre os prisioneiros era a absoluta falta de critério nas determinações dos responsáveis pelo campo. Os prisioneiros, no entanto, tentavam encontrar a lógica de funcionamento para ver se assim poderiam se adequar aos

¹⁶ BETTELHEIM, B. *O Coração forçado*. Ed. Paz e Terra, S. Paulo e Rio de Janeiro, 1985

interesses, para sobreviver. Com o tempo ele se deu conta de que não havia uma regra de comportamento, mas, pelo contrário, a falta de normas era uma estratégia de domínio. Por isso, quando constatou que uma ferida em sua mão poderia gangrenar e tomar o braço, aproximou-se do encarregado e pediu que lhe cortasse a mão. Esse pedido produziu um efeito de surpresa e indignação, pois o encarregado sentiu-se colocado como um assassino frio e não como alguém com poderes de determinação sobre o outro, e o resultado foi o imediato encaminhamento do prisioneiro para o atendimento médico. Assim, ao se dirigir ao outro, não o fez identificado à vítima, mas como alguém que, mesmo naquelas circunstâncias, tornava-se responsável por seu enunciado. Agindo desta forma não estava garantindo sua salvação, mas se submetesse também não.

Cabe ressaltar que não se trata de fazer a apologia do heroísmo, pois o que está em jogo não é colocar-se acima dos interesses pela conservação da vida para morrer como herói ou heroína. Trata-se de uma escolha forçada, em que já não está colocada a possibilidade de escolha entre um *ou* outro, mas a escolha é entre *nem* um *nem* outro.

Em Kant, a ação moral é por dever e não por uma obediência às prescrições ditadas pelo discurso reto, condicionadas a um fim interessado, como na ética antiga. Mas também não se configura como

uma ação por desejo mas, ao contrário, desejo e lei podem ser antinômicos. Isto porque ao agir de acordo com a lei o sujeito abre mão dos interesses desejáveis, e se a ação é em conformidade com o desejo, não há respeito à lei.

Como veremos no próximo capítulo, Lacan apropria-se da formulação da lei moral kantiana para pensar a constituição da instância moral no sujeito, o supereu, e as relações entre a lei e o desejo.

Para verificar os efeitos do imperativo categórico quando colocado em prática, Lacan nos apresenta - *A Filosofia na alcova*¹⁷, do Marquês de Sade, propondo, assim, uma dupla paradoxal entre o filósofo defensor da lei moral e um libertino que pretende subverter toda a moral¹⁸.

Nesta obra, escrita em 1795, portanto sete anos depois da *Crítica da razão prática*, Lacan aponta a presença de critérios kantianos justificando posições de uma antimoral.

Incluindo-se na chamada literatura libertina, dirigida ao homem do prazer, *A Filosofia na Alcova* em francês tem como subtítulo *Os instrutores da moral*, caricaturando os manuais dedicados à educação moral das meninas da burguesia francesa. Neste livro, o autor trata da

17 MARQUÊS DE SADE, *A Filosofia na Alcova ou Escola de Libertinagem*. Coordenada Ed. de Brasília, 1969

18 No *Seminário 7*, Lacan aproxima os dois autores, para nos mostrar em Sade o extremo paradoxal a que se pode chegar ao universalizar a lei kantiana. No texto *Kant com Sade* (1962), Lacan vai mais longe e nos diz que Sade dá a verdade de Kant, ao desvelar o objeto que em Kant estaria escondido. Aqui nos ateremos exclusivamente às relações entre Kant e Sade mencionadas no *Seminário 7*.

educação prática e teórica de uma jovem, a partir dos princípios da libertinagem.

Na primeira parte do texto, os preceptores da jovem Eugénie irão iniciá-la na prática sexual, propondo peripécias espantosas para, em seguida, apresentar-lhe a teoria libertina, através da leitura do panfleto: "*Franceses, um esforço a mais para serem republicanos*". Escrito na atmosfera da França revolucionária em busca de uma República igualitária, fraterna e livre Sade, em seu panfleto, convoca os franceses a fazerem mais um esforço para chegarem a uma verdadeira república, preconizando o crime, o incesto, o adultério, o roubo e tudo o mais em oposição ao que até então pôde ser considerado como uma vida moral viável e coerente.

Deste panfleto Lacan retira a máxima sadeana parodiando o imperativo categórico kantiano: "*Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer*"¹⁹.

Com essa concepção Sade almeja ultrapassar todos os limites e coerções sociais que, segundo ele, impediriam a satisfação dos desejos, eliminando da moral todo elemento de sentimento ou interesse patológico. Mas, como Kant, também admite um único sentimento, a dor. Não a dor como uma finalidade de prazer ou desprazer, pois o que Sade pretende,

¹⁹ S7, p.100

como podemos verificar nas práticas descritas, para além da dor é atingir o pudor, o âmago do sujeito para além do princípio do prazer. O mundo apático sadista torna-se assim *"o avesso e sua caricatura - como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se inscreve em 1788"*²⁰.

Lacan aplica o critério kantiano para verificar o efeito desta máxima erigida em lei universal e constata que se a mesma abertura é dada a todos, o resultado seria uma sociedade natural, onde cada um iria a seu extremo, o abandono de todos os sentimentos e o direito de realizar as exigências de sua cobiça.

O que Sade almeja, através do crime, é promover o aniquilamento da natureza - para além da morte - com o objetivo de chegar ao princípio mesmo da potência formadora da natureza liberando-a, assim, das correntes de sua própria lei, como podemos verificar na citação do texto sadeano - *Juliette*, que encontramos no *Seminário 7*:

*"O assassinato só tira a primeira vida ao indivíduo que abatemos; seria preciso poder arrancar-lhe a segunda, para ser ainda mais útil à natureza; pois ela quer o aniquilamento; está fora de nosso alcance dar a nossos assassinatos a extensão que ela deseja"*²¹.

O sentido do crime é não respeitar a ordem natural, mas promover a destruição absoluta para abrir, a partir do nada, novas criações da natureza, pois ele acredita que o puro elã da natureza é obstruído por suas

²⁰ S7, p. 101

²¹ SADE. *Apud* LACAN, S7, p.258

próprias formas, que a acorrentam num ciclo limitado e imperfeito. O crime abriria assim um vazio que permitiria recomeçar algo inteiramente novo - criação *ex nihilo*.

Sade pretende, dessa forma, abrir todas as comportas que supostamente estariam impedindo a realização dos desejos, para alcançar o extremo do prazer, que consiste em forçar o acesso a *das Ding*²², o objeto em sua pureza, para além da cadeia significante.

Lacan vai encontrar na proposição sadeana, na idéia de uma técnica orientada para o gozo, a distinção fundamental entre o princípio de nirvana como tendência de retorno ao inanimado, e a pulsão de morte. O retorno ao inanimado seria a tendência do princípio do prazer, e a pulsão de morte estaria além do princípio do prazer, como pura vontade de destruição, visando o campo de *das Ding*.

É a partir deste acesso a *das Ding* que, no *Seminário 7*, Lacan faz uma aproximação entre Kant e Sade mostrando como ambos visam a *das Ding*: Kant através da lei moral, lei universal da natureza, determinando uma ação por dever, cuja meta é o incondicionado, a Coisa - *das Ding*; Sade, através de sua máxima, também eliminando todo elemento de sentimento de modo extremo, procurando além do prazer e da dor, o encontro com *das Ding*.

A tese de Lacan é que a lei moral kantiana, ao substituir o Bem Supremo por *das Ding*, articula-se ao real como tal²³, rompendo assim

com o ideal da ética clássica. Neste sentido vai recorrer aos termos kantianos para encontrar a estrutura inconsciente regulada pela lei da Coisa, segundo a regra do desejo indestrutível:

*"é por meio disso que o sujeito regula sua distância a das Ding, fonte de todo Wohl a nível do princípio do prazer, e que fornece em seu âmago, segundo a referência kantiana, e como aqueles que praticam a psicanálise não deixaram de fazê-lo, nós qualificamos de das Gute des Objekts, o bom objeto"*²⁴.

Com Kant e Sade, neste Seminário Lacan pretende levar-nos ao que ele chamou de *"ponto de apocalipse, ou de revelação da transgressão"*²⁵, ponto que está em questão na interrogação ética da psicanálise²⁶, ou seja, a função do desejo como distinta da necessidade e independente dos interesses patológicos. Quando as leis são transgredidas, o que se encontra no âmago da experiência é a Lei, *das Ding*, o objeto estranho à cadeia significativa mas que a determina.

Iremos, no próximo capítulo, procurar estabelecer as relações entre o desejo puro, ou seja, o desejo além dos interesses patológicos, e a lei, em

²² No próximo capítulo encontra-se desenvolvido o conceito de *das Ding* tal como Lacan o formula no *Seminário 7*.

²³ S7, p.97

²⁴ S7, p.93

²⁵ S7, p.253

²⁶ *"Esse ponto de interrogação tem uma relação sensível com o que está em questão em nossa interrogação ética, ou seja, o sentido do desejo, que minha elaboração dos anos anteriores levou-os a distinguírem estritamente da necessidade na experiência freudiana, que é também a nossa, cotidiana. Não é possível reduzir a função do desejo fazendo-a surgir, emanar, da dimensão da necessidade"*. (S7, p. 253-254)

sua vertente de imperativo categórico que ordena o impossível. A partir desta discussão vai ser possível verificar, considerando-se a hipótese do desejo inconsciente, como podemos encontrar, no sujeito, o sentido para a ação.

CAPÍTULO 3

LACAN E O DESEJO PURO

Quando Lacan retoma, com Aristóteles, as formulações freudianas, mostra-nos que apesar dos problemas trazidos por Freud serem muito similares aos que encontramos na ética nicomaquéia, o tratamento dado às questões é diferente. Lacan considera que em Kant um passo foi transposto¹, pois enquanto a moral tradicional instalava-se no que devia ser feito na medida do possível, o imperativo moral kantiano não se preocupa com o que se pode e não se pode, é um '*Tu deves*' incondicional, que deixa vazio o campo das possibilidades, lugar que na psicanálise será ocupado pela medida incomensurável que é o desejo, inaugurando assim a ordem do impossível.

Segundo Lacan, se um passo foi transposto com Kant, Freud realizou um reviramento ao situar nesse campo vazio "*uma medida incomensurável*"² que se chama desejo, centro da experiência psicanalítica.

¹ S7, p.378

² "O reviramento que comporta nossa experiência situa no centro uma medida incomensurável, uma medida infinita que se chama desejo". S7, p. 378

Iremos, neste capítulo, desenvolver os principais conceitos freudianos para apresentar uma topologia do desejo puro e a dimensão trágica da experiência analítica.

No *Projeto*³ (1895), considerado durante muito tempo como um tratado psicológico de cunho eminentemente neurológico, Lacan, embora perceba que Freud procurava estar em conformidade com os ideais mecanicistas⁴ de seu tempo, encontra fórmulas indicativas de uma experiência moral muito próxima da articulação aristotélica.

Esta proximidade pode ser entrevista através do problema proposto por Freud desde o início de sua elaboração, ao tentar estabelecer como se crivam as 'boas' vias para o sujeito quando confrontado com as 'exigências da vida'. Como verificamos no capítulo 1, em Aristóteles busca-se o Bem e o prazer que o acompanha, através da aprendizagem de hábitos, e o desejo fica associado aos prazeres sensíveis excessivos, como algo a ser contido pelo princípio racional que deve comandar as ações virtuosas. Em Freud, há uma inversão, pois o que comanda a ação é o desejo inconsciente e, independentemente da boa vontade em seguir as prescrições, o que o sujeito vai encontrar é sempre da ordem do conflito para o qual não há nenhuma lei universal que determine um princípio único para a ação. Isto porque a lei, em psicanálise, é particular, mesmo que o fato de tê-la seja universal.

³ FREUD,S. *Projeto para uma psicologia Científica*. Ed. Standard Bras das Obras Completas. Ed. Imago. R.J. Vol. I

⁴ S7, p.41

Neste texto, Freud descreve o psiquismo como um aparelho no interior do qual encontra-se "*o impulso da vontade, derivado das pulsões*"⁵, que sustenta, inicialmente, toda atividade psíquica ao estabelecer no organismo um *estado de urgência* que exige liberação. Esse estado vai engendrar todo um movimento referido à própria constituição do sujeito que emerge como um precipitado entre mundo interno e externo.

A exigência de liberação vinda das pulsões, produz a primeira alteração interna através da via motora, ou seja, o grito, como puro efeito de descarga, sem intencionalidade. Como este é insuficiente para ocasionar o alívio esperado, torna-se necessária uma alteração no mundo externo através do que Freud chamou uma *ação específica* vinda de um outro.

É preciso, então, que haja um agente externo, que se sinta atraído e impelido a responder, transformando assim a descarga em apelo. O desamparo original em que nasce o sujeito, exigindo uma assistência alheia, levou Freud a afirmar que "*o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais*"⁶.

A totalidade do processo acima descrito é o que Freud denominou de *experiência de satisfação*. Esta experiência produz um trilhamento no aparelho de tal maneira que, a cada vez que se restabelece o estado de

⁵ FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica* (1895). Ed. Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. I. p. 421-424 ss

⁶ *Id.* p. 422

urgência ou de desejo, a lembrança da primeira satisfação é buscada na memória, ativando a percepção e reproduzindo algo idêntico, isto é, uma alucinação. Mas a alucinação, como engodo de satisfação, produz novamente o estado de urgência, exigindo a ação específica.

Lacan dissocia essa transformação, do grito de “*um ser em sua inefável existência*”⁷ em busca de repetição dos trilhamentos bem sucedidos, de qualquer necessidade ou instinto natural, propondo encontrar aí, a entrada do sujeito no mundo a partir do atravessamento dos significantes vindos do Outro. A ação que o outro empreende junto ao bebê engendra a demanda: onde era pura reação motora, ou seja, o que era grito, passa a ser choro de apelo estabelecido através da resposta recebida.

Vemos, então, um organismo que recebe um estímulo qualquer, buscar alívio de qualquer jeito, mas ao receber, como resposta, significantes do Outro, a busca retorna, não mais de qualquer jeito, mas como um choro que é chamamento para que se repita o já experimentado.

Lacan nos diz que não há nenhuma aproximação possível entre este trilhamento, estabelecido pela experiência de satisfação, e a ação resultante do hábito, tal como está proposto por Aristóteles, pois não se trata de aprendizagem e sim de entrada no campo da linguagem.

Nesta dimensão o que está em jogo não é também a satisfação das necessidades, não basta suprir as necessidades fisiológicas para que o

⁷ LACAN, J. *Escritos. op. cit.* p. 555

milagre da vida aconteça. É preciso que um outro, implicado com seu desejo, se faça presente para criar sentido onde não havia.

Por efeito da ação específica, a necessidade é desnaturalizada e a descarga (choro) transforma-se, pela resposta de um Outro, em demanda. Assim, como observa Lacan⁸, a necessidade deixa de ser do sujeito e passa a ser determinada pela demanda e isto não como resultado de uma dependência real, senão da presença, no mundo humano, da função significante, levando-o a considerar que esta dialética não está causada por uma prematuridade do nascimento.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud nos diz que a “*pulsão recalçada*”⁹, embora nunca encontre o objeto da experiência primária de satisfação, uma vez que este objeto está para sempre perdido, não deixa de esforçar-se em busca de uma satisfação completa. E a diferença que se estabelece entre a satisfação exigida e a realmente conseguida fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas.

O resultado desta diferença entre exigência e consecução será, para Lacan, o desejo recalçado, aquilo que, alienado das necessidades e não podendo articular-se à demanda, aparecerá num rebento¹⁰:

⁸ LACAN, J. *Escritos (A Significação do falo-1955)*. Op cit p. 697

⁹ FREUD, S. *Além do princípio do prazer* (1920) Ed. Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII, p.60

¹⁰ “O que é assim alienado das necessidades constitui uma *Urverdrangung*, por não poder, hipoteticamente, articular-se na demanda, aparecendo, porém, num rebento, que é aquilo que se apresenta no homem como o desejo (das *Begehren*)” in LACAN, J. *Escritos (A Significação do falo - 1958)*. Op cit p. 697

"O desejo se esboça na margem em que a demanda se desgarrar da necessidade: essa margem é a que a demanda, cujo apelo não pode ser incondicional senão em relação ao Outro, abre sob a forma da possível falha que a necessidade pode introduzir, por não haver satisfação universal".¹¹

Nesta perspectiva o desejo, no homem, nasce como efeito de uma alienação fundamental ao desejo do Outro, o que levou Lacan a formular, com Hegel, que o desejo do homem é o desejo do Outro. Embora inspirada em, ou 'aspirada' de Hegel, Lacan¹² nos diz que sua fórmula é diferente pois esta não tem o sentido hegeliano de desejo de desejo, mas do desejo que se estrutura a partir do desejo do Outro, do Outro como lugar do significante e não do outro como semelhante.

Esta primeira apreensão da realidade, pelo sujeito, funciona através do que Freud chamou, no *Projeto*¹³, - complexo *Nebenmensch*: o próximo mais íntimo e ao mesmo tempo o mais exterior ao aparelho.

Este complexo, que se constitui na relação com o outro da ação específica na experiência de satisfação, se divide em duas partes¹⁴: a primeira parte referida ao outro como semelhante, pode ser compreendida

¹¹ LACAN, J. *Escritos (Subversão do sujeito e dialética do desejo inconsciente freudiano-1960)* Op.cit p. 828

¹² A propósito das diferenças entre a teoria hegeliana do desejo e a lacaniana, podemos verificar com o próprio Lacan no Seminário da Angústia: " *S'il est un point pourtant où il est important de marquer que c'est là que je marque la différence et, si vous voulez, pour employer ce terme, le progrès - j'aimerais mieux encore le saut - qui est le nôtre par rapport à Hegel, c'est justement concernant cette fonction du désir. [...] dans Hegel, concernant cette dépendance de mon désir par rapport au désirant qui est l'Autre comme conscience. [...] Pour Lacan, l'Autre est là comme conscience constituée comme telle, et il intéresse mon désir dans la mesure de ce qui lui manque et qu'il ne sait pas. (...) Le désir de désir, au sens hégélien, est donc désir d'un désir qui répond à l'appel du sujet*". (LACAN, J. *Séminaire 10 : L'Angústia*. Lição de 21 de novembro de 1962. Inédito).

¹³ FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*. Op.cit. p. 422

¹⁴ *Id.* p. 438

por meio da atividade da memória ou de uma informação no próprio corpo; enquanto que a outra parte, se impõe por um aparelho constante que persiste coerente como uma *coisa*, é o Outro como fora-significado, estranho, estrangeiro.

Ao referir-se à *coisa* freudiana, Lacan faz a distinção entre dois termos do alemão *das Ding* e *die Sache*, que tanto em francês como em português, só tem uma palavra, *chose*, coisa, derivado do latim *causa*. O *Sache* é a coisa como produto da ação do homem no mundo, visto que toda ação é dominada pela linguagem, é o objeto que surge a partir da articulação da palavra à coisa.

Das Ding situa-se em outro lugar, é o vazio, ponto lógico inicial da organização do mundo no psiquismo, ponto esse, em torno do qual gira o mundo das representações, este último "*organizado segundo as possibilidades do significante*"¹⁵, e governado pelo princípio do prazer. Segundo Lacan, Freud coloca, no *Projeto*¹⁶, *das Ding* como o centro em torno do qual funciona o aparelho neurônico: "*em torno deste das Ding que roda todo esse processo adaptativo, tão particular no homem, visto que o processo simbólico mostra-se inextricavelmente tramado*"¹⁷.

Onde se constitui para Freud o aparelho neurônico, Lacan vai identificar o aparelho de linguagem, isto é, aos trilhamentos que se formam a partir de novas experiências e as associações com os

¹⁵ S7, p. 80

¹⁶ FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*. *Op.cit*

¹⁷ S7, p. 76

trilhamentos anteriores, Lacan identifica a cadeia significante organizada em torno de *das Ding*. Vale observar que *das Ding* e a cadeia se constituem concomitantemente.

Nesta perspectiva, a distinção freudiana entre a operação da linguagem - como função que se articula no pré-consciente - e a estrutura da linguagem - como o que ordena os elementos inconscientes - autoriza Lacan a dizer que o inconsciente se estrutura como uma linguagem, retirando assim o inconsciente das profundezas: "*esse aparelho [o aparelho psíquico freudiano] é essencialmente uma topologia da subjetividade - da subjetividade uma vez que ela é edificada e construída na superfície e um organismo*"¹⁸.

É em torno de *das Ding*, como estranho, como primeiro exterior, que o sujeito se orienta em relação ao mundo dos desejos. Atingir este objeto, *das Ding*, é impossível. Trata-se do objeto perdido, o Outro absoluto do sujeito, que só pode ser reencontrado, "*no máximo, como saudade*"¹⁹.

Com esta formulação, Lacan pretende ir além do mito do paraíso perdido, da mãe como objeto originário de satisfação para situar na *Coisa* o essencial da lei do incesto, pois o encontro com *das Ding* "*seria a abolição do mundo inteiro da demanda*"²⁰, o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. Assim Baas pôde dizer que a origem é a própria perda, o real que funda o desejo:

¹⁸ S7, p. 55

¹⁹ S7, p. 69

²⁰ S7, p. 87-88

"Se há o desejo, e se o desejo faz todos os desvios do processo substitutivo, da metonímia significante, não é em virtude da perda de qualquer origem que seja, mas justamente porque a perda é ela própria a origem. No "paraíso perdido" (quer se trate da mãe ou de tudo que se queira), o "paraíso" advém do mito, só o "perdido" advém do real. Ele é mesmo o "real" no sentido em que o entende Lacan, isto é, não o "mundo exterior" da fenomenologia, mas o não-mundo, "o inmundado". Não há nada anterior à *das Ding* à medida que este é a própria perda, só o engodo das aparências da fantasia ou do mito"²¹.

Se o objeto não é a mãe, mas *das Ding*, como se pode conceber a lei que regula a distância com relação à *das Ding*?

Freud propõe, no final do Édipo, a instalação do supereu como a instância moral que vai interditar o acesso ao objeto incestuoso; e em "*O Ego e o Id*"²², ele indica duas vertentes do supereu: uma apaziguadora que interdita o proibido e uma outra vertente em que o supereu mostra uma face cruel e severa, pura pulsão de morte, que se apresenta como um imperativo categórico impessoal fazendo-se ouvir como uma voz da consciência que ordena: 'Farás'.

Ao situar a *Coisa* como o objeto incestuoso, Lacan mostra-nos as duas incidências paradoxais do supereu freudiano: como lei simbólica, traçada pela cadeia significante, onde se trama a função desejante do sujeito e o protege do encontro com *das Ding*, e a face de Lei para além da

* JURANVILLE,A. *Lacan et la philosophie*, Ed. P.U.F. p. 39 (Nota do autor)

²¹ BAAS,B. *Le Désir Pur. Parcours Philosophiques dans les parages de J. Lacan*. Ed. Peeters, Louvain,1992.. p. 52-53

²² FREUD,S. *O Ego e o Id* (1923). Ed. Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XIX, p. 71

cadeia, o real que é a própria *Coisa*, lei de capricho, arbitrária²³, em relação a qual o sujeito não tem nenhuma proteção.

Se em Kant, como vimos no capítulo anterior, há a distinção entre o bem estar (*wohl*) e o Bem (*das Gute*) para a formulação de uma razão pura, isto é, independente dos objetos ditos patológicos; em Lacan *das Ding*, o objeto perdido como distinto do objeto desejável na experiência, vai levá-lo a formular o desejo puro, isto é, puro de qualquer interesse patológico. Encontramos explicitamente sua dívida a Kant, nesta referência do *Seminário 11: Os Quatro conceitos fundamentais*, quando, a propósito de uma comparação entre Kant e Epinoza afirma:

*"A experiência nos mostra que Kant é mais verdadeiro, e eu provei que sua teoria da consciência, como ele escreve da razão prática, não se sustenta senão por dar uma especificação da lei moral que, ao examinarmos de mais perto, não é nada além do que o desejo no estado puro, aquele mesmo que termina no sacrifício, para falar propriamente, de tudo o que é o objeto do amor em sua ternura humana - eu digo não somente pela recusa do objeto patológico, mas também por seu sacrifício e seu assassinato".*²⁴

Voltaremos ao desejo puro mais adiante. Por ora, deter-nos-emos no princípio do prazer, por meio do qual o sujeito mantém sua distância do objeto que se apresenta para o sujeito como seu bem.

²³ S7, p. 93

²⁴ LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: Os Quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Ed. JZE, Rio, 1985. p. 260. (grifo nosso)

De acordo com a discussão empreendida por Freud no *Projeto*, o princípio do prazer é o que comanda o funcionamento do inconsciente, regulando a distância em relação à *das Ding*. Sua finalidade é, buscando reencontrar o objeto da primeira satisfação, restabelecer o estado de repouso inicial do organismo.

Ora, como vimos anteriormente, esta primeira busca está fadada ao fracasso, já que, como assinala Lacan: "*o organismo inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la*"²⁵. É preciso, então, que um aparelho se apresente como um princípio de ordenação.

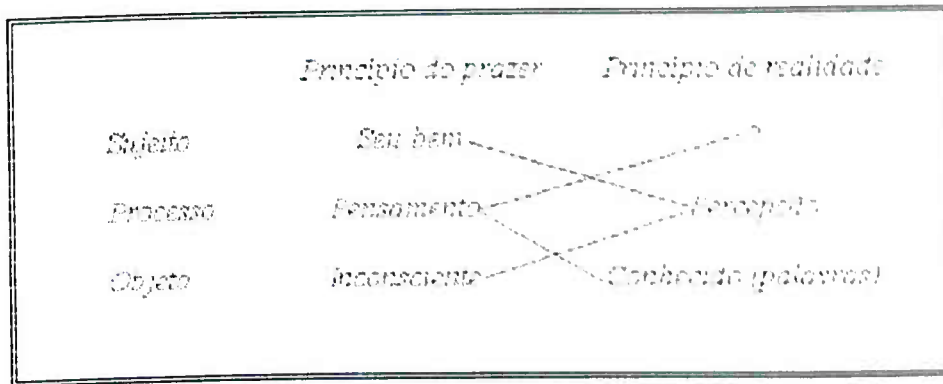
Este papel será desempenhado pelo princípio de realidade que vai fazer a retificação entre percepção e pensamento, indicando vias favoráveis e opondo-se ao que seria a tendência do aparelho psíquico. No entanto, como ressalta Lacan: "*um princípio não é apenas, como se acredita inicialmente, a aplicação da continuação do outro, cada um é verdadeiramente o correlato polar do outro, sem o qual nem um nem outro teria sentido*"²⁶.

Lacan faz um esquema para mostrar-nos o duplo entrecruzamento entre o princípio do prazer, inconsciente, de um lado, e de outro o princípio de realidade, consciente. (esquema abaixo)²⁷:

²⁵ S7, p.40

²⁶ S7, p.95

²⁷ S7, p.47



A partir desta configuração, podemos observar as relações entre os dois princípios: o sujeito busca o objeto bem, o objeto perdido da primeira satisfação, mas a percepção - apesar de ser consciente, em Freud - está governada pelo princípio do prazer e, portanto, indica um objeto alucinado: "É isso que Freud nos indica quando diz: *"o objetivo primeiro e imediato da prova da realidade não é a de encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente"*²⁸.

O processo secundário, consciente, tende a uma identidade de pensamento, ou seja, o funcionamento interior do aparelho psíquico se exerce no sentido de uma prova de retificação, segundo os trilhamentos já realizados, mas faz-se em torno de um sistema de prazer que tende a realizar-se, independentemente do exterior.

Diferentemente do que vem através da percepção externa, o pensamento é inconsciente e nenhuma das tentativas nos trilhamentos é perceptível como tal. Sem dúvida, não é o princípio do prazer que governa

²⁸ FREUD apud LACAN S7, p.69

os pensamentos mas estes se produzem no campo inconsciente que está submetido ao princípio do prazer.

O sujeito só recebe, em sua consciência, os sinais de prazer ou de dor. Portanto, só temos acesso aos processos de pensamento através das palavras, só apreendemos do inconsciente o que dele é articulado em palavras, de onde Lacan conclui que a estrutura do inconsciente é a estrutura da linguagem, associando os processos primários da metáfora e metonímia às teorias das relações de contigüidade e de continuidade. O princípio da realidade governa o que ocorre no pensamento, mas só pode vir à consciência o que do pensamento retorna em palavras.

O inconsciente estaria, assim, segundo Lacan, articulado sob a forma de um *ortho logos*²⁹ escondido no âmago do lugar de onde os sinais tomarão seu valor de acordo com a experiência de satisfação, tal como foi exposto no início do capítulo.

Acompanhando o esquema podemos verificar que há, inicialmente, um sujeito da experiência que corresponde à oposição princípio do prazer e princípio da realidade, em seguida um processo que corresponde à oposição entre o pensamento e a percepção. De um lado temos o processo perceptivo ligado à atividade alucinatória, ao princípio do prazer, processo de ficção e de outro, os processos de pensamento pelos quais se realiza o processo de busca, de reconhecimento do objeto, processo inconsciente.

²⁹ S7, p.46

No nível do objeto, o conhecido e o desconhecido se opõem e o desconhecido apresenta-se como tendo uma estrutura de linguagem porque é só por meio de palavras que algo pode se tornar conhecido.

No nível do sujeito, uma vez que é governado pelo princípio do prazer, o que se apresenta a ele como substância é o seu bem. Lacan encontra, aí, a razão pela qual os éticos, em todos os tempos, tentaram identificar o bem e o prazer. Em relação ao substrato de realidade da operação subjetiva, Lacan deixa uma interrogação³⁰ pois, segundo ele, Freud não identifica a adequação à realidade a nenhum bem, visto que para o autor de *Mal estar na civilização*³¹, não há nada a ser esperado, seja no microcosmo seja no macrocosmo que possa ser chamado de bem ou de felicidade.

Portanto, o princípio da realidade não tem nenhuma relação com o Soberano Bem aristotélico. O que o princípio da realidade indica é que o bem é *das Ding*, o bem proibido e inacessível.

Da mesma forma, a satisfação como tal é impossível, pois ao buscar o caminho que ela marca, não se pode evitar torná-la insatisfatória. É dado que nenhum objeto, de nenhuma necessidade, satisfaz nenhuma pulsão, somos forçados a dizer que o princípio do prazer é impossível.

Assim, a oposição entre os dois princípios é uma oposição entre realidade e ficção. Cabe salientar que o termo ficção não significa engano

³⁰ S7, p.47

³¹ FREUD, S. *Mal estar na civilização* (1930) Ed. Standard Brasileira das Obras Completas. Ed. Imago, R.J. Vol. XXI

ou ilusão, mas é retirado do termo *fictitious*, tomado de Bentham, o criador do utilitarismo, para indicar uma estrutura criada pelo significante. O princípio do prazer situa-se do lado do fictício, cuja condição é o retorno de um signo (alucinação)³².

Lacan observa que nunca um sistema de reconstituição da ação humana fora tão longe em relação a esta inadequação radical na origem do organismo:

*“os idealistas da tradição filosófica [...] essa famosa realidade, eles não a contestam seriamente, eles a domam. O idealismo consiste em dizer que somos nós que damos a medida da realidade, e que não se deve buscar para além disso. É uma posição reconfortante. A de Freud, aliás como a de todo homem sensato, é coisa bem diferente.”*³³

Para Lacan a realidade é precária, o homem lida com “peças escolhidas da realidade”³⁴; o princípio da realidade é a maneira como o homem subjetiva o mundo exterior. A psicanálise está, assim, bem distante do mundo cósmico da filosofia antiga pois, para a psicanálise, a linguagem domina as coisas do mundo humano, o universo está estruturado em palavras, e os processos simbólicos constituem-se como um limite ao real.

³² Estas ficções verídicas, tem seu apoio na fantasia em sua articulação com o Outro. A fantasia se constitui para o sujeito como resposta ao enigma do desejo do Outro, nas diversas relações possíveis do sujeito com o objeto causa de desejo.

³³ S7, p.43

³⁴ S7, p.63

Ainda desejando demonstrar a ruptura com o mundo cósmico, no *Seminário 10: A angústia*³⁵ (1962), Lacan nos apresenta os três tempos da constituição do mundo para o sujeito dividido pela articulação significante, associados aos três registros, imaginário, simbólico e real: no primeiro tempo, há o mundo; no segundo tempo, a cena no mundo e no terceiro tempo, a cena dentro da cena.

O mundo sem o sujeito, primeiro tempo, é um empilhamento de coisas que só serão ordenadas com a presença da história, do simbólico que surge em um segundo tempo - *a cena no mundo*. No entanto, este ordenamento não faz do mundo um todo, o simbólico torna-se assim uma borda que ao mesmo tempo dá sentido e define o real como forasignificado. Será somente *a posteriori*, num terceiro tempo - *a cena dentro da cena* - que a fantasia, como “*imagem utilizada na estrutura significante*”³⁶, dará as coordenadas desta ordem. Neste sentido é a posição do sujeito na fantasia fundamental que determina a maneira de constituição do simbólico. Lacan nos mostra, assim, que o mundo, para o sujeito falante, se reduz à estrutura da fantasia.

Verifica-se com isso a distinção fundamental entre o mundo cósmico de Aristóteles e o mundo freudiano. Para o primeiro o Bem é o centro em

³⁵ LACAN, J. *Seminário 10: A Angústia Op.cit.* Lição de 28/11/62

³⁶ LACAN, J. *Escritos (A Direção do tratamento e os princípios de seu poder-1958) Op.cit.* p.6-13

torno do qual se ordenam todas as buscas que orientam o homem. Já para Freud, como destaca Lacan: "*nem o prazer, nem as tendências organizadoras, unificadoras, eróticas de vida de modo algum bastam para fazer do organismo vivo, das necessidades e precisões da vida, o centro do desenvolvimento psíquico*"³⁷.

Dando prosseguimento à distinção entre o pensamento de Freud e o de Aristóteles, Lacan, no *Seminário da Ética*³⁸, propõe-nos uma comparação da articulação freudiana entre o sujeito e o objeto e suas relações com o pensamento e a percepção, de um lado, e de outro, o problema, trazido por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*³⁹, das relações entre saber e desejo no homem intemperante, a partir das relações entre a proposição universal e a particular, ao referir-se à proposição socrática: "*quando se sabe, não se cede; quando se cede, é porque não se sabia*".

Lacan apresenta-nos, assim, a proposição aristotélica:

*"ao lado da proposição universal - é preciso provar tudo que é doce - haveria uma menor particular, concreta - isto aqui é doce. E o princípio do ação errada residiria no erro que poderia comportar o julgamento dessa menor. Em quê? Justamente nisto, que o desejo, na medida em que está subjacente à proposição universal, faria surgir o julgamento errado que se refere à atualidade do pretense doce em direção ao qual a atividade se precipita"*⁴⁰.

O problema proposto por Aristóteles reside no conflito que se estabelece entre uma proposição universal e o desejo produzido a partir da

³⁷ S7, p.131

³⁸ S7, p.42

³⁹ ENL VII,5 *Op.cit.* (comentado no capítulo anterior, p. 45)

⁴⁰ S7, p.42

experiência sensível. Se o desejo sensível prevalece, o homem se engana, perde-se nas vias fáceis da satisfação imediata, perdendo, deste modo, a direção do Bem Supremo indicada, pelo pensamento sábio nas proposições universais.

Enquanto Aristóteles fica entre razão e sensibilidade, Lacan na psicanálise, nos ensina que:

"...o orthos logos em questão não são, justamente, proposições universais, é a maneira que lhes ensino de articular o que ocorre no inconsciente, é o discurso que se atém ao nível do princípio do prazer. E é em relação a esse orthos, entre aspas de ironia, que o princípio da realidade deve guiar o sujeito para que ele chegue a uma ação possível".⁴¹

A articulação entre razão e necessidade, proposta pela tradição filosófica, são insuficientes, como nos ensina Lacan⁴², para permitir a apreciação do campo ético na realização humana. Em psicanálise, a razão, o discurso, a articulação significante, se articula em torno da função do desejo inconsciente, anterior a qualquer experiência, sem que o sujeito possa exercer domínio sobre ela sendo, ao contrário, seu suporte, mesmo sem sabê-lo.

Se o desejo é desejo do Outro, a dimensão do sujeito do inconsciente, para Lacan, é da ordem do "ele não sabia"⁴³, condição do surgimento do sujeito como \$ (sujeito dividido pelo significante), uma vez que o desejo

⁴¹ S7, p.42-43

⁴² S7, p.255

⁴³ LACAN, J. *Seminário 10: A Angústia Op.cit.* Lição n. 2.

inconsciente não é do sujeito mas do Outro, sendo que o Outro também não sabe o que o sujeito é para ele:

"Para Lacan, posto que Lacan é analista, o Outro está ali como inconsciência, constituída como tal, e interessa ao meu desejo na medida do que lhe falta, e ele não sabe. A nível do que lhe falta e ele não sabe, me encontro interessado da maneira mais absorvente porque não há para mim outro rodeio que me permita encontrar o que me falta como objeto de meu desejo".⁴⁴

O homem intemperante, para Aristóteles, é aquele que, mesmo sabendo, cede ao desejo, isto é, o saber razoável cede à sensibilidade. Neste caso a ação errada reside no conflito entre o saber e o querer. Para Lacan o homem não é o artesão de seus suportes, mas sujeito ao desejo inconsciente, única razão da ação.

Acompanhando Lacan, podemos dizer que o prazer em Aristóteles fica restrito ao princípio do prazer, busca do objeto que restituiria a felicidade. Freud, em 1920, para além do princípio do prazer, indica o campo da pulsão de morte, como um ponto intransponível ou da *Cosa*, ponto de ignorância limite, onde o sujeito é um sujeito que não sabe.

Em Lacan, a pulsão não tem o sentido energético, tal como aparece no texto freudiano de 1920, mas está situada no âmbito histórico, definida em função da cadeia significante como uma referência de ordem em relação ao funcionamento da natureza. A satisfação de uma pulsão, o gozo, não é satisfação de uma necessidade, encontra-se num campo cingido por uma barreira que se torna inacessível para o sujeito.

⁴⁴ *Id*

A pulsão de morte vai ser identificada por Lacan como vontade de destruição direta, em oposição à tendência ao equilíbrio apontada no retorno ao inanimado. O histórico na pulsão surge à medida que tudo é colocado em causa a partir da função do significante. Neste sentido, a pulsão de morte é, também "*vontade de Outra-Coisa*"⁴⁵, vontade de criação a partir de nada, *ex nihilo*, vontade de recomeçar.

Identificando o Bem Supremo a *das Ding*, como um bem proibido, ponto de ignorância limite, Lacan almeja desmitificar a perspectiva aristotélica do Bem Supremo, colocando-o no nível da economia dos bens, para conceber, a partir daí, a novidade que Freud introduz no domínio ético. Afirmando que o objeto do desejo é *das Ding*, inacessível e inapreensível, Lacan formula a teoria do desejo puro, ou seja, do desejo puro dos objetos acessíveis na experiência, ou dos objetos que, imaginariamente, poderiam satisfazer a pulsão, para formular o desejo em estado puro, "*que exige o sacrifício de todo objeto de amor em sua ternura humana, não só na rejeição do objeto patológico, mas em seu sacrifício e assassinio*"⁴⁶, sem nenhuma promessa de felicidade.

Lacan nos apresenta, então, uma topologia onde o desejo puro estaria em um lugar que ele denominou, a partir de Sade, 'entre-duas-mortes', delimitado por duas barreiras, uma delas é a dimensão do bem, própria da conservação da vida, do princípio do prazer, bens que poderiam,

⁴⁵ S7, p. 259

⁴⁶ LACAN, J. *O Seminário Livro 11: Os Quatro conceitos fundamentais da psicanálise Op cit p. 260*

imaginariamente, servir como objetos do desejo. Esses objetos surgem para o sujeito nas diversas formas de bens móveis ou imóveis, tais como o que encontramos na promessa de um deus redentor na religião, ou nos objetos de consumo no capitalismo, na família e todas as outras coisas que possam alimentar a ilusão de um objeto benéfico para garantir a conservação da vida e mascarar o vazio.

A outra barreira, que detém o campo da destruição absoluta para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito, a experiência do belo. Lacan coloca, aqui, a fantasia como a última barreira que protege o sujeito, para além do princípio do prazer, do ser para a morte e da castração. Neste sentido, o belo, contrariamente ao bem, não nos engana mas é um indício da proximidade do desejo puro.

A partir da vontade pura kantiana, independentemente de qualquer interesse fenomênico, Lacan formula que não há desejo livre. Para ele o sujeito, como ser falante, está radicalmente determinado pelo desejo do Outro, mas por um desejo purificado de qualquer interesse pois, como vimos, não só o sujeito não sabe qual é o desejo do Outro, como não poderia saber, pois o Outro também não o sabe. A fantasia, como tela que protege o sujeito do vazio, deixa desejar. Ao falar de puro, Lacan pretende situar o desejo para além da fantasia.

Propondo-se a mostrar o que significa uma escolha absoluta, uma escolha que nenhum bem motiva, sua referência essencial é o texto de Sófocles, Antígona.

Antígona é a tragédia vivida pela filha de Édipo e Jocasta, depois que seu pai parte para Colono e seus irmãos, herdeiros do trono, disputam o poder e em uma luta entrematam-se. Creonte, rei de Tebas, de acordo com as leis da cidade, proíbe o sepultamento de Polínees, considerado inimigo da cidade após comandar os argivos na invasão de Tebas para exigir de seu irmão, Eteócles, o cumprimento do pacto de permutação no trono. Sepultar o irmão torna-se, para Antígona, um dever determinado por uma Lei, que se encontra acima e além das leis da cidade. Nesta perspectiva, ela abandona os gestos sensatos e abandona-se à insensatez do desejo. Sua irmã Ismene tenta, em vão, alertá-la sobre os riscos e perdas a que se expõe, mas Antígona, ao se decidir, já havia transposto o limite dos bens e da felicidade. Algo além desses bens tornou-se para ela seu Bem, nada podia dissuadi-la, torna-se inabalável em seu desejo.

Creonte também está irredutível até mesmo diante dos apelos de seu filho Hémom, noivo de Antígona. Só quando o profeta Tirésias o ameaça com uma grande desgraça que pode abater-se sobre sua família e sobre a cidade ele retrocede, porém é tarde demais, pois ao dirigir-se ao túmulo encontra Antígona, morta, e seu filho que se encaminha para matá-lo, mas ao fazê-lo erra o golpe e cai sobre a lâmina, que o atravessa. Eurídice, ao saber que seu segundo filho está morto enterra um estilete no fígado e quando Creonte chega a esposa também já está morta. Ele termina, assim, absolutamente só e desesperado.

No texto de Aristóteles - *Poética*, ao qual Lacan faz alusão no *Seminário 7*, encontramos a definição da tragédia como "representação

(μμησις)⁴⁷ de uma ação de caráter elevado, ...mediante atores, e que, suscitando o 'temor e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções' "⁴⁸.

É nessa vertente que Lacan aborda a tragédia, colocando-a na raiz da experiência psicanalítica, como possibilidade de catarse para purificação das paixões imaginárias - "o temor e a piedade" - para retornar ao sentido da ação.

Temos então, por um lado, Ismene e Creonte, cada um à sua maneira, agindo no interesse dos bens. Ela, mantendo-se no interesse dos bens, da conservação da vida, obedece à lei e à força da vontade do rei, pois - "o impossível não se deve nem tentar"⁴⁹. Ele, agindo em nome do bem comum da Cidade, está não só dizendo que sabe qual é o bem de todos como colocando-se como se tivesse o poder de realizá-lo.

Para Antígona sua vida não vale mais a pena ser vivida, pois vive na memória do drama intolerável a partir do qual surgiu essa linhagem que acaba de se aniquilar sob o gesto de seus dois irmãos. Para ela alguma coisa de para-além dos limites da *Atê*, destino que provém do campo do Outro, tornou-se seu bem, um bem que não é de todos, mas é lei universal.

47 Na tradução brasileira da coleção, *Os Pensadores*, encontramos o termo imitação, no entanto, no texto *Aristote et la tragédie* (Revista Quarto n.º 30, p. 14), DEPELSENAIRE menciona uma recente tradução francesa de DUPONT-ROC e LALLOT, onde o termo grego μμησις é traduzido por representação.

48 ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. *Os Pensadores*. Ed. Abril cultural. S.P. 1973

49 SÓFOCLES. *Trilogia Tebana. (Antígona)*. trad. Mario da Gama Cury. JZE, Rio, 1989. p. 20

desde que para ela não há outra ação possível, por isso ela está, como definiu Lacan, “na-finda-linha”⁵⁰, situação limite entre a vida e a morte.

Atravessando todos os limites do bem, ela não espera recuperar a vida de seu irmão, mas, não pode deixá-lo entregue a uma segunda morte, a morte em que não restaria dele uma inscrição simbólica. Não há, nessa decisão, uma escolha partidária por um dos irmãos, pois ela declara que faria o mesmo pelo outro irmão, mas ela só o faria por um irmão. Sua decisão independe dos feitos realizados por este mas exclusivamente porque “seu irmão é seu irmão”, pouco importa se foi criminoso ou não, ou tudo que ele veiculou como bem e como mal. Lacan considera que se trata, aí, de um puro valor de linguagem, independente de todos os atributos ou circunstâncias, mas trata-se da relação do significante “irmão” como tal, separado de tudo que este irmão encarnou para ela em sua própria história:

*“Essa pureza, essa separação do ser de todas as características do drama histórico que ele atravessou, é justamente esse o limite, o ex-nihilo em torno do qual Antígona se mantém. Nada mais é do que o corte que a própria presença da linguagem instaura na vida do homem”.*⁵¹

A *até* - termo grego habitualmente traduzido por desgraça ou infortúnio, fatalidade - toma, para Lacan, o sentido do destino como proveniente do campo do Outro. Ao atravessar sua *até*, Antígona vai além

⁵⁰ S7, p.395, nota do tradutor N.53

⁵¹ S7, p.338

da lei pela qual o desejo torna-se realizável neste mundo, para se destinar à Lei do desejo sem objeto, fora do mundo.

Neste aspecto, impõe-se um problema: se seu irmão toma esse valor e exige esse ato, é só na medida em que Antígona estaria identificada ao significante Labdácidas, e neste caso ela estaria presa à cadeia significante e não além desta. Não podemos esquecer o sentido que pode ter para Antígona “irmão”, já que seu pai é também filho de Jocasta. Poderíamos, neste caso, reconhecer em Antígona o desejo incestuoso. No entanto, em um texto de Hatzfeld, este impasse recebe um desenvolvimento esclarecedor:

“Defender este significante depurado, separado de toda significação, implica a assunção, a medida tomada deste ex-nihilo da linguagem, e é nisto que sem dúvida Antígona pode ser dita por Lacan passada “além da Atè”, no momento em que ela nos parece ao contrário estar colada indefectivelmente.”⁵²

Ou seja, o significante que a determina está fora da cadeia, surge como para além da linguagem, puro significante sem significação. Antígona reivindica, assim, os significantes do desejo do Outro, estes significantes de seu destino que passam a constituir, para ela, algo que não é da ordem das leis⁵³, mas da Lei da *Cóisa*, desenvolvida fora da cadeia, no nada, como marca do real – desejo puro.

O desfecho trágico decorre deste embate tendo, de um lado, Creonte decidido a fazer cumprir a lei e, de outro, Antígona que não pode obedecer

⁵² HATZFELD, M. *Variations sur le thème tragique dans L'éthique de la psychanalyse. Revue du Littoral – Ecritures lacaniennes*, n.36, 1992, E.P.F.L

⁵³ S7, p.336-337

à lei da cidade em detrimento de uma outra Lei que já a levou para além da vida. Escolhe a morte como uma escolha forçada e, nenhum argumento a demove desta posição.

No desenrolar da tragédia, Antígona *leva até o limite a efetivação do que se pode chamar desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal*⁵⁴. Purifica-se de todos os interesses imaginários, e ao fazê-lo não treme diante de nada. Segue sem medo e sem piedade de si, considerando que somente seria digna de pena se cedesse ao conforto dos bens e, ainda, sem piedade do outro, porque torna-se responsável por seu ato. A partir de sua escolha, outros também cairão, cada um à sua maneira, portanto responsável, cada um, por sua própria queda.

Ao desejo puro como desejo de morte, Hatzfeld, acima mencionado, identifica a reação terapêutica negativa, fornecendo-nos uma preciosa referência dos Seminários: *Livro 5 - As Formações do inconsciente* e *Livro 6: O Desejo e sua interpretação*⁵⁵, de Lacan, permitindo-nos fazer uma aproximação entre a incidência clínica e o trágico. O comentário é relativo à reserva de Lacan em reduzir a pulsão de morte à aspiração de repouso e à morte eterna, à medida que todo o valor deste voto é de estar articulado e se fazer reconhecer e ser compreendido nas resistências do sujeito. Trata-se, para Lacan, de sujeitos que foram crianças não desejadas e que são tomadas por um irresistível empuxo ao suicídio:

⁵⁴ S7, p. 342

⁵⁵ LACAN, J. *Le Séminaire. Livre V: Les Formations de l'inconscient* (1957-58). Ed. Seuil, Paris, 1998 e *Le Séminaire. Livre VI: Le Transfert* (1960-61)

“É a medida mesmo que melhor se articula para eles o que deve fazê-los se aproximar de sua história de sujeito, que mais e mais eles se recusam a entrar no jogo, querem literalmente sair. Não aceitam ser o que eles são, não querem esta cadeia significativa na qual eles só foram admitidos por sua mãe a contragosto.”⁵⁶

A análise, nestes casos, encontraria o intratável, ponto de resistência intransponível, pois estes sujeitos recusam-se a pagar uma dívida que não contraíram e encontram no suicídio a única maneira de tornarem-se puro signo na cadeia. A indicação que nos sugere como saída para este impasse seria, em análise, fazer destes signos, os significantes de um desejo de reconhecimento.

Antígona ilustra o que há de trágico na experiência analítica, segundo Lacan, quando o sujeito atravessa a fantasia que o protege do desejo e encontra, para além da fantasia, o desejo puro, sem qualquer interesse patológico. Entretanto, isto não quer dizer que Lacan proponha um final trágico para a análise, o que está chamando de trágico é o momento em que caem as identificações imaginárias e o sujeito constata que, por trás, há o nada, região onde a função do desejo permanece numa relação fundamental com a morte:

"[...] a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte. Coloco a questão - o término da análise, o verdadeiro, quero dizer aquele que prepara a tornar analista, não deve ela em seu termo confrontar aquele que a ela se submeteu à realidade da condição humana? É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como o fundo onde se

⁵⁶ LACAN, J. *Séminaire* 1960-61, publicado sob o título *Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p.322-326 *apud* HATZFELD *Op. cit*

*produz seu sinal, ou seja, o Hilflosigkeit, a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte - mas no sentido que lhes ensinei a desdobrar esse ano - não deve esperar a ajuda de ninguém".*⁵⁷

Atravessar este campo é tocar "no termo do que ele é e não é"⁵⁸, atingindo o nível do desarvoramento absoluto e, como Lacan observa, nível no qual a angústia já se configura como uma proteção. Mas ficar nesta região seria o encontro com a morte e não é essa a proposta lacaniana. O sujeito, no final de uma análise, não abandona a função imprescindível da fantasia, mas separa-se das posições que o protegiam do desejo, servindo-se da fantasia para desejar. Esta articulação do desejo inconsciente só tem lugar sobre este fundo de fora de sentido do significante, que permite a mobilidade e o dinamismo.

Com a apresentação desta peça, Lacan pretende mostrar-nos o herói trágico como aquele que ao agir *por* desejo, e não em conformidade com a lei da cidade, abandona todos os interesses ditos patológicos e, ao fazê-lo, segue solitário, fiel ao seu desejo inconsciente como desejo do Outro.

Alguns autores⁵⁹ têm visto que há nesse seminário uma proposta de Lacan de identificar o sujeito, ao final da análise, com o herói trágico. No entanto, ao dizer que a relação da ação com o desejo que a habita na dimensão trágica é o triunfo da morte, Lacan nos diz que no cômico

⁵⁷ S7, p. 364

⁵⁸ *id*

⁵⁹ Podemos ler por exemplo: "A análise terminada exige e espera de quem a ela se arrisca esta prova derradeira: o desvelamento da incondicionalidade do desejo. Quem enfrenta isso é, sem dúvida, um herói." GUYOMAR, P. *O Gozo do trágico. Antigona, Lacan e o Desejo do analista*. JZE, R.J., 1996 p. 76

também há uma relação da ação com o desejo, onde não haveria triunfo da morte mas o derrisório fracasso em alcançar o desejo.

Neste ponto Lacan não afirma, mas sugere, que o final da análise estaria mais próximo do cômico, no que há de risível no triunfo do inconsciente ao escapar a tudo que lhe é oposto como barreira pela instância do significante. Nesta perspectiva o desejo não estaria colocado como um bem, ideal a ser alcançado. Trata-se, antes, do reconhecimento que o desejo inconsciente está no âmago da experiência para além de qualquer interesse 'egoísta' ou razoável.

Atravessar a fantasia é reconhecer-se determinado pelo desejo inconsciente e ao mesmo tempo tornar-se responsável pelo seu inconsciente. Pois o fato de a ação não estar determinada por uma vontade do eu não exime o sujeito da responsabilidade, tanto no que diz respeito ao seu destino, quanto às contingências da vida. Responsável e não culpado, como iremos ver no próximo capítulo.

Nesse capítulo, além de retomarmos à discussão sobre o final da análise, a partir das proposições que Lacan retira da tragédia, pretendemos abordar as conseqüências clínicas que uma ética da psicanálise engendra.

CAPÍTULO 4

A ÉTICA DA PSICANÁLISE

De acordo com o encaminhamento dado no *Seminário 7*, poderíamos dizer que Lacan associou a ética da psicanálise, que se instaurou depois de Freud, à ética aristotélica, permitindo-lhe empreender uma crítica quanto às formulações dos ideais visados no fim de uma análise.

Destes ideais, Lacan nos apresenta três¹: o ideal do amor humano, da autenticidade e da não-dependência. No primeiro ideal, a ambição analítica se limitaria a uma convergência, promovida pelo amor, das pulsões parciais em torno da função genital. Nesta perspectiva, o amor seria o encontro do objeto adequado ao desejo, produzindo o apaziguamento das pulsões e uma disposição bem ordenada e feliz dos elementos diversos. Idéia de uma medida, proporção entre os sexos em conformidade com um ideal totalizador que implicaria sempre, de acordo com Lacan, um lugar aberto para o milagre.

O amor, como ilusão de totalidade, elude a verdade da castração, ou seja, a impossibilidade de complementaridade do Outro. A responsabilidade ética de uma análise não é convocar o amor para

amalgamar o vazio, mas conduzir o tratamento para que o sujeito possa ir ao encontro da verdade que se aloja no inconsciente. Para além de todo milagre, a análise pretende que o sujeito possa dar aquilo que não tem a quem não é. O que está em jogo não é o encontro com o objeto mas sua função de causa que impulsiona o sujeito entre o amor e o desejo.

O ideal de autenticidade seria o privilégio concedido ao 'eu' forte, considerado como instância autônoma proprietária da verdade garantida pela realidade. No entanto, o que Freud vai-nos dizer no "*Mal estar na civilização*"² é que o 'eu' autônomo e unitário é uma aparência enganadora, o 'eu', como um composto de identificações imaginárias fornece ao sujeito a ilusão de um domínio sobre a vontade, porém não nos dá nenhum indício da verdade.

Em Psicanálise, a verdade concerne à realidade psíquica, não obtendo sua garantia da adequação à realidade, como vimos no capítulo anterior, mas de um lugar Outro.

Quanto ao terceiro ideal, a não-dependência, seria a perspectiva de um 'amadurecimento' progressivo resultante dos dois ideais anteriores, isto é, um sujeito que encontraria uma harmonia pulsional e uma autenticidade, e não estaria mais dependente de um Outro mas se autodeterminaria. A psicanálise seria, assim, uma espécie de pedagogia que

¹ S7, p. 17-20

² FREUD, S. *Mal estar na civilização* (1930) Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Ed. Imago, Rio de Janeiro. Vol. XXI

ensinaria a um sujeito dependente e 'infantil' os meios para se tornar virtuoso e encontrar o seu bem próprio.

Nessa perspectiva, a análise seria uma promessa de felicidade, de que se alcançaria o bem através da aprendizagem e ao final da análise encontraríamos realizado um sujeito temperante, consciente, capaz de encontrar em suas ações o meio termo entre desejo e sensibilidade.

Se a ética consiste em um "*juízo sobre nossa ação*"³, como nos ensina Lacan, a análise de alguma maneira pretende fornecer uma medida para a ação. No entanto, visar a medida de uma relação justa com o real, reduzindo o sucesso da análise a uma posição de conforto individual vinculada à função do serviço dos bens, o que Lacan chamou de "*moralização racionalizante*"⁴; ou a expectativa de um sentido mais profundo como um guia para a purificação, idéia de um progresso interior através da compreensão, na esperança de compreender para não mais sofrer, ou, ainda, "*a normalização psicológica*"⁵ através da educação dos instintos. Todas essas propostas, para Lacan, estão muito distantes da psicanálise tal como foi formulada por Freud. A ética da análise, como verificamos neste *Seminário*, não incide sobre a ordenação, arrumação do 'serviço dos bens', mas implica as ações enquanto inscritas na dimensão trágica da vida.

³ Ver S7, p.373

⁴ S7, p.362

⁵ Ver S7, p.362

O tipo de abordagem psicológica ou pedagógica, tal como as mencionadas no parágrafo anterior, apresenta-se como uma promessa de felicidade que visa o bem do sujeito e, para Lacan, *"fazer as coisas em nome do bem e, mais ainda, em nome do bem do outro, eis o que está bem longe de nos abrigar não apenas da culpa, mas de todo tipo de catástrofes interiores"*⁶.

Neste sentido, não há na análise nenhuma promessa de felicidade, o que o sujeito pode conquistar, ao final, é seu destino definido no campo do Outro.

Em oposição aos ideais e apoiado na tragédia, Lacan enuncia em forma de paradoxos, quatro proposições paradigmáticas para o final da análise⁷: 1) a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo; 2) a definição do herói: aquele que impunemente pode ser traído; 3) a diferença entre o homem comum e o herói; 4) o único bem é o que pode servir para pagar o preço do acesso ao desejo.

Com a primeira proposição - *"a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo"* - Lacan inverte a proposição aristotélica onde o sujeito é culpado por ceder ao desejo, para colocar a culpa quando se cede do desejo, ou seja, quando o sujeito abre mão do desejo em nome dos bens ou da felicidade.

⁶ S7, p.383

⁷ S7, p.385

Lembrando a distinção kantiana⁸ entre a ação *em conformidade e por dever*, diríamos que se trata de uma ação por desejo e não em conformidade com o desejo, isto é, uma ação incondicional. O que o sujeito vai encontrar, para além do querer interessado ou da intenção boa - que seriam ações em conformidade -, é o abandono de toda vontade egoísta para reconhecer o desejo como desejo do Outro.

Reconhecendo a não autonomia do eu, o sujeito, ao mesmo tempo em que dá seu consentimento ao Outro, torna-se responsável pelo seu inconsciente, ao contrário de encontrar no outro a culpa por um destino fasto ou nefasto. Reconhecer a determinação do desejo como desejo do Outro é, independente das circunstâncias de sua história e dos papéis que outros possam ocupar neste destino, não culpar o outro nem a si próprio mas tornar-se responsável pelo inconsciente. Se o sujeito recusa esta responsabilidade, acovardando-se no atravessamento deste limite, o sentimento será, necessariamente de culpa ou ressentimento.

Antígona é o paradigma do sujeito que realiza seu desejo como desejo do Outro e, ao fazê-lo, não cede nem se sente culpada, mas torna-se responsável por seu ato, ao contrário de Ismene e Creonte, que no interesse do conforto pessoal ou da cidade, visam o bem.

A segunda proposição diz respeito à definição do herói: *aquele que impunemente pode ser traído*. O herói sempre realiza seu ato solitariamente, isto porque o desejo não é coletivo, mas único, implicando

⁸ Ver capítulo 2 acima p.42

uma dimensão de solidão e de um certo abandono, e nesse sentido, não cabe punir àquele que o trai não acompanhando-o, ou punir-se porque seguiu sozinho. Se assim o fizesse afastar-se-ia de seu desejo e perderia sua orientação nos bens.

A terceira proposição: *a diferença entre o homem comum e o herói*, se estabelece, segundo Lacan, a partir da posição de cada um diante da traição: o herói, mesmo traído, segue solitário em sua ação, orientado exclusivamente pelo desejo, enquanto o homem comum desiste e cai no serviço dos bens e, ao fazê-lo, perde a possibilidade de se orientar nesse mesmo serviço, pois abandona a direção do desejo, que seria sua única bússola.

No entanto, com essa diferença, não entendemos que Lacan esteja propondo um modelo de heroísmo para o fim de análise, pois não está distinguindo duas espécies humanas: *"em cada um de nós há a via traçada para um herói, e é justamente como homem comum que ele a efetiva"*⁹. Compreendemos que em Lacan o sujeito está diante de uma escolha forçada, pois escolhendo o conforto dos bens, entra na *'via costumeira'*¹⁰, cede de seu desejo, encontrando ao mesmo tempo o tédio e a falta de entusiasmo e se escolhe a via do desejo perde o conforto.

É, no entanto, neste lugar entre-dois, confrontado com o furo da estrutura, que o sujeito tem chance de construir uma obra, isto é,

⁹ S7, p.383

¹⁰ S7, p.385

transformar a Coisa em uma outra coisa e, no lugar de tamponar o vazio, contorná-lo.

Para esta proposição, podemos lembrar as relações entre o desejo e os bens, realizadas por Lacan ao comparar as posições dos heróis nas tragédias: *Rei Lear* de Shakespeare e *Édipo em Colono* de Sófocles. Enquanto o rei Lear pretende entregar sua herança às filhas, ainda em vida, para usufruir unicamente das benesses do poder e da riqueza, sem pagar o preço, Édipo segue até o fim sem perder sua dignidade e mantendo-se responsável por seu destino.

O rei Lear considera ter cumprido o seu dever e pretende agora entregar a outros o seu sustento, ou seja, entrar na 'via costumeira'. Ele não abre mão de nada: nem dos bens, nem das filhas, nem do amor, do poder, da riqueza. Ele acredita já ter conquistado todas as garantias e pode deixar que outros cuidem de seu destino. Acredita que pode não pagar e manter não só os bens materiais, como as filhas a seu serviço, não lhes permitindo dedicar seu amor a outros homens, mas mantendo-as ligadas pelo laço incestuoso.

Édipo, ao contrário, além de renunciar ao serviço dos bens, não abandona sua dignidade sobre esses mesmos bens, pois mesmo exilado da cidade, mantém-se responsável por seu ato e suas conseqüências e exige as honras devidas à sua categoria. E quando seus filhos não cumprem seu desígnio, ele os amaldiçoa. Nessa liberdade trágica, o herói atravessa a

zona da conservação da vida, *primum vivere*¹¹, chegando ao ser-para-a-morte, e para além no aniquilamento: maldição consentida, renúncia aos bens e ao poder.

Ao realizar a ação em conformidade com o desejo, o sujeito não está necessariamente em contradição com a responsabilidade social, nem simplesmente submetido às regras sociais. Mas, responsável por sua ação, contando muitas vezes com o desconforto que pode implicar uma tal ação.

Quarta proposição: "*não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo*". Para além das significações que se engendram no deslocamento metonímico do desejo na cadeia significante ou na substituição metafórica, resta o que não é suscetível de deslocamento ou substituição.

A função do princípio do prazer é conduzir o sujeito de significante em significante, para manter o mais baixo possível o nível de tensão que regula o aparelho psíquico. Mas, como vimos, é uma lei de engodo pois o objeto que é buscado está perdido e o que o sujeito vai encontrar, para além do princípio do prazer, é Outra coisa - "*o que do real primordial, diremos, padece do significante*"¹². E, neste caso, não se trata mais de significação, mas de satisfação da pulsão recalcada através da sublimação.

A sublimação tem uma economia distinta da substituição que se opera na cadeia significante, pois confere à pulsão uma satisfação

¹¹ S7, p.371

¹² S7, p.149

diferente de seu alvo 'natural' à medida que, diferentemente do instinto, o alvo da pulsão tem relação com a Coisa - *das Ding*. Nesta perspectiva, a função do desejo, na sublimação, seria "elevant um objeto [...] à dignidade da Coisa"¹³.

E para que essa operação se produza, Lacan nos diz que é preciso pagar com alguma coisa, e o gozo é o nome do bem que se paga para a satisfação do desejo.

Neste sentido não é só o analisando que paga, o analista também, como verificaremos mais adiante.

Lacan inicia sua primeira lição da última parte do *Seminário 7* mencionando o Relatório do Colóquio de Royaumont, realizado dois anos antes: *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*¹⁴ (1958), dizendo-nos que este texto foi feito um tanto às pressas e que gostaria de completá-lo e fazer algumas retificações com relação à função do analista.

No referido texto, ele nos apresenta a função do analista em relação a sua estratégia, tática e política, situando a política do analista em sua falta-a-ser e seus sentimentos no lugar do morto, fazendo uma brincadeira com o jogo de cartas:

"Mas o que há de certo é que os sentimentos do analista só têm um lugar possível nesse jogo: o do morto; e que, ao ressuscitá-lo, o jogo prossegue sem que se saiba quem o conduz.

¹³ S7, p.141

¹⁴ *Escritos, Op.cit.p.* 591

*Eis porque o analista é menos livre em sua estratégia do que em sua tática, ou seja, em sua política, onde ele faria melhor situando-se em sua falta-a-ser do que em seu ser*¹⁵.

Com estes termos bélicos, Lacan pretende situar a função do analista em sua política. A estratégia, sendo *"arte de explorar condições favoráveis com o fim de alcançar objetivos específicos"*¹⁶, poderia ser identificada à transferência como o campo estratégico sem o qual a técnica perde a sua eficácia.

Quanto à tática, *"proveniente do grego taktiké, é a parte da arte da guerra que trata da disposição e da manobra das forças durante o combate"*¹⁷, é a técnica que, em Freud, remete à interpretação e à construção em análise.

A interpretação, ao longo do ensino de Lacan, vai sofrer modificações mas para o que nos interessa aqui poderemos distingui-la da construção, esta o trabalho feito de transformar o material trazido pelo paciente - os argumentos do romance familiar - em verdade. Teríamos assim a construção da verdade histórica e não factual, como *"forma de suplência ao buraco irreduzível da estrutura"*¹⁸. Enquanto interpretação, ao contrário da construção, seria o corte na significação de onde poderia emergir a verdade material, isto é, faria surgir, para além da cadeia

¹⁵ *Eseritos, Op.cit* p. 596

¹⁶ Dicionário Eletrônico- Aurélio Buarque de H. Ferreira

¹⁷ *Id*

¹⁸ MARINÉ,L. *Da verdade histórica à verdade material. Cadernos de textos. Palavra e sintoma*. Editado pelo Aleph - Psicanálise e transmissão, Belo Horizonte, 1994

significante, a verdade da "*Coisa - o furo da estrutura em torno do qual a verdade histórica se teceu*"¹⁹.

Neste sentido, poderíamos dizer que a política da psicanálise, tal como em Aristóteles, é a ética, fator que irá determinar a função do analista tanto na estratégia da transferência quanto na técnica.

Situar o analista em sua falta-a-ser, é situá-lo como o morto, fora do baralho, fora do jogo interpessoal ou de qualquer interesse subjetivo, tanto em relação a si próprio como em relação ao paciente, para deixar desejar.

Na *Direção do tratamento*²⁰, Lacan nos diz que para ocupar essa posição, o analista também deve pagar, ele paga com palavras na interpretação, paga com sua pessoa, pois na transferência ele perde sua condição de sujeito para ocupar o lugar de *semblant* do objeto. É no *Seminário 7*, ele acrescenta que o analista deve pagar também com "*um certo julgamento que diz respeito à sua ação*"²¹. Lacan nos diz que pode parecer escandaloso falar em juízo na análise, visto que sob certo aspecto o analista não pode saber o que faz em análise. Pois o saber do analista limita-se à teoria e à técnica, mas a ética que as determina é da ordem do inconsciente, e neste sentido é da ordem do '*ele não sabia*'. O desejo de analista não se forja na leitura das obras de Freud ou de Lacan mas em sua própria análise; é preciso, portanto, que o analista tenha atravessado a experiência do inconsciente e tenha levado a análise até o limite onde toda

¹⁹ *id*

²⁰ *Escritos, Op.cit.p. 591*

²¹ S7, p.350

a problemática do desejo se coloca para, deste modo, estar em condições de pagar com seu julgamento.

Assim, o que o analista tem a dar, contrariamente ao que vimos no parceiro do amor, é o que ele tem - o "*desejo de analista*"²².

Para Lacan o herói é sempre o analisando. Na experiência analítica o analista não sabe qual é o bem do sujeito, e deve saber também que nem sempre desejo e bem coincidem. Cabe ao analisando optar, quando a decisão se impõe, porque a opção pelo desejo inconsciente implica muitas vezes ir além da felicidade. Só a impostura analítica autorizaria a intervenção que aponta o bem, e neste sentido Lacan adverte que sempre que alguém se arvora em detentor do bem do outro é bom manter distância.

Por considerar que, o padrão ético da psicanálise é a '*relação da ação com o desejo que a habita*'²³ Lacan toma a tragédia como referência, para nos mostrar a dimensão trágica da psicanálise. Não nos esqueçamos, no entanto, o que nos propõe Lacan, ou seja, que a análise deve ir até onde o analisando se propõe, o analista não deve levar o sujeito ao heroísmo. A única possibilidade, de acordo com a ética da psicanálise, é a de respeitar a opção eleita por cada analisando.

²² S7, p.360

²³ S7, p.375

CONCLUSÃO

Desde o início de seu ensino a proposta de retorno à Freud está presente para Lacan, isto porque ele considera que alguns autores posteriores a Freud enfatizaram os aspectos da teoria do eu, encerrando a psicanálise dentro de categorias adaptativas, reduzindo, assim a prática clínica a uma busca de funcionamento harmonioso, e excluíram da experiência o fundamental da descoberta freudiana, ou seja, o desejo inconsciente.

Até o *Seminário 6: O Desejo e sua interpretação* (1958-1960), poderíamos dizer que Lacan está buscando determinar esse retorno, a partir dos aspectos teóricos e técnicos da psicanálise, tal como foi inaugurada por Freud, distinguindo-os das abordagens psicológicas ou pedagógicas que ignoram os efeitos do inconsciente. Sua pretensão, no *Seminário 7*, é encontrar o fundamento ético da teoria e da técnica psicanalíticas e suas conseqüências na prática clínica.

Neste Seminário, a Filosofia, lhe serviu como um guia para orientar suas reflexões e investigações, no entanto, se Lacan apropria-se dos conceitos filosóficos para elaborar uma ética da psicanálise, em nenhum momento pretende que a Psicanálise seja uma Filosofia. Nesse sentido podemos constatar, ao mesmo tempo, uma aproximação e uma nitida separação entre os dois campos.

Podemos dizer que o conceito de desejo puro forjado no final do *Seminário 7* é construído justamente a partir deste movimento de aproximação e distanciamento que Lacan realiza entre Filosofia e Psicanálise. Aproximação porque ele vai referir-se ao bem ideal, à lei, à Coisa e a muitos outros conceitos filosóficos, como vimos nos capítulos precedentes, mas, distância, porque a referência é utilizada como ponto de apoio ao qual vai se opor ou se apropriar de tal forma que, muitas vezes, o sentido original fica perdido.

Lacan mostra-nos, assim, que Aristóteles e Freud estão de acordo em que o bem que se procura é a felicidade, mas considera que uma análise não poderia constituir-se como uma promessa de felicidade ou de encontro com o bem, pois, considera que essa promessa seria uma espécie de trapaça¹.

Nesta perspectiva, Lacan quer nos fazer observar a trajetória ética de Aristóteles a Freud e os movimentos de ruptura e subversão. Em Aristóteles, há uma disciplina da felicidade, que permite ao homem encontrar seu bem próprio na via mediana da temperança e da depreciação do desejo, indicando uma ordem a ser alcançada, cujo modelo seria a ordem cósmica. Kant rompe com este ideal purificando o campo da moral da felicidade interessada, mas recupera sua impureza ao oferecer à alma insatisfeita uma imortalidade, um além, como uma resolução para o inacabado em que resta o sujeito. Deste modo, apesar de separar a ação de

¹ S7, p. 364

qualquer finalidade feliz, ainda assim conserva, no horizonte, uma promessa de encontro com o bem.

Em Freud, *"a intenção de que o homem seja 'feliz' não se acha incluída no plano da 'Criação'"*², o que decide o propósito da vida é o princípio do prazer e seu programa está, como vimos no capítulo 3, em desacordo com o mundo inteiro.

Nesta perspectiva, a verdade procurada na experiência analítica, não é a de uma lei superior, é uma verdade que se apresenta para cada um em sua especificidade particular de sujeito, verdade do desejo inconsciente irredutível diante de qualquer tentativa disciplinar. No caminho desta busca, como nos diz Lacan, o sujeito vai encontrar o bem, mas só o encontrará *"extraíndo de seu querer os falsos bens, ou seja, só o encontrará "esgotando não somente a vaidade de suas demandas, uma vez que todas elas não são para nós senão demandas regressivas, mas também a vaidade de seus dons"*³.

Portanto, dos ideais às proposições, temos uma mudança de orientação no agir: enquanto em Aristóteles a ação determinada pela atividade da alma racional, em conformidade com a virtude, tem como finalidade a harmonia entre sujeito, objeto e o domínio sobre o desejo e o uso dos prazeres, em Kant não há mais conformidade, e as leis deixam de ser prescrições visando o bem, e a razão legífera uma ação por dever. Finalmente, em Lacan, a medida para a ação é o desejo e o desejo não é

² Freud, S. *O Mal-estar na civilização* (1930). Ed. Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol XXI. p. 95

razoável, portanto agir em conformidade com o desejo não é em conformidade ao objeto bem e exige o abandono das fórmulas razoáveis.

Para compreendermos esse desenvolvimento foi essencial a leitura dos textos filosóficos porque: primeiro as menções feitas por Lacan não são suficientes para compreendermos os conceitos utilizados; depois, para discernir, no texto, o que é propriamente uma criação de Lacan e o que é referência à Aristóteles e Kant; e finalmente, porque sem compreender os conceitos utilizados não poderíamos acompanhar a elaboração lacaniana de desejo puro e suas conseqüências.

Neste sentido, podemos concluir que o objetivo proposto neste trabalho, isto é, a leitura da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e a *Crítica da razão prática* de Kant, para compreender os conceitos de Bem Supremo e Lei moral, respectivamente, se justificaram inteiramente à medida que contribuíram para esclarecer aspectos teóricos, sem os quais a leitura do *Seminário 7* tornar-se impossível.

BIBLIOGRAFIA

1. ALEMÁN, J. *Lacan y la filosofía*. Universidad Nacional del Litoral Centro de Publicaciones. Santa Fé, 1995

 La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica. Miguel Gómez Ediciones, Espanha, 1996
2. ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Librairie Philosophique J. Vrin, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, sétima edição, Paris, 1990.

 Ética a Nicômaco. Coleção: Os Pensadores. Vol.IV. Ed. Abril Cultural, S.P., 1973
3. AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Ed. PUF, Paris, 1963
4. AVTONOMOVA, N. et al. *Lacan avec les philosophes*. Bibliothèque du Collège International de Philosophie. Ed. Albin Michel, Paris, 1991
5. BATAILLE, G. *La literatura y el mal*. Taurus Ed., Madrid, 1981

 Lo que entiendo por soberanía. Paidós I.C.E./U.A.B. Barcelona-B. Aires-México, 1996
6. BETTELHEIM, B. *O Coração Forçado*. Paz e Terra. S.P./R.J., 1985
7. BAAS, B. *Le désir pur - Parcours Philosophiques dans les parages de J.Lacan*. Ed. Peters, Louvain, 1992
8. BADIOU, A. *L'éthique - Essai sur la conscience du mal*. Optiques Philosophie. Ed. Hatier, Paris, 1993
9. BARTHES, R. *Sade, Fourier, Loti*. Edições 70, Lisboa, 1979
10. BENASAYAG, M e CHARLTON, E. *Critica de la felicidad*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1992
11. BRÉHIER. *Histoire de la philosophie*. Ed. PUF, Paris, 1981
12. CRAMPE-CASNABET, M. *Kant: une révolution philosophique*. Ed. Bordas, Paris, 1989

13. DELEUZE, G. *A Filosofia crítica de Kant*. Edições 70, Lisboa, 1963
14. DUMONT, J. *Introduction a la méthode d'Aristote*. Ed. Vrin, Paris, 1992
15. FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. Vol. II: *O uso dos prazeres*. Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1994
16. FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Ed. Imago, Rio de Janeiro:
- _____ *Projeto - 1895 - Vol. I*
- _____ *A Interpretação dos sonhos, 1900 - Vol. V*
- _____ *A Dissecção da personalidade psíquica, 1932 - Vol. XXII*
- _____ *Além do princípio do prazer, 1920 - Vol. - XVIII*
- _____ *Ego e o Id, 1923 - Vol. XIX*
- _____ *Problema econômico do masoquismo, 1924 - Vol. XIX*
- _____ *A Negação, 1925 - Vol. XIX*
- _____ *Clivagem do ego no processo de defesa, 1940 - Vol. XXIII*
- _____ *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental, 1911, Vol XII*
- _____ *O Mal estar na civilização, 1930 - Vol. XXI*
17. GAUTHIER, R. *La Morale d'Aristote*. Ed. PUF, Paris, 1973
18. GARCIA-ROZA, L.A. *Acaso e Repetição em Psicanálise*. JZE, R.J, 1986
- _____ *Palavra e Verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. JZE, R.J, 1990
- _____ *O Mal radical em Freud*. JZE, R.J, 1990
- _____ *Introdução à metapsicologia freudiana*. JZE, Rio, 1991
19. GEREZ-AMBERTIN, M. *Las voces del superyo*. Ed. Manantial, Argentina, 1993

20. GROSRICHARD, A. *Leitura do texto Kant com Sade – Seminários na Biblioteca Freudiana Brasileira*. São Paulo, 1990 (inédito)
21. GUYOMARD, P. *Gozo do trágico – Antigona, Lacan e o desejo do analista*. JZE, Rio de Janeiro, 1996
22. JAEGER, W. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. FCE, Espanha, 1993
- _____ *Paidéia*. Ed. Martins Fontes, S. Paulo, 1989
23. JONES, E. *Vida e obra de Sigmund Freud*. JZE - R.J., 1970
24. JULIEN, P. *Retorno a Freud de Jacques Lacan – a aplicação no espelho*. Ed. Artes Médicas, Porto Alegre, 1993.
- _____ *O Estranho Gozo do próximo. Ética e psicanálise*. JZE, R.J. 1996.
25. JURANVILLE, A. *Lacan e a Filosofia*. JZE, R.J. 1987
26. KANT, I. *Crítica da razão prática*. Edições 70, Lisboa.
- _____ *Critique de la raison pratique*. Ed. Quadrige/PUF, Paris, 1989
- _____ *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo uintela. Coleção: Os Pensadores - Vol. XXV. Ed. Abril, S.P., 1974
27. KLOSSOWSKI, P. *Sade - Meu Próximo*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1985
28. KOYRÉ, A. *Do Mundo fechado ao universo infinito*. Ed. Gradiva, Portugal.
29. LACAN, J. *Escritos*. JZE, Rio, 1998:
- _____ *A Direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958) p.591
- _____ *A Significação do falo* (1958) p.692
- _____ *Kant com Sade* (1963) p.776
- _____ *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960) p.807
- *Le Séminaire VI: Le Désir et son interpretation*. (1958-59). Inédito.

- _____ *A Ética da Psicanálise. O Seminário - Livro 7 (1959-60).*
 Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, versão brasileira
 Antônio Quinet. JZE, R.J,1988
- _____ *A Transferência. O Seminário - Livro 8 (1960-61).*
 Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, versão
 brasileira de Dulce Duque Estrada. JZE,Rio,1992
- _____ *Os Quatro conceitos fundamentais. O Seminário.Livro 11*
 (1964-65). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller,
 versão brasileira de M.D. Magno. JZE,Rio,1985
- _____ *Mais, ainda. O Seminário. Livro 20 (1972-73).*
 Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, versão
 brasileira de M.D. Magno. JZE,Rio,1982
30. LAIA,S. *A Lei moral, o desejo e o mal: Kant com Sade.* Tese de
 Mestrado no Departamento de Filosofia da UFMG,1992. Inédito.
31. LALANDE,A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*
 Quadrige/PUF,Paris,1992
32. LELY,G. *Sade - Études sur sa vie et sur son oeuvre.*
 Ed.Gallimard,Paris,1967
33. LEBRUN,G. *Sobre Kant.* Iluminuras,Ed.USP,São Paulo,1993
34. LIMA VAZ,H.C. *Escritos de Filosofia II - Ética e cultura.*
 Ed. Loyola, S.P.,1988
35. LOUIS,P. *Vie d'Aristote.* Ed.Hermann,Paris,1990
36. MILLET,L. *Aristóteles.* Livraria Martins Fontes Editora,S.Paulo,1990
37. MILLER,G. *et al. Lacan.* Bordas, Paris, 1987
38. MILLER,J.A. *Matemas I e II.* Manantial,Buenos Aires,1982
- _____ *Logicas de la vida amorosa.* Manantial,Buenos Aires,1991
- _____ *Lacan elucidado - Palestras no Brasil.* JZE,R.J.,1997.
39. MILNER,JC. *La Obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía.*
 Bordes Manantial,Buenos Aires,1996

40. MOURA,R.T.C. *A Est-Ética - Um estudo da ética da psicanálise em Lacan por um esboço de estetização da moral de Kant*. Tese de mestrado PUC/RJ,1995. Inédito.
41. PLATÃO. *La République*. Oeuvres complètes. Tradução francesa Léon Robin. Bibliothèque de la Pléiade. Vol. I. Ed. Gallimard,Paris,1950
- *Phédon*. Oeuvres complètes. Tradução francesa Léon Robin. Bibliothèque de la Pléiade. Vol. I. Ed. Gallimard,Paris,1950
42. RABINOVICH,D. *Modos logicos del amor de transferencia*. Manantial,Buenos Aires,1992
43. REALE,G. e ANTISERI,D. *História da Filosofia - Vol. I*. Edições Paulinas,S.P,1990
44. REGNAULT,F. *El Arte según Lacan y otras conferencias* Atuel-Eolia,Buenos Aires,1993
45. ROBIN,L. *La Morale Antigue*. Ed.PUF,Paris,1947
46. ROSS,D. *Aristóteles*. Publicações D.Quixote - OPUS,Lisboa,1987
47. ROUDINESCO,E. *Histoire de la psychanalyse en France-Vol 2*. Ed. Seuil,Paris,1986
- *Jacques Lacan*. Ed.Fayard,Paris,1993
48. SADE,M. *A Filosofia na Alcova ou Escola de libertinagem*. Coordenada editora de Brasília,1969
49. SÓFOCLES. *Trilogia Tebana*. Tradução portuguesa de Mário da Gama Cury. JZE,R.J.,1989
50. TODOROV,T. *Em Face do extremo*. Papirus,São Paulo,1995
51. ZAFIROPOULOS,M. *et ali. Aspectos del malestar en la cultura. "Psicoanálisis y prácticas sociales". Coloquio del CNRS*. Manantial - Serie Mayor,Buenos Aires,1989
52. ZALOSZIC,A. *Socrate - Perspectives philosophiques-perspectives psychanalytiques*. Ed. Presses Universitaires de Strasbourg,1990
- *Le Sacrifice au Dieu obscur - Tenebre et purete dans la communaute*. Z'Editions,Nice,1994

53. ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia.*
JZE, R.J., 1990

_____ *L'Intratable. Psychanalyse, politique et culture de masse.*
Anthropos-Economica, Paris, 1993

REVISTAS

1. L'ATELIER. *Hors série des Carnets de Lille.*
La Section Clinique de Lille.
Institut du Champ Freudien, Paris, 1997
2. FALO. *Clinica da perversão.*
Revista Brasileira do campo freudiano
Ed. Fator, Bahia, 1991 N° 4/5
3. KRITERION. *Número especial de filosofia e teoria psicanalítica*
Revista de Filosofia. Departamento de Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, BH, 1989-91 N° 83/84
4. LETRA FREUDIANA: *Escola, Psicanálise e transmissão.*
Publicação da Escola Letra Freudiana - Rio de Janeiro.
_____ *Die Verneinung - Ano VIII - N° 5*
_____ *A Ética na psicanálise - Ano IX - N° 7/8*
5. LITTORAL: *Écritures lacaniennes.*
École Lacanienne de psychanalyse. E.P.F.L, Paris, 1992 N° 36.
6. PSICOLOGIA E PSICANÁLISE.
Instituto de Psicologia da UFRJ. 1994. N° 5
7. QUARTO: *Autour du Séminaire VII de J.Lacan.*
Bulletin de L'École de la Cause Freudienne en Belgique.
Paris, 1988 N° 30
8. REFERENCIAS EN LA OBRA DE LACAN: *El Amor cortés*
Biblioteca de la Casa del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1996 N° 16
9. SCILICET. Ed. Du Seuil, Paris, 1970 N° 2/3

10. SÍNTESE: *NOVA FASE*

Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus (BH) e do Centro João XXIII de Investigação e
Ação Social (RJ), 1989 N^o 45 Vol. XVII