

Ram Avraham Mandil

ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA FREUDIANAS:

a função do belo e do sublime n' "A ética da psicanálise" de
J. Lacan.

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção
do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Rodrigo A. de Paiva Duarte

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, 1993



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata de Defesa de Dissertação

Aos três (03) dias do mês de dezembro de mil novecentos e noventa e três (1993), perante a Comissão Examinadora constituída pelos professores:

1a. Examinadora - Profa. Dra. Lúcia Castello Branco, 2a. Examinador - Prof. Dr. José Newton Garcia de Araújo e 3a. Examinador (Orientador) Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte, o Sr. Ram Avraham Mandil, aluno do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado)/UFMG, submeteu-se à defesa de sua Dissertação, intitulada "Entre ética e Estética Freudianas: a função do belo e do sublime n' 'A ética da psicanálise' de J. Lacan" e, de acordo com os dispositivos regimentais, obteve o seguinte resultado:

1a. Examinadora	<i>Lúcia Castello Branco</i>	Nota:	<u>100,0</u>
2a. Examinador	<i>José Newton Garcia de Araújo</i>	Nota:	<u>100,0</u>
3a. Examinador (Orientador)	<i>Rodrigo Antônio de Paiva Duarte</i>	Nota:	<u>100,0</u>

Foi aprovado, portanto, com a seguinte média: 100,0
(cem)

Do que, para constar, lavrou-se a presente ata, que será assinada pela Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado), e pela Comissão Examinadora.

Belo Horizonte, 03 de dezembro de 1993.

Maria Cristina da Silva Couto
Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)-FAFICH/UFMG

Arquivo: Ata.def

ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA FREUDIANAS:

a função do belo e do sublime n.º "A ética da psicanálise" de J. Lacan

Ram Avraham Mandil

Dissertação defendida e aprovada em 03/12/93 pela
~~não aprovada~~

Banca Examinadora constituída pelos professores:

Dr. José Newton Garcia de Araújo
.....
Prof. Dr. José Newton Garcia de Araújo

Dra. Cláudia Castello Branco
.....
Prof. Dra. Cláudia Castello Branco

Rodrigo A. de Paiva Duarte
.....
Prof. Dr. Rodrigo A. de Paiva Duarte - Orientador.

Aos meus pais.

Joseph Mandil e Ada Mandil

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Rodrigo A. de Paiva Duarte, pela disponibilidade em fornecer as críticas e sugestões que orientaram este trabalho e sobretudo pelo acolhimento das questões que deram origem a essa dissertação. A sua leitura atenta e paciente do que foi sendo elaborado, o interesse pelo que estava sendo desenvolvido, sem ignorar as exigências e os rigores necessários a um trabalho intelectual, constituiram para mim uma experiência inédita, em torno da qual encontro elementos que poderão fazer emergir um estilo de trabalho.

Ao amigo Bernardo Jefferson de Oliveira, pelo incentivo à decisão de enveredar por esse caminho, e ao amigo e Prof. Dr. Newton Bignotto, pelas sugestões dadas e que tiveram o efeito de tornar essa dissertação "possível".

Ao colega e amigo Sérgio Laia, pelo incentivo, pelo apoio decisivo para as referências e cuja dissertação de mestrado "A lei moral, o desejo e o mal: Kant com Lacan" foi, para este trabalho - como frequentemente são as suas produções - um ponto de partida imprescindível.

À Prof. Dra. Maria Thereza Vaz Calvet de Magalhães, pela disponibilidade e paciência em acompanhar minhas incursões pelos conceitos kantianos.

A Jésus Santiago, Ana Lydia Bezerra Santiago e Elisa Alvarenga, pela forma amável como possibilitaram meu acesso a algumas referências bibliográficas preciosas.

Ao irmão Ari Mandil, pelo interesse e despreendimento no fornecimento do suporte material para a execução desse trabalho.

E, em especial, à Patricia, pelo constante incentivo, pelo carinho e pelo respeito com que sempre soube envolver esse período importante de minha vida; e à Júlia que, desde que veio ao mundo e sem entender muito bem o motivo, sempre me viu às voltas com esses escritos.

Esse trabalho foi possível graças a uma Bolsa de Estudos concedida pela CAPES; agradeço também à Secretaria Municipal de Saúde de Belo Horizonte pelas condições oferecidas para a sua realização.

"Ao penetrar na torre onde mora
A dama a quem desejo com mais fome
Do que nenhum mortal que o amor inflama
Pois todo o dia gemo e me distendo
Pela dama melhor que as demais dobra
Como a beleza faz a ira ou ciúme.

.....
Permiti que esse amor que me consome
Se consume, afinal, em minha dama
E que eu, em sua câmara jazendo,
Seu belo corpo aos beijos rindo abra
E que o remire contra a luz do lume."

(Arnaut Daniel, 1180-1210, "Doutz braiz e critz")

"Bem feminino é o proceder
Dessa que me roubou a paz.
Não quer o que deve querer
E tudo que não deve faz.
Má sorte enfim em mim sobrevém,
Fiz como um louco numa ponte,
E tudo me foi suceder
Só porque quis mais horizonte."

(Bernard de Ventadour, 1148-1195, "Quant Vey la
Lauzeta Mover")

INDICE

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I: SUBLIMAÇÃO E SATISFAÇÃO DA PULSAO.....	12
I.1- A SATISFAÇÃO AO NÍVEL DO APARELHO PSÍQUICO.....	13
I.1.1 - Satisfação de uma pulsão e satisfação de um instinto.....	13
I.1.2 - A "vivência de satisfação".....	16
I.1.3 - Satisfação e Realidade.....	22
I.2- A SATISFAÇÃO EM "AS PULSOES E SEUS DESTINOS".....	28
I.2.1 - O alvo ("Ziel") da pulsão.....	35
I.2.2 - O destino da pulsão como defesa: sublimação e formação reativa.....	37
I.3 - SUBLIMAÇÃO E REPETIÇÃO.....	42
I.4 - SUBLIMAÇÃO E RENÚNCIA PULSIONAL.....	48
CAPÍTULO II: A SUBLIMAÇÃO N° "A ÉTICA DA PSICANÁLISE" DE J. LACAN.....	61
II.1- UMA VISÃO PANORÂMICA D' "O PROBLEMA DA SUBLIMAÇÃO.....	62
II.2- A INCIDÊNCIA ÉTICA DA SUBLIMAÇÃO.....	64
II.3- A SUBLIMAÇÃO E SEUS PROBLEMAS.....	68
II.4- A SUBLIMAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA ÉTICA DA PSICANÁLISE.....	76
CAPITULO III: "ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA FREUDIANAS": A FUNÇÃO DO BELO.....	91
III.1- O EXEMPLO DE "ANTÍGONA".....	93
III.2- A FUNÇÃO DO BELO NA FANTASIA.....	102
III.3- ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA: KANT.....	116
III.3.1- Disjunção entre ética e estética.....	117
III.3.2- Conjunção entre ética e estética.....	122
III.3.3- O belo como símbolo da moralidade.....	126
III.4- "ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA FREUDIANAS": LACAN.....	129
III.4.1- Uma hipótese lacaniana: o belo, índice do mal.....	132

CAPÍTULO IV: O SUBLIME KANTIANO E A SUBLIMAÇÃO.....	146
IV.1- A FORMA, O INFORME E A ANAMORFOSE.....	147
IV.2- O SENTIMENTO ETICO E O SENTIMENTO SUBLIME.....	157
IV.3- O ENTUSIASMO.....	162
IV.4- A APROVAÇÃO SOCIAL NO SUBLIME E NA SUBLIMAÇÃO.....	175
CONCLUSÃO.....	193
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	204

INTRODUÇÃO

Os encontros entre Psicanálise e o campo de investigação da Estética e Filosofia da Arte têm se mostrado de forma desigual. Se, de um lado, é possível detectar os sinais de um atravessamento intenso no que concerne as relações entre Psicanálise e o domínio das Artes, especialmente na atenção dada às variedades de suas produções, raros são os encontros promovidos entre Psicanálise e essa outra vertente da Estética voltada para as qualidades do sentir, onde podem ser anotadas todas as considerações a respeito da experiência do Belo e mesmo do Sublime.

Talvez as razões dessa dissimetria possam ser buscadas na própria relação estabelecida por Freud com o campo da Estética. Pelo menos duas passagens da obra freudiana exemplificam o caráter problemático acentuado por Freud para as relações entre Psicanálise e Estética.

Em "Os Chistes e sua relação com o inconsciente" (1905), Freud irá queixar-se da pouca atenção filosófica dada a temas como o dos chistes ("Witz") que, no entender do psicanalista, por fazerem parte do cômico, deveriam ser tratados como um capítulo da Estética. De todo modo e atento aos temas estéticos, Freud irá associá-los ao "prazer desinteressado" assinalado por Kant no primeiro momento do Belo de sua "Crítica da Faculdade do Juízo". Os chistes,

segundo Freud, são o resultado de uma atividade que visa derivar prazer de processos psíquicos, sejam eles intelectuais ou de outra espécie. A esse "prazer desinteressado" do juízo de gosto, Freud não hesita em fornecer uma leitura toda ela referida à sua concepção do aparelho psíquico: "Se não solicitamos nosso aparato psíquico no momento de prover uma de nossas satisfações indispensáveis, permitimos-lhe operar na direção do prazer e procuramos derivar prazer de sua própria atividade. Suspeito que em geral é essa a condição que governa toda a ideação estética, mas sei muito pouco de estética para tentar expandir o assunto." (1).

Um segundo comentário de Freud que define bem sua posição diante da Estética, pode ser encontrado logo nos primeiros parágrafos de seu "Das Unheimliche" (1919), traduzido em português, para "O Estranho" (2). Antes de adentrar no tema propriamente dito do artigo - no qual procura demonstrar em que circunstâncias o familiar pode tornar-se estranho e assustador - Freud inicia por uma demarcação de sua posição com relação ao campo da Estética. Dividindo esse campo entre o estudo e consideração sobre a teoria da beleza e a atenção às teorias das qualidades do sentir, Freud conclui que, se por acaso esses domínios puderem despertar o interesse do psicanalista, o farão em raras oportunidades, e de modo circunstancial. Isso porque o campo de investigação da Estética atinge apenas o que corresponde às pulsões "inibidas quanto ao alvo", enfocando sobretudo "impulsos

emocionais dominados". O campo psicanalítico, por sua vez, não se limita a esse aspecto restrito dos destinos da pulsão, pretendendo, ao contrário, considerá-los em todas suas dimensões, tomá-los com todas suas consequências. Se a Estética, aos olhos de Freud, prefere ocupar-se com o que é belo, com o atraente ou com o sublime, ou seja, apenas com "sentimentos de natureza positiva", a Psicanálise volta sua atenção sobretudo para os sentimentos negativos, tais como os de repulsa ou de estranheza, justificando-se assim o interesse pelo tema do "Unheimliche".

Se, com relação ao que um psicanalista poderia apreender dessa particularidade do domínio da Estética, Freud demonstra todo seu ceticismo, o mesmo não poderá ser dito em relação ao modo como situa a Psicanálise diante das obras de arte e dos processos que envolvem sua produção. As várias referências feitas a artistas, ou às obras de arte propriamente ditas, ou ainda ao seus efeitos sobre o espectador, permitem inferir uma posição distinta adotada por Freud. Há, em toda obra freudiana, uma confissão explícita de que as obras de arte, em todas suas variedades de apresentação, podem, e devem, interessar ao avanço de conceitos psicanalíticos.

Com relação à diversidade das abordagens freudianas das obras de arte, S. André, em seu artigo "Le symptôme et la création" (3), localiza quatro desses encontros de Freud com a questão da Arte.

O primeiro diz respeito a um reconhecimento de um saber psicanalítico do lado do artista, um saber, no entanto, que ele mesmo desconhece. O paradigma aqui seria o estudo de Freud sobre a "Gradiva" de Jensen (4). O artista não sabe que carrega consigo um saber psicanalítico e, diferentemente do psicanalista, não demonstra o menor interesse em sabê-lo. A noção de sublimação está aqui diante de uma questão: submetido às mesmas forças pulsionais que o neurótico, como é que o artista pode, a partir delas, produzir uma obra, em vez de produzir um sintoma através do recalque dessas mesmas forças?

Dando continuidade a suas investigações Freud desemboca no segundo nível de suas formulações acerca da atividade artística. O artigo de referência é o "Der Dichter und das Phantasieren" ("Escritores criativos e devaneios" na Edição Standard Brasileira) (5). Aqui Freud reconhece uma relação direta entre as criações artísticas e as fantasias de seus criadores. As criações literárias, por exemplo, nada mais seriam do que o resultado de uma depuração, através de uma "ars poetica" própria ao escritor, dos aspectos repugnantes de suas fantasias. A obra de arte, para além do prazer estético formal que produz, fornece a ocasião para a emergência de um outro prazer, mais fundamental, e referente ao apaziguamento dos aspectos desprazerosos advindos das fantasias do criador.

As primeiras linhas do encontro de Freud com a questão da Arte seguem uma orientação, pela qual a obra é, em geral,

referida à vida do artista. Esta orientação atinge sua elaboração máxima no estudo sobre Leonardo da Vinci (6). Freud encontra em Leonardo, seja através de suas obras, seja através de um suposto fragmento de uma fantasia de sua infância, um sujeito fixado diante do objeto, posição esta que orienta todo seu espírito investigativo. Nesse sentido, as relações de Leonardo com as artes devem ser relativizadas, e colocadas lado a lado com o interesse demonstrado pelas questões da Ciência. Um e outro poderiam ser considerados como modalidades distintas de respostas dadas às questões despertadas pelo drama edipiano que teriam marcado a vida de Leonardo.

O quarto encontro localizado por S. André reconhece uma posição distinta de Freud com relação aos três momentos anteriores. Sua atenção parece estar concentrada agora não sobre os vínculos entre o artista e seu produto, mas apenas sobre a obra e o efeito que produz sobre o espectador. O texto-chave é o da análise de Freud do "Moisés" de Michelangelo (7). A análise freudiana concentra-se sobre o aspecto inusitado desta escultura: como sabemos, a estátua de Michelangelo retrata um Moisés contido, assentado, conservando consigo as Tábuas da Lei. A atenção de Freud recai exatamente sobre aquilo que a obra não está retratando: diferentemente das várias representações de Moisés, a escultura de Michelangelo não nos apresenta o Moisés da tradição, um homem tomado pela fúria, atirando ao chão as Tábuas da Lei. Com este artigo Freud estaria abrindo

uma nova via de investigação para o psicanalista. A obra de arte poderá ser considerada a partir do que ela não está mostrando, ou seja, a partir da relação que estabelece com o que está para além de toda representação. A análise freudiana permite inclusive antever um aspecto ético relativo à sua noção de sublimação. Como resultado de uma atividade sublimatória da arte, o "Moisés" de Michelangelo retrata um Moisés em posição de grande elevação moral, superior mesmo ao Moisés da tradição, pois é assim que deve ser considerado todo aquele que vence suas paixões - como Moisés, ao renunciar à cólera na obra de Michelangelo - em nome de uma causa para a qual dirige toda sua devoção. Essa renúncia representa para Freud - como mais tarde pode explicitar em seu "O Mal-Estar na Civilização" e em "Moisés e o Monoteísmo" - um "progresso em espiritualidade", um aspecto da conquista da Cultura sobre a Natureza.

Esse quarto momento de encontro entre Freud e as obras de arte contém, ainda que somente esboçadas, as linhas gerais do que podemos apreender das relações estabelecidas por Lacan, em seu Seminário sobre a ética da psicanálise (8), entre a sublimação e a perspectiva ética da prática psicanalítica. A sublimação, como um dos quatro destinos possíveis para a pulsão, permite situar o problema de sua satisfação em termos distintos daquele que se revela através dos sintomas. O destino sublimatório da pulsão, ao manifestar o encontro de sua satisfação através, por exemplo, da produção de obras inscritas no domínio das

artes, é o que permite a Freud fundar o conceito de pulsão como algo fundamentalmente diverso dos instintos. Levar em consideração a capacidade de satisfação da pulsão através da sublimação implica em posicionar a ética da psicanálise de um modo todo ele distinto das metas da moral natural, baseadas numa suposta maturação dos instintos.

Fois é justamente no contexto do estabelecimento dos marcos de uma ética da psicanálise, levando em conta tudo aquilo que a noção de sublimação nos informa a respeito da pulsão, que percebemos uma relação distinta de Lacan com relação aos grandes temas do campo filosófico da Estética. Essa consideração pelas questões estéticas no Seminário-livro 7 é introduzida justamente pela noção de sublimação. É ela que permite descortinar uma face estética do que pode ser estabelecido como ética freudiana. Para uma verdadeira apreensão do que está em jogo nesta ética, será necessário dar atenção àquilo que sua vertente estética procura apontar. Nesse sentido a Filosofia é convidada por Lacan a sair do lugar de desconfiança assinalado por Freud. Em seu Seminário sobre a ética da psicanálise, pleno de referências e comentários de textos filosóficos, Lacan irá debruçar-se sobre os grandes temas da Filosofia que, no seu entender, permitem localizar a originalidade das descobertas freudianas com relação não apenas à moral, mas também no que se refere aos desdobramentos estéticos da incidência da Psicanálise. É preciso que fique claro que em momento algum encontraremos Lacan aplicando noções freudianas, como a de

sublimação. a textos filosóficos, como se buscasse revelar a verdade ali subjacente. O método lacaniano, ao nosso ver, procura antes de mais nada localizar os problemas e impasses do campo psicanalítico para, aí sim, verificar em que medida o impacto da reflexão filosófica poderá auxiliar no encaminhamento dessas questões. É nesse aspecto que, dentro do contexto da Estética, será possível comentar alguns temas da "Poética" de Aristóteles, as relações entre o Belo e o Desejo em São Tomás de Aquino, a originalidade das postulações kantianas sobre o Belo, até chegar às considerações sobre a obra de arte em Heidegger. Lacan não se furtará, como veremos, a dar inclusive a definição de uma "estética freudiana" - "análise de toda a economia dos significantes" - e sua subordinação à "ética freudiana". Se esta ética revela-se pela introdução de "das Ding", da "Coisa freudiana" - campo não atingido pela representação e que opera no interior mesmo da economia dos significantes - a "estética freudiana" cumpre a função de nos mostrar a inacessibilidade significativa desse mesmo campo, e ao fazê-lo, nos retém diante do que seria o ultrapassamento dos limites do prazer, diante desse lugar onde Freud pode escrever a sua pulsão de morte.

A fim de detectar os efeitos desse Seminário sobre a ética da psicanálise, sobretudo em sua perspectiva estética, e autorizados por uma afirmação de Lacan, na qual confessa ser este um Seminário que pode situar-se "entre ética e

estética freudianas", é que nos dispusemos a seguir alguns passos no sentido de apreender o que aí está em jogo.

O primeiro desses passos é uma tentativa de localização da noção freudiana de sublimação, entendida como a vertente propriamente estética de sua teoria das pulsões. Essa apreensão da sublimação nos textos de Freud irá privilegiar a questão da satisfação aí envolvida, uma vez que a sublimação é identificada como uma das vias possíveis de encontro dessa satisfação. Nossa intenção aqui é de nos aproximarmos desse termo considerado chave, tanto para a definição dos marcos de uma ética da psicanálise, quanto para a apreensão de uma estética a ela vinculada.

Nosso segundo passo nessa dissertação irá procurar identificar aquilo que Lacan nomeia, em seu Seminário-livro 7, como "o problema da sublimação". Acompanharemos aqui o esforço lacaniano de recuperação da dignidade conceitual da sublimação, o reconhecimento dos problemas trazidos desde sua postulação por Freud e o papel que irá desempenhar na construção de uma perspectiva ética da psicanálise, que não se confunde com as orientações normatizadoras dadas até então pela maioria dos seguidores de Freud.

Os passos seguintes procuram localizar as balizas do diálogo de Lacan com a tradição filosófica, sobretudo com relação aos temas da Estética. É assim que, no Capítulo III, iremos detectar aquilo que Lacan estabelece como função ética do Belo, circunscrita pelo campo psicanalítico. Essa função tomará sua medida seja em relação à tragédia grega,

especialmente com relação à "Antígona" de Sófocles, seja em relação à "fantasia fundamental" de Sade, revelada pela sua literatura libertina, ou ainda com referência às postulações de Kant a respeito do Belo na sua "Crítica da Faculdade do Juízo".

O passo final, reconhecemos, não foi dado sem hesitação. Adentramos por uma via apenas mencionada por Lacan num parágrafo de seu Seminário-livro 7, onde detecta certas ressonâncias entre o sublime em Kant e a noção de sublimação em Freud. Levando em consideração a sugestão apresentada por Lacan nesse parágrafo, e posicionando-nos "entre ética e estética freudianas", ousamos identificar possíveis caminhos que apontariam para esse conjunção entre o sublime kantiano e a sublimação freudiana, sugerida por Lacan neste Seminário.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: INTRODUÇÃO

- (1)- FREUD,S., "Os chistes e sua relação com o inconsciente" (1905), Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.VIII, Rio de Janeiro, Imago, 1977, p.115.
- (2)- FREUD,S., "O Estranho" (1919), Edição Standard Brasileira, vol.XVII, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.273-314.
- (3)- ANDRE,S., "Le symptôme et la création", in "La part de l'oeuil", revista da "Academie des Beaux-Arts de Bruxelles", Bruxelas, 1985.
- (4)- FREUD,S., "Delírios e sonhos na 'Gradiva' de Jensen" (1907), Edição Standard Brasileira, vol. IX, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.13-98.
- (5)- FREUD,S., "Escritores criativos e devaneios" (1907), Edição Standard Brasileira, vol.IX, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.147-158.
- (6)- FREUD,S., "Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância" (1910), Edição Standard Brasileira, vol.IX, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.187-208.
- (7)- FREUD,S., "Le Moise de Michel-Ange" (1914), in FREUD,S. "L'inquiétante étrangeté et autres essais", Paris, Gallimard, 1985, pp.85-125.
- (8)- LACAN,J.. "Le Séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse" (1959-1960), Paris, Seuil, 1986; versão brasileira de A.Quinet: "O Seminário-livro 7: a ética da psicanálise". Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

CAPÍTULO I : SUBLIMAÇÃO E SATISFAÇÃO DA PULSAO

Iniciaremos nosso exame da noção de sublimação dando relevo à frase com a qual Lacan encerra o parágrafo sobre as possibilidades do sublime kantiano para a constituição da ética da psicanálise : a sublimação, como satisfação, "a única permitida pela promessa analítica" é , em toda obra freudiana, a "única alusão a uma possibilidade feliz de satisfação da tendência"(1).

Ao nos propormos investigar a sublimação como modalidade de satisfação de uma pulsão nos obrigamos a uma avaliação da noção de satisfação no contexto da psicanálise. A teoria das pulsões, estabelecida por Freud, inclui a satisfação ("Befriedigung"), localizada mais especificamente no "Ziel" da pulsão, naquilo que seria o seu fim, o seu alvo.

A nossa investigação, portanto, se dirige para a questão de saber como é que se dá a satisfação de uma pulsão nos termos lançados por Freud. Alguns passos nos pareceram fundamentais para um esclarecimento sobre o assunto.

I.1- A SATISFAÇÃO AO NÍVEL DO APARELHO PSÍQUICO

I.1.1- Satisfação de uma pulsão e satisfação de um instinto

Um primeiro aspecto importante para a demarcação da especificidade da noção de satisfação pulsional inscreve-se na vertente da distinção entre o "Trieb" freudiano e os instintos. Não pretendemos retomar aqui essa distinção, mesmo porque ela nos parece bem estabelecida em trabalhos de vários autores(2). O que aqui procuramos indagar é se também pelo viés da satisfação essa distinção poderia ser feita. Em outras palavras, nos perguntamos se através da "Befriedigung" pulsional, tal como proposta por Freud, também poderíamos captar o que de singular aí estaria proposto.

Desde que os instintos têm seu registro no campo da Biologia, o que é que pode ser definido, neste campo, em termos de satisfação? Freud nos dá uma indicação do que poderia ser considerada uma lei biológica na sua referência à finalidade, anunciada em "As pulsões e seus destinos"(3). De acordo com essa concepção caberia ao sistema nervoso, enquanto aparelho destinado ao domínio das excitações, a função de "livrar-se dos estímulos que lhe chegam, ou reduzi-los ao nível mais baixo possível"(4). A satisfação que aqui se supõe é aquela que envolve a eliminação do estímulo, seja ele externo ou interno.

A noção de satisfação de uma pulsão não ignora o aspecto biológico, ao menos em sua formulação inicial. Também a satisfação pulsional é posta como eliminação do estado de estimulação na fonte, com a ressalva de sua fonte ser sempre interna e constante. Ainda em "As pulsões e seus destinos" Freud não abandona a visada biológica mesmo que seja para demonstrar a sua insuficiência no que concerne à esfera psíquica. Isso se percebe, inclusive, desde a primeira formulação freudiana das pulsões, em que essas aparecem agrupadas como pulsões do eu e pulsões sexuais. A finalidade das pulsões estaria subordinada à autoconservação e à manutenção da vida, cujos paradigmas seriam a fome (ligada à manutenção do indivíduo) e o amor (ligado à preservação da espécie).

No que se refere às pulsões sexuais, de que modo poderiam elas se diferenciar do que poderia ser concebido como instinto sexual? Ainda que se encontrem, na primeira formulação freudiana para as pulsões, elementos que poderiam fazer crer numa teoria das pulsões derivadas dos instintos (como o conceito de apoio, "Anlehnung", por exemplo, faz supor) essa posição dificilmente se sustenta no momento em que a finalidade de um e de outro é trazida para o primeiro plano. Uma referência aos instintos, no campo biológico, faz com que sua finalidade se inscreva no registro da preservação da vida, que, no caso dos instintos sexuais, diz respeito à reprodução da espécie. Há aí um pressuposto

de uma ordem essencial à qual a espécie humana responde. O sexual está aqui referenciado a uma Natureza.

Com relação às pulsões sexuais a referência passa a ser outra, especialmente a partir da postulação freudiana de que a sua finalidade, seu alvo, já não mais concerne à autoconservação do indivíduo ou da espécie humana, mas à sua satisfação. Estaria aí um aspecto essencial da passagem de um registro natural, ao qual os instintos fariam referência, para um outro registro, o campo da Cultura, sobre o qual Freud irá inscrever as pulsões. Aqui já não basta perguntar-se com o que o indivíduo pode manter-se vivo, mas com o que esse indivíduo satisfaz-se. A experiência clínica parece apontar a Freud que, quanto ao sexual, a satisfação pode ser buscada longe mesmo do natural, muito distante dos simples objetivos de reprodução da espécie. Vale lembrar que o texto inaugural sobre as pulsões ("Os Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade", 1905) inicia-se justamente por um exame das aberrações sexuais.

Parece-nos essencial considerar esse questionamento do modelo de uma pulsão como continuidade de um instinto. Um esquema vetorial poderia apresentar esse modelo da seguinte forma:

Instinto----->Pulsão

Uma questão aí emerge: o fato de estarem ligados a finalidades diferentes, os instintos sexuais à reprodução, as pulsões à satisfação, não elimina a suposição de uma

satisfação inerente também aos instintos. Para um exame mais detalhado dessa questão é que nos aproximamos da noção de "experiência/vivência de satisfação" (5), trazida por Freud em seu "Projeto para uma Psicologia Científica" (6).

I.1.2- A "vivência de satisfação" ("Befriedigungserlebnis")

A questão que nos orienta aqui é a de saber se a noção de "vivência de satisfação" permite vislumbrar uma especificidade para a satisfação pulsional.

O que aqui vale reter é o modo como se produz a satisfação, tal como estabelecido por Freud na construção do aparelho psíquico.

A "vivência de satisfação" é apresentada no "Projeto" de modo inequívoco: a satisfação é vivenciada toda vez que o aparelho psíquico, estimulado por uma fonte endógena e continua de excitação, experimenta a eliminação do estímulo nessa mesma fonte. Aparentemente a satisfação apreendida dessa forma não permite uma distinção entre a satisfação inerente às necessidades de autopreservação, como por exemplo aquela experimentada pela supressão da fome, de uma outra satisfação própria às pulsões sexuais (e que Freud, a princípio inscreveu na vertente do amor).

A "vivência de satisfação" envolve um conjunto de ações, de acordo com o princípio de constância do aparelho psíquico: a excitação é apresentada como um desprazer em virtude de uma descarga no sistema percepção-consciência(w); uma descarga motora tem lugar também no sistema psíquico

(psi) que se traduz sob a forma de manifestações corporais (choro, grito, inquietude). Essas ações contudo não são capazes de eliminar a excitação endógena que alcança de forma constante o sistema (psi). As descargas motoras não são, no entanto, sem consequência para o sujeito, caso se apresente uma pessoa apta a responder àquilo que ela atribui ser um desprazer. A "ação específica", única a possibilitar a eliminação da estimulação na fonte, portanto a satisfação, exige assim a presença desse Outro. Essa ação, na verdade, desdobra-se em duas vertentes: uma parte implica em uma modificação do ambiente do sujeito (por exemplo, providenciando o alimento) e a outra diz respeito ao uso que o sujeito pode fazer dessa modificação, o que envolve os dispositivos automáticos capazes de esgotar, momentaneamente, a estimulação na fonte.

Mas o processo não se encerra aí. O sistema (psi) acaba sendo afetado por essa "vivência de satisfação". Se, de um lado, produz-se uma descarga, a ação específica, de outro haverá o registro da lembrança da intervenção do Outro e da imagem motora correspondente aos dispositivos automáticos que o sujeito utilizou nessa ação específica. A "vivência de satisfação" traduz-se por um investimento simultâneo tanto da porção do sistema (psi) estimulada pela fonte endógena de excitação, quanto das duas imagens mnésicas registradas nesse sistema (ou seja, da lembrança da satisfação e da imagem motora correspondente à ação específica). A esse

triplo investimento Freud dará o nome de "estado de desejo" ("Wunschstand").

Daí em diante, todo o funcionamento do aparelho psíquico, visando ou não a "vivência de satisfação", dependerá de um investimento de desejo, que, a seu turno, terá um único objetivo: a repetição da "vivência de satisfação". No entanto, esta agora estará subordinada à uma condição, ou seja, à realização de uma identidade de percepção.

Essa condição, na verdade, é um ideal. Ela exige que a imagem do Outro, todas as vezes que ela se apresenta, seja remetida à imagem daquele Outro, tal como ela se apresentou na ocasião da primeira experiência de satisfação, ou para ser mais exato, naquilo que, por retroação, poderia ser definido como a primeira "vivência de satisfação".

É aqui que parece situar um primeiro elemento sobre o qual poderíamos estabelecer uma descontinuidade entre a experiência de satisfação de uma pulsão e aquela que poderia estar subentendida numa satisfação instintual.

Para tanto é preciso destacar um ponto essencial nessa exposição da "vivência de satisfação" descrita por Freud no "Projeto", e que Lacan ressaltará em seu Seminário sobre a ética da psicanálise. Lacan faz ver, nesse Seminário, que em Freud "a experiência de satisfação do sujeito é inteiramente suspensa ao outro" (7). Isso porque o auxílio externo, estranho, trazido ao sujeito, não se reduz à simples satisfação de uma necessidade de alimentação, mas o introduz na própria ordem simbólica. Sabemos que o choro ou o grito

da criança, são incapazes de, por si, proporcionarem a satisfação proveniente do aplacamento das necessidades corporais ligadas ao "estado de urgência da vida" ("Not des Lebens"). E, no entanto, esse estado de desprazer torna-se signo de uma demanda para o Outro, entendido não como um semelhante, mas mais exatamente como um Outro da demanda, portanto de consistência fundamentalmente simbólica. O estado de urgência da vida só pode ser apreendido desde a ordem da linguagem, já que toda manifestação motora será inscrita no registro de uma demanda. Para Freud, esse estado de dependência vital do sujeito, a sua "Hilfslosigkeit" - uma dependência real obrigada a se inscrever no registro da demanda - será também a fonte de todas as implicações morais que envolvem esse sujeito: "Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais" (8).

Uma observação, contudo, merece ser considerada. No seu seminário sobre a ética da psicanálise Lacan faz ver uma ambiguidade na experiência de satisfação tal como Freud a apresenta. Essa ambiguidade resulta do fato de que, o aparelho psíquico tal como concebido por Freud, está mais apto a alucinar a necessidade do que propriamente a satisfazê-la. Isso porque a alucinação acaba sendo um resultado estrutural do aparelho psíquico. Havendo uma reativação do estado de necessidade, o aparelho irá acionar os mecanismos de reinvestimento da imagem do objeto, retida

na lembrança quando da "vivência de satisfação", com o intuito de reproduzir aquela satisfação original. O que é fundamental na origem da alucinação é o fato da "vivência de satisfação" estar, desde então, associada à imagem do objeto. A reativação do estado de necessidade induz o aparelho psíquico à produção de uma imagem idêntica à percepção original do objeto, e que independe de sua presença. Esta alucinação do objeto aciona os mecanismos de descarga, mas, na ausência do objeto, não é capaz de produzir satisfação. Nesse sentido, o princípio que regula o equilíbrio interno do aparelho, isto é, o princípio do prazer, não é capaz de fornecer a diferença entre um imagem-lembrança e uma imagem-percepção. Haverá, assim, a necessidade de se postular um outro princípio, capaz de dotar este aparelho dos meios de distinção entre o objeto real e o objeto alucinado, a fim de que possa ser alcançada a satisfação. isto é, a redução ao mínimo da tensão interna ao aparelho. (9).

Em seu "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental" Freud explicita esse impasse e estabelece a necessidade de formulação de um segundo princípio de funcionamento do aparelho psíquico, o princípio de realidade. já que é " a ausência da satisfação esperada, o desapontamento experimentado, que levou ao abandono desta tentativa de satisfação por meio da alucinação." (10). A partir daí talvez possamos entender a formulação lacaniana de que com relação "ao psiquismo, é a

insatisfação que é o primeiro constituinte."(11). O aparelho psíquico estabelecido no projeto freudiano não satisfaz a necessidade mas, antes, alucina o objeto de sua satisfação.

Essa ambiguidade da experiência de satisfação é atribuída por Lacan, em seu seminário VII, às insuficiências decorrentes da oposição entre o princípio do prazer e o princípio de realidade.

Entre essas insuficiências, poderíamos destacar três. Uma primeira - que não seria propriamente uma insuficiência- diz respeito à rearticulação constante na obra de Freud desses dois princípios, ora permitindo estabelecer uma continuidade entre ambos (como nas "Formulações sobre..."), ora apontando para uma oposição, mais propriamente para uma substituição de um pelo outro. Uma segunda insuficiência poderia ser atribuída ao fato do princípio do prazer ser concebido como um princípio de inércia e que, em seu funcionamento, uma alucinação pode proporcionar um prazer através do qual ele se satisfaz. Em última instância, um princípio que pode conduzir ao erro já que não se coloca a questão do verdadeiro ou do falso mas unicamente a questão do prazer ou desprazer. É uma terceira insuficiência, que nos parece ser o elemento central da crítica lacaniana: o caráter problemático, e mesmo paradoxal, da realidade em Freud.

I.1.3- Satisfação e realidade

Essa ambiguidade detectada por Lacan ao nível da "vivência de satisfação" pode ser apresentada em dois tempos:

O primeiro diz respeito ao sujeito. Não haveria, na oposição freudiana entre princípio do prazer e princípio da realidade, mesmo com o estabelecimento do segundo princípio, a definição de um substrato de realidade para o sujeito. O princípio de realidade não fornece um índice de realidade do mesmo modo que o princípio do prazer o faz, ao se substancializar para o sujeito na forma do seu próprio bem.

O segundo se refere ao objeto, na medida em que o que é buscado é um objeto em relação ao qual o princípio do prazer funciona. Um princípio, capaz de alucinar, guiado para o erro, está mais propício à insatisfação do que à satisfação. É o que a histeria, a obsessão e a paranóia de certo modo fazem ver. Se o prazer governa a busca do objeto, há algo que também o retém quanto ao alcance desse objeto, fazendo com que seu trajeto revele sempre uma distância com relação a seu fim. Não que uma satisfação não esteja implicada nessa busca. Mas o que convém reter é que essa busca é mantida sempre a uma certa distância de um ponto em torno do qual ela gira.

Lacan dará um passo com relação à ambiguidade assim revelada. Para tanto sentirá a necessidade de introduzir, ou

melhor, recuperar, isolar um termo que ressaltasse o aspecto positivo e particular do que aí está em jogo. É a partir daqui que entendemos a referência a "das Ding", à Coisa.

Não pretendemos refazer a trilha seguida por Lacan. Nem estabelecer conexões que nos parecem suficientemente abordadas em trabalhos relevantes (12). Nosso intuito é manter o foco sobre a questão da satisfação e procurar apreender de que modo esse termo foi capaz de dar prosseguimento ou de desfazer o que se apresentava como ambiguidade na formulação freudiana.

Retomemos o problema: o aparelho psíquico, tal como postulado por Freud, não está propriamente estabelecido para a satisfação da necessidade. O princípio do prazer não assegura a satisfação do reencontro mas tão somente a sua alucinação. Nada garante ao sujeito do prazer que se trata efetivamente da satisfação de uma necessidade. Antes, o que se vê é que a insatisfação decorrente da decepção é o que vai determinar a necessidade de um princípio retificador.

Essa retificação, contudo, implicará no domínio do princípio de realidade sobre o princípio do prazer. Ainda que essa substituição não se dê por completo ela implica num sacrifício da satisfação comprometida no princípio do prazer, ou ainda, de sua postergação. Essa substituição implica também um deslocamento das identidades em questão. Se no princípio do prazer é a "identidade de percepção" - a repetição de uma percepção - que condicionará a "vivência de satisfação", no domínio do princípio de

realidade a satisfação estará apensa à uma "identidade de pensamento", na qual o discernimento entre as representações leva adiante um procedimento de pesquisa. A partir de uma situação perceptiva dada procura-se atingir uma situação perceptiva desejada. Sabemos que para uma eficácia do aparelho psíquico é preciso que o sujeito tenha meios de distinguir entre uma percepção e uma lembrança, para que a "vivência de satisfação" possa se traduzir numa finalidade prática. Vale lembrar portanto que o princípio de realidade não corrige o princípio do prazer com relação ao mundo externo mas com relação ao próprio aparelho, já que sua tendência é a de, pelo prazer, conduzir ao erro. Assim, o princípio verificador aqui em questão incide sobre a representação psíquica. É ela que será verdadeira ou falsa, tomando-se como parâmetro uma aferição com os traços de memória da realidade.

Em termos do que ocorre a nível de satisfação, a incidência do princípio da realidade sobre o princípio do prazer implica necessariamente um sacrifício, um sacrifício de uma satisfação momentânea em nome de uma satisfação mais segura. Na sua já citada "Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental" Freud irá indicar a importância desse mecanismo no que se refere à estrutura das religiões, da ciência, da arte, e também das neuroses. No entanto essa substituição não se faz sem perda. Freud indica a satisfação que se dá no autoerotismo como aquela que faz obstáculo a uma "satisfação real", uma vez que a satisfação

imaginária e momentânea em questão na primeira é o que posterga alcançar uma satisfação em relação ao objeto sexual, que exige esforço e adiamento. A substituição do prazer pela realidade não se dá portanto de modo completo. A percepção não dá lugar ao pensar como o prazer daria lugar à realidade. Freud faz notar que a própria atividade de pensamento é ela também atingida pela lei do prazer. As fantasias são uma demonstração clínica desse transbordamento do prazer na realidade, em que a satisfação - em que pese a atividade de pensamento aí envolvida - não depende em última instância de objetos da realidade. Lacan, em uma de suas definições do campo da realidade, tal como nos informa Jacques-Alain Miller, fará ver que toda realidade é de fato suportada pela fantasia (13). Ainda segundo a perspectiva lacaniana, o campo da realidade se sustentará pela definição de uma exterioridade, de um a parte, através da qual essa realidade pode ganhar consistência.

Esses indicadores de uma exterioridade com relação ao aparelho psíquico já poderiam ser estabelecidos a partir do "Projeto" freudiano. Na leitura que nos apresenta Garcia-Roza dessa obra de Freud esses elementos exteriores à regulação do princípio do prazer podem ser encontrados através dos conceitos de "signos de realidade", ou "signos de qualidade" (14).

Contudo vai nos interessar aqui um outro índice isolado por Lacan: o "das Ding" a que se refere Freud no "Projeto". J.P. Dreyfuss percebe dois modos de formalização de "das

Ding", a Coisa, no texto freudiano. Uma primeira faz referência a "das Ding" como estrutura constante em torno da qual giram os movimentos do pensamento, visando ou não a satisfação sexual. Esse movimento diz respeito tanto aos estados de desejo despertados no aparelho psíquico por uma fonte de excitação endógena quanto aos diferentes complexos perceptivos capazes de evoluir para uma identidade de percepção e, portanto, para uma "vivência de satisfação". Uma segunda maneira de se alcançar "das Ding" se faz pela experiência do "Nebenmensch", do complexo perceptivo do próximo. Esse Outro percebido como próximo, já vimos como sua presença é condição necessária para a "vivência de satisfação" (podendo também tornar-se o primeiro objeto hostil). Toda "identidade de pensamento" através da qual a satisfação será buscada terá por referência esse campo privilegiado onde o ser humano deve procurar discernir a lembrança de uma percepção. Vemos portanto que tanto o pensamento (a atividade de discernimento), quanto o juízo, também eles se fundam sobre uma base de satisfação. Freud demonstra, contudo, que há algo nesse "próximo" que surge como novo e incomparável, incapaz de associar-se às imagens mnésicas, impossibilitado de ser reconhecido através do pensamento. Essa "coisa", ainda que faça sua entrada na forma de uma percepção, é, no entanto, algo sem comparação, não especularizável na experiência do sujeito. Essa "fração incomparável" deve sua constituição à linguagem já que é através da linguagem que se procura estabelecer a relação de

equivalência entre os elementos da percepção e os da lembrança de satisfação. Esse elemento da experiência do "Nebenmensch" é assim isolado como "estranho", um não-representável em torno do qual se organizam as representações (15).

"Das Ding" é isolado, na articulação lacaniana, como elemento essencial da prova de realidade. Esta prova não se resume a encontrar um objeto, na realidade, que correspondesse a um atributo do objeto da experiência do "Nebenmensch", mas, fundamentalmente, de reencontrar esse objeto, convencer-se da presença de "das Ding" (16). Este objeto que a "identidade de pensamento" procura reencontrar é o que faz a prova de realidade. Mas, esse objeto jamais pode ser reencontrado a partir da mediação da linguagem, e sua presença é apenas atestada por um estado de ansiar por ele, de esperá-lo. Todas as vezes em que o sujeito procura reencontrá-lo - é ele portanto que funda a sua orientação em direção ao objeto - vê-se, contudo, aprisionado em suas redes de prazer. A satisfação al suposta está fora do alcance do princípio do prazer. A essa satisfação o sujeito, uma vez inscrito na ordem da linguagem, só tem acesso seja como insatisfação, seja como satisfação excessiva (quando não aciona um mecanismo de descrédito, como no caso das psicoses). A importância dessa satisfação exterior, mas interna à economia do aparelho psíquico, será de tal monta que Lacan poderá definir as estruturas clínicas a partir das

diversas posições do sujeito com relação à essa estranha "Coisa freudiana".

1.2- A SATISFAÇÃO EM "As pulsões e seus destinos"

Fazemos aqui a opção de examinar a noção de "Befriedigung", satisfação, tal como ela se apresenta em um trabalho particularmente importante de Freud no que se refere às pulsões. Nesse texto de 1915 iremos orientar nossa leitura para o que aí se apresenta como satisfação, particularmente em sua relação com a montagem da pulsão. A levamos em consideração a observação lacaniana de que "o uso da função da pulsão não tem para nós outro valor senão o por em questão o que é da satisfação" (17), esse texto de Freud nos parece como um verdadeiro estudo do que seria a satisfação envolvida nas pulsões. É aí que se faz referência ao "Organlust", ao prazer de órgão, na qual estaria envolvida a satisfação auto-erótica; é aí que se examina a satisfação em correlação com a necessidade; há a referência à intervenção de um Outro como essencial para a introdução de novos termos à satisfação; ocorre aí também o exame das relações entre a satisfação pulsional e o princípio do prazer; uma oposição entre a satisfação e o amor é aí esboçada e, por fim, poderíamos destacar a apresentação, por Freud, dos destinos pulsionais como defesas ("Abwehr") contra as pulsões, sem que ocorra uma anulação da satisfação aí envolvida.

No que se refere à sublimação, entendemos que sua presença nesse texto poderia ter sua importância acentuada

às pulsões "zielgerichtet", inibidas quanto ao alvo, entre as quais inscrevem-se as pulsões sublimadas. Veremos a importância estratégica da noção de sublimação para uma mudança no que se refere à própria concepção da pulsão. Um segundo aspecto faz referência à sublimação como o que permite uma distinção entre as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação, as pulsões do eu. Por fim, como último aspecto, há a menção à sublimação, relacionada como um quarto destino pulsional, mas aqui apresentada como um modo de defesa contra as pulsões, sem que o aspecto de satisfação esteja aí negligenciado.

A satisfação em "As pulsões e seus destinos" vai sendo examinada à medida em que Freud apresenta os pontos de partida sobre os quais vai delineando o conteúdo das pulsões. Do ponto de vista fisiológico, ele nos apresenta a pulsão como uma das excitações psíquicas (não a única), cuja fonte é interna ao organismo, apresentando força constante. Uma necessidade é definida, a partir daí, como o que exprime um estímulo na fonte da pulsão. O que suprime essa necessidade é a satisfação. Ela implica uma modificação e uma adequação conforme ao que é buscado pela fonte interna de excitação. Assim a sede, por exemplo, exprime uma necessidade, mas a fonte interna de excitação é o ressecamento da mucosa da faringe. É ela que daria a prova da necessidade. A satisfação adviria por uma supressão dessa fonte de excitação através, por exemplo, da água. Podemos, portanto, falar de uma "satisfação da necessidade" desde que

ela seja entendida como um ajuste, uma adequação entre uma falta e um complemento particular.

Ao nível fisiológico, portanto, a pulsão é descrita como uma excitação psíquica, a necessidade como um estímulo da fonte pulsional e a satisfação como o que suprime essa excitação. O problema torna-se mais complexo quando se trata de lidar com uma excitação interna e constante, para a qual não haveria meio de eliminação através, por exemplo, do afastamento da fonte de excitação. Nesse nível, nenhum objeto da necessidade é capaz de satisfazer a pulsão. Freud introduz então a visada biológica e o conceito de tendência, que diz respeito ao sistema nervoso. Ele supõe que esse sistema é um aparelho ao qual está atribuída a função de eliminar as excitações à medida em que elas o atingem, ou de reduzi-las ao nível mais baixo possível. O que vale destacar aqui é o que está posto em termos de satisfação. Se esta, num primeiro tempo, fisiológico, é entendida como uma supressão da excitação, no momento em que essa excitação é considerada, por convenção, interna e constante, há que se considerar a satisfação de uma pulsão como um estado ideal de não-excitação.

Freud não se contentará em pensar a satisfação da pulsão apenas como um grau zero da excitação. Poderíamos supor que o esforço teórico de Freud é o de esclarecer a satisfação que ocorre nas pulsões ainda que não haja a eliminação total da excitação na fonte. Para prosseguir sua investigação será necessário introduzir uma modificação na compreensão do que

está em jogo na satisfação. Se, do ponto de vista fisiológico, ela é uma eliminação da excitação na fonte corporal, do ponto de vista biológico ela está vinculada a um domínio das excitações e estímulos, a eliminação sendo um caso particular dessa dominação. Essa nova postulação implicará a satisfação numa redução da excitação pulsional ao nível mais baixo possível. A satisfação diz respeito, portanto, a quantidades de excitação, e está apontando para a sua eliminação, ainda que essa não possa realizar-se plenamente. Para além do que foi postulado no nível anterior, em que a satisfação foi pensada em termos de uma adequação entre uma falta e seu complemento, a satisfação aqui exige modificações no mundo exterior para que seja possível o domínio das excitações provenientes de fontes internas. Aqui já estamos diante de uma satisfação que implica a presença do Outro e não apenas do complemento particular. Novo elemento será acrescentado à essa formulação da satisfação. Freud concebe que, do mesmo modo que o aparelho psíquico está submetido ao princípio do prazer, a série prazer-desprazer será também o que irá reproduzir o processo de domínio das excitações envolvido na satisfação. O prazer é um sinal (um resultado?) desse domínio, entendido como redução da quantidade de excitação. O desprazer implica um descontrole e, portanto, uma elevação na quantidade das excitações. Há que se considerar, nesse segundo nível, o prazer e o desprazer como os representantes biológicos das excitações na fonte interna das pulsões.

Freud convoca, por fim, um terceiro nível, o psíquico, através do qual procura estabelecer o conteúdo da noção de pulsão. Nesse nível, as excitações provenientes das fontes internas já não seriam representadas pela série prazer-desprazer. São as próprias pulsões os representantes psíquicos dessas estimulações.

Valeria, portanto, um esclarecimento quanto ao princípio do prazer e aquilo que efetivamente estaria envolvido numa satisfação pulsional.

A satisfação regida pela lei do prazer é decorrente de uma ação do aparelho psíquico pela qual se busca uma coincidência entre a percepção e a imagem mnêmica do objeto, à qual está associada a "vivência de satisfação". No entanto, o aparelho psíquico, regulado pelo princípio do prazer, pode fazê-lo tanto por uma tentativa de discernimento, de um reconhecimento do objeto associado à "vivência de satisfação", quanto através de um investimento alucinatorio da lembrança da satisfação, da imagem mnêmica do objeto. O objeto aí envolvido pode ser um engano, isto é, um objeto de prazer pode ter um caráter alucinatorio e proporcionar satisfação ao nível desse princípio do prazer. As consequências disso serão enormes, já que a psicanálise inscreve os objetos do amor nesse registro.

Um outro aspecto que merece ser considerado com relação à lei do prazer diz respeito à fixação dos parâmetros de uma certa quantidade de excitação que não poderá ser ultrapassada, em função da busca de homeostase própria ao

que seria o sujeito do prazer. Essa homeostase pode representar tanto um não ultrapassamento de um determinado limite, quanto uma redistribuição ou dispersão da quantidade de excitação que se busca dominar. Freud faz referência em "As pulsões e seus destinos" a um "eu-prazer purificado", um "eu" que se satisfaz com o objeto enquanto "Lust". Esse "eu-prazer purificado" não reconhece o que não seja um objeto de prazer, não há lugar aí para que algo novo entre em jogo, algo que não seja "Lust". Tudo que não se assimila ao "Lust-Ich" inscreve-se na categoria do "Unlust", do resto, do estranho, do que está para ser conhecido.

Aí residiria o argumento de distinção entre a satisfação pulsional e aquela submetida às leis do prazer. O fundamento dessa distinção estaria no reconhecimento, por parte da pulsão, do elemento novo, pela inclusão do resto, do estranho, do desprazer, do "Unlust" no que se refere à satisfação sexual. A pulsão pode ser reconhecida, na sua referência ao inconsciente, quando não se limita aos objetos de prazer, mas porque visa também certos tipos de objeto que não se enquadram na categoria de objetos benéficos ou favoráveis. Essa perspectiva já se delineia em "As pulsões e seus destinos", especialmente no parágrafo em que Freud se interroga a respeito da satisfação envolvida no par sadismo-masocismo.

A respeito do sadismo Freud faz notar que, no interior do que é visado pela pulsão, aparece um alvo que merece atenção especial: aquele que tem por meta infligir a dor. Esse alvo

não aparece originalmente como uma finalidade das pulsões sexuais e não é o que é visado, por exemplo, no sadismo infantil. Uma finalidade sádica de provocar a dor, diz Freud, pode surgir por uma reversão do alvo de uma pulsão. Através do masoquismo, de uma satisfação masoquista, a dor pode ser introduzida como um dos objetivos de uma pulsão de fins sádicos. No masoquismo a dor se presta perfeitamente a ser um alvo passivo da pulsão sexual pois " as sensações de dor, assim como outras sensações desagradáveis, beiram a excitação sexual e produzem uma condição agradável, em nome da qual o sujeito inclusive, experimentará de boa vontade o desprazer da dor." (18).

Se o alvo masoquista é experimentar a dor, o alvo sádico de infligir dor pode aparecer de modo retroativo por identificação masoquista com o objeto sofredor. O que vale ressaltar aqui é que esse elemento novo , a dor, reconhecido como elemento da satisfação pulsional, só entra em jogo na pulsão quando o sujeito o prova pelo Outro. É a intervenção desse Outro, "da pessoa estranha" que assume o lugar da atividade, que permite introduzir o novo , o "Unlust" não assimilável pelo princípio do prazer, e no entanto participante da satisfação da pulsão. Mais tarde essa articulação permitirá, inclusive, o estabelecimento da noção de "gozo" nas futuras formulações de Lacan.

I.2.1- O alvo ("Ziel") da pulsão

A distinção entre a satisfação da pulsão e o que é da ordem do princípio do prazer é evocada por Lacan em seu Seminário-livro 11: "o caminho da pulsão é a única forma de transgressão que se permite ao sujeito em relação ao princípio do prazer." (19). É preciso deixar claro que não é a pulsão que é uma transgressão, mas o seu "caminho". Sabemos da importância que terá esse termo no que se refere ao "Ziel" da pulsão, isto é, à sua satisfação.

Veremos a seguir como Lacan procederá com relação a esse "Ziel". O primeiro passo será operar um desdobramento desse alvo da pulsão, distinguindo entre o que seria, de um lado, o trajeto, o caminho da pulsão, e de outro, a sua meta.

O alvo, a finalidade da pulsão, é o que foi estabelecido por Freud em termos de satisfação ("Befriedigung"). Essa satisfação, "só pode ser obtida eliminando-se o estado de excitação na fonte da pulsão". (20).

Se Freud insiste que o alvo final, invariável, da pulsão é a satisfação, ao mesmo tempo nos diz que existem pulsões que são "zielgehemmt", isto é, inibidas quanto ao alvo. Nestas, uma certa progressão na via da satisfação pulsional é tolerada, para logo em seguida sofrer uma inibição ou uma derivação. Esse percurso, acrescenta Freud, não se faz sem que uma satisfação parcial esteja envolvida. Uma vez que a sublimação pode ser incluída entre as pulsões "zielgehemmt" (21) ela participa, de modo especial, dos problemas

referentes à satisfação da pulsão. No caso das pulsões inibidas quanto ao alvo, de uma satisfação obtida sem que o alvo seja atingido. A originalidade da abordagem lacaniana será, antes de tudo, de enfrentar esse impasse com relação à satisfação da pulsão. Para tanto a recuperação da noção de sublimação possui importância estratégica, a partir do momento em que ela aponta para uma satisfação problemática do "Ziel" da pulsão. Algo cujo alcance implicará não apenas numa reformulação no entendimento desse "Ziel" da pulsão, como também atingirá o próprio conceito de pulsão. A intervenção de Lacan fará cindir o "Ziel" freudiano, valendo-se da distinção que a língua inglesa permite fazer entre o que seria o "aim", o trajeto, o caminho, e o "goal", a meta, ambos contidos na concepção de um alvo. O que se pode conceber como meta das pulsões sexuais estaria no nível do que Freud elaborou em termos de emparelhamento reprodutivo. A pulsão propriamente dita não está aí, dirá Lacan. O "Ziel" compatível com a pulsão não é o que tem um sentido de "meta" mas o sentido de um trajeto, de um circuito, de um "caminho". A implicação da satisfação aí pode ser demonstrada nas polarizações apresentadas por Freud em "As pulsões e seus destinos". O "Ziel" da pulsão sexual não é a reprodução, mas o retorno em circuito sobre a fonte de excitação, sobre a "Quelle", isto é, sobre um órgão ou parte do corpo, ou uma "borda" como prefere o próprio Lacan (22). A satisfação da pulsão, colocada nesses termos, obriga também a uma revisão do "Objekt" da pulsão, aquilo no qual

ou pelo qual a pulsão pode atingir seu alvo. O que, em outros termos, implica em pensar o objeto a partir do seu lugar na satisfação da pulsão. E o que vai ser ressaltado por Freud é que esse objeto, é o que há de mais variável numa pulsão. Em outras palavras, ele pode ser pensado nos termos de um vazio, ocupável por qualquer objeto. Na reformulação lacaniana, o lugar do objeto já não é mais aquilo que é visado pela pulsão, como estando em sua extremidade. A pulsão, concebida em termos de um trajeto de satisfação, isto é, pensada em termos de retorno e reversão (os dois primeiros destinos pulsionais considerados por Freud em "As pulsões e seus destinos") implica, por conseguinte, em situar o objeto como aquilo que é justamente contornado pela pulsão. Esse caráter variável do objeto, ou seja, a facilidade que as pulsões têm de trocar seus objetos, acrescido da capacidade de satisfação mesmo em situações de inibição quanto ao alvo, é o que possibilitaria às pulsões realizações distintas das ações impostas pelos alvos originários. À essa capacidade inerente, constitutiva, das pulsões, Freud dá o nome de sublimação (23).

I.2.2- O destino da pulsão como defesa: sublimação e formação reativa

O que pretendemos examinar aqui diz respeito a uma última referência à noção de sublimação que encontramos em "As pulsões e seus destinos". A sublimação - embora não haja uma maior exploração desta noção no referido artigo de Freud - é

apresentada como um dos destinos das pulsões. Estes, por sua vez, são "modalidades de defesa ('Abwehr') contra as pulsões" ou seja, "forças motoras que impedem que uma pulsão seja levada até o fim de forma não modificada" (24). Há aqui uma apresentação paradoxal da pulsão: seus destinos ("Shicksale") são modos pelos quais a pulsão se defende contra si mesma.

As perguntas são imediatas : por que haveriam as pulsões dever dar origem, necessariamente, a formas de defesa contra elas próprias? Como pode a pulsão, cujo alvo é a satisfação, ser obrigada a defender-se? Do que é que se defende a pulsão, ou ainda, o que é que na pulsão está em posição de defesa?

Um primeiro exame dessa situação é logo dado por Freud no artigo seguinte ao de "As pulsões e seus destinos", dedicado ao tema do recalque. Uma primeira resposta para a necessidade de uma defesa contra as pulsões poderia ser deduzida de uma situação, em que estas, em vez de conduzirem ao prazer, acabassem por levar ao desprazer. Freud vê uma limitação nesse argumento, ao relembrar que a satisfação de uma pulsão está inscrita na ordem do prazer, numa diminuição da tensão interna do aparelho psíquico. Uma segunda hipótese formulada por Freud seria a de supor que essa defesa estaria associada ao desprazer ocasionado pela tensão produzida por uma falta de satisfação da pulsão. Assim, a defesa poderia ser algo que se oporia a uma insatisfação da pulsão. Freud procede aqui ao exame da dor e da fome como fontes de

excitação constantes e desprazerosas, cuja eliminação se faz pela ação específica, produzindo satisfação. Mas, prossegue Freud, não é esse tipo de defesa o que vai lhe interessar quanto às pulsões. A defesa (a referência aqui é o recalque) não surge, por exemplo, quando a fome não é saciada, ou melhor, não é esse tipo de defesa que vai chamar a sua atenção. Numa referência explícita à experiência clínica, Freud se posiciona para responder à evidência de que uma pulsão, ainda que se ache sob a modalidade de defesa, pode mesmo assim obter satisfação (25). O encaminhamento de Freud para essa situação paradoxal exige uma referência topológica relacionada ao próprio conceito de inconsciente. Para que tenha ocorrido a defesa (no caso, por exemplo, de um recalque) sem que a satisfação desapareça, o desprazer causado pela pulsão num lugar, deve ter sido mais vigoroso do que o prazer causado noutro lugar.

O que vale ressaltar nessa postulação de Freud não é a manutenção de um mesmo ponto de vista com relação à noção de defesa, mas de procurar levá-la em consideração, sem eliminar o caráter conflituoso e mesmo paradoxal do que está em questão na pulsão. O prazer e o desprazer podem estar envolvidos no destino pulsional, sem que um exclua a presença do outro.

Esta referência à sublimação como algo que vai no sentido oposto ao das pulsões já aparece em Freud antes mesmo do seu artigo "As pulsões e seus destinos". Trata-se de uma referência encontrada nos "Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade" (1905), no qual associa a sublimação à formação reativa. O paralelo ocorre no contexto do exame do período de latência sexual na infância, após período de atividade desses impulsos sexuais. A sublimação é aí definida como um desvio da energia dos impulsos sexuais de seu uso sexual e dirigida para finalidades e objetivos novos. A impossibilidade de satisfação sexual da pulsão no período de latência sujeita a criança a sentimentos desagradáveis, oriundos dessas mesmas pulsões sexuais. Ocorreria, portanto, a evocação de impulsos reativos opostos a essas pulsões para suprimir o desprazer provocado pelas exigências pulsionais. A sublimação estaria comprometida com o erquimento de barreiras psíquicas oriundas dessas forças reativas, tais como a repugnância, a vergonha e mesmo a moralidade. Esses elementos, próprios aos traços de caráter, seriam produtos de forças antagônicas às pulsões, uma oposição à tendência pulsional. Interessante notar que no mesmo ano em que redige "As pulsões e seus destinos", Freud acrescenta uma nota à esse parágrafo dos "Três Ensaios." Ali procura distinguir sublimação e formação reativa. A sublimação, se ela é capaz de produzir-se ao longo do caminho da formação reativa, não se confunde com esta, pois é capaz de ocorrer por mecanismos distintos dessa formação.

Em seu Seminário-livro 7, Lacan faz um comentário a respeito dessa vinculação entre sublimação e formação reativa nos "Três ensaios", centrando sua atenção sobre uma ambiguidade aí existente: não sabemos se Freud faz da sublimação uma forma particular da formação reativa ou se a formação reativa deveria ser incluída entre as sublimações. A ambiguidade só estaria resolvida a partir da nota acrescentada em 1915 (26). Na verdade, acrescenta Lacan, ao fazer intervir a sublimação num período tão precoce da vida, Freud acaba por situá-la num momento anterior mesmo ao que seriam os distintos alvos das pulsões sexuais e das pulsões do eu (27). Em outras palavras, se desejamos dar uma articulação precisa à sublimação, essa deveria apoiar-se sobre algo anterior mesmo à constituição do "eu". Daí a razão, prossegue Lacan, de articulá-la àquilo que ele isolou como "das Ding", a Coisa. De todo modo, observa Lacan, o fato de Freud fazer intervir a formação reativa - "por falta de um complemento tóxico" (28) - possui um alcance muito maior do que o atribuído a tal ou qual mecanismo de defesa. Ao indicar "uma oposição, uma antinomia, como fundamental na construção da sublimação (...) <Freud /rm> introduz (...) o problema de uma contradição em sua própria formulação." (29). Procurando valorizar esse aspecto contraditório inerente à constituição da noção de sublimação, Lacan pode concluir: "O que se propõe assim como uma construção oposta à tendência pulsional não pode de modo algum ser reduzido à uma satisfação direta, em que a pulsão eia própria se

saturaria de uma maneira que só teria por característica a de poder receber a estampilha da aprovação coletiva" (30).

I.3- SUBLIMAÇÃO E REPETIÇÃO

Procuraremos medir agora o impacto sobre o que se concebe como satisfação da pulsão, sobretudo na sua modalidade sublimatória, com a introdução, por Freud, do conceito de repetição em seu texto "Além do princípio do prazer" (1920).

Um exame da repetição de sonhos traumáticos e da repetição dos jogos infantis leva Freud a postular a hipótese de uma "compulsão à repetição" ("Wiederholungszwang"), como algo "que parece mais primitivo, mais elementar, e mais instintual <pulsional/rm> do que o princípio do prazer que ela domina." (31).

Será com Lacan que o conceito de repetição receberá o estatuto de um conceito fundamental da psicanálise. No Seminário-Livro 11, dedicado aos "Quatro conceitos fundamentais da psicanálise", a noção de repetição será objeto de atenção, como um desses conceitos fundamentais. Podemos destacar a sua preocupação em diferenciá-la da mera noção de reprodução (distinguindo portanto de algo experimentado numa catarse, essa sim uma reprodução de uma cena primitiva) ou mesmo de uma tentativa de reencontro de uma mesma coisa.

A partir de um enriquecimento trazido por conceitos extraídos da física aristotélica, tais como os de "tiqué" e "automaton", Lacan procederá a um retorno à investigação freudiana sobre a repetição de sonhos traumáticos, tomando para si a pergunta de Freud : "Como, então, a repetição dessa experiência aflitiva, enquanto jogo, harmonizava-se com o princípio do prazer?" (32).

O alcance da análise lacaniana procura extrair as consequências da repetição sobre o sujeito do inconsciente. Se a noção de repetição é algo que, desde Freud, impõe a postulação de algo para além do princípio do prazer, de um rompimento com a lei de homeostase do aparelho psíquico, que, como vimos, procura a redução máxima de tensão, esta repetição também deverá ser tomada como um princípio diretor do campo subjetivo, como algo diretamente implicado na instauração da divisão do sujeito.

Com relação à satisfação pulsional, a introdução da repetição altera de modo substancial o seu entendimento. Se a lei do princípio do prazer está fundada sobre um princípio de identidade (de percepção, de pensamento), através da qual se dá a "vivência de satisfação", a repetição - como algo que está além do princípio do prazer - deve ser vista não como o que se apoia na identidade, mas sim como o que demanda o novo, a diversidade.

Essa abordagem, inclusive, permitirá uma nova distinção fundamental entre o campo do prazer e o campo da satisfação pulsional. Em seu Seminário-Livro 11, Lacan estabelece a

distinção a partir da categoria do impossível, com o qual se associa o "algo de novo" que a repetição permite introduzir (33). A satisfação da pulsão inclui, para Lacan, e contrariamente ao princípio do prazer, a categoria do impossível, do novo, em outras palavras, o real. Nesse sentido, a "Unlust", ou então a dor, excluídos do campo do "Lust-Ich", devem agora ser contados na dimensão da satisfação. No que se refere à dimensão do prazer, a inclusão do que antes não era possível, do que escapava à identidade, introduzidos pelo conceito de repetição, não estava em consideração.

No que se refere à sublimação e à sua relação com a satisfação pulsional, seguindo o roteiro lacaniano, esta deverá ser repensada em correlação a esse real, a essa categoria do impossível, a essa demanda do novo que a repetição impõe à satisfação de uma pulsão.

No entanto, é preciso levar em consideração que é a própria teoria das pulsões que sofre uma inflexão a partir desse artigo de Freud. Antes de mais nada as pulsões receberão uma nova definição, compatível com o aspecto de "compulsão à repetição" apresentado pela elaboração freudiana. Assim, ela poderá ser definida agora como "um impulso inerente ao organismo vivo em direção ao reestabelecimento de um estado anterior" (34). Uma nova hipótese de trabalho será lançada por Freud, pela qual todas as pulsões, de um modo ou de outro, procurariam reestabelecer algum estado anterior. Estamos no limiar da

introdução da pulsão de morte como um "retorno ao inanimado" e a necessidade de se repensar todo o edifício pulsional a partir desse novo elemento. As pulsões sexuais terão agora que ser redefinidas por oposição às forças de Thanatos.

Quanto à sublimação e sua relação à satisfação da pulsão, é interessante perceber que Freud descarta a idéia de uma pulsão capaz de conduzir ao progresso, à perfeição ou a uma sublimação ética. O contexto da sublimação é aquele da satisfação pulsional, e esta deverá ser colocada no nível de uma impossibilidade de supressão da tensão pulsional. Em outras palavras, pensar a sublimação em termos de satisfação pulsional é pensá-la num contexto de uma diferença entre a satisfação exigida e aquela que é obtida, e não numa vertente que implicaria numa linha direta entre uma e outra. A questão da sublimação, nesse período imediatamente posterior ao "Além do Princípio do Prazer" e anterior ao "Mal Estar na Cultura" (1930), é problematizada por Freud em torno de alguns eixos. Nossas referências são "Psicologia das Massas e Análise do Eu" (1921), o verbete de enciclopédia sobre "Teoria da Libido" (1923), além de "O Eu e o Isso" (1923).

O primeiro eixo é a aproximação da sublimação com as pulsões inibidas quanto ao alvo ("zielgehemmt") (35). A definição da sublimação nesses termos já havia sido sugerida em "As pulsões e seus destinos". O que Freud procura ressaltar agora é que essas pulsões estariam diretamente envolvidas na criação de vínculos permanentes entre os seres

humanos. Mesmo permanecendo no âmbito da satisfação da pulsão, o que ocorre é que, com a modificação do objeto e do alvo, implicados na sublimação, essa satisfação é encontrada em alguma realização que não é mais sexual e sim numa valoração social ou ética, superiores (36). Quanto ao "Ziel" da pulsão Freud ainda mantém o que estava postulado em "As pulsões e seus destinos": o alvo de uma pulsão sexual ainda é a satisfação (a pulsão de morte implicaria em expressar o "Ziel" pulsional em termos de uma recondução do ser vivo ao estado inanimado). Mas, acrescenta ele em "Teoria da Libido", esse alvo pode experimentar modificações da ordem da atividade/ passividade. Se essa mudança já estava anunciada no artigo de 1915, aqui ela parece emergir das hipóteses lançadas pela introdução do conceito de repetição, como aquilo mesmo que produz essa modificação entre ativo/passivo, como algo diretamente implicado no circuito da pulsão.

O segundo eixo a se destacar seria o de aproximação da sublimação às funções do "eu". Há aqui uma dupla via. A sublimação, inscrita como um trabalho do "eu" (ao lado do teste de realidade, dos pensamentos, da sujeição do "isso") estaria implicada numa desfusão pulsional (uma decomposição entre pulsões sexuais e pulsões de morte) - com a conseqüente liberação das pulsões agressivas no super-eu. A correlação entre sublimação e super-eu permite a Freud restabelecer o que, desde o início, esteve presente em suas considerações sobre a sublimação, ou seja, sua face moral.

O segundo polo, decorrente da inscrição da sublimação sobre as funções do "eu", permite associá-la ao campo da dessexualização. É curioso notar que esse campo da dessexualização ao qual Freud faz referência, é retraduzido por Lacan nos termos do real, associado à satisfação pulsional, por oposição ao que seria o campo sexualizado, vinculado ao princípio do prazer (37). Se tomarmos a oposição pulsional como tensão entre pulsões de objeto e pulsões do eu, as primeiras referindo-se ao sexual, entenderemos o sentido da postulação, por Freud, da sublimação nos termos de uma dessexualização. Ela nada mais é do que um deslocamento da libido do objeto, em direção à libido do eu, e a conseqüente modificação do alvo pulsional: de um "Ziel" sexual para uma "Ziel" não-sexual. Por implicar uma dessexualização, a sublimação estaria agindo - de acordo com a oposição final estabelecida por Freud com relação às pulsões, isto é, entre pulsões sexuais (Eros) e pulsões de destruição - contra Eros e a favor da pulsão de morte. No entanto, a oposição entre pulsões sexuais e pulsões de morte merece, na verdade, ser relativizada. Se a sublimação traduz um deslocamento entre ambas, indica também uma comunicação entre as duas ordens pulsionais. Freud propõe, inclusive, que essa libido que se desloca seria melhor designada como libido sublimada e não como libido dessexualizada (38). Nesse sentido, a sublimação estaria agindo também a favor de Eros, das pulsões de vida, ao promover a ligação, ao estabelecer a unidade. Esses pontos

nos parecem de extrema importância na correlação que Lacan estabelecerá entre a satisfação pulsional e a sublimação, uma vez que o conceito de gozo (uma reformulação da "Befriedigung" freudiana) será estabelecido justamente sobre uma via aberta entre Eros e pulsão de morte. (39)

I.4- SUBLIMAÇÃO E RENÚNCIA PULSIONAL

A última etapa dessa nossa investigação da relação entre a sublimação e a satisfação de um pulsão diz respeito ao conceito de "renúncia pulsional" ("Triebverzicht"). A escolha desse termo como apoio ao nosso trabalho se justifica através das investigações freudianas desde "Além do Princípio do Prazer" e da postulação de uma pulsão de morte operando em tensão com as pulsões sexuais. Trabalhos como "O mal estar na civilização", "Moisés e o Monoteísmo" e a Conferência XXXII das Novas Conferências Introdutórias ("Ansiedade e Vida Instintual" na tradução brasileira) nos serviram de roteiro para localizar a questão da sublimação diante dessa etapa da obra freudiana.

Convém relembrar que havíamos situado a sublimação em "As pulsões e seus destinos" com relação ao conceito de pulsões inibidas quanto ao alvo ("zielgehemmt") e também com relação à noção de defesa ("Abwehr").

A introdução de uma pulsão destrutiva e independente, em tensão com as pulsões sexuais, provoca uma reformulação na teoria das pulsões, sem que, contudo, fosse necessário abandonar as formulações iniciais. É interessante notar que Freud se encarrega de apresentar o percurso de suas elaborações sobre a teoria das pulsões (como por exemplo em "O mal estar na civilização" ou na referida Conferência XXXII) sem desprezar as etapas iniciais, considerando-as essenciais para a apreensão do que agora se propõe.

As relações entre a sublimação e o que se apresenta como satisfação pulsional estariam agora tensionadas pela seguinte construção: de um lado, Freud faz emergir a noção de "renúncia pulsional", pela qual as pulsões estariam prontas a sacrificar a sua satisfação em nome de algo mais nobre; por outro lado, e paradoxalmente, há uma indicação de que, de qualquer modo, as pulsões sempre atingiriam a satisfação.

A "renúncia pulsional" surge como estratégia da pulsão diante dos obstáculos para o "programa do princípio do prazer", no qual a redução ao estado zero de tensão equivaleria à sua realização. Esse programa, nos diz Freud em seu "O mal estar na civilização", não há nada que indique ser ele realizável. Os obstáculos à sua realização são de origem externa, podendo implicar num aniquilamento do sujeito, e também de ordem interna, isto é, decorrente da própria estrutura psíquica. Diante desses impedimentos a pulsão se veria constrangida à renúncia da plena

satisfação. Essa renúncia pulsional, prossegue Freud, é executada tanto em nome do princípio de realidade, quanto da ameaça da perda de amor e também por obediência às exigências da consciência moral. O que é importante ressaltar é que, ainda com Freud, essa renúncia à satisfação sempre implica em satisfações substitutivas, ou seja, ela sempre se faz em direção a uma outra satisfação, cujas consequências seriam notadamente de ordem ética.

Na exposição de Freud, a felicidade, tomada como equivalente à satisfação plena da pulsão, é buscada por duas vias: a via do aumento de prazer (e, portanto, da tentativa de redução a zero das tensões psíquicas), ou então pela via da redução do desprazer, na qual a felicidade equivaleria a uma ausência de sofrimento. A renúncia à satisfação pulsional estaria implicada diretamente com essa segunda vertente. É interessante notar que, num sentido amplo, a renúncia pulsional, agindo em busca da felicidade, implica desde estratégias de aniquilamento das pulsões ("a felicidade da quietude" das religiões orientais) até o rompimento total com a realidade, identificada como fonte de sofrimentos, como no caso das produções delirantes (inclusive as de cunho religioso). Entre esses extremos encontramos algo que vai nos interessar, que seriam estratégias comprometidas com o deslocamento da libido em direção a satisfações substitutivas, na qual se inscrevem tanto a satisfação envolvida nos sintomas neuróticos, quanto as satisfações deslocadas oferecidas pela sublimação. Essa

reorientação do "Ziel" da pulsão, à qual a sublimação faz referência (e onde Freud situa as satisfações proporcionadas pelas artes e pela investigação científica) diz respeito a "uma satisfação de qualidade especial ainda não caracterizada em termos metapsicológicos" (40). No entanto, Freud lança uma pista quanto a essa satisfação especial envolvida na sublimação. Ela seria uma satisfação "que não convulsiona o nosso ser físico" (41). Consequentemente a renúncia pulsional aí envolvida estaria sempre destinada ao fracasso de sua missão de defesa contra o sofrimento, quando a fonte desse sofrimento fosse o próprio corpo. Teríamos aqui uma indicação do que seria uma outra relação entre a sublimação e a noção de gozo sugerida por Lacan ao longo de seu Seminário sobre a ética da psicanálise.

O que Freud irá indicar como direção para essa renúncia de satisfação da pulsão, está relacionado com a noção de Amor. Se, por um lado, há n' "O mal estar na civilização" quase que um elogio à busca da satisfação substitutiva no Amor (como um tipo de renúncia que não se afasta da realidade), há também um alerta para a fragilidade dessa situação, em que a simples ameaça de perda do objeto (de amor) já resulta em sofrimento. No entanto, as relações entre a renúncia pulsional e o "amar e ser amado" são mais sutis. O desamparo fundamental (a "Hilfslosigkeit" do "Projeto") a que todo ser humano está submetido, o coloca, desde sempre, na dependência do amor de um Outro. A mera ameaça da perda desse amor já se constituiria em razão

suficiente para a renúncia das satisfações pulsionais do sujeito. Nesse sentido, toda renúncia, todo sacrifício, se justificariam, em nome da garantia do amor daquele que o desamparo constituiu como um Outro fundamental.

Como pensar, pois, a sublimação dentro do contexto dessa renúncia? Uma indicação, coerente com o pensamento freudiano, encontramos na sugestão dada por Lacan no Seminário-livro 7, de tomar o "amor cortês" como paradigma da sublimação (enquanto satisfação substitutiva), pela qual uma renúncia pulsional se faz em nome do amor, o amor à Dama dos poetas trovadores.

Contudo, se essa renúncia pulsional implica em satisfações substitutivas, onde estaria o recuo aí implicado? Se seguirmos as indicações dadas por J.A. Miller (42), diríamos que a apreensão dessa renúncia pulsional não repercute ao nível da própria satisfação, mas ao nível do desejo. A orientação lacaniana, ainda de acordo com Miller, irá na seguinte direção: a renúncia pulsional, feita em nome do amor, só pode ser apreendida ao nível do desejo. O desejo, dessa forma, deve ser tomado como constituído sobre uma base de insatisfação. Por outro lado, e aí estaria toda a implicação ética, a renúncia à satisfação, o ceder sobre o desejo, não implica num desaparecimento da satisfação pulsional, mas seu deslocamento para a instância do super-eu, traduzindo-se em incremento das exigências morais. Assim, o que "O mal estar na civilização" nos faz ver, é que a estratégia da renúncia pulsional, longe de implicar em um

alívio do sofrimento, pode ela mesma derivar em um aumento desse sofrimento .nas formas, por exemplo, da dor moral ("sentimento de culpa", "necessidade de punição").

Estaria aqui um outro aspecto relevante trazido pelo "Triebverzicht", ou seja, a introdução de uma problemática ética fundada sobre uma exigência de limitação da pulsão, no âmbito de uma renúncia de satisfação. É aqui que reside a relevância do conceito de super-eu, cujas exigências confundem-se com as da consciência moral, com a aspereza do imperativo categórico tal como estabelecido por Kant.

Para uma análise da obra freudiana, do ponto de vista de uma ética da psicanálise, a noção de renúncia pulsional, ainda que não nomeada por Lacan, cumpre papel decisivo. Isso porque, na avaliação lacaniana, o impacto da psicanálise sobre tudo que se postulou em termos de ética, poderia ser apreendido tanto através da noção de super-eu (no que ele implica em cumprimento das exigências morais) quanto através da noção de sublimação (no que ela implica em realizações espirituais). Toda problemática ética estaria inscrita no contexto de uma renúncia, pela qual o sujeito vê-se obrigado a se deslocar, de uma posição, da qual não pode defender-se (isto é, o sujeito submetido à uma demanda de satisfação), para uma outra posição, que pode ser avaliada em termos éticos. No que se refere à sublimação, essa mudança poderia traduzir-se em realizações valorizadas socialmente. Isso porque a renúncia implicada na sublimação é consoante ao

desejo, isto é, é uma satisfação coordenada pelo
significante, portanto, por ele limitado.

Com relação ao super-eu, em sua vertente de consciência
moral, a renúncia pulsional ganha outros contornos. Não
haveria, nesse caso, uma limitação da satisfação pulsional,
e sim o seu deslocamento para as exigências desse super-eu.
Se essas exigências cobram cada vez mais, para uma vida
justa e virtuosa, que se renuncie à satisfação da pulsão,
estariam elas, nesse mesmo momento, obtendo satisfação na
forma de uma dor moral (sentimento de culpa, necessidade de
punição) da qual padece o sujeito. Assim, por mais virtuoso
que seja um homem, ao contrário de um esperado relaxamento
das exigências de sua consciência moral, o que assistimos,
na verdade, é sempre um incremento dessas mesmas exigências.
Essa idéia, totalmente inscrita no campo psicanalítico,
acaba por estabelecer o problema ético nos termos de um
paradoxo: sendo a consciência moral resultado de uma
renúncia pulsional, ela é também o que, surpreendentemente,
demanda novas exigências, sendo esse o modo pelo qual obtém
satisfação.

Há, contudo, um aspecto a acrescentar sobre as relações
entre a sublimação e a "Kultur" (que foi traduzida para
"civilização" na edição brasileira das obras de Freud). A
noção de "Triebverzicht" participa, está associada, de modo
positivo, às conquistas culturais da civilização. Essas
conquistas se traduzem nos termos de uma proteção contra as
forças da natureza, de uma regulação das relações entre os

homens, além da trazer para o primeiro plano aquilo que, aparentemente, não possui qualquer valor de uso (como, por exemplo, o interesse pelo belo). Estão associados à Cultura não apenas um prestígio das idéias (como na ciência ou nas religiões) mas também a formação do que ela postula como seus ideais, sejam eles o de perfeição, ou do saber absoluto. Quanto às satisfações, a renúncia pulsional implica, em termos dessa mesma Cultura, numa restrição mútua das possibilidades de satisfação, como forma de proteção contra a força bruta à qual cada um estaria sujeito em uma situação distinta. As conquistas culturais resultam, portanto, de modificações nos dispositivos de satisfação da pulsão. Essas modificações podem implicar: na substituição de uma satisfação por outra (como por exemplo, na substituição de um erotismo anal para os traços de caráter da parcimônia e do asseio); no deslocamento da satisfação pulsional para outros fins (onde Freud situa a sublimação, definida como "um destino totalmente imposto pela civilização à pulsão") (43) ; quanto numa renúncia à satisfação da pulsão (onde se inscreve a formação da consciência moral).

Dois aspectos são dignos de menção. Em "O mal estar na civilização", apenas no "Triebverzicht" há uma alusão a uma insatisfação da pulsão, o que não implica, como vimos, que não haja satisfação, pois ela realiza-se através das exigências morais.

Outro aspecto a se destacar diz respeito às pulsões "zielgehemmt". Antes, vimos estarem associadas à sublimação. Em "O mal estar na civilização" aparecem inscritas sob a rúbrica da renúncia pulsional, de uma renúncia à satisfação direta da pulsão, no quadro do amor genital. Essa renúncia se faz em favor de outros alvos, dos quais dependeriam, inclusive, valores culturais como os da amizade e da afeição. O que aqui nos parece indicado é que caberia relativizar a oposição entre esses três mecanismos de modificação da satisfação pulsional (substituição, deslocamento e renúncia), na medida em que todos, a seu modo, diriam respeito às vias tortuosas encontradas pela pulsão em seu caminho inevitável para a satisfação.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: CAPÍTULO I

(1)- LACAN,J. "O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)" (Sem.VII), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988, p.351 (p.339) (Daremos aqui, entre parênteses, a referência no original francês de LACAN,J. "Le Séminaire, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse (1959-1960)", Paris, Seuil, 1986.) Para o uso do termo "tendência" ao longo do Seminário- livro 7, ver CAPÍTULO II, NOTA (15).

(2)- O próprio Lacan não se furta em estabelecer essa distinção, que pode ser encontrada tanto ao longo do seminário sobre a ética, quanto no seminário dedicado ao exame dos conceitos fundamentais da psicanálise, a pulsão sendo um desses conceitos. Ver, LACAN,J., op.cit., pp. 111-116 (pp.105-119) e LACAN,J., "O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)" (Sem.XI), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985, pp.153-176. Um tratamento cuidadoso da distinção entre pulsões e instintos, levando em conta inclusive os comentários de Lacan, pode ser encontrado em GARCIA-ROZA.L.A., "Acaso e Repetição em Psicanálise - uma introdução à teoria das pulsões", (Capítulo 1: "Sobre o conceito de pulsão"), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986, pp.11-20; e GARCIA-ROZA,L.A., "O mal radical em Freud" (Capítulo 1: "Uma ficção"), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, pp.13-20.

(3)- Optamos por esta tradução por nos parecer mais fiel ao original "Triebe und Triebschicksale" do que a que nos apresenta a edição brasileira. Ver FREUD,S. "Os Instintos e suas vicissitudes", Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB), Rio de Janeiro, Imago,1974, vol. XIV, pp.129-162.

(4)- FREUD,S., op.cit., p.140.

(5)- A literatura psicanalítica consagrou a tradução de "Befriedigungerlebnis" para "experiência de satisfação". Recentemente entre nós GARCIA-ROZA fez valer o termo "vivência de satisfação" como mais fiel ao original alemão. Adotaremos aqui essa versão. Ver GARCIA-ROZA,L.A., "Introdução à Metapsicologia Freudiana", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991, vol.1, pp.128-133.

(6)- FREUD,S., "Projeto para uma Psicologia Científica" in ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1974, vol.I, pp.381-530.

(7)- LACAN,J., Sem.VII, p.53 (p.50).

(8)- FREUD,S., "Projeto para uma Psicologia Científica", p.422.

(9)- Para uma apreensão da questão da alucinação no aparelho psíquico, sobretudo ao nível do "Projeto", ver GARCIA-ROZA,"Introdução à Metapsicologia freudiana", vol.I, pp.131-2 e pp.153-64.

(10)- FREUD,S., "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental" in ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1969, vol.XII, p.278.

(11)- "< La halucination > n'est là que pour signifier que du psychisme, c'est l'insatisfaction qui est le premier constituant." Ver LACAN,J., "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité" (1967), in "Scilicet" 1, Paris, Seuil,1968, p.55.

(12)- Sobre a noção de "das Ding", tal como recuperada por Lacan a partir de Freud, ver CAPITULO II, NOTA (1).

(13)- "La realidad cobra su significación para nosotros en el marco de esa ventana y sobre esa pantalla <del fantasma>. Así es como entiendo la tercera definición del campo de la realidad, según Lacan <"el campo de la realidad solo haces las veces del fantasma"> - lo que, más tarde, lo conducirá a formular que toda realidad, solo se sostiene por el fantasma." MILLER,J-A., "Mostración en Premontré", in "Matemas-I", Buenos Aires, Manantial,1987, p.171.

(14)- Para uma discussão acerca da função dos "signos de qualidade" ou "signos de realidade" na estrutura do aparelho psíquico do "Projeto" de Freud, ver GARCIA-ROZA, "Introdução à Metapsicologia Freudiana", vol.1, pp.106-109.

(15)- Para todo esse parágrafo nos valem da referência a DREYFUSS,J-F, "Remarques sur "das Ding" dans l'Esquisse", "Littoral" n.6, pp.47-64.

(16)- "O mundo freudiano (...) comporta que é esse objeto, 'das Ding', enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada. em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço". LACAN, J., Sem.VII, p.69 (p.65).

(17)- LACAN,J., Sem.XI. p.158.

(18)- FREUD,S., "As pulsões e seus destinos", p.149.

(19)- LACAN,J., Sem.XI. p.174.

(20)- FREUD,S., "As pulsões e seus destinos", pp.142-3.

(21)- Na verdade a inclusão da sublimação entre as pulsões "inibidas quanto ao alvo" nunca é claramente explicitada por Freud, apesar de todas as indicações nesse sentido. Em seu verbete de enciclopédia "A Teoria da Libido", a sublimação se diferencia das "pulsões sexuais inibidas quanto ao fim", aquelas envolvidas na união entre pais e filhos, na amizade ou mesmo nos laços de matrimônio. A sublimação, se é inibida quanto ao alvo, o é enquanto alvo sexual, encontrando sua satisfação, por exemplo, em algo valorizado socialmente. Mais adiante veremos como essa "dessexualização" da sublimação será interpretada por Lacan. Em "O mal estar na civilização", a sublimação é uma satisfação da pulsão inscrita nos marcos da Cultura, e a "inibição quanto ao alvo" é posta em termos de um deslocamento da satisfação para as atividades psíquicas superiores. Ver FREUD,S. "Dois verbetes de enciclopédia: (B) A Teoria da Libido" (1923) in ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1969, vol. XVIII, pp.308-312; FREUD,S., "O mal estar na civilização" (1930), in ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1969, vol.XXI, pp.81-171.

(22)- LACAN,J., Sem.XI, p.162.

(23)- FREUD,S., "As pulsões e seus destinos", p.147.

(24)- Ibid.

(25)- "Aprendemos então que a satisfação de um instinto <pulsão/rm> que se acha sob repressão <recalque/rm> seria bastante possível e, além disso, que tal satisfação seria invariavelmente agradável em si mesma, embora irreconciliável com outras reivindicações e intenções." FREUD,S., "Repressão" in ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1974, vol.XIV, p.170.

(26)- LACAN,J., Sem.VII, p.194 (pp.186-7).

(27)- "O problema da sublimação se coloca muito mais cedo que no momento em que a divisão entre as metas da libido e as metas do eu se torna clara, patente, acessível, no nível da consciência." LACAN,J., Sem.VII, p.195 (p.188).

(28)- LACAN, Sem.VII, p.120. (p.113).

(29)- Ibid. (p.114).

(30)- Ibid.

(31)- FREUD,S. "Além do princípio do prazer" (1920) in ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1969, vol.XVIII, p.37.

(32)- FREUD,S., "Além do princípio do prazer", p.27.

(33)- LACAN,J., Sem. XI, pp.158-9.

(34)- FREUD,S., "Além do princípio do prazer", pp.53-4.

(35)- Ver NOTA (20).

(36)- Logo veremos qual o sentido que será dado por Lacan para esse cunho "dessexualizado" da satisfação da pulsão, estabelecido por Freud para a sublimação.

(37)- LACAN,J., Sem.XI, p.159.

(38)- "Se essa energia deslocável é libido dessexualizada (...) ela também pode ser descrita como energia sublimada, pois ainda reteria a finalidade principal de Eros - o de unir e ligar - na medida em que auxilia no sentido de estabelecer a unidade, ou a tendência à unidade, que é particularmente característica do ego." FREUD,S. "O Ego e o Id", (1923) in ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1969, vol.XIX, p.61.

(39)- Tal é, por exemplo, a leitura que nos propõe J-A. MILLER em "La ética en psicoanálisis", in "Logicas de la Vida Amorosa", Buenos Aires, Manantial, 1991, p.124.

(40)- FREUD,S., "O mal estar na civilização", pp.98-9.

(41)- Ibid.

(42)- MILLER,J-A., "Logicas de la vida amorosa", pp.5-62.

(43)- FREUD,S., "O mal estar na civilização", p.118.

CAPITULO II : A SUBLIMAÇÃO N° "A ÉTICA DA PSICANÁLISE"

DE J. LACAN.

A referência à sublimação está presente ao longo de todo o trabalho desenvolvido nesse Seminário de J.Lacan, dedicado à ética da psicanálise. Não se pode afirmar que o capítulo - intitulado pelo responsável pelo estabelecimento do texto como "O Problema da Sublimação" - esgote todo tratamento dado a essa questão, uma vez que ela ressurge em praticamente todas as seções desse Seminário. Daí uma certa dificuldade de apreensão de sua incidência sobre a postulação de uma ética da psicanálise, ainda mais que o estilo lacaniano não poupa seu ouvinte, ou leitor, de uma certa dose de trabalho.

O que aqui se pretende levar adiante é localizar alguns pontos cruciais através dos quais a noção de sublimação aparece como elemento essencial para a construção de um campo ético próprio à prática da psicanálise. Há aqui a intenção de recuperar sua dignidade conceitual da posição secundária, ou às vezes exotérica, a que foi relegada por boa parte das correntes psicanalíticas.

Nossa pretensão, reconhecemos, é arriscada, uma vez que, procedendo assim, estaríamos indo justamente em direção contrária ao estilo de apresentação da sublimação tanto da

parte de Freud, como também de Lacan. Sabemos que nunca se detiveram demasiadamente sobre essa noção. Por outro lado, jamais a abandonaram de suas elaborações.

Se aqui fazemos o esforço de localizar o cerne do "problema da sublimação" no contexto d' "A Ética da Psicanálise" de J. Lacan é porque acreditamos ser necessário, ainda que provisoriamente, circunscrevê-lo para uma melhor apreensão, mesmo que sejamos obrigados a repô-lo imediatamente sob pena de desfocarmos o alcance da elaboração lacaniana.

II.1- UMA VISÃO PANORÂMICA D' "O PROBLEMA DA SUBLIMAÇÃO"

Um sobrevôo sobre o Seminário "A ética da psicanálise" permite localizar, à distância, o lugar ocupado pela atenção às questões trazidas pela sublimação.

Ele é precedido por um trabalho meticoloso de recuperação da noção de "das Ding", extraído do texto freudiano. Esse termo é trabalhado em conjunção com a referencia à "das Ding" tanto em Kant como em Heidegger e novamente remetido ao campo da psicanálise, renovado em sua potência (1). Essa "referencia operacional" (2) estará presente em todas as articulações desse seminário, ponto central em torno do qual girarão as várias questões suscitadas por uma ética da psicanálise. A sublimação, passo seguinte no percurso do Seminário, não escapará dessa medida obrigatória.

Ainda nessa perspectiva panorâmica iremos notar que as questões referentes à sublimação confluem para aquilo que os

editores intitularam como "O Paradoxo do Gozo", onde se esboça o que mais tarde virá a ser a noção lacaniana de gozo. A referência ao "mal-estar" localizado por Freud na Cultura, ganha uma atenção especial. Sabemos o quanto a noção de Cultura em Freud está subordinada à operação de sublimação, prenúncio para possíveis consequências desde uma perspectiva ética.

É nesse momento que Lacan introduz a "Antígona" de Sófocles. Há algo nessa tragédia que serve de advertência para uma ética da psicanálise (3). Mais, há algo nessa tragédia que antecipa as questões pertinentes para uma ética da psicanálise. A referência aos trágicos gregos justifica-se uma vez que eles são capazes de indicar "um momento essencial sobre a investigação acerca do que o homem quer e aquilo contra o qual se defende" (4). Em "Antígona" percebe-se o sentido do que seria uma "escolha absoluta" (5), escolha essa que afasta todos os bens da ordem de sua motivação. A antecipação encontrada por Lacan na peça de Sófocles permitirá revelar uma "dimensão trágica da experiência analítica", na qual será destinado um papel central assinalado ao desejo como medida das ações humanas.

Essa etapa de seu Seminário, dedicado às possibilidades de uma ética da psicanálise, desemboca por fim sobre um paradoxo ético instaurado pelas descobertas de Freud. Esse paradoxo, adverte Lacan, pode ser medido desde "O Mal Estar na Civilização", naquilo que repercute como a incidência do problema do Mal em toda a obra freudiana. Freud teria mesmo

localizado algumas figuras do Mal, seja no aspecto clínico, como a "reação terapêutica negativa" - essa tenacidade exibida por alguns pacientes em persistir na doença -, seja na figura mesma do "mal-estar" como produção inevitável da Cultura. Lacan, identificando nessas figuras do Mal um verdadeiro reencontro com "das Ding", reconhece aí a localização do ponto mesmo onde, em Freud, percebe-se a "invasão da morte na vida" (6).

A ética freudiana introduz um paradoxo, uma aberração lógica : a consciência moral, fonte de exigências e interdições, torna-se cada vez mais exigente à medida que mais a satisfazemos! A cada renúncia o super-eu responde com o recrudescimento de suas demandas. A cada concessão do desejo, há, paradoxalmente, um incremento do sentimento de culpa. Reconhecendo no super-eu a face freudiana do imperativo categórico de Kant, Lacan poderá revelar aquilo que a máxima moral fixa mas ao mesmo tempo descarta: o lugar mesmo do desejo. À moral inaugurada por Kant, a psicanálise responde com uma pergunta: "Agiste em conformidade com o desejo que te habita?" (7).

Uma pergunta que deverá ser verificada em qualquer lugar onde a psicanálise se faça apresentar.

II.2- A INCIDÊNCIA ÉTICA DA SUBLIMAÇÃO

Uma vez dado esse sobrevoo sobre o seminário "A Ética da Psicanálise" cabe agora um mergulho sobre o tema que aqui nos interessa: o problema da sublimação.

Lacan começa por reconhecer que a sublimação é um ponto problemático tanto em sua dimensão teórica quanto prática, uma vez que está vinculada a uma questão ética da qual deriva a responsabilidade de analista.

Será a partir do exame do que formula como "sentimento ético" que irão ser estabelecidas as balizas entre as quais situará sua investigação. Esse "sentimento ético" (8), afirma Lacan, impõe-se tanto sob a forma de uma "consciência moral". sua face negativa de interdições, quanto sob a forma de uma "elevação moral e espiritual", face positiva sobre a qual costuma se articular uma filosofia de valores. Já há aqui uma indicação de um ponto de partida. À face positiva do "sentimento ético" - onde se inscreveria a sublimação enquanto elevação moral - não se concede qualquer autonomia com relação ao campo ético ao qual está subordinada.

O problema da sublimação, portanto, é parte integrante dessa nova crítica da reflexão ética tornada viável com Freud (9). Uma questão orienta toda essa revisão pretendida por Lacan: no plano ético, o que é que a psicanálise poderia reivindicar?

Para que seja possível dizer de uma ética da psicanálise é preciso reconhecer que essa ética terá que ser capaz de fornecer um parâmetro de "medida de sua ação", algo com o qual sua ação poderá ser avaliada. Será, por um lado, através de uma crítica ao que até então se apresentou como medida para a ação do psicanalista, e por outro, através de

um exame da ética tradicional até a inflexão produzida sobre ela pelo pensamento kantiano (e a designação nesta de um "ponto crucial"), que Lacan poderá propor o que acredita dever ser a medida da ação própria à uma ética da psicanálise.

O peso do exame de Lacan incidirá, preferencialmente, sobre a tendência predominante nos meios analíticos até então, em que se buscava fundar a psicanálise, no plano ético, como busca de uma moral natural (10), ou seja, de uma correlação entre o que seria uma maturação dos instintos e um "equilíbrio normativo com o mundo" (11). Essa "dimensão pastoral" da psicanálise, no dizer de Lacan, toma como medida da ação do psicanalista um retorno aos instintos. A crítica lacaniana a essa concepção se assenta sobre dois pilares.

O primeiro diz respeito ao que a psicanálise teve que se confrontar: algo resiste a se harmonizar com essa esperança depositada na natureza. Essa heteronomia pode ser registrada tanto na clínica de Freud quanto no reconhecimento do "mal estar". Lacan reconhece nessa incidência da maldade o ressurgimento do problema do Mal toda vez que se procura tomar como parâmetro um suposto equilíbrio com o mundo natural.

O segundo aspecto considerado por Lacan em sua crítica a essa visada normativa da psicanálise apoia-se sobre a distinção introduzida desde o início por Freud entre os conceitos de pulsão e o de instinto. Como foi visto no

capítulo anterior, ao postular a noção de pulsão Freud nos convida a tomar o aparelho psíquico como algo que não se reduz ao plano das necessidades. Um dos aspectos fundamentais de diferenciação entre as pulsões e os instintos se refere à satisfação. Com as pulsões, nos dirá Freud, estamos envolvidos com algo que pode produzir satisfação de mais de uma maneira. À esse campo das pulsões, participando de sua demarcação, fez-se necessária a introdução da noção de sublimação, decorrente dessa plasticidade das pulsões, de sua capacidade de transformar seu alvo, de variar em sua satisfação. Se a sublimação participa da delimitação do campo das pulsões, se é algo que contribui para a sua definição, não há como ignorar sua incidência no plano ético, uma vez que o conceito de pulsão introduz uma série de questões distintas daquelas que poderiam ter como parâmetro os instintos.

Assim podemos entender a convocação feita por Lacan da noção de sublimação como elemento crucial para a definição, no campo ético, das consequências das descobertas de Freud. A partir de uma crítica à "dimensão pastoral" da psicanálise, no momento mesmo em que é preciso recuperar o peso do conceito de pulsão, é que a noção de sublimação irá desocupar o lugar marginal ao qual vinha sendo relegada. É ela, a sublimação, a noção em Freud, que permitirá resistir à reabsorção natural da psicanálise.

No entanto, se a sublimação não pode ser negligenciada, sua introdução não deixa de ser problemática.

É o que veremos a seguir, acompanhando as pegadas deixadas por Lacan.

II.3- A SUBLIMAÇÃO E SEUS PROBLEMAS

Os problemas suscitados pela noção de sublimação são apresentados ao longo do seminário através de planos variados.

Um primeiro problema, localizado por Lacan já ao nível dos "Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade" (1905) de Freud, situa-se propriamente no campo das pulsões, em referência à sua satisfação. Há, desde ali, uma constatação: não é possível, para as pulsões, sublimar tudo (12). O modo sublimado de satisfação da pulsão encontra limites, impostos por uma exigência da libido de uma dose de satisfação direta. Se a sublimação é um modo possível de satisfação da pulsão ela, contudo, não é capaz de recobrir toda exigência de satisfação: a construção do aparelho psíquico força a reconhecer um campo de satisfação que jamais poderá ser recoberto pelos deslocamentos e mudanças de alvo das pulsões. Ao nível dos "Três Ensaios", prossegue Lacan, "esse ponto limite para as representações" (13) estaria localizado nas zonas erógenas, regiões corporais que são verdadeiros resíduos de formas primitivas da libido. Esse limite será reiterado anos mais tarde, após todas as inflexões que a obra freudiana sofreu ao longo do tempo. No seu "O Mal Estar na Civilização" (1930) esse limite da sublimação sobre a satisfação corporal é novamente admitido: "ela não convulsiona o nosso ser físico" (14).

A partir da reformulação teórica introduzida por Freud através de seu texto "Sobre o narcisismo: uma introdução" (1914), Lacan reconhecerá a necessidade de um reposicionamento do problema da sublimação, agora no contexto da relação com o objeto. A sublimação é problemática, prossegue Lacan, justamente por situar-se na diferença que é preciso reconhecer, entre o objeto estruturado pela relação narcísica, e aquele outro, visado no horizonte da tendência (15). A sublimação é problemática porque seus objetos, inseparáveis das elaborações imaginárias e culturais, estão localizados justamente sobre o recobrimento exercido pelos "elementos a" (elementos imaginários do fantasma) no ponto mesmo visado pela tendência, isto é, o campo de "das Ding".

Veremos que será a partir da localização do problema da sublimação ao nível da relação de objeto que Lacan irá produzir, não apenas uma crítica à noção kleiniana de sublimação - enquanto função de reparação simbólica pelo sujeito das lesões imaginárias ocasionadas na imagem do corpo da mãe - como também a sua "fórmula geral da sublimação", formulada nos seguintes termos: "<a sublimação/ rm> eleva um objeto <situado na relação imaginária com o desejo/ rm> à dignidade da Coisa." (16). O que define a sublimação é a possibilidade do objeto, definido a partir da relação narcísica (imaginária), recobrir o campo de "das Ding", campo visado pela pulsão. A sublimação se definirá pela

possibilidade de abordagem desse campo referencial, sem que isso implique em substituição ou mesmo supressão.

Lacan aqui estaria apenas retraduzindo, nos termos da relação de objeto, a definição de sublimação apresentada por Freud. Se a sublimação é um modo de satisfação da pulsão, distinto da satisfação produzida, por exemplo, no sintoma, é justamente porque ela pode encontrar seu alvo - as formas valorizadas histórica e socialmente - em outro lugar que não o de sua visada, o campo de "das Ding". Esse modo sublimado de satisfação exige, como condição, que seus objetos tenham a "dignidade da Coisa", estejam, de todo modo, referenciados a esse campo, ainda que não possam tocá-lo, ainda que não lhes reste outra alternativa que recobri-lo, contorná-lo, evitá-lo ou mesmo rejeitá-lo. Nesse acesso à Coisa, Lacan postula a necessidade de se considerar a função do "vazio". O "vazio" será o modo por excelência de representação de "das Ding", não se confundindo com ele. O "vazio" pode representar a Coisa porque tanto um quanto outro "padecem de significantes". Os objetos criados no circuito da sublimação permitem alcançar a dignidade da Coisa por terem uma relação de "exterioridade íntima, de extimidade" (17) com esse "vazio". Em toda produção da sublimação, essa é a tese lacaniana, será possível reconhecer esse brilho de "das Ding", ainda que recoberto pelo manto da substituição (como na sublimação da arte), deslocado nas figuras divinas (como na sublimação da religião) ou rejeitado de seu campo

operacional ainda que ressurgindo em seu horizonte (como na sublimação da ciência).

Cabe aqui um esclarecimento. Não é o objeto criado que determina a sublimação, mas a relação que esse objeto é situado com referencia a "das Ding". Essa relação é função mesma da plasticidade da pulsão, de sua capacidade de produção de satisfação, enquanto dirige-se para o horizonte da Coisa.

A noção de sublimação, ao introduzir essa capacidade da pulsão de encontrar satisfação naquilo que não é seu alvo, permite reconhecer ser ela, como destino da pulsão, "marcada pela articulação do significante" (18). Nessa articulação, de um significante a outro, encontramos o desejo, como figura da metonímia. Lacan, ao final de seu seminário, procura dar um exemplo disso que aí se desenha. Citando a célebre frase do "Apocalipse" de São João, "comer o livro", vê aí a representação de uma sublimação. O que define a sublimação nessa frase não é o objeto, que aparece aí deslocado ("livro"). A sublimação, na verdade, está na mudança de satisfação produzida, ao nível mesmo do verbo "comer" (19): a fome de livro, diria Lacan, é exemplo de uma fome sublimada (20).

O modo sublimatório de satisfação, porém, não garante qualquer saída feliz. Ainda que se possa reconhecer uma alusão a uma promessa de felicidade (21) ao nível das atividades sublimatórias, isso desde Freud, essa alusão já não mais se sustenta, por exemplo, n° "O Mal Estar na

Civilização". Lacan, leitor dessa obra, aponta para uma constatação: se a sublimação é uma satisfação que, contrária ao sintoma, não é paga com o recalque, isso não significa que seja sem preço. Freud reconhece esse preço com o nome de "mal-estar". Lacan prefere introduzir o termo "gozo", essa "libra de carne" (21) que acabamos por deixar depositada no balcão da felicidade.

A fórmula geral da sublimação, tal como proposta por Lacan, não elimina os problemas que a noção teria suscitado. Lacan é o primeiro a reconhecer isso, enunciando o novo problema nos seguintes termos: se o princípio do prazer é aquilo que conduz o sujeito "de significante em significante, colocando quantos significantes forem necessários para manter o mais baixo possível o nível de tensão que regula todo o funcionamento do aparelho psíquico", adianta Lacan, para em seguida se interrogar, "como é que a relação do homem com o significante, na medida em que ele pode ser seu manipulador, pode colocá-lo em relação com um objeto que representa a Coisa?" (22), uma vez que a Coisa se define com o que do real padece de significantes...

Para enfrentar esse problema Lacan introduz, ou melhor, recupera a noção de criação "ex-nihilo". O seu argumento pode ser assim apresentado: um objeto criado pela atividade sublimatória pode representar a Coisa ao nível do significante (diferentemente da representação que lhe dá o "vazio", que não se dá ao nível do significante) na medida

em que é criado do nada. A originalidade do encaminhamento dado por Lacan apoia-se sobre o exame da noção de criação "ex-nihilo", para a qual Heidegger é convidado através do seu exemplo do oleiro (23). A modelagem ao nível do significante (e Lacan dá o exemplo do significante "vaso"), na criação "ex-nihilo", tal como a atividade do oleiro, é aquela que, ao mesmo tempo, introduz, no real, um vazio. Com esse "vazio" o significante compõe um par heterogêneo, formando-se assim dois campos diferenciados pela presença e ausência de significantes. A convocação da criação "ex-nihilo" não é um mero artifício operacional da parte de Lacan. Ele mesmo reconhece as repercussões éticas que esse tema pode introduzir. Nessa direção cabe recuperar um problema moral que se desenvolvia desde os tempos da escolástica: se foi Deus quem criou o mundo, como explicar a origem do Mal? Podemos perceber como a questão é de interesse atual para a psicanálise, sobretudo se nela reposicionamos a questão da criação a partir do que nos permite a sublimação. Já vimos que o problema do Mal é o ponto obrigatório por onde as postulações de uma ética da psicanálise deverá passar se tomamos a sério o que é da ordem do sintoma e do mal-estar.

Lacan procura indicar por onde deverá ser conduzido o debate. Se, para a questão escolástica sobre as origens do Mal, pode-se produzir, ao longo da história, algumas respostas, é o caso de se interrogar se a psicanálise, retomando a noção de criação "ex-nihilo", é capaz ela

própria de produzir um novo modo de responder à questão, que, de todo modo, também traz repercussões para seu campo. O encaminhamento é claro: o problema do Mal, a ser reposicionado na dimensão da criação, pode estar nesse mesmo "das Ding" localizado por Freud, na presença dessa exterioridade íntima aos significantes, mas que com eles não se homogeniza, e onde, tudo indica, a pulsão parece dirigir todo seu interesse.

Lacan reconhece que, se a introdução da criação "ex-nihilo" permite avançar na elaboração da sublimação desde uma perspectiva ética, ela também esbarra em impasses. Se ao nível da sublimação estamos diante da modelação, pelo homem, de um significante e sua introdução no mundo, o problema é saber o que faz ao modelar o significante "à imagem da Coisa" (24) se a Coisa se caracteriza justamente por escapar ao domínio da apresentação. Essa questão, de certo modo, poderia ser reconhecida como eminentemente freudiana, no momento em que, em "Além do princípio do prazer", Freud é forçado a admitir que há algo no âmago do funcionamento desse princípio (o campo da modelação dos significantes, o campo da representação) que indica um para-além (o campo de "das Ding", o campo do não-apresentável) por onde será necessário postular sua pulsão de morte.

É no sentido de apresentar o que poderia ser uma modelação de significantes que procura uma "imagem da Coisa", que Lacan faz entrar em seu seminário um exame da

poesia do amor cortês, essa erótica particular desenvolvida na Europa nos séculos XII e XIII. Não é nossa intenção aqui entrar em detalhes quanto a essa passagem do seminário, apesar de ter sido designada como "paradigma da sublimação". Ficaremos apenas com esse aspecto que julgamos essencial para a eficácia sublimatória dessa poética. Essa tradição trovadora, através de artifícios da criação literária, foi capaz de produzir, com recursos significantes, uma "imagem da Coisa": a Dama, presença obrigatória, em torno da qual fez-se girar não só um gênero poético, como também, nos diz Lacan, uma moral. Essa Dama, impossível de ser tocada, a não ser por palavras, necessariamente inacessível, surge no horizonte dessa poética como objeto digno de "das Ding". Por estar inscrito no contexto da sublimação da arte, o amor cortês, através de suas criações, procura imitar os objetos que representa. A Dama cantada em versos tem sua referência na realidade (os versos se dirigem a mulheres que efetivamente existiam), mas, completa Lacan, "não é essa a sua finalidade, isto é, de representar objetos" (25). Quando estamos no contexto da sublimação da arte, afirma Lacan, mesmo "imitando" um objeto, a obra criada não o está representando, mas instaurando-o "numa certa relação com a Coisa" (26). Do ponto de vista da sublimação, essa seria a verdadeira finalidade da arte: projetar uma realidade que não é a do objeto representado, mas a realidade do campo da Coisa. A Dama da poesia cortês não tem realidade carnal; enquanto criação significativa seu mundo é feito da

mesma ausência de representação da qual padece "das Ding". A satisfação produzida pela sublimação pode assim ser posta no mesmo plano daquela que se produz no ato sexual. Aqui, tanto quanto na relação do poeta cortês com sua Dama, "um ser está para um outro no lugar, ao mesmo tempo vivo e morto, da Coisa" (27).

II.4- A SUBLIMAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA ÉTICA DA PSICANÁLISE

Todo esse percurso pela noção de sublimação poderia ainda ser incluído dentro de uma crítica ao retorno aos instintos ou à busca de uma moral natural como medidas da ação do psicanalista.

A sublimação, como vimos, por participar do conceito de pulsão, permitindo caracterizá-lo como profundamente diverso da noção biológica de instinto, possibilitou articular essa primeira crítica. Essa seria a "face negativa" de sua contribuição ao exame do plano ético da psicanálise.

No entanto, a noção de sublimação também poderá ser convocada por Lacan a participar da "face positiva" de postulação de uma medida para a ação do psicanalista.

Há aqui, ao nosso ver, um esforço teórico de Lacan no sentido de estabelecer um campo favorável à ética da psicanálise a partir do que até aqui se postulou, seja na ética tradicional - em diálogo com Aristóteles - seja a

partir do marco instaurado pelo pensamento kantiano. Lacan, com isso, sinaliza a possibilidade de circunscrição, no campo mesmo da tradição filosófica, de um lugar a partir do qual a ética da psicanálise poderia ter seus contornos traçados, ainda que não se confunda com as finalidades daquilo que lhe dá balizamento. É nessa perspectiva que encontraremos, novamente, a participação da noção de sublimação.

As relações entre a noção de sublimação e a reflexão ética, sobretudo com relação ao problema do Mal, já haviam sido esboçadas, como vimos, quando da referência à criação "ex-nihilo".

Dois outros aspectos serão associados à sublimação, com relação ao campo moral.

O primeiro dirá respeito à alusão à felicidade, implícita, desde Freud, no destino sublimatório da pulsão, especialmente quando referida às artes. Essa "única alusão", na psicanálise, "a uma possibilidade feliz de satisfação da tendência" (28) detectada por Freud a partir da atividade do artista (a felicidade advinda da possibilidade de tornar comercial, vendável, o desejo que se inscreve na obra), merecerá a desconfiança de Lacan. Para que a dimensão ética da psicanálise possa ser digna de consideração é preciso confrontar a demanda de felicidade implícita nas demandas dos pacientes que buscam uma análise, com aquilo que efetivamente a dimensão ética da experiência pode prometer. Toda elaboração lacaniana, poderíamos dizer, tem, como ponto

de partida, essa diferença. Por essa via, Lacan orienta sua elaboração no sentido de não fazer coincidir a ação do psicanalista com um desejo exclusivo de curar ou de procurar aquilo que considera ser um bem para o paciente.

Uma outra cena é descortinada com relação ao peso da sublimação na reformulação ética proposta por Lacan. Estamos no ponto de seu seminário em que procura aproximar "O Mal Estar na Civilização" e "Moisés e o Monoteísmo". O convite de Lacan é confrontar a interrogação freudiana sobre a fonte da moral com o exame da ação de Moisés (29). Lacan, sem o afirmar, deixa entrever que "Moisés e o Monoteísmo" poderia ser uma tentativa de resposta de Freud à questão deixada em aberto n° "O Mal Estar na Civilização". Neste há o reconhecimento de um desregramento no interior mesmo das funções psíquicas, representado, em última instância, pelo super-eu, esse verdadeiro paradoxo psíquico que, quanto mais satisfeito, mais aumenta as suas exigências. A questão deixada em aberto n° "O Mal Estar na Civilização" diz respeito às chances para as pulsões, uma vez reconhecido em sua economia esse desregramento, de encontrarem o destino da sublimação, destino esse ao qual se prende todo progresso em termos de Cultura. É nesse contexto que poderemos fazer uma leitura de "Moisés e o Monoteísmo" como uma tentativa de Freud em responder à questão acenando com a possibilidade advinda da capacidade estruturante da função paterna. Será aqui, em "Moisés e o Monoteísmo" que Freud admitirá, nos recorda Lacan, a intervenção ordenadora da função do pai

(enquanto significante) como uma sublimação. Assim, a possibilidade das pulsões encontrarem o destino da sublimação, estaria na dependência, em Freud, da intervenção, no desregramento, de um ordenamento, afirmado pela função do Pai (30). Se essa função representa um avanço em "Geistigkeit", como quer Freud, ou "um passo na apreensão da realidade" (31) como prefere Lacan, o que deve ser retido é o fato dela própria representar, na obra freudiana, uma sublimação. A função paterna é uma criação sublimatória da Cultura, na medida em que a certeza sobre a qual está assentada, um certeza lógica, e não biológica, é ela mesma função da passagem da Natureza para a Cultura. Enquanto sublimação, poderíamos acrescentar, acena com a possibilidade de um acesso, ainda que sublimado, ao campo da Coisa. Nessa perspectiva, é forçoso reconhecer, fica aberta uma porta através da qual poderia ser vislumbrado, para além da função paterna - e mesmo através dela - a "extimidade" da presença de "das Ding".

Esses dois aspectos nos preparam para o que está por vir. Antes que seu seminário possa fornecer algumas fórmulas decisivas sobre a medida da ação do psicanalista, será necessário remover um obstáculo. Além da "dimensão pastoral" da psicanálise, essa busca de uma moral natural fundada sobre os instintos, criticada por Lacan, há uma outra tendência entre os psicanalistas que merecerá ser afastada, ainda que nesse seminário não se detenha sobre o tema. Essa outra perspectiva considera que, aquilo com o qual a ação do

psicanalista poderia se medir seria justamente o retorno do sentido da ação: "A hipótese freudiana do inconsciente supõe que a ação do homem (...) tem um sentido escondido para o qual se pode dirigir." (32). O que mediria a ação do psicanalista, nesta perspectiva, seria uma operação de purificação, de decantação, de isolamento de planos, pela qual se revelaria um sentido oculto, diante do qual sua ação deverá tomar partido. A crítica de Lacan, mais acenada do que desenvolvida, incidirá sobre o conteúdo de benevolência aí subentendido e que seria insuficiente para fazer entrar em consideração a incidência do Mal na dimensão da experiência.

Desembocamos finalmente sobre o ponto no qual Lacan avista a possibilidade de introduzir aquilo que uma ética da psicanálise poderia fornecer como medida de ação para o psicanalista. Descartados os instintos como essa medida, afastada a benevolência de uma revelação do sentido último, é chegado o momento de reconhecer o fundamento ético da psicanálise. A ação do psicanalista, irá propor Lacan, se mede exatamente pelo DESEJO que habita essa mesma ação. Faz-se, portanto, necessário, um trabalho em que a natureza do desejo - é o que está no centro da experiência - possa ser reconhecida. Está aqui, ao nosso ver, o núcleo do seminário "A Ética da Psicanálise": possibilitar o reconhecimento dessa ação habitada pelo desejo como condição essencial para uma revisão ética do ponto de vista da psicanálise.

De acordo com o encaminhamento dado ao nosso trabalho, é nessa perspectiva que a noção de sublimação deverá justificar a convocação que lhe é feita por Lacan.

De novo nos arricaremos a um distanciamento dos detalhes e cuidados tomados por Lacan na sustentação de sua hipótese para tentarmos apreender o curso de sua investigação. O que nos chama a atenção é que, para uma apreensão dessa ética do desejo, da qual Lacan procura estabelecer as fórmulas, será necessário balizá-la sobre o fundo da reflexão ética da tradição filosófica.

O primeiro passo irá se guiar por uma releitura do campo ético aristotélico. O sentido dessa releitura é o de identificação desse campo ao serviço dos bens, à temperança, à modéstia, no qual Lacan localiza uma depreciação do desejo. Isso porque a medida da ação estaria vinculada à ordem do poder, à "moral do mestre", o que, de todo modo, responde à política de seu tempo. Essa ordem, ainda com Lacan, não permite a manifestação desse desejo que interessa à perspectiva ética da psicanálise. Essa ordem está identificada, na referência a "Antígona" de Sófocles, a tudo aquilo que o rei Creonte pode estabelecer como lei da cidade. O confronto entre a tradição ética e o que poderia se revelar como ética do desejo já poderia estar sendo apontado nessa tragédia grega. "Antígona" é convocada por Lacan exatamente por indicar o sentido de uma escolha absoluta, uma escolha que, apesar de imersa num mundo

ordenado pelos bens, não se motiva de nenhum deles, nem mesmo daquele representado pela própria vida.

Um segundo momento de definição da ética do desejo terá agora por referência as formulações de Kant. Reconhecendo aqui uma linha de demarcação quanto à reflexão ética, Lacan irá buscar, nesse terreno, as pegadas do desejo que poderão interessar a um psicanalista. Esse desejo, sabemos, possui inscrição ética. Dal todo interesse em buscá-lo num campo que, para ser valorizado como tal, teve que ser purificado de todo interesse "patológico". Esse desejo, tal como Lacan procura estabelecer os contornos, não se confunde com o campo do "pathos" excluído por Kant. No entanto, só poderá se revelar em função da exclusão desse elemento "patológico" dispensado por Kant. O que irá interessar a Lacan, nesse passo dado pela moral kantiana, é o fato mesmo do imperativo moral não se preocupar com o que se pode ou não se pode, mas com o "deve-se". O "tu deves" incondicional, por revelar o impossível de sua exigência, permite, ao mesmo tempo, reconhecer o ponto crucial do desejo. Se a lei moral kantiana afirma-se contra o prazer (isto é, sem o "pathos") ela é também o modo pelo qual "em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real"(33). A partir dessa localização do desejo no impossível da exigência moral em Kant é que se justificará a referência a Sade. A convocação do libertino se faz como aquele que teria sido capaz de erigir, sobre a presentificação do real introduzido pela lei moral kantiana, uma fantasia perversa.

Essa fantasia, tanto quanto a moral kantiana, pode ser formulada nos termos de uma lei universal, como função do impossível de suas exigências (34).

Nos aproximamos finalmente daquilo que a noção de sublimação irá permitir articular a respeito desse lugar do desejo. Isso se mostrará, de modo significativo, nas passagens do seminário onde Lacan estabelece um comentário acerca do duplo apólogo descritos por Kant em sua "Crítica da Razão Prática" (35). Nessas célebres historietas, em que Kant procura ilustrar o peso da lei moral, do dever ético, Lacan é capaz de ver brilhar aquilo que vinha procurando demarcar, o lugar do desejo. A análise de Kant fora implacável. A força que aguarda o amante, após uma noite de amor, é suficiente para fazê-lo recuar diante da oferta de prazer. Mas a exigência de um tirano, para que seu súdito preste falso testemunho em troca da própria vida, não permite hesitação quanto ao reconhecimento, pelo súdito, da possibilidade - revelada pela consciência do dever moral - de não fazê-lo.

O comentário de Lacan procura reintroduzir no centro mesmo da postulação kantiana aquilo que por ela teria sido revelado mas ao mesmo tempo retirado de cena. O impossível da lei moral, essa "presentificação do real", pode ser reintroduzido tanto na forma de transgressões quanto através da atividade sublimatória. Não sabemos se a força seria capaz de inibir um amante perverso, para quem essa derradeira noite poderá ser uma noite de tormentos. Não

sabemos se a Dama desejada esta ali em carne e osso, ou se é apenas uma realidade significativa, no caso do amante ser um poeta do amor cortês.

A revisão ética para a qual Lacan parece dirigir seu Seminário incide sobre o ponto de articulação da moral kantiana com a realidade. Se o peso do dever moral, como demonstram os exemplos da "Crítica da Razão Prática", está em conexão com a realidade, esta articulação poderá ser reformulada à luz do que, por exemplo, tanto a sublimação quanto a transgressão perversa podem revelar a respeito do lugar do desejo. A moral kantiana, ao se confrontar com a realidade, descobre o peso de sua exigência. Diante da demanda do tirano, que põe na balança a própria vida do sujeito, não há lugar para a hesitação quanto à consciência do dever moral. O dever moral exige não prestar falso testemunho e sou livre para reconhecer como plenamente possível não fazê-lo, ainda que nada garanta que eu vá fazer essa opção. O argumento de Lacan, a partir das consequências tiradas das descobertas de Freud, procura, ao contrário, indicar um fato da psicanálise: o registro do desejo guia as ações do sujeito; portanto há que se levar em consideração "um registro que faz o sujeito hesitar no momento de prestar falso testemunho contra 'das Ding'" (36), isto é, contra o lugar visado pelo seu próprio desejo.

Esse lugar especial, trazido para o primeiro plano nas postulações de uma ética da psicanálise, reconhecemos seu recorte a partir mesmo do circuito da pulsão. Neste mesmo

espaço, demarcado por fronteiras éticas, devemos considerar agora todos os destinos da pulsão.

A sublimação, como um desses destinos, recebe então, nesse momento, sua inscrição ética definitiva.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: CAPÍTULO II

(1)- Para uma apreensão do alcance operacional da noção de "das Ding" no Seminário-livro 7 de J. Lacan remetemos ao estudo de Garcia-Roza em seu "O Mal Radical em Freud", sobretudo ao capítulo 6, "Em busca da coisa perdida". O autor fará um comentário em torno das fontes kantianas e heideggerianas utilizadas por Lacan para a recuperação, no "Projeto para uma Psicologia Científica" de Freud, da noção de "das Ding". GARCIA-ROZA, L.A., "O Mal Radical em Freud", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990. Para um aprofundamento a respeito da presença da noção de "das Ding" no "Projeto", além dos comentários de Lacan ao longo do Seminário-livro 7, indicamos: GARCIA-ROZA, L.A., "Introdução à Metapsicologia Freudiana", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991, vol.1, pp.156-64, e ao artigo de DREYFUSS, J.P., "Remarques sur 'das Ding' dans l'Esquisse", publicado na revista "Littoral", n.6., pp.47-74.

(2)- "O termo 'operacional' adquire seguramente, neste caso, assim como em todo processo de pensamento, todo o seu valor. Esse 'das Ding' não está completamente elucidado, mesmo que, no entanto, dele nos sirvamos." LACAN, J., "O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)", texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p.131 (p.125). (Daremos entre parênteses a referência no texto original francês de LACAN, J., "Le séminaire. Livre VII: l'éthique de la psychanalyse (1959-1960)", Seuil, Paris, 1986.

(3)- "O bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas consequências fatais nos adverte a tragédia". LACAN, op.cit., p.314 (p.301).

(4)- LACAN, op. cit., p. 292 (p.281).

(5)- Ibid.

(6)- LACAN, op.cit., p.353 (p.341).

(7)- LACAN, op.cit., p. 376 (p.362).

(8)- Mais adiante iremos retornar a esse "sentimento ético" quando de nossa pesquisa do "sentimento sublime". LACAN, op. cit., p.111 (p.105).

(9)- "Nós que nos encontramos com Freud em posição de fornecer uma crítica tão nova quanto às fontes e à incidência da reflexão ética (...)" LACAN, op.cit.,p.112 (p.106).

(10)- Ibid.

(11)- Ibid.

(12)- A tradução brasileira nos dá a seguinte versão: "nem toda sublimação é possível no indivíduo". LACAN, op.cit., p.116. Parece haver aí certa ambiguidade que o original francês não admite: "toute sublimation n'est pas possible chez l'individu"(p.110), preservando o sentido de que a sublimação encontra, a certa altura, um limite.

(13)- LACAN, op. cit.,p.119 (p.112).

(14)- FREUD,S. "O Mal Estar na Civilização"(1930) in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB). vol.XXI, Rio de Janeiro, Imago, p.98.

(15)- A referência ao termo "tendência" (no original, "tendance") surge com frequência ao longo do Seminário - livro 7. Lacan sugere uma distinção entre "tendência" e "pulsão". A primeira define-se pelo efeito dos significantes sobre as necessidades. É apenas num segundo momento, também por efeito de significantes, que a tendência se transforma "nesse algo de despedaçado e de enlouquecido que é a pulsão". LACAN, op.cit.,pp.360-1 (p.348).

(16)- LACAN, op. cit., p. 140-1 (p.133).

(17)- LACAN, op. cit., p.173 (p. 167).

(18)- LACAN, op. cit., p.352 (p.340).

(19)- "Na definição de sublimação como satisfação sem recalcamento há (...) o reconhecimento de que o desejo nada mais é do que a metonímia do discurso da demanda. É a mudança como tal." Lacan prossegue afirmando que "essa relação propriamente metonímica de um significante ao outro, que chamamos de desejo, não é o novo objeto, nem o objeto anterior, é a própria mudança de objeto em si". LACAN, ibid.

(20)- LACAN, op. cit.,p.386 (p.371).

(21)- A expressão "promessa de felicidade" remete à oposição estabelecida por Nietzsche entre Stendhal e Schopenhauer em sua "Genealogia da Moral". A fórmula de Stendhal, do belo como "promessa de felicidade", estaria indo em direção oposta a de Schopenhauer que, de acordo com Nietzsche, prefere tomar o prazer desinteressado da apreensão kantiana

do belo como índice de uma libertação com relação à vontade. Nietzsche vislumbra na fórmula de Stendhal um rompimento com o "desinteresse" da estética kantiana. O belo promete a felicidade, e só pode fazê-lo porque através dele há uma excitação da vontade. Isso porque em Stendhal, segundo Nietzsche, a felicidade é função de um interesse, inclusive deste que é o interesse de se libertar do sofrimento e da dor. Schopenhauer, ao contrário, em sua interpretação do "desinteresse" kantiano, acaba por identificar a felicidade com uma libertação pura e simples da vontade. Ver NIETZSCHE, F. "Genealogia da Moral - Um escrito polêmico", (Terceira dissertação, parte 6), trad. Paulo Cesar Souza, São Paulo, Brasiliense, 1988, pp.114-7; a respeito do belo como promessa de felicidade ver também a parte III.4 do Capítulo III dessa dissertação.

(22)- LACAN, op.cit., p.150 (pp.143-4).

(23)- Heidegger será um dos interlocutores subjacentes em todo o Seminário-livro 7. Além da passagem referente à criação, citando explicitamente o exemplo do oleiro introduzido pelo filósofo quando do exame da Coisa, Lacan se utilizará das elaborações de Heidegger uma nova vez. Uma referência aos "sapatos de Van Gogh" da "Origem da Obra de Arte" será utilizada quando da necessidade de delimitar a função do Belo em psicanálise. Para um acompanhamento das elaborações de Lacan, tanto acerca da criação "ex-nihilo" quanto da "função do Belo" ver HEIDEGGER, M. "La chose" in: "Essais et Conférences", trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, pp.194-223; HEIDEGGER, M. "L'origine de l'oeuvre d'art" in: "Chemins qui ne mènent nulle part", Paris, Gallimard, 1986, pp.13-98. Ver também HEIDEGGER, M. "A origem da obra de arte", tradução, apresentação e notas por Maria José R. Campos, publicadas em "KRITERION", Revista de Filosofia do Depto. de Filosofia da FAFICH-UFMG, n. 76 (jan/jun 1986), pp. 192-210 e n.79/80 (jul.87/jun.88), pp. 223-246.

(24)- LACAN, op.cit., p.195 (p.188).

(25)- LACAN, op.cit., p.176 (p.169).

(26)- Ibid.

(27)- LACAN, op. cit., p. 360 (p.348).

(28)- LACAN, op. cit., p.351 (p.339).

(29)- Esse tema é analisado ainda no contexto do amor cortês. LACAN, op.cit., pp.177-8 (pp.171-2).

(30)- Com relação a esse ponto cabe dar destaque a uma observação de Lacan. Se a função paterna, como sublimação, inscreve-se como princípio de ordenamento daquilo que se

apresenta de forma desregrada, é preciso admitir que, para se constituir como tal, deveria ela mesma se derivar de algo que já se exerceria de fora, possibilitando assim um ordenamento. Freud, de todo modo, teve a intuição dessa necessidade lógica, ainda que só podendo articulá-la através do recurso ao mito, como o do assassinato do pai primevo em "Totem e Tabu". Ver sobretudo LACAN, op. cit., pp.177-9 (p.171-4).

(31)- LACAN, op. cit., p.221 (p.213).

(32)- LACAN, op. cit., p.374 (p.360).

(33)- LACAN, op. cit., p.31 (p.28).

(34)- A referencia a Sade como aquele que trouxe à luz o que o imperativo moral kantiano havia deixado nas sombras faz parte de uma orientação dos comentários de Lacan no exame da moral inaugurada por Kant. Além desse seminário, remetemos à leitura do artigo "Kant avec Sade", contemporâneo ao seminário sobre a ética da psicanálise, onde esse confronto é detalhado (LACAN, J., "Kant avec Sade" in "Écrits", Paris, Seuil, 1986, pp.765-790). Outra referencia para esse debate encontramos na leitura da dissertação de mestrado de Sérgio Laia, apresentada ao Depto. de Filosofia da FAFICH-UFMG, "A Lei moral, o desejo e o mal: Kant com Lacan" (1992), sobretudo o capítulo III, "O Fundamento Abissal da Ética da Psicanálise" (pp.229-340), onde o tema recebe um tratamento cuidadoso. Ver também CAPÍTULO III de nossa dissertação.

(35)- O que Lacan denomina como "apólogos kantianos" pode ser encontrado no desenvolvimento do "Problema II" (Parágrafo 6) da "Analítica da razão prática", no momento em que Kant encontra-se diante da questão de encontrar a lei pela qual o conceito de uma vontade livre pode ser necessariamente determinado. Para demonstrar o peso desse conceito na experiência Kant fornece dois exemplos, o do amante diante do objeto de seu amor e o da exigência, por parte de um tirano, de um falso testemunho da parte do sujeito. Kant vê no primeiro exemplo - a ameaça de morte pela força após uma noite com a amante desejada - a demonstração de que alguém pode domar seus impulsos diante da ameaça da morte eminente. Mas, diante de uma ameaça como a do tirano, a de trocar a própria vida pela prestação de um falso testemunho contra um homem honesto, qual teria sido a reação do sujeito? É aqui que Kant pode responder: esse sujeito, não podendo assegurar-nos de que não prestaria um falso testemunho, pode, e deve, reconhecer "sem hesitação" que isso lhe seria possível. No momento mesmo que toma contato com essa possibilidade, revela-se, para o sujeito, a consciência do dever moral. O sujeito, neste momento, reconhece nele mesmo a liberdade que, na ausência da lei moral, teria permanecido, para ele, totalmente ignorada.

Ver KANT, E. "Critique de la raison pratique" in *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, vol.II, 1985, pp.641-3.

(36) - LACAN, *op. cit.*, p.138 (p.131).

CAPITULO III:

"ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA FREUDIANAS: A FUNÇÃO DO BELO."

Entramos no aspecto propriamente estético da pesquisa lacaniana acerca da ética da psicanálise, onde se dá uma referência à função do Belo.

Lacan, como veremos, irá manter em primeiro plano o campo operacional de "das Ding", a Coisa, fazendo de sua investigação, e da própria psicanálise, uma disciplina que o leva em consideração. Vimos no capítulo anterior, com o "problema da sublimação" - também situado em referência à Coisa - como é possível um acesso a esse campo por "projeções sublimadas", traduzido pela fórmula geral da sublimação: a elevação de um objeto à dignidade de "das Ding".

O intuito da pesquisa "estética" lacaniana nesse Seminário, ao nosso ver, é o de demonstrar a existência de outras vias de acesso à Coisa, distintas do modo sublimado. Haveria um acesso, por assim dizer, "terrestre", cheio de barreiras e obstáculos, cada vez mais intransponíveis quanto mais nos aproximamos dos limites desse campo. Será bem aí, comendo uma dessas barreiras, a mais próxima da fronteira com a Coisa, que Lacan irá encontrar elementos para localizar a função do Belo: "A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical (...)

é o fenômeno estético propriamente dito, uma vez que é identificável com a experiência do belo." (1)

Nesse serviço de contenção do desejo diante do abismo representado por "das Ding", o Belo irá cumprir uma função específica, distinta das demais barreiras. Se estas cumprem apenas a função de retenção, a experiência do Belo, na perspectiva de uma ética da psicanálise, além dessa função, é capaz de, ao mesmo tempo, indicar, sinalizar, o campo intransponível da Coisa.

Detendo-se no exame dessa função, Lacan percebe que já não pode ter a companhia de Freud. Este não vê o que um analista poderia acrescentar aos debates acerca desta experiência estética. No entanto não deixa de incluí-la na definição mesma do artista, que, como observa Lacan, continua sendo para Freud, "aquele que dá forma bela ao desejo proibido, para que cada um, comprando dele seu produto de arte, recompense e sancione a sua audácia." (2)

Esta definição do artista, no contexto da sublimação da arte, registra apenas, no entender de Lacan, o retorno dos efeitos do que ocorre, na verdade, ao nível da pulsão. Em outras palavras, quanto ao belo, Freud o toma apenas como produto da sublimação - a obra bela -, quando já se encontra no registro dos bens, isto é, já como mercadoria.

É para a Filosofia que Lacan irá voltar sua atenção, procurando, no amplo espectro do campo filosófico, elementos de apoio à leitura que pretende imprimir. Para tanto, o seu interesse recairá sobre aqueles que, em algum momento de seu

percurso filosófico, puderam tematizar as relações entre o Belo e do Desejo.

Ainda assim, reconhece Lacan, estamos num terreno cheio de ambiguidades. Nos dois polos por ele privilegiado encontra, de um lado, uma vertente que procura ver no Belo uma capacidade de desarmar, de amortecer o Desejo, e, de outro lado, uma outra vertente para a qual a experiência do Belo não participa da economia do Desejo. Como representantes da primeira, um vasto campo, que se estende da Antiguidade até São Tomás de Aquino; como figura máxima da segunda, Kant.

III.1- O EXEMPLO DE "ANTIGONA"

Os comentários elaborados por Lacan, em seu Seminário sobre a ética da psicanálise, a respeito da "Antígona" de Sófocles, também podem ser situados como parte dessa pesquisa a respeito da função do Belo. "Antígona" é convocada como exemplo, se é certo que, numa referência implícita a Kant, Lacan pode afirmar que "na categoria do Belo, apenas o exemplo (...) pode fundar a transmissão." (3)

Lacan acentua que há uma distinção a ser feita, desde Kant, entre o exemplo e aquilo que seria da ordem do objeto. Sabemos que, no arcabouço kantiano, o exemplo é aquilo que remete uma intuição empírica a um conceito (4). "Antígona", desempenhando a função de exemplo, no sentido de Kant, estaria apresentando, na experiência, um objeto que corresponderia a um dado conceito, não se confundindo com

esse objeto. O que, traduzido nos termos do Seminário lacaniano, poderia receber a seguinte leitura: a peça de Sófocles é, enquanto exemplo, um modo de apresentação do encontro com os limites desse campo referencial de "das Ding".

"Antígona" comparece, portanto, como a materialização de um ponto que Lacan pode identificar nas tragédias gregas: a definição de uma "zona", de um limite evocado a todo momento durante o desenvolvimento da trama e cuja transposição cumpre uma função especial no destino trágico. A localização dessa zona especial das tragédias será algo de interesse capital para a ética da psicanálise. Origina-se daí o interesse de Lacan pelo "brilho de Antígona", enquanto um dos efeitos de sua beleza: esse brilho, localizado pelos comentários de Lacan, é o que, na peça de Sófocles, permite vislumbrar, por reflexão, esse limite particular, pois o brilho é gerado justamente no momento de aproximação máxima dessa região particular das tragédias gregas.

Não pretendemos aqui acompanhar passo a passo os comentários de Lacan acerca de "Antígona", apresentados no Seminário-livro 7 (5). Apesar de rico e variado em consequências, tanto do ponto de vista filosófico quanto de uma ética da psicanálise, optamos por centrar nossa atenção sobre a função de presença da beleza ao longo desses comentários.

A peça de Sófocles cumpre todas aquelas exigências formais que se espera de uma tragédia. Ai, como não poderia

deixar de ser. encontramos um herói, no caso uma heroína, em relação com uma falta trágica ("harmatia"), causa de infortúnio e de infelicidade. A apresentação lacaniana de "Antígona" - do conflito da heroína com uma lei, aceita por todos da cidade como justa - procura distinguir, de um lado, a falta trágica, de outro, o desejo que parece guiar as ações de Antígona. Lacan curiosamente irá situar a falta trágica não do lado da heroína, mas do lado de Creonte, daquele que representa a lei da cidade e sua recusa de oferecer um enterro digno a Polínicos, irmão de Antígona. Diz Lacan: "seu erro de julgamento...é de querer fazer <do/rm> bem de todos...a lei sem limites" (ó), sobrepujando inclusive o limite das leis não-escritas da "Dike" dos deuses. Em oposição à essa falta trágica, mas também intimamente ligada a ela, vemos Antígona encarnar um desejo absoluto, um desejo que se coloca acima do nível da comiserção, da piedade e mesmo do temor.

E sobre esse desejo que irá apoiar-se a leitura lacaniana da peça de Sófocles. O desejo revelado por Antígona é um desejo que pode interessar à psicanálise, um desejo radical que poderá orientar o psicanalista sobre aquilo que pode estar em jogo na experiência. E, dentro da ótica de leitura do trágico grego a partir do desejo, será preciso, antes de mais nada, dar atenção a um elemento especial de sua estrutura. Lacan irá reconhecer que "é possível fornecer um elemento novo à compreensão do sentido

da tragédia, e isso por essa via exemplar <que é/rm> a função da catarse." (7).

A noção de "catarse" é um elemento-chave das tragédias gregas. Lacan parte de um reconhecimento do sentido habitual dado a esse termo na própria definição do trágico, cuja meta seria "a purgação das 'pathemata', das paixões, do temor e da piedade" (8). Sabemos que o efeito catártico está intimamente ligado à própria definição da tragédia, isso desde o capítulo VI da "Poética" de Aristóteles, para quem "a tragédia é a representação <"mimesis"> duma ação grave, de alguma extensão e completa, em linguagem exornada, cada parte com seu atavio adequado, com atores agindo, não narrando, a qual, inspirando pena e temor, opera a catarse própria dessas emoções <"pathematon">." (9).

Em seu artigo "Aristote et la tragédie", Y. Depelseñaire nos fornece um comentário interessante sobre o uso desta definição da tragédia por parte de Lacan. Antes de se ater sobre a noção de catarse, tal como Lacan a recupera em Aristóteles, Depelseñaire irá chamar a atenção para a tradução do termo "mimesis" como representação e não como imitação. Isso porque, segundo ele, o sentido a ser dado a essa "mimesis", do ponto de vista da tragédia, é muito mais do isolamento de um traço, de um signo, de uma forma depurada, do que aquele de reprodução de um paradigma ideal ou de uma reflexão do mundo.

Para a apreensão de como a tragédia, representando a piedade e o temor, realiza uma depuração, uma catarse dessas

emoções será necessário, ainda de acordo com Depelsenaire, recuperar a noção de "catarse" a partir do que nos foi legado por Aristóteles. Nessa direção é possível reconhecer três momentos da construção deste termo: um primeiro, no qual teria um sentido próximo ao exorcismo, e que estaria vinculado - tal como pode demonstrar E.Rohde em seu célebre estudo intitulado "Psiquê" (11) - à tradição dos cultos dionisíacos; um segundo momento, ligado à própria tradição do teatro grego, aproxima a noção da conotação médica de purgação das paixões. Para além dessa circunscrição da catarse como depuração, Depelsenaire observa uma originalidade na apreensão aristotélica do termo. Em sua definição da tragédia, Aristóteles não a estaria considerando como uma representação que deveria provocar piedade e temor experimentais sobre o espectador, para que pudesse se sentir, em seguida, depurado destas emoções. A função primordial da tragédia - e aí residiria seu efeito catártico - seria o de suscitar um prazer que vem substituir o desprazer representado em cena. A noção de catarse adquire assim, nesse terceiro momento, o sentido de uma substituição, a de um desprazer por um prazer. O que a catarse põe em marcha não são as emoções do espectador, nem mesmo objetiva sua edificação moral. O elemento central da função catártica está no prazer suscitado sobre o espectador pelo próprio espetáculo da tragédia, um prazer adquirido não pelas emoções, mas pela inteligência das formas depuradas das paixões (12). O prazer catártico é um prazer referenciado ao

intelecto. Se há um efeito de purificação sobre o temor ou sobre a piedade, esse efeito não se produz por contágio ou por identificação, mas pelo despertar, mediado através de representações, dessas mesmas emoções. Uma emoção trágica, pode concluir Depelseñaire, deve ser tomada antes de tudo como emoção depurada através mesmo da própria atividade de representação.

Feita essa passagem sobre a noção de catarse podemos nos aproximar agora da apreensão feita por Lacan da imagem de Antígona na peça de Sófocles. O que lhe chama a atenção é o fato dessa imagem exercer um poder de atração, de fascinação - detectados em passagens precisas da peça - que parecem ultrapassar o conteúdo propriamente dito dos diálogos, ou seus desenvolvimentos moralizadores. Se a tragédia é a superfície que permite o surgimento da imagem de Antígona como imagem da paixão, a partir da encarnação de um desejo absoluto, essa imagem exercerá, na peça, uma função bastante especial. A construção da imagem de Antígona como imagem centralizadora de todas as paixões é responsável, segundo Lacan, pelo efeito trágico propriamente dito, isto é, por um efeito catártico de depuração das paixões. Surpreendentemente, Sófocles constrói uma imagem apaixonante, cuja função seria purgar todas as outras imagens às quais poderiam estar associadas outras paixões. A atração exercida sobre nós pela beleza de Antígona permite, na hipótese lacaniana, a purificação de tudo que é da ordem do imaginário. O que desaparece através da imagem de

Antígona é a proliferação de imagens, o que é atingido são as emoções que porventura poderiam estar associadas a essas imagens: "somos purgados <da série imaginária/rm> pelo intermédio de uma imagem entre outras" (13). E, acrescenta Lacan, o poder dissipador da imagem de Antígona sobre as demais imagens provocadas pela peça, está intimamente associado à sua beleza. Aqui estaria subentendido uma primeira função do belo na tragédia: como imagem prevalente, ele possui um efeito purificador sobre as demais imagens e aí estaria seu efeito catártico. Mas, convém lembrar, esse mesmo efeito deriva de um lugar especial ocupado por aquele de onde emana essa imagem. Esse lugar, irá nos adiantar Lacan, "resulta da relação do herói com o limite, definível por uma certa 'Até' " (14). Em outro momento do Seminário-livro 7, Lacan irá especificar esse lugar ocupado por Antígona como sendo um lugar "no entre-dois de dois campos simbolicamente diferenciados" (15).

O "brilho de Antígona" é gerado justamente no momento em que, na peça, a heroína encontra-se entre tudo aquilo que pode ser circunscrito pelo campo significante da representação e o campo que está além de seus limites, que "padece de significantes", onde falta representação e que Lacan reconhece ser a própria Coisa freudiana.

De um modo mais sistemático podemos distinguir, portanto, dois aspectos da apreensão lacaniana da beleza de Antígona. O primeiro diz respeito à função catártica exercida pelo poder de atração e de fascínio advindos da prevalência da

imagem da heroína sobre todas as outras imagens. A beleza de Antígona que, em seu artigo "Kant avec Sade", Lacan descreve como "última barreira a interditar o acesso a um horror fundamental" (16), deve ser tomada como um efeito mesmo da operação de representação articulada pela tragédia. É a atividade representativa que oferece ao espectador um objeto depurado em relação ao qual poderá desfrutar um prazer intelectual em substituição ao desprazer suscitado pelo temor ou pela piedade. A imagem de Antígona oferece assim um prazer de acomodação, um apaziguamento do desejo, por onde cumprirá sua função de detenção desse mesmo desejo.

O segundo aspecto dos comentários de Lacan sobre essa imagem de Antígona nos informa que o efeito apaziguador, catártico, que ela produz, advém de um lugar especial por ela ocupado em determinado momento da peça. O brilho de Antígona também possui a função de nos informar que, para além da acomodação, há a indicação de algo irredutível no desejo e que o faz prosseguir no seu percurso em direção à Coisa. Antígona, ao ultrapassar os limites da lei, presentifica uma exigência absoluta, um desejo incomparável, exemplificando com isso um desejo que visa outra coisa que as acomodações que lhe são oferecidas pelo princípio do prazer. Ignorando todos os apelos para que se desvie de seu caminho, Antígona parece querer a morte, é em sua direção que assistimos conduzir seus passos. Sobre este aspecto será necessário esperar vários séculos até a descoberta freudiana de que, para além do princípio do prazer, articula-se algo

para o qual não parece haver melhor nome do que o de "pulsão de morte".

"A iluminação violenta, o clarão da beleza coincidem com o momento de franqueamento, de realização da 'Atê' de Antígona." (17). É sobre esse momento de atravessamento que a hipótese lacaniana registra um duplo efeito da beleza sobre o desejo. Lacan nos apresenta esse desdobramento com o recurso da terminologia ótica da reflexão e da refração (18.)

O belo produz, primeiro, a reflexão do desejo. É sua vertente de retenção, de "comocão" ("émoi"), de esmaecimento do desejo, de perda de sua potência. É também o registro da apreensão do belo com "fenômeno" (19), um belo kantiano, onde não há interesse pelo objeto. Esse "desinteresse" quanto ao objeto é também o que permite a temperança do desejo: aqui não há lugar nem para o engano, nem para a angústia, que seria o sinal da presença do objeto.

Mas o belo também produz a refração do desejo. Aqui é seu efeito de brilho que está em primeiro plano, indicando, propriamente, o atravessamento. O desejo, se sofreu a temperança no primeiro desdobramento, não foi, no entanto, extinto. O brilho indica, para além de seu efeito de cegamento, que o desejo se manteve "aceso" em busca do que seria seu objeto. O belo, representado aqui pelo seu efeito de brilho, indica que o desejo é sem objeto próprio, que mesmo sofrendo uma comocão, o desejo persiste em sua busca.

revelando ser, antes de mais nada, um desejo sem objeto próprio, um desejo de nada.

III.2- A FUNÇÃO DO BELO NA FANTASIA

Ao postular que o efeito do belo sobre o desejo advém de uma imagem especial ocupando um lugar entre dois campos simbolicamente diferenciados, o da representação e aquele onde a representação falta, Lacan está, na verdade, procurando tematizar uma dimensão clínica da psicanálise, a dimensão da fantasia. A fantasia pode ser tomada como um dos modos pelos quais o sujeito se apresenta na experiência, através de uma fixação, de uma detenção, oriunda de uma estreita ligação com o objeto. A fantasia é aquilo que, na clínica psicanalítica, revela ser uma articulação entre dois campos heterogêneos, dois campos simbolicamente diferenciados, com um efeito inercial sobre o sujeito.

Na verdade, ao longo da obra de Lacan, a dimensão clínica da fantasia recebe pelo menos três formulações, destacadas por J-A. Miller em seu "Percurso de Lacan: uma introdução" (20), de acordo com a dimensão imaginária, simbólica ou real que vai ser privilegiada. A dimensão imaginária da fantasia "corresponde a tudo o que o sujeito pode produzir como imagens" (21) com função de articulação entre esses campos simbolicamente diferenciados. Esse teria sido o plano inicial das elaborações de Lacan a respeito da fantasia, cujos ecos podem ser encontrados no Seminário sobre a ética

da psicanálise. Dessa dimensão imaginária Lacan teria procurado derivar uma dimensão simbólica da fantasia, tomada agora enquanto um relato que obedece a certas regras de construção, as mesmas da linguagem. Nesse sentido cabe abordar a fantasia através de um estudo de sua estrutura lógica, tema inclusive de um Seminário (inédito) proferido por Lacan nos anos de 1966-1967, "La logique du fantasme". Por fim Miller chama a atenção para aquilo que, na fantasia, teria finalmente retido a atenção de Lacan, qual seja, a sua dimensão real, a fantasia como uma inércia, como um resíduo da experiência analítica (e que, no entanto, orienta essa experiência, já que esta visa modificar a posição do sujeito como relação a este ponto de real de sua fantasia fundamental.)

A incidência da função do belo no Seminário-livro 7 diz respeito sobretudo à dimensão imaginária da fantasia. Ainda de acordo com Miller, essa dimensão - a fantasia enquanto imagem prevalente para o sujeito, fixando-o numa relação especial com o objeto - pode ser apreendida em correlação ao que corresponderia a uma falta no sistema simbólico, falta essa que no Seminário-livro 7 estrutura-se a partir de "das Ding": "pode-se encontrar em Lacan a idéia de que é em um momento de falta na cadeia significante (...) que pode chegar a se tornar prevalente uma imagem, um elemento do nível imaginário." (22). A fantasia, enquanto imagem predominante, cumpre uma função específica nas relações que o sujeito mantém com o campo visado pela pulsão, o campo da

Coisa. Essa imagem ganha preponderância toda vez que o sujeito se aproxima desse campo onde o simbólico falta. Em sua dimensão imaginária, a fantasia pode então ser considerada como uma construção, "uma articulação significativa (...) que permite dominar o gozo < representado por 'das Ding'/rm > pela via de uma relação com um objeto." (23). Dito de outro modo, a fantasia, através da constituição de uma imagem especial, visa deslocar o gozo para a dimensão do princípio do prazer, tornando-o próprio ao desejo.

Com relação a esse aspecto, é possível encontrar no Seminário sobre a ética da psicanálise pelo menos três referências à dimensão da fantasia em sua conexão com o fenômeno estético da beleza. Em todas elas, como teremos oportunidade de acompanhar, o belo virá cumprir a função de apaziguamento do gozo, de acomodação do desejo. Mais do que isso - como já pudemos observar através do exemplo de "Antígona" - ao produzir esse amortecimento, essa retenção do desejo, o belo também irá indicar, através de seu brilho, que o que está sendo detido nas redes do prazer visa preferencialmente um outro lugar.

Lacan nos informa, na primeira referência, que a fantasia adquire uma dupla face na experiência analítica. Ela pode apresentar-se tanto como um "bem-não toque nisso", quanto um "belo-não toque nisso" (24). Apreendida desde a perspectiva do bem, a fantasia acena com a oferta de uma satisfação própria ao princípio do prazer, anunciando a possibilidade de encontro com o objeto perdido. Enquanto fenômeno do belo

a fantasia também produz uma retenção do desejo, se a tomamos por sua face kantiana de "desinteresse" pelo objeto. O convite à acomodação do desejo adviria da oferta de um prazer de contemplação que uma imagem prevalente pode suscitar. Como exemplo dessa dupla face da fantasia, encontramos na clínica freudiana o relato de uma função especial preenchida por um certo "brilho do nariz" no caso descrito por Freud em seu artigo sobre o "Fetichismo". Freud demonstra neste artigo o quanto esse "brilho do nariz" foi alçado à condição de fetiche para um de seus pacientes, modo pelo qual havia encontrado uma via segura para sua satisfação: "o brilho do nariz (<'Glanz auf der Nase'>) era na realidade um vislumbre (<'glimpse'>) do nariz. O nariz constituía assim o fetiche que, incidentalmente, ele dotara à sua vontade, do brilho luminoso que não era perceptível a outros." (25).

Esse mesmo artigo de Freud permite introduzir a segunda referência feita por Lacan no Seminário-livro 7 sobre as relações entre a fantasia e a beleza. Ainda a respeito desta função de fetiche exercida pelo "brilho do nariz", Freud irá acrescentar, neste mesmo artigo, que este brilho - efeito da beleza no sentido lacaniano - cumpre um papel especial na fantasia de seu paciente: ele é "um substituto para o pênis da mulher (da mãe) em que o menininho outrora acreditou e que - por razões que nos são familiares - não deseja abandonar." (26). O brilho, como um dos efeitos da beleza, vem aqui ocupar um lugar assinalado ao falo, enquanto

significante de que ao Outro algo falta, e que Freud formula nos termos de "pênis da mulher". O brilho vem cumprir, através do cecamento que produz, uma função de velamento sobre o que, no Outro, é falta. Sua função de retenção do desejo articula a ordem do prazer, a satisfação que pode ser obtida a partir desse brilho especial, com o campo de "das Ding", onde a representação falta. Enquanto "substituto para o pênis da mulher", o significante fálico torna-se um lugar especial diante do qual o sujeito fixa uma posição, dando ensejo ao que Lacan irá denominar no Seminário-livro 7 como "fantasia do falo": não podendo ser o falo o sujeito só poderia tê-lo, na condição de reivindicante, de "Penisneid", como no caso feminino, ou pela via de um temor em perdê-lo, na condição de castração, como no caso masculino. Com relação a esse aspecto Lacan irá sugerir uma nova articulação. A "fantasia do falo" poderia estar no mesmo nível daquele ocupado pelo ideal do Belo na terceira Crítica de Kant. Essa correlação, apenas esboçada por Lacan, vai no sentido de uma indagação a respeito de uma possível analogia entre o ideal do Belo, as formas e imagens do corpo humano tomadas enquanto limite das possibilidades da beleza, e a "fantasia do falo", enquanto o que na experiência analítica pode representar o encontro do sujeito com os limites do seu próprio ser. A questão, portanto, é saber se o limite das possibilidades da beleza, o ideal do Belo, poderia corresponder ao que, na experiência de uma análise, refere-se às relações do sujeito com o significante fálico.

significante de seu desejo. A referência aos "limites do ser" do sujeito justifica-se a partir da identificação, no Seminário-livro 7, de "das Ding" como o lugar onde "falta ser" para o sujeito. A ausência de significantes nesse campo compromete o sujeito em sua representação, conforme a célebre fórmula lacaniana de que o sujeito é o que um significante representa para outro significante. É a fantasia que permite articular o "lugar do ser", o campo da representação, ao campo da "falta a ser", campo da Coisa. Vale a pena lembrar que a imagem, mais especificamente a forma do corpo humano, já havia sido introduzida por Lacan, através da sua teoria do "Estágio do Espelho", na função de representar a relação do homem com sua "falta a ser"; ao fazê-lo, essa imagem também estaria cumprindo a função de retê-lo diante do que estaria para além dela própria (27).

De que modo seria legítimo estabelecer num mesmo patamar a "fantasia do falo" e a beleza da imagem humana? Lacan procura responder à essa questão indicando que um e outro só podem ser colocados lado a lado por estarem cumprindo a função de uma passagem para o limite. É nesse sentido que a psicanálise pode se instruir a partir do que Kant estabelece como ideal do Belo no parágrafo 17 da "Crítica da Faculdade do Juízo". No ideal do Belo estamos diante da representação de um ente único reconhecido como adequado a uma Idéia. Idéia essa de um máximo, no entanto indeterminada, não podendo ser apresentada por conceitos. O ideal do Belo é então um modo particular de apresentação de uma Idéia da

razão que, se não pode ser apresentada por conceitos, deve ser determinada por estes quanto ao fim sobre o qual repousa a possibilidade interna do objeto. O único gênero de beleza capaz de produzir um ideal do Belo é aquele da beleza fixada por um conceito de finalidade do objeto, de uma conformidade a fins desse mesmo objeto. Tanto a beleza vaga, onde não encontramos esse conceito de finalidade do objeto, quanto a beleza aderente a fins determinados não são capazes de dar lugar a um Belo ideal. Nesse sentido não nos é possível, prossegue Kant, pensar num ideal de uma flor bela, muito menos de uma bela casa ou de um belo jardim. Como conclusão Kant pode afirmar que "somente aquilo que tem o fim de sua existência em si próprio - o homem, <que/rm> pode determinar ele próprio seus fins pela razão (...) é capaz de um ideal da beleza." (28). Este ideal só pode ser esperado na figura humana, enquanto expressão moral, expressão visível de idéias morais que governam o homem. O que o ideal do Belo torna visível através da expressão do corpo é a ligação, conectada pela razão, entre o que é moralmente-bom e a Idéia de uma finalidade suprema, de uma conformidade a fins: " a benevolência ou pureza ou fortaleza ou serenidade etc. requer idéias puras da razão e grande poder da faculdade de imaginação reunidos naquele que quer apenas ajuizá-las, e muito mais ainda, naquele que quer apresentá-las." (29).

Ao tomar o "ideales Erscheinen" em função de uma passagem para o limite, Lacan acaba por identificá-lo - enquanto um ideal da imaginação - aos próprios limites de possibilidade

do Belo. Se Kant pode apresentar esse limite do Belo através da forma do corpo humano isto se deve ao fato de que, para Lacan, esta forma "foi, porque não é mais, forma divina." (30). A beleza da imagem humana pode ser colocada no mesmo patamar da "fantasia do falo" enquanto indicação de um limite, numa, para a apreensão do Belo, noutra, para os limites do ser do sujeito. O ideal do Belo em Kant só pode ser situado no mesmo lugar onde o desejo encontra seu limite porque, no mundo atual, a forma do corpo humano já não está mais envolta por uma auréola divina. Ao contrário, é preciso reconhecer que esse corpo é considerado, hoje, como "o envoltório de todas as fantasias possíveis do desejo humano." (31). Reconhecer a forma do corpo humano como o limite da beleza é também, segundo Lacan, posicionar-se para definir o espaço onde o desejo encontra seus limites. É somente porque, no mundo de hoje, "as flores do desejo estão contidas nesse vaso" - na forma do corpo humano, ideal da Beleza kantiana - que Lacan pode justificar o interesse "em fixar as suas paredes." (32).

Nos aproximamos finalmente da terceira referência no Seminário-livro 7 das relações entre a beleza e a dimensão imaginária da fantasia. Se em "Antígona" Lacan pode detectar a função de prevalência de uma imagem bela, encontrará algo dessa mesma natureza na "fantasia fundamental" do Marquês de Sade, o que justifica seu comentário em "Kant avec Sade" onde confessa que o que vem buscando por detrás da fabulação da fantasia é, na verdade, a sua experiência trágica (33). A

questão que orienta Lacan em sua pesquisa sobre o belo, na trama sadeana, do ponto de vista da psicanálise, é saber porque suas vítimas são sempre apresentadas como sendo extremamente formosas, sempre descritas com todos os ornamentos da beleza.

A fantasia fundamental de Sade, como toda fantasia, cumpre a função de fixar o sujeito num lugar especial, permitindo um apaziguamento, uma contenção do desejo que se dirige para o campo da Coisa. Ao fazê-lo, acena, em troca, com um prazer advindo de uma relação com um objeto especial. A respeito desse prazer, no entanto, é preciso reconhecer que, na fantasia de Sade, está em relação com um fundo de eliminação de todo "pathos". Ela exige do agente do tormento um afastamento de suas paixões como via para a obtenção da satisfação através da encenação fantasmática. Se o "pathos" está presente na fantasia sadeana é sobretudo como dor, e do lado da vítima, do objeto do tormento. A originalidade dos comentários de Lacan no seu "Kant avec Sade" está na demonstração de quanto a satisfação obtida através desta fantasia está apoiada sobre o que foi postulado pela moral kantiana, no momento em que Sade procura transformar a transgressão num dever, em nome do direito da liberdade de usufruir do corpo de um próximo.

O que deve ser destacado, no entanto, é um aspecto fundamental dessa fantasia, revelado na transgressão do espaço do próximo, pelo agente do tormento. O agente transgressor não toma a imagem do próximo, do objeto do

tormento, como a de um semelhante; essa imagem não exerce sobre ele uma função de detenção. Mas esse avanço sobre o corpo do outro, aponta Lacan, encontra na fantasia sadeana um limite. É a partir do encontro desse limite que poderemos distinguir o campo da Coisa e a indicação do motivo pelo qual as vítimas são apresentadas como figuras da beleza.

A fantasia de Sade, prossegue Lacan, obedece a uma lei, procede através da execução de algumas regras. O agente do tormento, ao assumir seu desejo como "vontade de gozo" - após o afastamento de tudo que possa ser afetado pelas emoções - é o executor dessas regras, submetendo o objeto de tormento às suas normas. A vítima presentifica, no entanto, para o agente que a tormenta, a dor, o "pathos", até o limite de seu desvanecimento sob o peso da lei que rege seu sofrimento. É nesse momento que a fantasia perversa revela seu apoio sobre a lei moral kantiana, ao demonstrar, tanto quanto esta, o efeito de divisão do sujeito diante de uma lei implacável. Lacan encontra essa divisão no desdobramento que a fantasia sadeana produz diante da ameaça de aniquilamento desse sujeito, em outras palavras, diante da iminência do encontro com o campo da Coisa. A fantasia libertina, afirma Lacan, não pode culminar num aniquilamento da vítima, pois isso desarmaria toda a estrutura sobre a qual ela está assentada. Ela se apoia, antes de mais nada, sobre uma estrutura de sofrimento eterno e é nesse sentido que esse sofrimento deve sempre ser

prorrogado, através, por exemplo, da constituição de um "segundo" sujeito, indestrutível, o "sujeito bruto do prazer". É aqui que encontramos a função do belo, no limite mesmo desse desvanecimento do sujeito, na iminência de seu encontro com "das Ding". Se Sade pode nos apresentar suas vítimas como capazes de conservar sua beleza mesmo sob a mais cruel tortura, é porque o belo está cumprindo aí uma função específica na fantasia libertina, a mesma função de detenção do desejo diante da ameaça de aniquilamento. Lacan pode enunciar assim que, ao demonstrar um recuo diante de um limite - a destruição do objeto do tormento - a fantasia perversa acaba revelando estar ela própria assentada sobre uma lei. Todo o trabalho de Lacan em "Kant avec Sade", cujos passos não iremos seguir aqui, será o de apresentar essa mesma lei que rege a fantasia libertina como derivada da lei moral kantiana. Sobre essa vinculação da lei moral de Kant com a fantasia de Sade, S. Laia, em sua dissertação sobre "A lei moral, o desejo e o mal", pode nos oferecer a seguinte conclusão: com Sade "sua apologia do crime não passa de uma confissão invertida da Lei, sua renegação de Deus restaura o Ser supremo no próprio malefício, sua violação do corpo materno (...) termina na costura do sexo estuprado." (34). O fato de ser possível detectar em Sade uma submissão à Lei - reafirmando a tese kantiana de que mesmo a transgressão da lei moral ainda indica uma submissão a esta - pode ser compreendido da seguinte forma: "aquele que leva a transgressão ao extremo por respeito à máxima que lhe

prescrevia o direito ao gozo, reafirma categoricamente a majestade da lei e a satisfação <o gozo/rm > como impossível." (35).

Há ainda um outro aspecto a ser destacado a respeito da participação da beleza na fantasia fundamental de Sade. Mais do que articulado à dimensão do prazer, o belo vem associado a um desprazer, ao sofrimento e à dor. Sobre este ponto Lacan irá encontrar um novo apoio para estabelecer uma analogia entre a natureza do belo apresentada por Kant em sua "Crítica da Faculdade do Juízo" e a fantasia libertina. Na terceira Crítica Kant nos apresenta o belo através de quatro momentos, analisados nos termos de sua tábua de categorias. O belo é, antes de tudo, objeto de uma satisfação independente de todo interesse, isto é, um prazer que não provém das inclinações, como, por exemplo, é o prazer que origina-se no preenchimento de necessidades. Num segundo momento o belo é definido como o que apraz universalmente, sem conceito. Quando emito um juízo singular - "Esta rosa é bela" - não estou fazendo um mero relato de um prazer sensível, mas estou pedindo, ao mesmo tempo, uma aceitação universal. Esta aceitação, por situar-se na dimensão dos juízos reflexionantes, não lança mão de conceitos quando requer essa validade universal. Segundo a relação dos fins, e este é o terceiro momento, o belo é um prazer evocado por um objeto que tem finalidade na sua forma, apesar de não ter qualquer fim ou função em si: devido a uma certa integridade, a uma certa conformidade a

fins, esse objeto pode ser tomado como final. Ele possui, nesse aspecto, uma finalidade, mesmo não tendo ele próprio qualquer fim. E, por último, como o quarto momento, o belo é definido como o que é conhecido sem conceito, como objeto de uma satisfação ("complacência", na tradução de V.Rohden e A.Marques) necessária. O juízo de gosto pede ao belo uma referência necessária ao prazer estético. Nada garante, quando da experiência do belo por ocasião de um objeto, que um outro vá ter a mesma experiência diante desse objeto; no entanto o prazer que experimento deve ser admitido, sem mediação, como uma necessidade absoluta do juízo presente no sentimento subjetivo.

Será com o primeiro momento do belo em Kant que Lacan encontrará elementos para articulá-lo à fantasia de Sade. O belo, em seu aspecto qualitativo, isto é, enquanto prazer "desinteressado" tem sua origem no ponto mesmo em que a faculdade de apresentar, a imaginação, encontra-se em harmonia com a faculdade de conceitos em geral, o entendimento, por ocasião de uma dada intuição. Comentando esse aspecto Lyotard pode dizer então que o belo é experimentado "enquanto a relação entre o poder de apresentar e o poder de conceber um objeto que não está fixado por uma regra (...) acham-se engajados um com outro, segundo uma proporção apropriada, numa espécie de jogo." (36). A referência ao "livre-jogo" entre imaginação e entendimento indica que, entre a tendência da imaginação em apropriar-se do objeto pela forma, e do entendimento em

circunscrevê-lo sob um conceito, há um acordo, uma relação livre, na qual a liberdade da imaginação concorda com a legalidade do entendimento, sem que isso resulte numa determinação do objeto, como no caso do conhecimento objetivo.

Esse "livre-jogo" será apreendido por Lacan como mais um elemento de aproximação entre o belo kantiano e a fantasia sadeana. A tese lacaniana de uma função do belo também presente na trama libertina irá apoiar-se agora no reconhecimento, nesta, de uma zona semelhante àquela estabelecida por Kant entre imaginação e entendimento. Na fantasia fundamental de Sade, em seus "jogos de dor", "trata-se justamente...da mesma região que aquela em que os fenômenos da estética se deleitam, um certo espaço livre." (37). O "livre-jogo" da fantasia perversa não seria, contudo, como o do belo em Kant, isto é, entre faculdades do conhecimento, mas entre imaginação e "sentimento de prazer e desprazer", sobretudo este último, enquanto dor e sofrimento. O objeto da fantasia sadeana, o objeto do tormento, tanto quanto o objeto que dá ocasião ao sentimento do belo em Kant, têm, no entanto, um ponto em comum. Um e outro não estão implicados em sua existência, mas cumprem eminentemente uma função significante. No belo kantiano o prazer experimentado diante do objeto não está vinculado a nenhum interesse quanto a sua existência; o objeto comparece exclusivamente no cumprimento de uma função significante. Na fantasia perversa, a vítima só irá "interessar" enquanto

significante de um limite, do limite da dor, para que possa ser assegurada a conservação de um sofrimento eterno. Daí o surgimento, nessa fantasia, de um "sujeito bruto do prazer", que conserva a possibilidade de ser um suporte indestrutível para o sofrimento, onde esse limite da dor jamais poderá ser ultrapassado. O fato das vítimas do enredo sadeano conservarem sua beleza mesmo diante do sofrimento o mais agudo, vem indicar que o belo cumpre aí a mesma função, identificada por Lacan, todas as vezes que se articula ao desejo: a de reter esse desejo diante do que poderia representar o aniquilamento, e de indicar, ao mesmo tempo, os limites desse campo onde, ao sujeito, faltaria "ser".

III.3- "ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA": KANT

Percorrido esse roteiro pela função do belo no Seminário sobre a ética da psicanálise e, diante da preponderância dos comentários de Lacan acerca das teses kantianas, iremos privilegiar agora um exame das relações entre ética e estética no contexto da terceira Crítica. Esperamos, com isso, poder ter uma perspectiva mais favorável para a apreensão da vertente estética do exame lacaniano sobre a ética da psicanálise.

Num primeiro momento daremos atenção à linha de separação entre ética e estética no contexto da "Crítica da Faculdade do Juízo". Em seguida, será o momento de avaliar as

condições que tornariam possíveis sua conjunção. Por fim, através de um exame do parágrafo 59 da "Crítica da Faculdade do Juízo", procuraremos introduzir a função do belo em Lacan no âmbito dessa tensão.

III.3.1- Disjunção entre ética e estética

A leitura da "Crítica da Faculdade do Juízo" não autorizaria, num primeiro momento, uma identificação entre as questões de ordem ética - desenvolvidas sobretudo na "Crítica da Razão Prática" - e aquelas que poderiam ser consideradas como de ordem estética, especialmente com referência à "Analítica do Belo".

Antes de mais nada, é preciso reconhecer que não há nem mesmo consenso quanto a um interesse propriamente estético da parte de Kant. Em seu "Kant et la fin de la métaphysique", Lebrun se detém sobre o que chama de mal-entendido na posição daqueles que insistem em delimitar uma estética kantiana. O exame do gosto, operado por Kant ao nível da "Crítica da Faculdade do Juízo", não seria algo aleatório ou circunscrito. Se ele foi obrigado a se deter sobre essas questões, o faz "porque é preciso dar um lugar à faculdade Reflexionante" no contexto das faculdades de julgar (38). Mesmo o exame da Estética Transcendental da "Crítica da Razão Pura" só tem validade, de acordo com Lebrun, por referir-se ao conhecimento (39). Neste caso, sobretudo, estaríamos ainda diante de uma estética da

faculdade de conhecer, e nem mesmo diante de uma estética do sentimento. Se esta última irá merecer consideração na terceira Crítica, será enquanto campo de observações, sem autonomia com relação à questão fundamental de um juízo reflexionante. Mesmo que os princípios "a priori" do juízo de gosto sejam aí revelados, não haveria nada que autorizasse enxergar aí um estética, mas, no máximo "uma crítica da faculdade de julgar estética" (40). Consoante com o intelectualismo estético da "Aufklärung", haveria em Kant, ainda segundo Lebrun, muito mais uma "beauté du bien-dire" do que uma "beauté des beaux-arts". Todo esse comentário acaba por se concluir num tom quase irado: "Il n'y a pas d'esthétique kantienne" (41) !

Se não há, no entender de Lebrun, razões para se pensar uma estética kantiana com pretensões de autonomia, é preciso, no entanto, reconhecer, como nos sugere Lyotard, a postulação de uma "estética do sentimento" na terceira Crítica. O "aisthesis" pode ser tomado, nesta obra, como "uma determinação do sentimento de prazer e desprazer" (42), uma representação que se refere exclusivamente ao sujeito, fora do âmbito das faculdades de conhecer. A leitura de Lyotard pretende reconhecer o estético em Kant como "o que julga pelo estado do pensamento, por sua 'sensação' interior." (43). O juízo de gosto não se confunde com um juízo de conhecimento, mas nem por isso deixa de ser um juízo "por ocasião de um objeto e só segundo o estado subjetivo em que se acha nessa ocasião." (44).

Lebrun já chamara a atenção para aquilo que daria sustentação à "Analítica do Belo", qual seja, a distinção entre a faculdade de desejar e o sentimento de prazer e desprazer dentro da construção kantiana. Ai estaria um fundamento de disjunção entre ética e estética, isto é, uma heterogeneidade de princípio entre as duas ordens, com relação às faculdades do espírito (ou de "ânimo" como prefere a tradução brasileira de V.Rohden e A.Marques para o "Geist").

A faculdade do espírito ("ânimo"), tomada como o conjunto das faculdades na arquitetura crítica kantiana, compreende a faculdade de conhecer, a faculdade de desejar (ou de apetição) e isso que Kant reconhece como "sentimento de prazer e desprazer". A faculdade de conhecer encerra, por sua vez, a faculdade de julgar, o entendimento e a razão. As considerações sobre o juízo de gosto (e o juízo sobre o belo, por conseqüente) envolveriam uma articulação entre a faculdade de julgar, em especial o juízo reflexionante, e o sentimento de prazer e desprazer.

Lyotard insiste na distinção entre o que nos informa esse sentimento de prazer e desprazer e aquilo que poderia estar circunscrito pela faculdade de desejar. A diferença entre elas poderá ser apreendida ao nível da satisfação. O sentimento de prazer e desprazer permite que se diferencie três ordens de satisfação apreendidas na "Crítica da Faculdade do Juízo".

Haveria, de início, uma "satisfação de inclinação", na qual um objeto é aguardado para preencher as condições de satisfação. A inclinação seria o móvel do pensamento (termo estratégico da leitura de Lyotard) na direção do objeto, que, por essa razão, poderia ser considerado como um objeto "agradável".

Uma segunda ordem de satisfação seria aquela encontrada na "estima" ou na "apreciação". O objeto já não é visado na esperança do preenchimento de uma falta. Por ser estimado ou apreciado, pode ser tomado como um objeto "bom"; o que move o pensamento, com relação a esse objeto, não é nada além do "respeito".

O terceiro modo de satisfação será aquele que nos interessará de perto. Será a "satisfação livre", satisfação não esperada, resultado de um "bom encontro" com o objeto, um encontro, antes de mais nada, desinteressado. A esse objeto chamaríamos de "belo", movidos que fomos em sua direção através de um "favor" (45).

A partir dessas três esferas de satisfação, é que será possível operar uma distinção com relação à faculdade de desejar. Ainda de acordo com Lyotard, a "satisfação da inclinação", por implicar uma falta e a expectativa de sua supressão, estaria inscrita na economia do desejo. Se há lugar para o gosto aí, esse seria, propriamente falando, um gosto dos sentidos. Nem mesmo o segundo modo de satisfação, o da "estima" e da "apreciação", estariam totalmente desimplicados da ordem do desejo, pois, segundo Lyotard, a

exigência de um desejo especial, não patológico, próprio à ordem moral, acaba, de certo modo, por inscrever esta satisfação no circuito do desejo. Apenas a "satisfação livre", desinteressada, poderia reivindicar essa exclusividade com relação ao sentimento de prazer e desprazer. Tanto a "satisfação da inclinação", quanto a satisfação ligada à moral, têm um interesse relativo ao objeto. São ainda satisfações, acredita Lyotard, intimamente relacionadas à vontade, e "onde existe vontade, existe interesse." (46). É certo que é preciso reconhecer a distinção entre o interesse da "satisfação da inclinação" e aquele referido à ordem moral. Nesta, o interesse é fundado sobre um conceito da razão, a liberdade: a lei moral prescreve a realização desta liberdade, impõe à vontade "interesse" por certos "objetos", isto é, a máxima das ações. Do ponto de vista ético o sujeito é aquele "constrangido a agir no interesse da realização da lei" (47).

A partir do que foi exposto, as linhas de disjunção entre ética e estética podem ganhar aqui o seu contorno máximo. Com relação à satisfação do belo não há, na definição kantiana, qualquer interesse ligado à existência do objeto. O sentimento do belo, por ser todo ele circunscrito na esfera do "sentimento de prazer e desprazer", sem interferência da faculdade de desejar, não poderá ser referido à ordem moral, que incide fundamentalmente sobre a apetição. No juízo de gosto não há, por definição, interesse (veremos, mais adiante, sob quais condições será possível

referir o gosto a um interesse). É um prazer desinteressado, este é seu ponto de partida e condição para sua "satisfação livre". Uma satisfação que independe da inclinação, ou mesmo de um interesse, mesmo secundário pelo objeto. Nesse sentido pode concluir Lyotard: "não tem <em Kant/rm> nenhum desejo de Beleza (...) É um ou outro, ou desejo, ou beleza." (48). E, estando excluído no belo a determinação da vontade, não poderá ele reivindicar, num primeiro momento, qualquer participação na esfera moral.

III.3.2- Conjunção entre ética e estética

A disjunção que acabamos de apresentar entre ética e estética na "Crítica da Faculdade do Juízo", ou seja, de uma dicotomia entre o que é da ordem da faculdade de desejar e a experiência estética, não retrata o estado final das considerações de Kant.

A razão de ser da própria "Crítica", de acordo com Lyotard, funda-se sobre uma tentativa de "estabelecer um ponte entre o poder de conhecer e o poder de querer", na qual "o sentimento estético devia servir de pilar central para lançar uma ponte de dois arcos entre esses poderes." (49). Em consonância com esses objetivos devemos estar atentos ao esforço de Kant em estabelecer essa via entre

ética e estética, como condição para alcançar a meta detectada por Lyotard . Antes de mais nada, as fundações desta construção devem ser bem estabelecidas, pois há um abismo a separar dois pontos do percurso: de um lado, o poder de querer, a vontade; de outro, o sentimento estético, que é "satisfação livre", desinteressada.

A solução kantiana, para o estabelecimento desta via entre ética e estética, está fundada sobre dois pontos principais: um primeiro busca estabelecer algum "interesse", ainda que especial, singular, associado à experiência do gosto, e, através dele, encontrar conexões com o interesse moral; um segundo aciona o recurso à analogia (recurso esse de importância capital na arquitetura crítica) (50), por meio do qual seria possível estabelecer a articulação entre o fenômeno do Belo e a ordem moral. Vamos nos deter sobre esses pontos.

O primeiro passo procura verificar a possibilidade do sentimento do Belo, julgo por definição desinteressado, encerrar algum interesse. A "Crítica da Faculdade do Juízo" nos apresenta dois interesses possíveis relativos ao sentimento estético. O parágrafo 41 consagra-se a um "interesse empírico" com relação ao Belo. Se o juízo de gosto não se determina de nenhum interesse, se sua satisfação provém da simples reflexão sobre o objeto, no entanto o Belo pode suscitar, na sociedade, um prazer relativo à existência do objeto. Kant pode então reconhecer que há um interesse, ainda que empírico, pelo Belo, ligado

às inclinações de uma determinada sociedade. No entanto, esse interesse, por ser empírico, não é suficiente para estabelecer uma conexão com o interesse moral (51).

O passo seguinte poderá ser apreendido no parágrafo 42, dedicado ao estabelecimento de um "interesse intelectual" concernente ao Belo. Kant reconhece que "o sentimento pelo Belo é não apenas distinto do sentimento moral" (52), mas que qualquer interesse ligado ao primeiro não terá nenhuma "afinidade interna" com o segundo. No entanto, prossegue Kant, é possível distinguir, no sentimento do Belo, um "interesse intelectual". Esse interesse prende-se ao que, no Belo natural, diz respeito às belas formas da natureza : "Aquele que contempla solitariamente (e sem intenção de comunicar a outros suas observações) a bela figura de uma flor silvestre, de um pássaro, de um inseto, etc., para admirá-los, amá-los (...) toma um interesse imediato e na verdade intelectual pela beleza da natureza. Isto é, não apenas seu produto apraz a ele segundo a forma, mas também a sua existência, sem que um atrativo sensorial tenha participação nisso ou também ligue a isso qualquer fim." (53).

Há uma distinção a ser feita entre o "interesse empírico" do primeiro passo, e esse "interesse intelectual" localizado ao nível do Belo natural. Contrariamente ao primeiro, que é indiretamente mediado pelo interesse social, o "interesse intelectual" é imediato, porque dirigido a intenção de nossa satisfação. Não é o objeto o que poderia

provocar algum interesse, como no "interesse empirico", mas "sua propriedade <i.é., da natureza/rm> em si mesma", isto é, "o fato de que ela se qualifica para uma tal associação que lhe convém internamente." (54).

Como aproximar esse interesse de um interesse produzido pelo juízo moral?

O elo de aproximação poderá ser encontrado ao nível do interesse da Razão. Esta tem interesse de que suas Idéias tenham também uma realidade objetiva, isto é, "que a natureza pelo menos mostre ou avise-nos de que ela contém em si algum fundamento para admitir uma concordância legal de seus produtos com a nossa complacência independente de todo interesse." (55). O interesse da Razão recai sobre toda e qualquer manifestação na natureza de um acordo nesses termos: o espírito ("ânimo") " não pode refletir sobre a beleza da natureza sem se encontrar, ao mesmo tempo, interessado por ela." (31). Esse interesse, por coincidir com o interesse da Razão, pode ser tomado como um interesse moral. Aquele que se interessa pelo Belo na natureza só o faz na medida em que esse interesse já teria sido fundado sobre um acordo entre seus "produtos" e uma satisfação desinteressada. É possível ao menos supor que, com Kant, aquele a quem a beleza da natureza possa interessar imediatamente, já possuiria, também, uma disposição, uma inclinação ao bem moral: "afirmo que tomar um interesse imediato pela beleza da natureza (não simplesmente ter gosto para ajuizá-la) é diferentemente do interesse pelo belo da

arte /rm > é sempre sinal de uma boa alma; e que se este interesse é habitual e liga-se de bom grado à contemplação da natureza, ele denota pelo menos uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral." (57).

III.3.3- O belo como símbolo da moralidade

Se a primeira solução kantiana para uma via possível entre ética e estética apoia-se sobre a presença de um "interesse intelectual" relativo ao sentimento do Belo, a segunda irá fundar-se sobre o argumento analógico (58). O campo de aproximação é o da apresentação ("Darstellung") dos conceitos, ato que consiste em torná-los sensíveis (a "hipotipose" ou o "subjectio sub adspectum" do parágrafo 59).

Sabemos que, para os conceitos supra-sensíveis, essa apresentação é problemática, já que nenhuma intuição sensível lhes convém. Nesse caso somos obrigados a uma apresentação indireta, e adentramos o terreno dos símbolos, no qual encontramos o modo de apresentação por analogia. O modo simbólico só tem caráter "intuitivo" por analogia ao esquematismo, modo de apresentação direta do conceito, e que opera por demonstração. A apresentação simbólica concorda com o esquematismo segundo a regra de seu procedimento, segundo a forma da reflexão, e não através de seu conteúdo, isto é, a própria intuição. Há, na operação simbólica de apresentação dos conceitos, um duplo movimento. O primeiro

envolve a aplicação de um conceito a um objeto da intuição sensível (por exemplo, o conceito de "corpo animado"); o segundo movimento procede por uma aplicação da regra de reflexão, que incidu sobre a intuição, sobre um segundo objeto (por exemplo, sobre o conceito de "Estado Monárquico Popular"), do qual o primeiro passa a ser símbolo. Entre o "Estado" e seu símbolo, o "corpo animado", só há semelhança entre as regras de refletir sobre eles e sobre suas causas (por exemplo, pelo fato de ambos serem governados por leis internas...) (59).

Será através desta perspectiva simbólica que veremos Kant aproximar o Belo da noção de moralidade. Esta será uma das "pontes" lançadas entre sua ética e sua estética: o Belo poderá ser o símbolo da moralidade enquanto operação de "dar a ver", na intuição, algo que, por analogia, corresponderia a um "objeto invisível", isto é, irrepresentável nessa mesma intuição, como são, por exemplo, as Idéias da Razão.

Os elementos dessa analogia serão assim apresentados:

- 1- Tanto o Belo como o Bem Moral aprazem imediatamente.
- 2- Um e outro agradam independentemente de interesse (60).
- 3- O Belo e o Bem agradam segundo uma relação livre das faculdades: no Belo, a liberdade da Imaginação concorda com a legalidade do Entendimento; no Bem, a liberdade da vontade é pensada como em concordância consigo mesma, segundo as leis universais da Razão.

4- Tanto o Belo quanto o Bem "são considerados , sobre o modo da necessidade, como universalmente partilháveis" (61).

Esses elementos de analogia permitirão a Kant concluir sobre a viabilidade do Belo como símbolo da moralidade, uma vez que os objetos belos, da natureza ou da arte, são capazes de suscitar "sensações que contém algo analógico à consciência de um estado de espírito produzido por juízos morais." (62).

Convém precisar dois pontos acerca desta apresentação simbólica da moral através do Belo.

Em primeiro lugar o modo simbólico de apresentação não deve ser tomado como forma de apresentação imperfeita de um objeto irrepresentável na intuição. O Belo não será, de modo algum, uma expressão da moralidade; através dele não se enxerga o Bem Moral. O que está em jogo entre a beleza e a moralidade é a relação que, tanto uma quanto outra, apresenta no que se refere, por exemplo, às relações com uma lei universal.

O segundo aspecto faz repercutir as ponderações de Lyotard. Se o Belo é símbolo da moralidade, se apresenta, por analogia, na intuição, algo que não pode ser apresentado diretamente, esse elemento analógico, contudo, não autoriza qualquer conclusão. Podemos pensar o Bem Moral por analogia ao Belo, mas não há continuidade entre eles, "não se conclui de uma a outra" (63). A analogia só nos autoriza a escrever: "como Belo, do mesmo modo Bem", e nunca "se Belo, então Bem" (64).

Ao estabelecer os limites da apresentação simbólica, Lyotard aponta para a dificuldade de se fundar qualquer pretensão à uma educação estética, como vertente de uma educação moral, apoiada sobre argumentos kantianos. O projeto de "fazendo sentir o Belo, far-se-á fazer o Bem" (65) não reconhece que a ponte estendida por Kant entre ética e estética não pode, de modo algum, suprimir o abismo. Aquele que pensa poder trafegar de uma a outra, toma por estrada aquilo que, em Kant, teria sido apenas uma ficção de engenharia.

III.4- "ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA FREUDIANAS": LACAN

Como já pudemos ressaltar anteriormente, todo o Seminário sobre a ética da psicanálise faz valorizar o campo da Coisa como elemento central de estabelecimento de uma medida para a ação do psicanalista. Em determinado momento de seu seminário, Lacan irá precisar um pouco mais o seu roteiro: "o que estou lhes mostrando este ano pode situar-se entre uma ética e uma estética freudianas." (66).

Como apreender essa confissão de posição da parte de Lacan?

No nosso entendimento ainda será necessário tomar como medida o campo operacional de "das Ding". A ética freudiana introduz a inacessibilidade desse campo (67) : como herdeira da ética kantiana, permite reconhecer, no âmago da lei moral, o impossível de suportar que ela presentifica. Freud

situa a psicanálise como disciplina preparada a reconhecer, no interior mesmo do funcionamento do princípio do prazer, uma ordem (que se expressa como desordem) fora de seu alcance. Essa presença que, inicialmente, e em termos clínicos, nos foi descrita como "má vontade" da parte de seus pacientes, ou como apego desmesurado ao sintoma, permitiu posteriormente as postulações em torno de um mais além do princípio do prazer. Esse aspecto da clínica psicanalítica receberá um tratamento da parte de Lacan - numa abertura para as reflexões filosóficas em torno da ética e da moral - ao identificar, sobre esses pontos de impasse, a precipitação sobre a clínica freudiana de tudo aquilo que, nas reflexões sobre a moral, pode ser referido ao problema do Mal.

Se de um lado a ética freudiana pode ser apreendida em relação com a consciência moral - sobretudo a partir do que esta presentifica, através de sua lei, como campo inacessível da Coisa - aquilo que poderia ser tomado por uma estética freudiana - definida por Lacan em seu Seminário-livro 7 como "análise de toda economia dos significantes" (68) - dirá respeito a todas as formas "sensíveis" cuja função será mostrar, apontar, indicar, a inacessibilidade de "das Ding".

Nesse sentido, não haveria como pensar esta "estética freudiana" com qualquer grau de autonomia em relação à sua ética. A alusão à esta estética só se justifica "na medida em que nos mostra uma das fases da função da ética" (69). Se

a ética freudiana tem por função fundar a Coisa como inacessível (ela é inacessível devido a uma interdição, poderá dizer Freud através de seus mitos; ela o é desde sempre, poderá acrescentar Lacan, isto é, desde que, como sujeitos, somos habitados pela linguagem), a estética virá, através de sua multiplicidade de formas, indicar essa inacessibilidade. A primeira funda o campo, a segunda o descobre nas evoluções e circunvoluções dos significantes. É no contexto dessa "estética freudiana" que o belo, como função significante, poderá receber o interesse da psicanálise - esse seria mais um passo dado por Lacan com relação a Freud - na medida que sua presença pode indicar o elemento essencial em torno do qual se funda a ética da psicanálise. Ao indicar, na economia dos significantes, aquilo que lhe é, ao mesmo tempo, interno e externo, ao apontar para esse verdadeiro "vacúolo" de representação, o belo estaria cumprindo uma segunda função, a de retenção, de acomodação do desejo, de seu apaziguamento. Essa dupla função atribuída ao belo por Lacan, não deixa de situá-lo numa dimensão paradoxal: é seu brilho, através do cegamento que provoca, que indica haver algo para ser visto para além dele; ao mesmo tempo que sinaliza essa outra dimensão, impede que a visão possa alcançá-la.

III.4.1- Uma hipótese lacaniana: o Belo, índice do Mal.

Chegamos agora no que consideramos ser um efeito da leitura lacaniana sobre as relações entre o Belo e o Bem, do ponto de vista da psicanálise.

Para que esse efeito possa ser melhor apreendido é preciso reconhecer dois aspectos dos comentários de Lacan no Seminário-livro 7. O primeiro diz respeito à própria conjunção entre o Belo e o Bem; o segundo refere-se a uma tradição filosófica que toma o Belo como expressão do moralmente-bom. Esses dois aspectos, sabemos, não são plenamente distintos; no entanto, julgamos necessário manter entre eles certa distância para que possamos avaliar o que está em jogo na experiência psicanalítica.

Quanto à identidade entre o Belo e o Bem, sabemos que, com Sócrates e Platão, essa afinidade participa de um ideal pedagógico próprio aos gregos. Estes possuíam, inclusive, uma única palavra com a qual designavam o "ser belo e bom" ("kalokagathia"). A relação íntima entre a Beleza e o Bem exige, do objeto que merecerá esse juízo, que o mesmo esteja preenchendo uma função. A utilidade de um objeto ou de uma ação fazem parte da avaliação do que pode ser julgado belo e bom. Em outras palavras, só é belo aquilo que tiver a perfeição do fim para o qual foi criado. Como nos informa B. Nunes em sua "Introdução à Filosofia da Arte", para os gregos "o que é Belo e Bom representa, ao mesmo tempo, uma parcela da Verdade, ideal do conhecimento teórico, que

coincide com o Ser em sua plenitude." (70). O Belo, ao menos na apreensão platônica, participa do diálogo com o Ser e a Verdade possui a essência mesma da Beleza universal. Essa conciliação da idéia do Belo e do Bem exige, na perspectiva platônica, a participação do Amor. Despertando na alma o desejo de imortalidade, o Amor a impulsiona a ultrapassar o conhecimento dos belos corpos para o das belas ações, destas para o conhecimento das belas almas e dos belos conceitos. "até que, no pináculo da contemplação revela-se-lhe 'o oceano da beleza universal', que confina com a realidade em si, e onde, finalmente, ela pode aplacar a sua infinita inquietação." (71).

Essa confluência da Beleza no Bem pode ser encontrada também na tradição tomista. Para S. Tomás de Aquino, aquilo que é desejável, prazeroso, participa da noção de Bem. Se o agradável é tudo aquilo que põe fim ao movimento do apetite, num convite ao repouso sobre a coisa desejada, o Belo, considerado como aquilo que agrada à visão, participa ele também desta retenção do apetite. Fazendo-o implica-se na noção de Bem, entendido como o que se inclui na esfera do que um homem pode desejar.

Esse aspecto de convergência entre o Belo e o Bem não é desconsiderado por Lacan em seu Seminário sobre a ética da psicanálise. Ele pode ser encontrado, como já tivemos a oportunidade de comentar, nesse elemento da clínica psicanalítica que é a fantasia. Esta, em sua função de retenção e de fixação do desejo na articulação entre dois

campos heterogêneos, pode apresentar-se com um duplo revestimento: o do Bem, relacionando o sujeito a um objeto especial através do qual encontrará as condições de obtenção de prazer; e o do Belo, ao revestir-se como imagem prevalente, diante da qual o sujeito pode acomodar o seu desejo.

O segundo aspecto a ser considerado nas relações entre o Belo e o Bem está inscrito na dimensão moral, ou mais especificamente, nas considerações sobre o Belo como expressão do que é moralmente-bom. Se, entre os gregos, o Belo possui tanto um sentido estético restrito, ligado às condições sensíveis e formais, quanto um sentido final - como valor atribuído às coisas, participa da beleza transcendente, enquanto essência ou idéia imutável - é preciso reconhecer também seu sentido moral. Nesse aspecto, ao Belo é atribuído um valor de moderação, de temperança, tomados como medidas do Bem. A idéia do Belo está incluída na perspectiva ética, pois a Beleza participa das ações e de seus princípios. Mesmo entre os estóicos, para quem o Belo deve ser buscado na harmonia da natureza, num todo que se governa sem esforço, o prazer proveniente da Beleza possui conexão com a virtude, tomada enquanto vida ordenada, em equilíbrio tanto com o mundo material quanto com o mundo vivo.

Mas é com Kant que acreditamos chegar a um ponto crucial das relações entre o que é da ordem da beleza e o que é da ordem da moral. Através da noção de um prazer estético

"desinteressado" e da heterogeneidade das faculdades envolvidas no juízo de gosto (que inclui o "sentimento de prazer e desprazer") e no juízo moral (que refere-se à faculdade de desejar, de apetição), Kant fornece elementos para se pensar num campo estético autónomo com relação ao Bem. O sentimento estético, por ser "desinteressado", não se prende a qualquer interesse teórico ou prático: "o mais infimo conteúdo de conceitualidade ou de moralidade é radicalmente extirpado" pode dizer O.Chédin em seu livro "Sur l'esthétique de Kant"(72). Neste, o autor procura demonstrar o trabalho kantiano em preservar a autenticidade do sentimento estético de qualquer alteração prática, teórica ou patológica. Nesse sentido Kant estaria autenticando uma experiência cuja singularidade sempre foi relegada a um segundo plano. Ao constatar que o espectador kantiano não é nem o sujeito do conhecimento, nem o sujeito da moral, Chédin vai criticar inclusive o célebre comentário de Nietzsche da frase de Stendhal acerca da beleza como "promessa de felicidade"(73). Ao tomar Stendhal como aliado contra o espectador desinteressado do belo kantiano - ao menos na interpretação que lhe dá Schopenhauer - Nietzsche, em sua "Genealogia da Moral", descarrega sua fúria contra este espectador passivo, contemplativo, que Schopenhauer havia identificado a um indivíduo livre, porque liberto de toda vontade. Ao contrário, Nietzsche pretende ver na beleza uma promessa de felicidade interessada e "interessante", ligada, sim, à vontade, mas apontando para um espaço livre

do sofrimento e da dor. Chédin, ao contrário, dá nova interpretação à frase de Stendhal: o belo aí não promete a felicidade; é a promessa de felicidade que assegura a beleza, como um de seus atributos (74). É a felicidade que fabrica, que inventa o belo. Se em Stendhal há a indicação de que o belo pode ser a expressão de um caráter moral, a felicidade, da qual a beleza é um atributo, não seria a dos desejos ou das paixões, mas uma felicidade "estática, estacionária". O belo permanece "desinteressado" porque a felicidade não é uma função das paixões, mas da moral. Chédin poderá concluir que o argumento decisivo que garante o reconhecimento, em Kant, de uma autonomia do Belo com relação ao Bem, é o próprio parágrafo 59 da "Crítica da Faculdade do Juízo". Se é possível encontrar os fundamentos que apontam para o Belo como símbolo da moralidade, se Kant pretende dar à Beleza um estatuto de apresentação da moral, isso só poderá realizar-se dentro de certos limites e com a introdução de um elemento terceiro, oriundo da teoria dos símbolos, isto é, com o recurso à analogia. A distinção entre os domínios do Belo e do Bem é tão nítida que mesmo um esforço de aproximação pode, no máximo, nos autorizar a dizer, como vimos com Lyotard, "como Belo, do mesmo modo Bem", e jamais "se Belo, então Bem".

Esse percurso nos permite agora a aproximação de um ponto fundamental sobre as relações entre o Belo e o Bem que o Seminário-livro 7 de Lacan permite inferir. Como vimos num primeiro momento, Lacan encontraria respaldo na tradição

filosófica da Antiguidade para uma conjunção entre o Belo e o Bem, por ele identificado na dimensão clínica da fantasia. Mas, e aqui percebemos um outro desdobramento, será a partir de Kant, ou dos efeitos de sua crítica dos juízos de gosto, que Lacan poderá encontrar um campo livre onde apoiar sua distinção entre a função do Belo e a do Bem na experiência de uma psicanálise. Kant, ao permitir pensar a autonomia do Belo, inclusive em relação ao moralmente-bom, desfaz o laço que antes os unia de modo necessário. Lacan pode assim tomá-los separadamente, ainda que relacionados a um referente comum, Aquilo que a ética freudiana instaura em seu centro com o nome de "das Ding". Com relação a esse referente, o Belo e o Bem possuem funções semelhantes de retenção de um desejo que visa esse campo. Distinguem-se, no entanto, na relação que mantêm entre si. A experiência analítica informa que o Belo e o Bem não se situam a igual distância da Coisa. O Belo pode ser identificado como mais próximo de seus limites, ele cumpre sua função como um elemento para além do campo do Bem. Como obstáculo final diante dos limites da Coisa, sua capacidade de retenção do desejo revela-se mais poderosa do que a barreira representada pela oferta de bens prazerosos.

Há ainda um outro elemento detectado na clínica psicanalítica e que implicará, não apenas na diferenciação das funções do Belo e do Bem, como também numa direção contrária a toda tradição filosófica que procura articular essas noções. O trabalho de isolamento de "das Ding" no

Seminário sobre a ética da psicanálise parte, como já foi referido, do reconhecimento da incidência do Mal na experiência analítica: seja através do sintoma; seja através da "reação terapêutica negativa"; ou então no reconhecimento de uma "crueldade paradoxal" do super-eu (75), além da localização, propriamente dita, de um "mal-estar" constitutivo na Cultura. Num comentário sobre as explicações dadas pela Religião para a origem do Mal, desde uma perspectiva criacionista, Lacan, em seu Seminário-livro 7, afirmará que a psicanálise permite lançar a hipótese de que "o mal pode estar na Coisa" (76). As consequências dessa hipótese são imediatas: se é esse campo que a psicanálise reconhece estar no horizonte da pulsão, se é este o lugar visado pelo desejo, como nos demonstra "Antígona", então o campo inacessível de "das Ding" deve ser tomado como a fonte da incidência do Mal na experiência de uma análise. Kant, através do seu imperativo categórico, através da demarcação de um impossível de suportar presentificado pelo dever moral, teria operado uma redução "até a essência" desse campo moral, abrindo as possibilidades para uma nova localização do Mal (77). Mas, uma vez identificado esse ponto, Kant, no entendimento de Lacan, lança sobre este lugar um manto encobridor. O belo, que na ótica lacaniana indica o peso do real presentificado pela lei moral, sofre, com Kant, as consequências daquilo que Lacan identifica como processo kantiano de contabilização sobre esse lugar do Mal, exemplificado através das postulações acerca do Bem

Soberano ou da imortalidade da alma. Seguindo a leitura de Lacan, poderíamos tomar o parágrafo 59 da "Crítica da Faculdade do Juízo" como uma demonstração desse esforço kantiano de conectar o Belo ao moralmente-bom. Sade, por outro lado, indicando um lugar específico para a beleza em sua fantasia, seria a demonstração do quanto que, partindo-se das teses morais kantianas, poderíamos encontrar o Belo indicando os contornos do problema do Mal.

Lacan poderá concluir que o Belo, desde uma ética da psicanálise e tomado como elemento do campo para além do Bem, indica esse centro da experiência analítica onde está localizado o peso da incidência do Mal. É por essa via que a dimensão ética da psicanálise permitirá a Lacan afirmar que o belo está "mais perto do mal do que do bem" (78). Traduzido nos termos da "Crítica da Faculdade do Juízo" o Belo, do ponto de vista da psicanálise, antes que um símbolo do Bem, indica ser muito mais um índice do Mal, dando a ver, através de seu ofuscamento, essa estranha intimidade para onde parece se dirigir o desejo.

Para concluir é preciso levar em conta que essa aproximação entre o Belo e o Mal não tem, da parte de Lacan, o intuito de corrigir possíveis deformações da apreensão filosófica. Mas não há como negar que há aí um convite implícito à Filosofia para incluir, em futuras pesquisas estéticas, a face escura que o Belo pode estar indicando por detrás de cada um de seus brilhos.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: CAPÍTULO III

(1)- LACAN, J. "O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise" (SEM.VII), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988, p.265 (p.256).

(2)- LACAN, op. cit., p.289 (p.279).

(3)- LACAN, op. cit., p.311 (p.299).

(4)- Com relação ao exemplo e sua articulação ao juízo de gosto, encontramos sua presença em dois momentos da "Crítica da Faculdade do Juízo". No primeiro, associado ao "gênio", como aquele capaz de dar expressão conveniente às Idéias estéticas. A originalidade "exemplar" de seus dons, quando do uso livre das faculdades de conhecimento, permite, inclusive, a fundação de uma escola, como afirma Kant, ou, como prefere Lacan, a fundação da "transmissão". A segunda referência ao exemplo ocorre no célebre parágrafo 59 ("Da beleza como símbolo da moralidade"). Surge no momento da distinção necessária entre os modos de apresentação do conceito. O "exemplo", diferentemente do "esquema", apresenta os conceitos através da intuição empírica, aplicando-se, portanto, apenas àqueles que permitem tal modo de apresentação. Por apresentar um conceito para o qual nenhuma intuição sensível convém, o Belo será inscrito, neste parágrafo, na categoria dos "esquemas", e não na do "exemplo". Ver KANT, I. "Crítica da Faculdade do Juízo" (CFJ), trad. Valério Rohden e Antônio Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993. pp.163-4 e pp.195-6. Para um aprofundamento a respeito da função do exemplo entre os modos de apresentação ("Darstellung") dos conceitos em Kant, remetemos a BEAUFRET, J. "Kant et la notion de 'Darstellung'", in "Dialogue avec Heidegger-II", Philosophie moderne, Paris, Minuit, 1973, pp.77-109.

(5)- SÓFOCLES, "Antígona", trad. M.Gama-Cury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989. Para um exame detalhado dos comentários de Lacan acerca de "Antígona" remetemos à dissertação de mestrado de S.LAIA, "A lei moral, o desejo e o mal", apresentada ao Depto. de Filosofia da FAFICH-UFMG, 1992, especialmente às pp.301-40.

(6)- LACAN, op.cit., p.313 (p.301).

(7)- LACAN, op.cit., p.300 (p.290).

(8)- Ibid.

- (9)- ARISTÓTELES, "Poética", in ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO, "A Poética Clássica", trad. J. Bruna, São Paulo, Cultrix, 1988, p.24 .
- (10)- DEPELSENAIRE, Y. "Aristote et la tragédie", in "Quarto"- Bulletin de l'École de la Cause freudienne en Belgique, n.30, Bruxelas, 1988, pp.14-20.
- (11)- ROHDE, E. "Psiquê - la idea del alma y la immortalidad entre los griegos", México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- (12)- DEPELSENAIRE, op.cit., p.17.
- (13)- LACAN, op.cit., p.301 (p.290).
- (14)- LACAN, op.cit., p.345 (p.332). Lacan fornece uma definição especial com relação ao termo "Até", comumente associado, na tragédia, à desgraça que se abate sobre o herói. O comentário lacaniano prefere tomar a "Até" no sentido de algo proveniente do Outro e que determina o sujeito ao se articular muito antes dele, nas gerações que lhe antecederam (ver também comentário de Lacan à p.360 (p.347) do Seminário-livro 7).
- (15)- LACAN, op.cit., p.301 (p.290).
- (16)- LACAN, J. "Kant avec Sade", in "Écrits", Paris, Seuil, p.776.
- (17)- LACAN, SEM.VII, p.339 (p.327).
- (18)- Nos termos da Física a reflexão se define por uma "modificação da direção de propagação de uma onda que incide sobre uma interface que separa dois meios diferentes, e retorna para o meio inicial", seguindo uma lei constante: o ângulo de incidência (chegada) é igual ao ângulo de reflexão (partida). Quanto à refração, ela se define pela "modificação da forma ou da direção de uma onda que, passando através de uma interface que separa dois meios, tem, em cada um, velocidades diferentes", ou seja, a luz, ao atravessar a superfície que separa dois meios de densidades diferentes, muda de direção, desvia-se de seu percurso original. Ver verbetes "reflexão" e "refração" in HOLANDA FERREIRA, AURÉLIO BUARQUE. "Novo Dicionário da Língua Portuguesa", 2a. edição, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986; e MUELLER, C.G. e RUDOLPH, M. "Luz e Visão", in Biblioteca Científica "Life", Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio Editora, 1970, pp.42-5.
- (19)- LACAN, op.cit., p.315 (p.302).

(20)- MILLER, J-A. "Duas dimensões clínicas: sintoma e fantasia", in "Percurso de Lacan: uma introdução", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987, pp.91-149.

(21)- MILLER, op.cit.,p.111.

(22)- MILLER, op.cit.,p.132.

(23)- MILLER, op.cit.,p.107.

(24)- LACAN, SEM.VII., p.291 (p.280).

(25)- FREUD, S. "Fetichismo" (1927), in ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1974, vol.XXI, p.179.

(26)- FREUD. "Fetichismo", p.180.

(27)- LACAN, J. "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je" (1936). in "Écrits", Paris, Seuil, 1966, pp.93-100. Inscrita entre seus antecedentes, a teoria do Estágio do Espelho é um dos primeiros escritos de Lacan, onde procura dar conta do interesse lúdico da criança por sua imagem diante do espelho. Esse interesse especial pela imagem adviria do desamparo fundamental a que todo ser humano está submetido em seu nascimento. O fato da criança regozijar-se ao reconhecer sua imagem diante do espelho poderia indicar que a forma completa do seu corpo possui um caráter de antecipação e mesmo de apaziguamento. A imagem que observa é a sua mas também, e ao mesmo tempo, de um "outro". Com relação a esse "outro" imaginário, diante do qual a clínica atesta lugar essencial na experiência, o sujeito passa a ter uma relação de semelhança, como sendo ele mesmo sobre o modelo daquela imagem primeira. Ao capturar a criança, essa imagem do "outro" torna-se, ela própria, uma fonte de identificação.

(28)- KANT, op.cit.,p.79.

(29)- KANT, op.cit.,p.81.

(30)- LACAN, SEM.VII,p.357 (p.345).

(31)- Ibid.

(32)- Ibid.

(33)- LACAN. "Kant avec Sade", p.788.

(34)- LAIA, S., op.cit., p.300.

(35)- Ibid.

- (36)- LYOTARD, J.F. "Lições sobre a Analítica do Sublime", trad. Constância M. César e Lucy R. Moreira César, Campinas-SP, Papirus, 1993, p.73.
- (37)- LACAN, SEM.VII, P.316 (P.303).
- (38)- LEBRUN, G. "Kant et la Fin de la Métaphysique" - Essai sur la "Critique de la Faculté de Juger", Paris, Librairie Armand Colin, 1970. p.304: " C'est donc uniquement dans le but de donner un site à la faculté de Réflexion que Kant doit délimiter de façon nouvelle la sphère 'esthétique'."
- (39)- "Aucune commune mesure entre l'Esthétique transcendentale qui est une science et l''esthétique' du plaisir du goût, champ d'observations instructives, mais sans rigueur." LEBRUN, op.cit., p.298.
- (40)- "Et pour autant que la 3e.'Critique' met à jour des principes a priori qui lui sont propres, on ne l'appellera jamais 'esthétique' mais critique de la faculté de juger esthétique.". LEBRUN, ibid.
- (41)- Ibid.
- (42)- LYOTARD, op.cit., pp.173-4.
- (43)- Ibid.
- (44)- Ibid.
- (45)- LYOTARD, op.cit., pp.152-3.
- (46)- LYOTARD, op.cit., p.155.
- (47)- Ibid.
- (48)- LYOTARD, op.cit., pp.153-4.
- (49)- LYOTARD, op. cit., p.155.
- (50)- Sobre a função da analogia no projeto crítico kantiano, ver MARTY, F. "La naissance de la métaphysique chez Kant - Une étude sur la notion kantienne d'analogie", Paris, Beauchesne, 1980.
- (51)- KANT, op.cit., p.145.
- (52)- KANT, op.cit., p.144.
- (53)- KANT, op.cit., p.145.
- (54)- KANT, op.cit., p.148.
- (55)- KANT, op.cit., p.146.

(56)- Ibid.

(57)- KANT, op.cit.,p.145.

(58)- Mesmo esse argumento não será suficiente para aproximar ética e estética. Lyotard fará ver que será ainda necessário tanto um argumento lógico (valendo-se das propriedades transcendentais comuns tanto ao juízo estético quanto ao juízo moral) quanto um argumento teleológico (recorrendo à idéia reguladora de uma natureza, finalizada pelo modelo da arte).

(59)- Sobre este ponto remetemos novamente ao artigo de BEAUFRET e também à leitura da nota 32 de "Sens et Fait" onde WEIL procura comentar o fato de Kant não ter recorrido à "típica" e sim ao "símbolo" no referido parágrafo 59. WEIL, E., "Problemes kantians", Paris, Vrin, 1982, p.92-3.

(60)- Ou então, como prefere Lyotard, "sem ou antes de qualquer interesse". Ver LYOTARD, op.cit., p.158. Sobre esse segundo ponto cabe esclarecer que no parágrafo 5 da "Critica da Faculdade do Juízo" Kant reconhece um interesse ligado à razão e que apenas o gosto pelo belo é uma satisfação desinteressada e livre. Ao correlacionar, no parágrafo 59 da mesma Critica, o bom e o belo como independentes de todo interesse, Kant reconhece que o moralmente-bom produz uma satisfação ligada a um interesse "mas não a um interesse que preceda o juízo sobre a complacência e sim que é pela primeira vez produzido através dele." Ver KANT, op.cit, p.198.

(61)- LYOTARD, ibid. Cumpre lembrar que, apesar do princípio subjetivo do juízo belo ser representado como universal, o mesmo não poderá ser conhecido através de um conceito; no campo moral, estamos diante de um princípio objetivo universal que, além de tudo, poderá ser conhecido via conceito, o conceito de liberdade.

(62)- KANT, op.cit., p.199.

(63)- LYOTARD, op.cit.,p.156.

(64)- Ibid.

(65)- Ibid.

(66)- LACAN, op.cit.,p.197 (p.190).

(67)- " (a complacência <"complaissance"> moral) é, de alguma forma, aquilo por meio do qual a ética torna inacessível para nós essa Coisa que já o é desde então." LACAN, ibid.

(68)- Ibid.

(69) - Ibid.

(70) - NUNES, B. "Introdução à Filosofia da Arte", São Paulo, Ática, 1989, p.18.

(71) - NUNES, op.cit., p.23.

(72) - CHÉDIN, O. "Sur l'Esthétique de Kant", Paris, J.Vrin, 1982, p.9.

(73) - Ver Nota 21 do Capítulo II.

(74) - "Il faut d'abord rétablir la citation de Stendhal. Dans "De l'Amour", il n'est pas dit que 'la beauté est une promesse de bonheur', mais que 'la beauté n'est que la promesse du bonheur'". CHÉDIN, op. cit., pp.19-20.

(75) - LACAN, SEM.VII, p.114 (p.107).

(76) - LACAN, SEM.VII, p.156 (p.150).

(77) - LACAN, SEM.VII, p.380 (p.366).

(78) - LACAN, SEM.VII, p.265 (p.256).

CAPITULO IV: O SUBLIME KANTIANO E A SUBLIMAÇÃO

Procederemos agora propriamente ao trabalho de "extração" ao qual Lacan faz alusão com relação à concepção do sublime em Kant. A observação, de que haveria uma "conjunção" entre o termo de sublimação, em Freud, e a noção kantiana de sublime, não deixa de ser surpreendente.

Teria realmente havido essa intenção da parte de Freud? Que relação poderia haver entre sua "Sublimierung" (1) e o "Erhabene" kantiano? De fato, nem mesmo a homonímia encontrada por Lacan na língua francesa corresponde aos termos originais em alemão. Sem querer polemizar sobre esse aspecto, o sentido de nossa investigação será o de procurar encontrar elementos que poderiam ter conduzido Lacan a enxergar aí uma conjunção. Em última análise, nossa questão poderia resumir-se da seguinte forma: se não há, no original, essa homonímia entre a sublimação e o sublime, porque Lacan teria querido que houvesse? Ela se justificaria, do ponto de vista de uma ética da psicanálise?

Nessa direção, nosso trabalho limitar-se-á à exposição de alguns veios através dos quais a noção de sublime em Kant poderia ter interessado a Lacan, de acordo com o percurso por ele proposto no Seminário-livro 7. Não podemos dizer, de antemão, se algumas preciosidades cairão nas nossas mãos,

nem se estamos nos deixando seduzir por falsos brilhos, ou caminhando por alguma via que, mais adiante, se mostrará infrutífera. Reconhecemos que este será um trabalho arriscado de escavação. Mas a investida se justifica, na medida em que tomamos como nossa a aposta lacaniana de que é possível extrair elementos da noção de sublime em Kant que poderão esclarecer, a partir de novas perspectivas, a apreensão da incidência ética da noção freudiana de sublimação.

Para tanto, algumas trilhas nos pareceram ter um interesse especial.

IV.1- A FORMA, O INFORME E A ANAMORFOSE

O primeiro ponto de intersecção que encontramos entre o sublime kantiano e a sublimação, localiza-se sobre uma interrogação da forma, que encontramos tanto num quanto noutro.

Com relação à sublimação, seguindo as postulações lacanianas no Seminário sobre a ética da psicanálise, é a plasticidade das pulsões, a modulação de significantes que está em primeiro plano. A satisfação das pulsões na sublimação é função desta mesma plasticidade pois, como pode acrescentar Lacan, "o que está em causa é o efeito da incidência do significante sobre o real psíquico" (2).

Quanto ao sublime kantiano, sabemos que ele é experimentado por ocasião de uma disrupção da forma, no momento em que a imaginação esbarra nos limites de sua

capacidade de fixar, de delimitar ou de apreender a forma de um objeto.

A bem da verdade não é tanto a experiência do informe aquilo que a plasticidade do significante convoca no destino da sublimação. O que Lacan irá procurar estabelecer, consoante com sua definição de sublimação dada no Seminário-livro 7 (a elevação de um objeto à dignidade da Coisa), é que qualquer objeto pode, "sob a forma, 'Erscheinung', em que <está proposto /rm> em sua multiplicidade verdadeiramente imponente, ser uma Coisa" (3). Assim, o que está em jogo, e que irá possibilitar o destino pulsional da sublimação, é muito mais uma multiplicidade das formas, que tem sua origem na plasticidade das pulsões, do que seu apagamento.

A questão poderia permanecer deste modo, sem que nenhum ponto de contato pudesse ser estabelecido com o sublime kantiano.

No entanto, o problema da sublimação não se reduz a essa capacidade plástica das pulsões em modelar significantes e introduzi-los no mundo. Desde que esse significante modelado se faz à imagem da Coisa, o problema permanece, uma vez que, o que caracteriza essa Coisa é justamente não poder ser imaginada.

Diante dessa questão veremos o deslocamento que Lacan irá operar, procurando retirar o eixo da sublimação de sua vertente imaginária. Se os produtos da criação sublimatória beneficiam-se de uma multiplicidade de formas inscritas no

campo da imaginação, o que é verdadeiramente fundamental na sublimação, a origem de sua eficácia, localiza-se sobre outro ponto, mais exatamente sobre a relação que os objetos sublimados estabelecem com um campo que não pode ser atingido pelas formas da imaginação, isto é, com o campo de "das Ding".

Como conciliar a relação entre um objeto, inserido nos limites do poder da imaginação, com o que está para além de qualquer apresentação imaginária e que, simbolicamente, só se faz representar pelo vazio? Estamos aqui, ao nosso ver, nas imediações de uma problemática bastante próxima daquela que é tratada pelo sublime kantiano na "Crítica da Faculdade do Juízo", sobretudo com referência a esse encontro com os limites da imaginação.

Sabemos que, em Kant, a forma é o modo da imaginação apropriar-se do objeto, operando através do que Lyotard poderá chamar de "uma síntese sobre a diversidade" (4). No parágrafo 23 da referida Crítica, Kant estabelece que, uma vez que o Belo da natureza tem por referência a forma, esta, por sua vez, "consiste na limitação" , ou, como prefere Lyotard, traduz-se por uma "circunscrição" (5). Com relação ao sublime, e diferentemente do belo, prossegue Kant, ele "pode também ser encontrado em um objeto sem forma, na medida em que seja representada ou que o objeto enseje representar nele uma ilimitação, pensada, além disso, em sua totalidade." (6).

Nas "Lições sobre a Analítica do Sublime" Lyotard irá precisar as distinções a serem feitas entre o sentimento do belo e o do sublime quando da avaliação do objeto. Quando da experiência do belo, o que temos é um "estado de pensamento", isto é, um sentimento, "por ocasião de uma forma de objeto" (7). O pensamento, no belo, ainda permanece ligado à natureza como "escritura das formas" (8) : seu destino não é indiferente à finalidade das formas da natureza. Já no sublime, estamos diante de um "estado de pensamento" diante de uma ausência de forma do objeto. Estamos no limite do poder de apresentação de um objeto por parte da imaginação. Ela está, agora, na iminência de mudar de parceiro: este já não é mais o entendimento, com quem estabelecera um "livre-jogo" na experiência da beleza, mas a razão. No sublime, portanto, os objetos informes, ou sem figura, desencadeiam este sentimento, no momento em que, como pode afirmar Kant, "a intuição do objeto é quase grande demais para a nossa faculdade de apreensão" (9), ou seja, quando estão no limite do que pode ser compreendido como um todo pela faculdade de imaginação. Os objetos colossais, brutos ou sem forma, não podem ser apreendidos, enquanto grandezas extensivas, pela nossa faculdade de apresentação, porque excedem sua "medida primeira" (10). No sentimento do sublime, mais especificamente no sublime dinâmico, isto que é mal apreendido na natureza, o sem-forma - revelação da impotência da imaginação - presentifica, ao mesmo tempo, "a 'presença' não representável de um objeto de pensamento

diverso do objeto da experiência" (11), isto é, a idéia do infinito, a de causalidade absoluta, tomados enquanto "objetos" da razão.

Devemos ter em mente, contudo, que o sentimento do sublime é, antes de mais nada, uma satisfação estética. Se a imaginação, por ocasião de objetos informes, permite "sentir" - através mesmo de sua limitação, de sua ruína - a presença de um objeto de pensamento distinto dos objetos da experiência, no entanto essa presença só se assinala, só se revela através mesmo dos objetos colossais da própria experiência. O sentimento do sublime, pode concluir Lyotard, "faz da grandeza bruta da natureza um signo da razão, ao mesmo tempo em que permanece um fenômeno da experiência." (12). Quanto mais esses fenômenos ultrapassam a forma, quanto mais são "antipaisagem", mais se atualiza, em nós mesmos, a potência da razão. Nesse sentido, o sublime forneceria uma ocasião na qual podemos "sentir" um destino ético do pensamento, não ligado, como no belo, à finalidade das formas da natureza. Ser dominado pela razão, este seria - ainda com Lyotard - o verdadeiro destino do pensamento, dentro do projeto crítico kantiano.

Percebemos aqui um indício do que poderia ter interessado a Lacan com relação ao sublime kantiano. Tanto o sublime, como também a sublimação, estão diante de uma questão semelhante: a de saber como um objeto, situado num determinado registro, pode estabelecer uma relação, pode elevar-se à dignidade, ou, como quer Kant, pode fazer

sentir a presença de um outro registro que lhe é totalmente heterogêneo. Tomando para si o "problema da sublimação" Kant poderia ter respondido: é pelo próprio fracasso de apresentar a Coisa que reconheço, ou melhor, sinto a sua presença, como potência maior diante da qual cessam os poderes de apresentação da imaginação. Mas, para tanto, prosseguiria Kant, os objetos criados no registro da sublimação deverão estar necessariamente nesse limite da forma, nesse ponto do "quase grande demais", à beira do abismo, para que possam estar à altura de nos fazer sentir a Coisa.

Não sabemos se Lacan iria se entusiasmar diante disso que acabamos de vislumbrar como campo comum entre o sublime e a sublimação. "Campo comum" na medida em que, situados no registro da representação, deparamo-nos com a presença de um outro campo que lhe é totalmente exterior, heterogêneo, fora de seu alcance, mas que, ao mesmo tempo, só é encontrado através mesmo dos limites extremos dessa representação.

Se não sabemos se Lacan iria concordar com este ponto de vista, sabemos, no entanto, que esteve sensível a esse contexto da forma, ou de seu estremecimento, ao longo do Seminário sobre a ética da psicanálise. É por reconhecer que uma das questões trazidas pela sublimação indica uma perturbação do que se estabelece como forma, que entendemos seu interesse, neste Seminário, pelo tema da "anamorfose". Ainda que utilizado num "emprego metafórico" (13), a "anamorfose" - como já pudemos mencionar no Capítulo II -

virá relacionada a um momento particular da história da poesia, às formas poéticas do amor cortês, que irão merecer, de Lacan, o estatuto de paradigma da sublimação. O problema da sublimação será examinado, a certa altura do Seminário, à luz do "amor cortês" enquanto ilustração de uma variante da forma poética que foi capaz de estabelecer uma relação de dignidade com o campo de "das Ding".

A "anamorfose" é um termo retirado por Lacan do universo da física ótica. Em seu sentido etimológico indica uma "transformação" ou uma "nova formação"; num sentido ótico mais restrito indica também "uma imagem distorcida que só pode ser vista, sem distorção, a partir de um ângulo especial ou com instrumentos especiais." (14). Lacan não irá se furtar em dar sua própria definição do termo, lembrando-nos, antes de mais nada, ser esse um fenômeno marcante da história da arte. A "anamorfose" será, assim, "toda espécie de construção feita de tal maneira que, por transposição ótica, uma certa forma, que não é perceptível à primeira vista, se reúne em uma imagem legível. O prazer consiste em vê-la surgir < a imagem legível /rm > a partir de uma forma indecifrável." (15).

Para esclarecer seu interesse pela "anamorfose" Lacan fará uma breve incursão pela história da arte e da arquitetura. Para tanto tomará como apoio sua própria definição de "sublimação da arte", entendida como criação significativa que instaura seus objetos numa relação de circunscrição, de contorno ou de colonização imaginária com

o campo da Coisa. A "anamorfose" encontra um lugar especial nesse contexto da sublimação da arte. Para visualizá-lo, Lacan estabelece, de início, um paralelo entre a história da arquitetura e a história da pintura, definindo ambas como histórias da organização de significantes em torno de um vazio, designando, com isso, a referência à Coisa. É no contexto desta história que teria emergido a "perspectiva", uma operação que, no terreno da pintura, vem representar a busca do vazio em torno do qual se organizara, desde sempre, a arquitetura. A "perspectiva" será, na leitura que dela nos dá Lacan, a fixação desse vazio, sob a forma de "ilusão de espaço".

No entanto, em um momento particular da história da arte, a "ilusão do espaço", representada pela perspectiva, sofrerá uma modificação. Lacan poderá localizar esse momento entre os séculos XVI e XVII, com o aparecimento da "anamorfose", no momento do advento do Barroco. A leitura lacaniana vai no sentido de fazer ver que, com o surgimento da "anamorfose", teria ocorrido um "ponto de virada" (16), uma subversão da utilização da ilusão criada pela perspectiva. A necessidade de introdução da "anamorfose" como técnica artística seria uma demonstração de que a "ilusão de espaço" trazida pela perspectiva, não responde, por completo, ao que seria a finalidade última de pesquisa no campo da arte. A "anamorfose", por representar a diferença que há entre uma ilusão significativa, a "ilusão de espaço", e a criação propriamente dita do vazio, revela que o que está em jogo é

a relação mesma com o campo não-representável da Coisa. A "anamorfose", por se constituir numa técnica que consiste em "derrubar a operação ilusória" (17), acaba por indicar que os artistas não visam, simplesmente, a representação do espaço, mas outra coisa. Se Holbein pode pintar seu quadro "Os Embaixadores", utilizando-se da ilusão que a perspectiva lhe abre, outra lógica teria presidido a pintura, neste mesmo quadro, de uma massa cinzenta aos pés das personagens retratadas. É pela "anamorfose" que o quadro esclarece-se: esta massa cinzenta, a primeira vista imagem ininteligível, assume, a partir de um certo ângulo de visão, a forma surpreendente de um crânio. Ai estaria representada o que Lacan pode chamar de "verdade sinistra" (18) da arte, ai se mostra todo seu esforço primitivo: a de dar suporte a "uma realidade escondida" (19), seu objetivo último de pôr-se em relação com "das Ding".

A partir dessas considerações Lacan poderá inscrever a "anamorfose" na leitura particular que nos dá da história da arte. Cada emergência de um modo de operar da arte, seja a perspectiva, seja a "anamorfose", "consiste sempre em derrubar a operação ilusória, para tornar a voltar para a finalidade primeira, que é a de projetar uma realidade que não é absolutamente a do objeto representado." (20).

Se é permitido dizer de um "amor cortês em anamorfose" como paradigma da sublimação, devemos estar atentos para o fato de que, nessa forma de criação poética, como em toda sublimação da arte, projeta-se uma realidade distinta dos

objetos ai representados. Para além destes objetos, que, no caso da poesia do amor cortês, é representado pela Dama - presente em todos os cantos, apresentada como inacessível, despersonalizada, sem substância - projeta-se uma realidade diferente, o campo de "das Ding". A sublimação permite apreender que é justamente sobre este campo que se produzem suas criações, sem que, com isso, se tornem homogêneos. A "anamorfose" do amor cortês, e o prazer ai relacionado, poderia advir justamente do emergir de uma "imagem legível" de mulher, a Dama, verdadeiro ser de significante, a partir mesmo de um campo ilegível, indecifrável, vazio de significação, onde Freud teria localizado a sua Coisa. A possibilidade de estabelecer uma relação de amor com este objeto inacessível, porém fixado por uma organização artificiosa de significantes, e mesmo cometer, em seu nome, "atos que estão pertíssimos da loucura" (21) indicam a importância da sublimação desde uma perspectiva ética. A profundidade do que está em jogo é tal, que Lacan permite-se dizer que seus ouvintes "poderiam quase estruturar em torno dessa anamorfose < a do amor cortês /rm > o que delineio a respeito da ética da psicanálise e que repousa inteiramente na referência proibida que Freud encontrou no ponto terminal do que nele se pode chamar de o mito edipiano." (22)

Encontramos assim um primeiro ponto de aproximação da sublimação com o sublime kantiano. Na sublimação, aquilo que se apresenta pela multiplicidade de formas da cadeia significante implicará, a certa altura e "fora do mundo da

natureza, o para-além dessa cadeia, o 'ex-nihilo' sobre o qual ela se funda e se articula como tal "(23), em outras palavras, sobre o vazio da Coisa.

No sublime kantiano, podemos afirmar, é a natureza que nos indica um ponto limite, um para-além da forma, incapaz de ser apreendido pela imaginação; essa indicação assinala, ao mesmo tempo, a presença de um poder absoluto, o poder da razão.

Num e noutro estamos numa relação entre o representante e aquilo que não é passível de apresentação. A conjunção entre o sublime e a sublimação indicaria que o aspecto sublime da sublimação se realizaria através da criação de objetos capazes de reconhecer, neles mesmos, a inscrição da presença ativa de um campo de "extimidade", um campo heterogêneo, aquém e além de suas forças e de seus limites.

IV.2- O SENTIMENTO ÉTICO E O SENTIMENTO SUBLIME

Ao introduzir sua pesquisa sobre a sublimação no Seminário dedicado à ética da psicanálise, Lacan procura situá-la nos seguintes termos: "A sublimação é, com efeito, a outra face da exploração que Freud efetua como pioneiro das raízes do sentimento ético, na medida em que este se impõe sob a forma de interdições, de consciência moral". (24) Mais tarde irá associar esta "outra face" ao aspecto positivo de elevação moral e espiritual, por oposição à face interditora da consciência moral.

A referência a um "sentimento ético" não deixa de soar estranha numa pesquisa em torno da sublimação. Esta não havia sido postulada, pelo menos em Freud, na esfera dos sentimentos, nem mesmo dos afetos. Mesmo Lacan manterá sempre uma atitude de desconfiança com relação à utilização dos sentimentos como guias da experiência psicanalítica (25).

No entanto, lançada a expressão, caberia uma interrogação a respeito do que poderia ser um "sentimento ético" do ponto de vista da psicanálise, já que nem mesmo Lacan retorna a esta expressão em seu Seminário-livro 7.

Do ponto de vista de uma possível conjunção entre o sublime kantiano e a sublimação, a referência a um "sentimento ético", na perspectiva da psicanálise, nos parece bastante favorável. Isso porque, a partir das balizas oferecidas por Kant a respeito do sentimento sublime, a correlação com um sentimento ético não parece de todo estranha.

Em sua "Crítica da Faculdade do Juízo", Kant relaciona os sentimentos ao "sentimento de prazer e desprazer" e não às demais faculdades do espírito (ou "ânimo" como preferem V. Rohden e A. Marques), ou seja, à faculdade de conhecer ou à faculdade de desejar (ou de "apetição"). No "sentimento de prazer e desprazer" a sensação não se refere à representação de uma coisa pelos sentidos, enquanto receptividade própria da faculdade de conhecer. A

representação não está relacionada ao objeto, mas apenas ao sujeito, não sendo, portanto, válida para o conhecimento.

Lyotard, em suas "Lições sobre a Analítica do Sublime", imprime uma leitura toda ela dirigida para uma distinção clara, na terceira Crítica, entre o sentimento sublime e um "sentimento ético".

O argumento de Lyotard vai no sentido de identificar o sentimento ético em Kant na noção de "Achtung", respeito, introduzida na "Crítica da Razão Prática" (26). Já no parágrafo 27 da "Crítica da Faculdade do Juízo" Kant define o respeito nos seguintes termos: "o sentimento de inadequação de nossa faculdade para alcançar uma idéia, que é lei para nós, é respeito." (27). Este sentimento que acompanha a ação moral, em termos de qualidade, não pode ser tomado como um prazer ou desprazer. Ele é, antes de tudo, prossegue Lyotard, "o modo pelo qual a idéia da lei afeta o pensamento (...) que deseja (...) e não o pensamento (...) capaz de imaginação." (28). Devemos ter em mente que o pensamento é um termo estratégico desta leitura de Lyotard, a ponto de afirmar: "o pressuposto, quase secreto, da filosofia kantiana é que 'existe pensamento', e que isso é absoluto". (29). Pois bem, o pensamento, quando experimenta o sentimento de respeito, não poderá ser relacionado nem à satisfação, nem à dor, uma vez derivado da esfera moral.

O tom da crítica de Lyotard recai sobre interpretações da obra kantiana que procuram fazer coincidir o sentimento sublime com um sentimento moral, "procurando discernir no

sentimento sublime uma espécie de atavismo ético, uma sombra lançada sobre a apresentação (e que faz desaparecer) o sentimento moral." (30) Sentimento sublime e sentimento moral não se confundem porque, dentro do sistema kantiano, fazem referência a faculdades heterogêneas.

O sentimento moral é, no final, resultado da relação entre a finitude do querer, da vontade, diante da infinitude da liberdade. O sentimento sublime é, antes de tudo, um sentimento estético, relativo à sensação de prazer e desprazer, portanto, um sentimento "patológico". É a finitude do poder de apresentação, isto é, da imaginação, diante da infinitude, em matéria de conceitos, da razão.

Mas, convém acrescentar, a distinção - necessária - a ser feita não impede que o sentimento sublime possa favorecer o respeito pela lei moral. Lyotard faz ver que, por ocasião do sentimento sublime, a limitação da capacidade de apresentação da imaginação, "dá ocasião à Razão prática de reforçar seu domínio sobre o pensamento, de estender seu poder segundo seu interesse facultativo." (31). Do ponto de vista moral a consequência é imediata: "o pensamento, assim constrangido por sua lei, volta-se para esta, ou expõe-se a ela, sem ser aí impulsionado por nenhum interesse, logo, segundo a motivação singular da ética que é a atenção, a 'Achtung'", em outras palavras, o respeito. (32).

Haveria aqui, portanto, uma "face clara" do sentimento sublime que se dirige para o respeito. Mas será impossível fazê-los coincidir, pois seria introduzir, na esfera do

sentimento moral kantiano, "o sentimento de prazer e desprazer" (33). Se há manifestação da liberdade no sublime, seu sinal não é da mesma ordem daquele que encontramos no sentimento moral. No sublime a liberdade é um sinal negativo: por ser impotente para apresentar a causalidade absoluta, o malogro da imaginação será ele mesmo "um testemunho da 'presença' dessa causalidade." (34).

O que aqui poderá interessar à noção de sublimação advém justamente daquilo que S. Žižek pode denominar de "paradoxo do sublime" em Kant: já que nenhum objeto da experiência é capaz de revelar a Coisa-em-si, ou seja, uma vez que "nenhuma representação ('Vorstellung') da Coisa pode expor ('darstellen') a Coisa" (35), o sentimento do sublime dá lugar, ao menos, a "um sentimento em que podemos ter a experiência dessa própria impossibilidade, dessa falha constante da representação em atingir a Coisa." (36). Será justamente por meio dessa falha que poderemos pressentir, ou melhor, sentir a dimensão da Coisa.

Vimos anteriormente que a Coisa, "das Ding", desempenha um papel central na definição da sublimação apresentada por Lacan no Seminário sobre a ética da psicanálise. A elevação de um objeto à dignidade dessa Coisa indica, ao mesmo tempo, a incapacidade dos significantes em apresentar esse campo não-representável. Mas, prosseguindo, é pela própria impossibilidade dessa apresentação que a sublimação revela, do ponto de vista da psicanálise, toda sua dimensão ética. Ao indicar a falha constante da representação em atingir

esse campo central, ao reconhecer que há algo que não pode ser atingido pelos significantes mas que opera no interior mesmo do que sua cadeia circunscreve, a sublimação, ainda que produza seus objetos ao nível do princípio do prazer, tem sua eficácia toda ela derivada do reconhecimento de um princípio que está além do princípio do prazer. Este princípio, postulado por Freud em termos de pulsão de morte, contorna uma referência central da qual só podemos ter a experiência por vias precárias: a sublimação, nos dirá Lacan, seria uma delas. O sublime, enquanto "apresentação pura(...)meramente negativa" da moralidade em Kant, e isto fica como hipótese, é o que teria fornecido essa perspectiva favorável por onde Freud faria passar a sua sublimação.

IV.3- O ENTUSIASMO

O tema do sublime em Kant está, como vimos, circunscrito ao terreno dos sentimentos. Também foi possível acompanhar, com Lyotard, a distinção entre este sentimento e o sentimento moral da Crítica kantiana.

A referência a um "sentimento ético", feita por Lacan quando da introdução de suas investigações sobre a sublimação, permite abrir uma perspectiva sobre a qual orientaremos nossa atenção: até que ponto é possível dizer de um "sentimento ético" próprio ao campo da psicanálise ? E, mantendo nosso interesse sobre as elaborações kantianas,

em que medida o sentimento do sublime poderia informar a respeito deste virtual sentimento?

Há um elemento da elaboração kantiana em torno do sublime que nos parece apropriado para indicar algo sobre um eventual "sentimento ético" da psicanálise. Nos referimos ao "entusiasmo", termo sobre o qual Kant irá dedicar parte de sua atenção na "Crítica da Faculdade do Juízo".

A referência ao entusiasmo em Lacan surgirá, não no Seminário sobre a ética da psicanálise, mas dispersa ao longo de algumas de suas futuras elaborações. Em artigo recente, "Note de lecture sur l'usage du terme d'enthousiasme chez Lacan" (38), M. Turnheim irá procurar detectar as distintas posições tomadas por Lacan com relação a este termo. Acompanhando o roteiro que nos propõe Turnheim veremos que o tom inicial da crítica lacaniana do entusiasmo se fixava na oposição entre o sujeito do conhecimento (sujeito pré-científico, ao qual estaria referido o entusiasmo) e o sujeito da ciência (onde deveria ser buscado o sujeito da psicanálise). Um segundo momento da abordagem lacaniana do entusiasmo estaria relacionado à questão da verdade. Lacan adota uma posição de suspeita com relação a certo "entusiasmo pela verdade" presente em algumas elaborações psicanalíticas, que chegavam ao ponto de um fascínio pelo "ça parle" do inconsciente. Ao postular para o inconsciente uma significação de gozo, e não simplesmente a de um lugar onde a verdade estaria aguardando sua revelação, a crítica de Lacan apontará, sobre esse

"entusiasmo pela verdade", a sombra da "Schwarmerei" já denunciada pela crítica kantiana (e que teremos oportunidade de comentar mais adiante). Mas o cerne da apresentação de Turnheim, e que será de nosso interesse mais direto, virá expresso na sua intenção de examinar se o entusiasmo exigido por Lacan, em sua "Note italienne" (39) (ver adiante), como índice da passagem de analisante a psicanalista, pode ser iluminado a partir da concepção de Kant sobre este termo. Para tanto Turnheim dará relevância ao fato do entusiasmo em Kant surgir como resultado de uma experiência de impossibilidade de intuição da Coisa. O entusiasmo, emergindo de situações onde o sujeito se vê confrontado a uma pura negatividade ao nível da apresentação, aparecerá como um afeto decorrente de uma superposição entre as idéias da razão e esse campo da Coisa. Adotando a concepção lacaniana do simbólico, do imaginário e do real, Turnheim localiza o entusiasmo como efeito do entrelaçamento entre o simbólico (representado pelas idéias da razão) e o real (o campo da Coisa), às expensas da imaginação.

Sem entrar no mérito desta articulação, gostaríamos de ressaltar que a convocação do entusiasmo da parte de Lacan, responde a uma problemática ética. A referência ao entusiasmo estará conectada a uma série de elaborações da parte de Lacan acerca do final de uma experiência psicanalítica. A título de exemplo podemos mencionar o modo como, em 1972, em seu artigo "L'Étourdit", procurará dizer de um afeto que caracterizaria o final de análise, um afeto

que, naquele momento, identifica à forma maniaco-depressiva. (40). Já em "Télévision" (1973), o que se anuncia, por oposição a uma tristeza própria de um final de análise (decorrente da separação da cadeia significante que se percorreu durante o tempo da experiência), já não é tanto a "mania" mas algo próximo de uma virtude, a virtude do "gay savoir" (41). Este "gay savoir" remete a um afeto que acompanha a ideia de um objeto particular, o objeto (a) das futuras postulações de Lacan, e que, em seu Seminário sobre a ética da psicanálise, poderia estar localizado neste campo de "das Ding". O "gay savoir" distingue-se da beatitude. Não é a alegria de quem detém um saber acabado, ao qual nada poderá acrescentar-se. É muito mais um sentimento adequado a um bom acesso ao saber, a partir de um final de experiência analítica. A questão é tão sensível que iremos vê-la ser rerepresentada em uma nota redigida por Lacan a um grupo de psicanalistas italianos, conhecida como "Note italienne" (1974). A respeito do que distinguiria a passagem de um psicanalisante à condição de psicanalista, Lacan observa: " S'il n'en est pas porté à l'enthousiasme (de se savoir être un rébut), il peut bien y avoir eu analyse, mais d'analyste aucune chance." Ainda com respeito ao analisante que se aproxima do final, Lacan pode concluir: "Il sait être un rébut. C'est ce que l'analyste a du lui faire au moins sentir." (42). A referência ao entusiasmo é agora explícita. Surge como um afeto (43) que assinalaria a passagem - não é o único sinal - de analisante a psicanalista.

E. Laurent em artigo intitulado "La passe: enthousiasme et béatitude" pode concluir que, nesse momento do percurso de Lacan " l'enthousiasme est donc un affect que dénote une relation du sujet avec le savoir de l'imprésentable". (44). Outro comentário acerca do uso deste termo por Lacan pode ser apreendido de J.A. Miller em seu já citado "A proposito de los afectos..." : "lo que Lacan llama entusiasmo es tambien una alegria, la que acompaña a la idea de "a" en tanto que causa del deseo, pero no del deseo de saber, al contrario: el entusiasmo es la alegria que acompaña a la idea de "a" en tanto que causa del horror de saber".(45)

O entusiasmo, tomado em seu sentido psicanalítico como um sentimento que acompanha o inapresentável, isto é, por originar-se da relação da representação com o campo do que não pode ser apresentado (o "das Ding" do Seminário-livro 7), poderá ser assumido como um sentimento sublime, inclusive no sentido que lhe dá Kant em sua terceira Crítica.

É o momento, portanto, de examinarmos as postulações kantianas a respeito do entusiasmo em sua "Crítica da Faculdade do Juízo".

É na "Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos" que Kant nos dá uma definição do entusiasmo, como "a idéia do bom com <acompanhado de /rm> afeto" (46). A correlação entre entusiasmo e afeto não autoriza, portanto, confundi-lo com uma satisfação própria da razão, o que a "idéia do bom" poderia fazer supor. Sendo

um afeto, seu valor ético como satisfação da razão está logo descartado. Não provém de princípios, nem é determinado por eles a partir de uma reflexão livre. Como "estado de ânimo da alma" (47) é o produto de uma tensão entre forças e idéias, resultando em um impulso durável. Esta tensão, como Lyotard a entende, inscreve-se subjetivamente tanto como pavor, medo (diante da perda da capacidade de apresentação da imaginação) quanto ímpeto em direção à causalidade absoluta, em direção ao que excede toda apresentação: "Ao temor, ao desprazer, que acompanha a perda do poder de sintetizar os dados pela sucessão, segue-se a exaltação, sinal de presença da razão e da recuperação do poder do pensamento de começar uma série de dados sem ser nisso encadeado." (48). Na experiência do sublime a imaginação não encontra nada, para além do sensível, ao qual poderia ligar-se. Em virtude do apagamento de seus limites, a imaginação experimenta o ilimitado, dá-se uma apresentação negativa do infinito, resultando neste "estado de ânimo" onde reconhecemos o entusiasmo. Lyotard, sobre este aspecto, produz o seguinte comentário, lembrando-nos que, no sublime, estamos no terreno dos juízos reflexionantes: "a idéia do absoluto aí só está 'presente' (...) e esta 'presença' é a da 'satisfação exaltante' que o pensamento experimenta por ocasião do objeto que ele julga sublime. É essa sensação, e só ela, que assinala a solicitação da razão, e que a crítica expõe." (49).

É preciso, no entanto, considerar um aspecto para o qual Kant chama nossa atenção. Se o entusiasmo não se confunde com uma satisfação da razão, pode, contudo, assinalar uma condução estética, "afetiva", do pensamento à lei moral. É nesse sentido que Kant reconhecerá no mandamento bíblico "Tu não farás imagem talhada..." uma dessas vias, representada pelo entusiasmo do povo judeu com sua religião ou pelo orgulho inspirado pela religião maometana. A privação dos sentidos diante do sublime, longe de levar a um esfriamento emotivo, produz efeitos de exaltação que deverão, inclusive, merecer atenção, "pois lá onde agora os sentidos nada mais vêm diante de si e a inconfundível e inextinguível idéia da moralidade contudo permanece, seria antes preciso moderar o elã de uma faculdade da imaginação ilimitada para não deixar elevar-se até o entusiasmo, como, por medo de debilidade dessas idéias, procurar ajuda para elas em imagens e em um aparato infantil." (50).

A referencia ao entusiasmo como algo imoderado tem sua origem no destino da imaginação quando da experiência do sublime. Não mais tolhida pelas barreiras impostas ao seu poder de apresentação, a imaginação sente-se, por isso mesmo, ilimitada. Tentada a apresentar o infinito, a imaginação "pode desencadear-se, desenfrear-se <'zugellos'> e conduzir o pensamento à loucura, o 'Wahnsinn' do entusiasmo." (51).

Kant chama a atenção para o fato de que o descarrilhamento da imaginação diante do ilimitado poderá percorrer dois trilhos distintos.

O primeiro desses trilhos é o do próprio entusiasmo. A imaginação, liberta das amarras do poder de apresentação, sente-se tentada a apresentar o absoluto. No entusiasmo, essa "presença" do absoluto - absoluto que a imaginação não pode, de todo modo, apresentar diretamente - é, no entanto, experimentada enquanto afeto, sentida subjetivamente pelo pensamento. O entusiasmo é assim um modo de "sentir" o absoluto através de sua apresentação negativa: "é uma loucura provisória e remissível" (52), um acidente, que, no entanto, pode degenerar-se em "demência" (quando, por exemplo, a imaginação toma por verdadeiras, positivas, as apresentações negativas por ela forjadas). (53).

O segundo desses trilhos conduz à "Schwarmerei" (54), que é "uma ilusão de ver algo para além dos limites da sensibilidade, isto é, de querer sonhar segundo princípios (delirar com a razão) precisamente porque a apresentação é, naquela, meramente negativa." (55). Se no entusiasmo podemos dizer de uma imaginação desenfreada, aqui sua comoção a conduz ao desregramento. A diferença entre ambas pode ser avaliada ao nível do entendimento. No entusiasmo o entendimento foi provisoriamente atingido. Na "Schwarmerei" ele está profundamente alterado. Se no primeiro a imaginação busca uma apresentação negativa do absoluto, no segundo seu desregramento procura apresentar o absoluto de modo

positivo: a imaginação cre, uma vez ultrapassados os limites da apresentação, existir algum outro limite, através do qual o absoluto poderá encontrar uma apresentação adequada.

A crítica kantiana à "Schwarmerei" não surge pela primeira vez na "Crítica da Faculdade do Juízo". M. David-Ménard, em seu "La folie dans la raison pure - Kant lecteur de Swedenborg", procura mostrar que essa crítica é elemento presente desde o texto de Kant dedicado ao visionário sueco ("Traume eines Geistersehers erlautert duch Traume der Metaphysik" (1776)). David-Ménard já avista nesta obra de Kant uma postura de enfrentamento contra "le danger ou le spectre de l'extravagance", diante do qual Kant teria procurado "se garder par le formalisme" (56).

Encontramos na obra de Lacan uma referência direta à "Schwarmerei", presente em seu "Kant avec Sade", texto significativo e mesmo contemporâneo ao Seminário sobre a ética da psicanálise. Ali constrói inclusive uma alegoria, transmutando a "Schwarmerei" kantiana em "noir essains" (57), fazendo ver que esse "delirar com a razão" cumprirá função decisiva no fantasma sadeano: para além dos limites da imaginação, surge a presença absoluta do "Ser Supremo em Maldade", revelando um lugar onde o ilimitado encontra um limite, ou, traduzindo para os termos lacanianos, um momento onde ocorre uma "petrificação do gozo". Esse congelamento do gozo em "fetiches negros" (em correlação ao "noir essains") é o que, na fantasia perversa, torna o prazer próprio ao desejo, uma vez que, sem a intervenção desse elemento

extravagante - para ficarmos com a tradução proposta por David-Ménard - não haveria chance alguma de um "prazer próprio ao desejo", perdendo-se este no ilimitado do gozo.

S.Zizek permite-se distinguir entusiasmo e "Schwarmerei" valendo-se das noções introduzidas por Lacan no Seminário sobre a ética da psicanálise. O entusiasmo, enquanto sentimento, origina-se de um impedimento de qualquer exposição positiva do que está para além dos limites do sensível. O lugar da Coisa, de "das Ding", é indicado pela incapacidade mesma de sua apresentação. A "Schwarmerei", "ilusão louca e visionária de que podemos ver ou apreender imediatamente o que está além dos limites da sensibilidade" (58), procura uma abordagem sem mediação de "das Ding", não levando em conta o abismo que há entre o campo da representação e o que, nele, não se alcança diretamente pelos significantes.

Mas não será apenas com relação à "Schwarmerei" que o entusiasmo deverá guardar sua autonomia. Será necessário também distinguir o entusiasmo do respeito pela lei, enquanto sentimento próprio da moral kantiana. Seguiremos aqui o roteiro apresentado por Lyotard em suas "Lições sobre a Analítica do Sublime".

Este roteiro parte de um ponto comum entre o sentimento estético e o sentimento ético na Crítica kantiana: ambos são sentimentos desinteressados. Se, do ponto de vista estético, o julzo emitido não decorre de qualquer interesse pela existência do objeto, na perspectiva ética não encontramos

também qualquer conteúdo que permita determinar o interesse pela lei. Se há um interesse da razão ele é, antes de mais nada, uma criação, um resultado da razão prática. Do mesmo modo, Kant também admite, na "Crítica da Faculdade do Juízo", um interesse secundário, produzido pela sociedade em torno do objeto de beleza. Mas é com relação ao respeito que devemos dirigir nossa atenção. Será preciso, antes de mais nada, reconhecer a dupla face desse sentimento moral (59). Uma primeira face, escura, dolorosa, representando, no respeito, os sacrifícios exigidos no cumprimento do dever moral, o "luto quanto aos objetos atrativos, por uma retirada de investimentos já fixados." (60). Há, contudo, um lado do respeito que exala motivação, derivado da criação de um interesse pela lei, um interesse com relação a algo que não é um objeto, mas uma consideração que se tem pela própria observação da lei. É um interesse, acrescenta Lyotard, que não resulta de um cálculo de gozo; não é uma atenção dada ao conhecer, ao desejar ou ao amar, mas exclusivamente ao dever.

Enquanto sentimento de início desinteressado, "motivação em repouso, um estado sentimental a priori, um 'pathos' a-pático" (61), o respeito poderia ser contado entre os sentimentos sublimes. No entanto ele não se confunde com esse outro sentimento sublime que é o entusiasmo. Se neste há também passagem de um estado de desprazer para um prazer subsequente, o desprazer no sublime não se origina de um despojamento patológico, mas de uma violação da imaginação.

A satisfação que se segue não é a de uma "motivação em repouso", ela não é apática, mas, ao contrário, "comporta um excesso de 'pathos'." (62). O entusiasmo não se confunde, portanto, com uma elevação moral inspirada pelo respeito à lei. Ele é, muito mais, como pode descrever Kant, "uma perspectiva para o infinito" (63), ou, como prefere Lyotard, "a alegria de ver, ou quase ver, a lei".

O entusiasmo, assim, não se confunde com um sentimento moral, ele não é um afeto do dever, como o é o respeito. Antes, ele estaria muito mais próximo de um afeto do saber, ou, como prefere corrigir J.A. Miller, posicionando-o no sentido de um sentimento ético da psicanálise, o entusiasmo é, ao final da experiência analítica, um afeto que acompanha um objeto que teria sido desde sempre a causa do "horror de saber". (64).

Podemos vislumbrar agora, através do entusiasmo, uma afinidade entre o sublime kantiano e a fórmula lacaniana da sublimação. Se nesta o objeto sublimado é posto ao nível da Coisa, no sublime também deparamos com uma superposição: o objeto-limite, "quase grande demais", opera a partir da fronteira entre o limite da imaginação e o poder absoluto da razão. Em Lacan, será através, entre outras vias, a do objeto sublimado que poderemos ter acesso à dimensão ética desta Coisa freudiana. O entusiasmo, como sentimento oriundo dessa experiência limite, é um modo de sentir a presença do inapresentável. É justo aí que um sujeito poderá sentir a força das idéias da razão, diria Kant. É aí mesmo que

alguém que submete-se à experiência de uma análise dará sinal, através da revelação de um entusiasmo, do encontro com o objeto causa do seu desejo, poderia ter dito Lacan.

Mas a aproximação interrompe-se sobre este ponto. Há uma distinção a ser feita com relação às posições tomadas diante do abismo. Kant, diante da exaltação experimentada pelo sentimento (negativo) das idéias da razão, procura orientá-lo em direção aos ideais de uma vida virtuosa. Lacan, consoante à sua exposição da ética da psicanálise, faz alusão, neste mesmo umbral, ao que Turnheim descreve como "um entusiasmo sem ideal" (65). A tese conclusiva de Lacan sobre o entusiasmo poderia então receber os seguintes contornos: ao final de uma experiência psicanalítica a relação que se estabelece com esse campo de "das Ding" poderá vir a ser a causa de uma afeto, de um entusiasmo que não se confunde nem com o fascínio pela verdade, muito menos, como queria Kant, com um apelo aos ideais. Esse entusiasmo, acreditamos, poderá operar como índice de um "sentimento ético" do qual um psicanalista poderá dar seu testemunho. Esse sentimento, resultado de uma experiência psicanalítica em que produziu-se um psicanalista, poderá ser recolhido no final, como resultado, como artefato desta mesma experiência, sem se prestar, no entanto, como índice para a sua direção pois, como vimos anteriormente com Lacan, no papel de guias os sentimentos são costumeiramente enganadores (66).

IV.4- A APROVAÇÃO SOCIAL NO SUBLIME E NA SUBLIMAÇÃO

A perspectiva apontada por Freud para a sublimação desde seu "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade" (1905) é a de que, nesse destino da pulsão, a libido pode também encontrar a satisfação em objetos valorizados socialmente, objetos que recebem a aprovação dos grupos sociais. A noção de sublimação, ao introduzir esse novo alvo de satisfação da pulsão, permite apreender, em termos éticos, um novo desdobramento da teoria das pulsões: "o que originalmente era uma pulsão sexual encontra satisfação em alguma realização que não é mais sexual, mas de uma valoração social ou ética superior." (67).

Antes de seguirmos os comentários de Lacan a respeito deste critério freudiano para a sublimação cabe uma consideração às críticas lançadas por T. Adorno ao que considera ser uma "ilusão psicanalítica" (68). A identificação da sublimação com a criação de objetos valorizados socialmente pode ser, segundo Adorno, perigosa para o campo da reflexão estética. Isso porque essa aprovação social assinalada por Freud tem sido frequentemente identificada a uma resignação ou a uma espécie de adaptação à realidade. Adorno, antecipando nesse sentido Lacan, dirige suas baterias contra a tendência predominante na psicanálise pós-freudiana, tendência essa que acaba por confundir a finalidade de uma psicanálise com

uma "ideologia da harmonia" ou então que procura reduzi-la a um mero "culto ao princípio de realidade" (69). É nesse contexto que a sublimação passa a ser considerada como o destino mais elevado de uma pulsão, no qual estas já não sofrem qualquer bloqueio da realidade, atestado pela aprovação social de seus produtos. Insurgindo-se contra essa orientação da psicanálise, Adorno irá acrescentar um elemento que, a seu ver, teria escapado a Freud. É que as obras de arte, no mundo contemporâneo, mais do que a aprovação social, têm-se caracterizado justamente por revelar aquilo que se tornou socialmente indesejável. Se a sublimação identifica-se ao que produz satisfação social, se a aprovação coletiva que a caracteriza confunde-se com a aprovação dos estetas, com o reconhecimento por parte do ambiente culto, então podemos dizer, com Adorno, que, contrário a tudo isso, os artistas contemporâneos "não sublimam", pois - mergulhados num narcisismo que beira a paranóia - têm revelado, através de suas obras, pulsões em rota de colisão com a realidade. Para Adorno falta, à teoria freudiana, um conceito de "expressão". Diferente da sublimação, tomada como via pela qual as pulsões não sofreriam o constrangimento da realidade - esse é o sentido, na verdade, dado à sublimação pelas correntes pós-freudianas e duramente criticado, como vimos, por Lacan - a noção de "expressão" diz respeito, tanto quanto os outros modos de defesa contra a tendência da pulsão, a uma negação da realidade. A maneira de voltar-se contra a realidade que a

noção de "expressão" traduz implica em dar a ver, através daquilo que se expressa, o que não se assemelha à realidade. A "expressão", contrariamente à sublimação - que simplesmente ignora as restrições da realidade, resignando-se aos critérios de aprovação social - implica num triunfo sobre a realidade, sem no entanto desmenti-la ou desconsiderá-la. A conclusão de Adorno é que, se a obra de arte não pode, na organização social, esquivar-se de sua pertinência à cultura, ela deve, no entanto, para ser considerada como tal - e não como mero produto da indústria cultural - revelar antes de mais nada um gesto de recusa à essa mesma realidade social.

Lacan, no Seminário-livro 7, também encontra neste critério de aprovação social da sublimação um caráter problemático, justamente por ser um critério exterior ao psiquismo (70). O problema apresentado por este critério de aprovação social da sublimação conduz à necessidade de responder a algumas questões: se a sublimação pode estar vinculada a uma aprovação social, então devemos interrogar aquilo com que a sociedade pode satisfazer-se; devemos nos perguntar sobre o que pode ser definido em termos de satisfação coletiva, com a qual se associa a mudança de alvo da pulsão da sublimação.

Essas questões podem, ao nosso ver, ser aproximadas do problema situado por Kant ao nível da "Crítica da Faculdade do Juízo", especialmente relacionadas à questão da universalidade dos juízos de gosto. No parágrafo 31 - "Do

método de dedução dos juízos de gosto" - Kant expõe o que entende por esta universalidade: enquanto sensação de prazer ou desprazer o juízo de gosto exige imediatamente "o assentimento de qualquer um" (71). Uma exigência, contudo, problemática pois, como juízo reflexionante, essa universalidade não se funda sobre conceitos. A preocupação com relação a uma satisfação coletiva ao nível dos juízos de gosto procura levar em conta " como é possível que algo possa aprazer simplesmente no ajuizamento (sem sensação ou conceito) e - assim com o ajuizamento de um objeto em vista de um conhecimento em geral tem regras universais - também a complacência de cada um possa ser proclamada como regra para todo outro." (72). Esta questão, espinhosa por si própria ao nível da terceira Crítica, torna-se mais complexa ainda quando se postula a distinção entre a exigência de universalidade ao nível do juízo do belo e aquela que se daria no juízo sublime.

Antes de nos determos sobre esse ponto veremos como Lacan, em seu Seminário-livro 7, encaminha a questão de uma aprovação coletiva como critério, e também problema para a sublimação.

Como já observado no Capítulo I dessa dissertação, a postura de Lacan, com relação aos encaminhamentos dados a partir desse aspecto da sublimação, será sempre de desconfiança. Numa alusão à direção implementada pela psicanálise pós-freudiana, Lacan insistirá em criticar aqueles que procuram ver, na sublimação, o ponto de chegada

da satisfação da pulsão, como se a aprovação coletiva fosse um sinal, a marca final de uma saturação da pulsão. Insistindo sobre as teses freudianas, tanto ao nível dos "Três ensaios..." quanto as de "As pulsões e seus destinos" - nas quais a sublimação vem articulada seja às formações reativas, como no primeiro, seja com as defesas contra as pulsões, no segundo - Lacan poderá afirmar que a sublimação de uma pulsão tem, em seu fundamento, uma antinomia, é uma construção em oposição à tendência pulsional, e não o prolongamento da satisfação direta da pulsão que, ao final, "receberia uma estampilha de aprovação coletiva." (73). Aquilo que motiva a sublimação deve ser encontrado, fundamentalmente, na própria economia da libido e não simplesmente nas sanções dadas pela sociedade aos objetos sublimados.

Esse caráter antinômico da sublimação e a questão de uma satisfação coletiva a ela associada receberão, de Lacan, um encaminhamento dentro de uma perspectiva ética. A questão sobre como uma sociedade se satisfaz terá em Kant um interlocutor privilegiado (e em Sade a comprovação das teses lacanianas a respeito das consequências de sua lei moral).

Lacan procura mostrar que, em Kant, a questão de uma satisfação coletiva é toda ela posta como função da fórmula do "dever", a regra da conduta universalmente aplicável. O peso da razão, do princípio ético kantiano, implica na prevalência possível do dever contra tudo aquilo que possa

ser concebido como desejável. A crítica lacaniana às teses de Kant apoia-se sobre o fato do princípio de seu dever moral não levar em consideração tudo aquilo que poderia estar inscrito sob a rubrica de uma satisfação coletiva. Desde o momento da introdução, por Freud, do conceito de pulsão, isso que a moral kantiana teria relegado a um plano inferior já não pode mais ser ignorado. Na verdade, o que o conceito de pulsão irá permitir vislumbrar em termos de satisfação coletiva, não é algo introduzido pelo próprio conceito. Este permite apreender o que já estava, de todo modo, presente até mesmo na postulação da lei moral kantiana. Tivemos a oportunidade de acompanhar os comentários de Lacan acerca dos apólogos kantianos da "Crítica da Razão Prática". O tom destes comentários toma como fundamento o fato da lei moral tomar "o gozo do próximo" como pivô em torno do qual oscila o sentido do dever. Dando a este gozo o sentido de um "prazer que aceita a morte", ele estará presente de qualquer lado que eu responda, no segundo apólogo, à solicitação do tirano para prestar falso testemunho contra meu próximo. Se concordo em fazê-lo, preservo minha vida e aceito a morte deste próximo. Se nego a fazê-lo, convoco minha própria morte em nome do dever moral. Mesmo no primeiro apólogo - no qual a morte certa parecerá suficiente a Kant para deter um amante de passar a noite com a mulher desejada - a realidade da força podera não ser suficiente, admite Lacan, para impedir o sujeito de precipitar-se no prazer. Kant, segundo Lacan, não

está levando em consideração o gozo, isto é, "o prazer que aceita a morte", o que, em última análise, poderia ser uma exigência de satisfação ao nível da pulsão. Esta exigência permite conceber, no caso dos apólogos kantianos, a transgressão, e esta nem se limita ao campo, por exemplo, da perversão. Se, numa dada situação, estivermos diante de uma supervalorização do objeto, como numa sublimação, se a amante, com quem devo passar a última noite para logo ser enforcado, estiver no mesmo nível de criação sublimada da Dama da poesia do amor cortês, aí também esse ultrapassamento poderá ser considerado.

Tomando estes comentários como pano de fundo é que Lacan poderá dizer que a sociedade encontra uma certa felicidade nas miragens produzidas pelos "criadores de formas imaginárias" (74), como foram os poetas do amor cortês. Se a coletividade reconhece nos objetos sublimados alguma utilidade, é porque vê aí um "campo de descanso pelo qual ela pode, de algum modo, engodar-se a respeito de 'das Ding', colonizar com suas formações imaginárias o campo de 'das Ding'. É nesse sentido que as sublimações coletivas, socialmente recebidas, se exercem." (75). Através destes comentários Lacan irá manter a antinomia de fundo, própria da sublimação, retraduzida na heterogeneidade dos campos que ela acaba por articular, o campo do objeto sublimado e o campo da Coisa. Se uma sociedade pode estimar, valorizar ou mesmo aprovar estes objetos, é porque foram inventados, criados numa função especial, ou seja, numa relação de

intimidade com um campo que lhe é exterior, o campo de "das Ding".

A este percurso pela satisfação coletiva como efeito da sublimação, e articulada por Lacan através do plano ético, vêm acrescentar-se os comentários de Lyotard em torno da "Mitteilbarkeit", a comunicabilidade (76). Por fornecerem elementos que indicam uma nova conjunção entre o sublime kantiano e a sublimação, acompanharemos estes comentários.

A "exigência de partilha", nos termos de Lyotard, não se dá do mesmo modo no juízo de gosto (que faz coincidir com o juízo do belo) e no sublime.

No belo, Kant pode afirmar que "o juízo de gosto (...) determina independentemente de conceitos o objeto com respeito à complacência e ao predicado da beleza." (77). A universalidade, neste caso, não está posta a partir de conceitos. É nesse sentido que Kant pode dizer que "uma universalidade que não se baseia em conceitos de objetos (ainda que somente empíricos) não é absolutamente lógica, mas estética, isto é, não contém nenhuma quantidade objetiva do juízo, mas somente uma subjetiva, para a qual também utilizo a expressão 'validade comum', a qual designa a validade não da referência de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para cada sujeito." (78). Já que a comunicabilidade da sensação (ou sua "partilha" como quer Lyotard) não se refere a nenhum conceito, "a crítica deve deduzi-lo, não sem dificuldade" (79). O que irá caracterizar o juízo do belo é

que essa exigência de comunicação da sensação é imediata, isto é, sem a mediação de qualquer argumento.

O juízo do sublime, no entanto, não se comunica do mesmo modo que o juízo do belo. A exigência de partilha aqui não está circunscrita ao sentimento do sublime, mas necessita da referência a um outro sentimento. É Kant quem procura estabelecer os parâmetros de comunicação do sublime: "O prazer no sublime da natureza, enquanto prazer da contemplação raciocinante, na verdade, reivindica também a participação universal, mas já pressupõe um outro sentimento, a saber, o de sua destinação supra-sensível, o qual, por mais obscuro que possa ser, tem uma base moral." (80). Há aqui um elemento do sublime que permitirá aproximá-lo da perspectiva ética da sublimação: o universal no sublime, o apelo à participação neste sentimento, é mediado por "uma base moral". O prazer a ser comunicado, partilhado universalmente, após o desprazer inicial provocado pelo rompimento da imaginação, pressupõe "um outro sentimento". Mesmo que Kant não o tenha explicitado, Lyotard permite-se produzir algumas inferências: esse sentimento não revelado, fundado sobre "uma base moral", e que assinala o "destino supra-sensível", só pode ser o respeito, o sentimento moral, a presença da lei moral sentida subjetivamente. Nesse sentido Lyotard pode afirmar que "a universalidade em jogo no sentimento sublime passa pelo conceito de razão prática" (81); diferentemente do belo,

essa universalidade provém de um conceito, ainda que de um conceito supra-sensível, conceito da razão.

Há ainda uma outra distinção a ser feita quanto à qualidade do sentimento a ser comunicado no belo e no sublime. No sublime o sentimento não é de contemplação por ocasião de um objeto. No sublime, como bem descreve Lyotard, há, ao mesmo tempo, "fascínio, horror e elevação" (82). O sublime kantiano deve ser tomado como "um pensamento que se sente por ocasião de uma ausência de forma do objeto. Mas essa ausência só é devida ao pensamento de um outro objeto, por meio de um conceito, a idéia de causalidade e de grandeza absolutas." (83). O peso da razão é a condição pela qual o sublime pode exigir ser comunicado em sua vertente de elevação. É uma exigência de partilha subordinada a uma outra exigência, mediada pela forma da lei moral. Sob o fundo do "Age de tal forma que..." ou "como se..." encontramos, em Kant, o meio propício para o deslizamento do sentimento do sublime, a via adequada para sua comunicação. Há aqui, como não pode deixar de comentar Lyotard, uma tonalidade antinômica: o sublime "é um sentimento estético e não uma satisfação qualquer, porque exige a partilha universal. Mas o que exige essa partilha no sentimento estético não é estético, é a razão." (84).

"Agiste em conformidade com o desejo que te habita?" poderá nos perguntar Lacan (85), introduzindo, na forma de interrogação, o que seria a máxima da ética da psicanálise. Se o que sustenta este enunciado não se confunde com o

imperativo moral kantiano, no entanto a forma de sua enunciação faz menção à necessidade, mesmo para um psicanalista, de levar em consideração aquilo que do mais singular, o desejo, pode ser "partilhado", "comunicado", ou, como prefere Lacan, "transmitido".

A necessidade de uma mediação ética do que, no sublime kantiano, pode ser comunicado, aponta para o sentido dado por Lacan na sua pesquisa em torno da sublimação, isto é, a de que a questão de uma satisfação coletiva contida na noção de dever, em consonância com a exigência de partilha do sublime kantiano, reconhecer, antes de mais nada, as exigências éticas que a fundamentam.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: CAPÍTULO IV

(1)- De acordo com pesquisa realizada por E.ALAVARENGA o termo "Sublimierung" aparece em Freud pela primeira vez em 1897, em cartas endereçadas a Fliess, sobretudo na Carta 61 (02/05/1897) e no Rascunho L (anexo à carta). Um 1912, em correspondência com Jung, Freud irá reafirmar a originalidade de sua "Sublimierung" em oposição ao termo "Sublimation" da química (Carta 293, de 10/01/1912). Ver ALVARENGA,E., "Au delà de la Sublimation", Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Departement de Psychanalyse, Université de Paris VIII, Septembre 1991, vol.I, p.3. Para a Carta 61 e para o Rascunho L da correspondência com Fliess, ver MASSON,J.M. "A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess - 1887-1904", trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Imago, pp.239-243. Para a Carta 293 com Jung, ver FREUD,S. E JUNG,C.G., "Correspondência Completa", trad.Leonardo Fróes e E.A.Macieira de Souza, Rio de Janeiro, Imago, 1976, p.547.

(2)- LACAN,J. "O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise" (SEM.VII), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988, p.168 (p.161).

(3)- LACAN, op.cit., p.143 (p.136).

(4)- LYOTARD,J.F. "Lições sobre a Analítica do Sublime", Campinas-SP, Papirus, 1993, p.73.

(5)- KANT,I. "Crítica da Faculdade do Juízo", trad. V.Rohden e A.Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993, p.90. Para o termo utilizado por LYOTARD, ver LYOTARD, op.cit.,p.75.

(6)- Ibid.

(7)- LYOTARD,op.cit.,p.215.

(8)- LYOTARD,op.cit.,p.123.

(9)- KANT,op.cit.,p.99.

(10)- Sobre a noção de "medida primeira" ou medida fundamental ("Grundmass") apresentada no contexto do sublime matemático e traduzida, em termos estéticos, como o máximo de grandeza representável de uma só vez para a imaginação, ver LYOTARD, op.cit., pp.95-8.

(11)- LYOTARD, op.cit.,p.217.

(12)- LYOTARD, op.cit.,p.218.

(13)- LACAN, op.cit.,p.177 (p.170).

(14)- Ver "The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language". New York, American Heritage Publishing Co., 1973.

(15)- LACAN, op.cit.,p.168 (p.161).

(16)- LACAN, op.cit.,p.175 ("le point tournant",p.169).

(17)- LACAN, op.cit., p.176 ("à renverser l'opération illusoire",p.170).

(18)- LACAN, op.cit., p.175 (p.169).

(19)- Ibid.

(20)- LACAN, op.cit., p.176 (p.170).

(21)- LACAN, op.cit., p.262 (p.254).

(22)- LACAN, op.cit., p.177 (pp.170-1).

(23)- LACAN, op.cit., p.260 (pp.251-2).

(24)- LACAN, op. cit., pp.111-2 (p.105).

(25)- Esta referência a um "sentimento ético" é tão mais curiosa pelo fato de Lacan, ao longo de sua obra, reservar aos sentimentos - numa crítica a uma apreensão psicologizante da psicanálise - a qualidade daquilo que engana, exceção feita à angústia. No Seminário-livro 7, à p.43, pode afirmá-lo com todas as letras: "enquanto guias para o real, os sentimentos são enganadores." (p.40). Para uma apreensão da função dos sentimentos e dos afetos na obra de Lacan, ver MILLER, J.A., "A proposito de los afectos en la experiencia analítica" in "Matemas - II", Buenos Aires, Manantial, 1988, pp.147-64.

(26)- Kant, em sua "Crítica da Razão Prática", deixará bem claro o que entende por "respeito", por oposição a um prazer ou a uma fruição de felicidade: " Le respect, et non le plaisir ou la jouissance du bonheur, est donc quelque chose auquel ne peut s'appliquer aucun sentiment antérieur posé au fondement de la raison (parce que ce sentiment serait toujours esthétique et pathologique); en tant que conscience de la contrainte immédiate exercée sur la volonté par la loi, il est tout juste un analogue du sentiment du plaisir, puisque, par rapport à la faculté de désirer, celle-ci produit exactement le même effet, mais à partir d'autres sources." KANT, E. "La Critique de la raison pratique"

(1788), in "Emmanuel Kant - Oeuvres philosophiques", Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p.751.

(27)- KANT, "Critica da Faculdade do Juízo" (CFJ), p.103.

(28)- LYOTARD, op.cit., p.112.

(29)- LYOTARD, op.cit., p.116.

(30)- LYOTARD, op.cit., p.76.

(31)- LYOTARD, op.cit., p.174.

(32)- Ibid.

(33)- Ainda que possamos falar de um desprazer suscitado pelo dever moral e que estaria associado ao respeito à lei, este desprazer só ocorre secundariamente e de modo extrínseco. Não há, no sentimento moral, qualquer outro sentimento, mesmo o desprazer, que o antecederia. No sublime, ao contrário, o desprazer é um mediador do prazer; o sentimento sublime desdobra-se em dois tempos, indo do medo, do temor inicial à exaltação provocada pelo sentimento, em nós, da presença da razão.

(34)- LYOTARD, op.cit.,p.133.

(35)- ZIZEK,S. " Eles não sabem o que fazem : o sublime objeto da ideologia ", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, pp.127-8.

(36)- Ibid.

(37)- KANT, CFJ, p.121.

(38)- TURNHEIM,M. "Note de lecture sur l'usage du terme d'enthousiasme chez Lacan", in "La lettre mensuelle" - École de la Cause freudienne-A.C.F., n.120, Paris, Juin 93, pp.29-32.

(39)- LACAN,J., "Note italienne", in "Ornicar?" - Bulletin Périodique du Champ Freudien, n. 25, Paris, Seuil, 1982, pp.7-10.

(40)- "L'analysant ne termine qu'à faire de l'objet (a) le représentant de la représentation de son analyste.C'est donc autant que son deuil dure de l'objet (a) auquel il a enfin réduit, que le psychanalyste persiste à causer son désir: plutôt maniaco-dépressivement." LACAN,J. "L'Étourdit", in "Scilicet" n.4, Paris, Seuil, 1973, p.44.

(41)- Mantemos aqui a expressão original que, na tradução brasileira foi vertida para "gaio saber". LACAN,J. "Télévision", Paris, Seuil,1973; versão brasileira de A.

Quinet: "Televisão", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor,,1993, p.44.

(42)- LACAN,J., "Note italienne", p. 9.

(43)- Vale a pena abrir aqui um parênteses com relação ao termo "afeto". Sabemos que, em Freud, o afeto corresponde a um dos dois registros da pulsão, junto com a representação. O "affekt" envolve tanto um aumento de tensão no aparelho psíquico, uma "soma de excitação", quanto processos de descarga e sensações de prazer e desprazer. Com Lacan os afetos receberão o valor de sinal, como, aliás fica explicitado à p.129 do Seminário-livro 7 : " A propósito dos afetos, Freud (...) insiste em seu caráter convencional, artificial, no caráter, não de significante, mas de sinal, a que, no final das contas, podemos reduzi-lo." (pp.122-3). Para um visão dos "afetos" na obra de Freud e dos comentários de Lacan, ver GARCIA-ROZA,L.A. "Introdução à Metapsicologia Freudiana", vol.I, pp.143-7. O autor irá propor al uma diferenciação, nem sempre clara em Freud, entre afetos e sentimentos. Os primeiros poderiam ser tomados como puras intensidades, enquanto que os sentimentos fariam referência à expressão destas intensidades no pré-consciente/consciente, diferenciando-se assim como dois momentos distintos de um mesmo processo.

É interessante notar também que, a certa altura de sua "Crítica da Faculdade do Juízo", Kant irá acrescentar uma nota em que procura explicitar a diferença entre afetos e paixões. Os afetos estariam relacionados ao sentimento, como, por exemplo, na cólera, em que há um bloqueio, uma inibição da liberdade do espírito ("ânimo"). Já as paixões, como por exemplo o ódio ou a sede de vingança, estão ligadas à faculdade de desejar ("de apetição"), tornando difícil ou mesmo impossível qualquer determinação do "livre-arbitrio" ("Willkur") de acordo com princípios. Se nos afetos a liberdade do espírito encontra-se inibida, nas paixões essa liberdade encontra-se inteiramente comprometida. Ver KANT, CFJ, nota 128, p.118.

Numa passagem de seu "A proposito de los afectos..." Miller assinala o que interpreta como aspecto decisivo de uma suposta teoria dos afetos em Lacan: "Pero lo que nos interessa a partir de la experiencia analitica es - para retomar los términos usados por Lacan en su pequena teoria de los afectos, que cabe en dos páginas - lo que en el afecto prevalece del inconsciente." Miller observa que Lacan "no empuja en absoluto el afecto hacia la emoción: seria en verdad posible, a nivel linguístico, considerar que la emoción es el nódulo del afecto. Por el contrario, el vuelca todo su esfuerzo en distinguirlos, y empuja el afecto hacia la pasión, precisamente la pasión del alma. Es ésta una orientación enteramente decisiva." MILLER, J.A., "A proposito de los afectos...", p.152.

(44)- LAURENT, E. "La passe: enthousiasme et béatitude", in "Quarto" - Bulletin de l'École de la Cause freudienne en Belgique, n.31, Bruxelles, p.38.

(45)- MILLER, op.cit., pp.163-4.

(46)- KANT, CFJ, P.118.

(47)- Ibid.

(48)- LYOTARD, op.cit., p.137.

(49)- LYOTARD, op.cit., p.115.

(50)- KANT, CFJ, p.121.

(51)- LYOTARD, op.cit., p.142.

(52)- LYOTARD, op.cit., p.143.

(53)- KANT, CFJ, P.122. Em nota acrescentada à sua tradução da terceira Crítica, PHILONENKO estabelece a distinção, em Kant, entre o "Wahnsinn" ("démence") e o "Wahnwitz" ("insania"). Ver KANT, E. "Critique de la Faculté de Juger", trad. A.Philonenko, Paris, Vrin, 1989, p.111.

(54)- Preferimos manter o termo original em alemão, observando a polêmica em torno de sua tradução para as línguas latinas. O mesmo Philonenko adota a solução de manter o termo "Schwarmerei" pois não encontra, na língua francesa, um equivalente para "enthousiasme, fanatisme". Ver KANT, "Critique de la Faculté de Juger", trad. Philonenko, p.111, note (a). David-Ménard, em sua "La folie dans la raison pure" adota o termo francês "extravagance" como tradução para o "Schwarmerei". Ver DAVID-MÉNARD, M. "La folie dans la raison pure - Kant lecteur de Swedenborg", Paris, Vrin, 1990, p.180. Entre nós, V.Rohden e A.Marques, em sua versão da "Crítica da Faculdade do Juízo", nos oferecem o termo português de "exaltação". Ver KANT, CFJ, p.121.

(55)- KANT, CFJ, p.121.

(56)- DAVID-MÉNARD, op.cit., p.180.

(57)- LACAN, J. "Kant avec Sade" in "Écrits", Paris, Seuil, 1966, p.773. Para uma apreensão desse texto de Lacan e para a presença da "Schwarmerei" articulada à "transcendência do mal" em Sade, remetemos aos comentários de S.LAIA em sua dissertação de mestrado, "A Lei Moral, o Desejo e o Mal: Kant com Lacan", apresentada ao Depto. de Filosofia da FAFICH-UFMG, Belo Horizonte, 1992, especialmente às páginas 293-4 e p.297.

- (58) - ZIZEK, op.cit., p.128.
- (59) - LYOTARD, op. cit., pp.167-8.
- (60) - LYOTARD, op. cit., p.167.
- (61) - LYOTARD, op. cit., p.168.
- (62) - Ibid.
- (63) - KANT, CFJ, p.111.
- (64) - MILLER, op.cit., p.164.
- (65) - TURNHEIM, op.cit., pp.31-2.
- (66) - Ver NOTA (25).
- (67) - FREUD, S. "Dois verbetes de enciclopédia: (B) - Teoria da Libido" in ESB, Rio de Janeiro, Imago, 1976, vol.XVIII, p.309.
- (68) - ADORNO, T. "Minima moralia", trad.L.Eduardo Bicca, São Paulo, Ática, 1992, p.186 (O Exibicionista).
- (69) - ADORNO, T. "Teoria Estética", trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1982, p.20.
- (70) - "Esse critério externo ao psiquismo deixa-nos seguramente embaraçados e merece, sem dúvida, ser destacado e criticado devido a seu caráter extra-psicológico. Veremos, porém, que esse caráter traz menos dificuldades do que poderia parecer à primeira vista." LACAN, SEM.VII, p.179 (p.172).
- (71) - KANT, CFJ, p.127.
- (72) - Ibid. Sobre o termo "complacência", no sentido de um prazer compartilhado, V.Rohden e A.Marques nos explicam sua opção pelo termo na tradução de "Wohlgefallen" à p.9 de sua versão da "Crítica da Faculdade do Juízo". Já Philonenko prefere utilizar-se do termo francês "satisfaction" para a mesma tradução. Ver "Critique de la Faculté de Juger", trad. A.Philonenko, p.116.
- (73) - Ver CAPÍTULO I, nota (29).
- (74) - LACAN, SEM.VII, p.126 (p.129).
- (75) - LACAN, SEM.VII, p.125 (p.119).
- (76) - Ao termo "Mitteilbarkeit" introduzido por Kant no parágrafo 9 da "Crítica da Faculdade do Juízo", Lyotard propõe, ao menos na versão brasileira, a tradução para

"partilha possível" ou então, em uma palavra, "partilhabilidade". Ver LYOTARD, op. cit., p.180. Em nota acrescentada à sua tradução da terceira Crítica, V. Rohden e A. Marques justificam sua opção por "comunicabilidade", adotando a mesma solução de A. Philonenko para a tradução francesa.

(77) - KANT, CFJ, p.63.

(78) - KANT, CFJ, p.59.

(79) - LYOTARD, op.cit., p.215. Essa dedução, em Kant, irá apoiar-se no princípio de um "sensus communis", que encontra sua finalidade suprema no supra-sensível. Ver sobretudo os parágrafos 39 ("Da comunicabilidade de um sensação") e o parágrafo 40 ("Do gosto como uma espécie de "sensus communis"), in KANT, CFJ, pp.137-42.

(80) - KANT, CFJ, p.138.

(81) - LYOTARD, op.cit., p.215.

(82) - Ibid.

(83) - LYOTARD, op.cit., pp.215-6.

(84) - Ibid.

(85) - LACAN, SEM.VII, p.376 (p.362).

CONCLUSÃO

A respeito das relações entre Psicanálise e o campo filosófico da Estética e Filosofia da Arte, nossa dissertação procurou dar uma amostra, ainda que limitada, da fecundidade de um encontro promovido entre esse dois domínios. Encontro esse que, ao longo da história da Psicanálise, nunca deixou de colocar algumas questões.

Uma das questões trazidas pelo diálogo entre a Psicanálise e as obras de arte (incluindo as literárias) gira em torno do que se convencionou chamar de "Psicanálise Aplicada", uma espécie de aplicação do método psicanalítico sobre um campo outrora apenas visitado pela Filosofia das Artes. A Psicanálise Aplicada, enquanto posicionamento diante das criações artísticas, dá ensejo a uma verdadeira prática de deciframento de significantes, culminando com a suposição de um sujeito (de um autor), extraído deste deciframento (portanto identificado ao significado), cuja existência não é considerada fora dessa suposição. Nesse sentido, autorizado pela diversidade das abordagens de Freud com relação às obras de arte, esse posicionamento acaba por situá-las no mesmo patamar das formações do inconsciente (como os sintomas, os lapsos de língua etc.), isto é, uma obra de arte - tanto quanto estas formações - são passíveis de receber uma interpretação, procurando fazer surgir, a partir desta, um sujeito como efeito de significado.

Outra nos parece ser a orientação lacaniana diante da obra de arte. Se é verdade que Lacan não irá se esquivar em dar, ao longo de seu ensino, vários "diagnósticos" dos autores ou mesmo dos personagens de ficção, no entanto irá manter uma posição crítica com relação à prática da Psicanálise Aplicada. É assim que podemos encontrar, à página 747 da edição francesa dos seus "Écrits", a afirmação de que a psicanálise só se aplica, propriamente dita, como um tratamento, portanto, a um sujeito que fala e ouve, um sujeito ligado a um corpo, mesmo que possa beneficiar-se das análises dos sujeitos supostos a partir das obras de arte.

Um outro sentido dado pelas leituras de Lacan das produções das Artes e da Literatura pode ser detectado a partir do lugar designado à obra de arte. Com Lacan a riqueza do encontro da Psicanálise com as criações artísticas não advém da aplicação da primeira sobre as obras, mas exatamente de uma operação inversa: é a obra de arte que é convocada a incidir sobre o campo da Psicanálise, é ela que é colocada num lugar especial, a partir do qual o psicanalista pode falar. Nesse sentido, e contrariamente a alguns procedimentos de Freud, a obra de arte não aguarda a interpretação do psicanalista mas, antes, é ela que num certo sentido o interpreta, é ela que o faz falar, possibilitando com isso a emergência de novos saberes que interessam a seu campo.

É a partir dessa inversão de perspectiva que vislumbramos uma abertura no ensino de Lacan por onde os grandes temas da Estética poderão merecer a consideração do psicanalista, na perspectiva de fazer avançar os impasses detectados a partir de sua prática. Nesse sentido, enriquecendo as possibilidades desse campo de investigação, fomos positivamente surpreendidos pelas recentes traduções de algumas obras filosóficas, essenciais ao debate acerca de uma face estética da ética da psicanálise. A primeira delas foi a publicação da esperada tradução para o português, na íntegra, da "Crítica da Faculdade do Juízo" de Kant. Quase que simultaneamente fomos brindados pela tradução das "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime" e dos "Ensaio sobre as doenças mentais", obras da fase pré-Crítica de Kant, nas quais vislumbramos a possibilidade de aprofundamento do debate da Psicanálise com as teses kantianas, tanto no que diz respeito a seus aspectos morais, quanto daquilo que sua face estética pode nos informar com relação a esses mesmos aspectos. Ainda nessa direção podemos saudar a também recente tradução das "Lições sobre a Analítica do Sublime", de J.F. Lyotard, obra esta que, ao introduzir uma leitura instigante da terceira Crítica kantiana, promove, ao nosso ver, uma renovação do interesse pelas questões ali expostas, dando relevo aos aspectos que apontam para a sua contemporaneidade.

Municiado dessas importantes publicações, e enriquecido pela pluralização das perspectivas, pelo alargamento dos

horizontes advindos da incidência do ensino de Lacan, o campo de investigação comum à Psicanálise e à Estética poderá receber um impulso decisivo, permitindo a identificação de seus impasses e o reconhecimento tanto de de suas potencialidades como de seus limites.

É preciso, no entanto, considerar um outro aspecto do convite feito por Lacan, sobretudo nesse Seminário da ética da psicanálise, para uma abordagem dos grandes temas da Filosofia. Num outro momento, Lacan irá definir sua perspectiva como a de uma "antifilosofia" (1). Como já pode nos explicitar S.Laia na conclusão de sua dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG (2), esse termo cunhado por Lacan melhor seria aproveitado caso não fosse apreendido no sentido de uma oposição, de uma negação das reflexões desenvolvidas no campo filosófico ou então de uma aproximação lacaniana com a perspectiva sofista, com relação, por exemplo, à inexistência da verdade. Se não é uma recusa da Filosofia, a "antifilosofia" de Lacan também não se circunscreve nos limites da investigação filosófica. Tal como propõe A.Badiou num primeiro momento (3), a "antifilosofia" de Lacan poderia receber uma dupla conotação: uma conotação de distanciamento com relação à Filosofia, reconhecendo assim as diferenças dos campos envolvidos, mas também a conotação de um atravessamento, através da consideração pelos temas filosóficos e pelos limites por eles estabelecidos.

Ainda sobre as relações entre Filosofia e Psicanálise pudemos anotar a intervenção do mesmo A. Badiou em conferência realizada em 14/09/93 junto ao programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG. Após a enumeração de alguns pontos de conjunção e de disjunção entre Filosofia e Psicanálise, sobretudo no que concerne à questão da verdade e, a partir desta, ao problema da localização do vazio, Badiou nos convida a adotarmos uma posição estratégica com relação ao debate entre esse dois campos. A sugestão se faz através da convocação de um terceiro elemento para este debate, a Matemática. Enquanto terreno de exercício do ideal do matema, a Matemática, segundo Badiou, poderia ser compatível tanto com o discurso filosófico, quanto com o ideal de transmissão integral da psicanálise lacaniana. Essa função de arbitragem da Matemática com relação aos enunciados da Psicanálise e da Filosofia permitiria, ainda de acordo com Badiou, que o debate entre eles não se enveredasse por um caminho que só os faz distanciarem-se, qual seja, o das distintas concepções a respeito da localização do vazio a partir das questões do ser, da verdade, do sujeito e do real. As sugestões de Badiou, que nos pareceram bastante fecundas, apontam, finalmente, para um verdadeiro programa de trabalho a ser cumprido por aqueles que se interessam pelas relações entre Filosofia e Psicanálise. Esse programa cumpre um roteiro variável: a partir da escolha de um tema lógico-matemático indaga-se ao filósofo e ao psicanalista a

posição que se encontram, em seus respectivos campos, com relação ao tema em questão.

Seguindo essa sugestão, antevemos o que poderia ser um novo campo de investigação a respeito do que Kant pode estabelecer com relação ao sublime, especialmente no que concerne ao sublime matemático, e que poderia interessar ao psicanalista.

Sabemos que a vertente do sentimento do sublime apresentada pelo sublime matemático corresponde, na "Crítica da Faculdade do Juízo", à experiência que se desenrola diante de um espetáculo natural, no momento mesmo em que se reconhece a ausência de uma medida própria à determinação das grandezas da natureza. Essa ausência de uma medida própria para a apreensão de uma grandeza colossal indica uma impotência da imaginação na determinação do objeto que provoca o sentimento do sublime. Se, no sentido matemático, uma medida refere-se sempre a outra coisa tomada como medida, na sua vertente sublime a noção de medida "procede da limitação 'estética' da compreensão da diversidade numa única apresentação." (4). Diante do objeto sublime a imaginação sente-se ultrapassada em sua capacidade de apreensão estética, ela não é mais capaz de apreender essa grandeza num único todo. No entanto, para o entendimento, essa operação de medida poderia prosseguir indefinidamente. Contudo, o sentimento sublime decorre de uma solicitação à imaginação - e não ao entendimento - pela razão, de uma compreensão estética de todas as unidades. Lyotard chama a

atenção para o fato de ser a razão, diante de um objeto "quase grande demais", quem solicita a série das grandezas concebíveis até o infinito. O infinito em questão no sublime não é o infinito quantitativo, produzido por uma série ilimitada através da adição de unidades, mas o infinito da razão. O que está em jogo no sublime é a idéia de um infinito absoluto, um infinito dado, um "zero da representação". O infinito do entendimento, ao contrário, está ligado ao conceito de grande número, é um infinito serial, horizonte de uma composição recorrente, em última análise, um infinito do mundo sensível. Por não conseguir apresentar o infinito da razão como um todo é que a imaginação, com seu fracasso, dá origem ao medo e ao desprazer iniciais do sublime. Mas, submetido ao infinito como totalidade, ao infinito da razão, o pensamento experimenta, em seguida, uma satisfação exaltante, decorrente de um apelo à demonstração, nele próprio, de uma força superior, e que é a própria voz da razão.

É com interesse que acompanhamos, nesse sentido, as elaborações de J.A. Miller acerca dos números transfinitos de Cantor (4). A intervenção de Cantor incide diretamente sobre a atenção dada a esse "lugar do vazio" detectado por Badiou na intersecção entre Psicanálise e Filosofia. Esse "lugar do vazio", ou então "lugar do não-sabido", pode ser localizado, no sentido matemático, no interior de uma sequência recorrente de números inteiros, identificado justamente com o lugar do infinito. Cantor, produzindo uma exteriorização

desse "lugar do vazio" em relação ao conjunto dos números inteiros, e inventando sobre este mesmo lugar um significante novo, um "número transfinito" ('aleph zero') produz, imediatamente, consequências na compreensão do infinito. Se o infinito era antes tomado apenas como uma grandeza variável, para além de todo limite, a criação desse "novo infinito", enquanto número colocado num ponto exterior aos elementos do conjunto dos números inteiros, permite agora tomar a série dos números inteiros como um conjunto finito. Essa finitização do conjunto dos números inteiros só foi tornada possível a partir da exteriorização do infinito, do "lugar do vazio". De acordo com a leitura imprimida por Miller, é a localização do não-sabido em um ponto exterior que permite que se identifique a sequência "finita" de números inteiros com um saber produzido sobre o real.

Em consonância com essas elaborações de Cantor apresentadas por Miller seria o caso de examinarmos as possíveis consequências de sua aproximação com o objeto que, em Kant, dá ocasião ao sentimento do sublime pela vertente matemática. Situado sobre o limite do encontro da imaginação com o "lugar do vazio" esse objeto fica comprometido, inclusive, quanto à apreensão de sua forma. Em Kant, esse mergulho da imaginação no infinito é prontamente socorrido pela razão. O "lugar do vazio", do "não-sabido" é, por analogia, correspondente ao que, no sublime matemático, permite a experiência de um sentimento da potência da razão, pois é ela que nos informa, no lugar mesmo do não-sabido,

sobre as possibilidades inscrever ali um saber: ainda que a imaginação não seja capaz de fornecer a esse saber a medida para a sua apreensão, "sentimos", através dos ecos da voz da razão sobre o pensamento, que este saber é possível. Cantor, por sua vez, teria inventado, sobre esse "lugar do vazio", aquilo que Lacan identificaria como resultado de uma criação sublimatória. A criação de um novo número, escrito sobre esse lugar, teria a mesma estrutura do objeto sublimado da fórmula lacaniana, elevado, portanto, à dignidade da Coisa. É nesse sentido, inclusive, que anotamos uma outra possibilidade de releitura do Seminário-livro 7 de Lacan. Seminário esse todo ele situado em torno das consequências éticas da introdução, por Freud, de um vazio, qual seja, daquilo que identifica como "das Ding". Essa Coisa freudiana indica que, entre o pensamento e o real, há um abismo, que há um aspecto do real que é irreduzível, não simbolizável. Nessa perspectiva, também a pesquisa estética freudiana poderia beneficiar-se dos recursos matemáticos, a Matemática considerada, de acordo com Badiou, enquanto verdadeiro aparelho de localização do vazio.

A riqueza trazida por esse novo posicionamento na abordagem das relações entre Filosofia e Psicanálise merece, contudo, um reparo. Encontramos nessa perspectiva a tentação de reduzir toda a problemática ética ou estética a fórmulas matemáticas. Se o recurso à Matemática permite a localização daquilo que, a seu modo, interessa tanto à Filosofia quanto à Psicanálise, permitindo além do mais, que

se ultrapasse tanto o nível de uma desconsideração mútua quanto o de uma integração irresponsável, as conclusões que porventura poderão emergir, deverão, antes de mais nada, reconhecer o terreno onde originalmente realizam-se os confrontos, sejam eles no terreno da moral ou mesmo da perspectiva estética.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: CONCLUSÃO

(1)- Numa pequena nota em que analisa as possibilidades de transmissão de seu ensino na Universidade, Lacan faz menção a esse termo de "antifilosofia" como sendo uma das linhas a serem seguidas numa eventual incursão de suas teses no domínio do discurso universitário. LACAN, J., "Peut-être à Vincennes...", in "Ornicar? - Bulletin Periodique du Champ freudien", n.1, Paris, Seuil, 1975, pp.3-5.

(2)- LAIA, S., "A lei moral, o desejo e o mal: Kant com Lacan", dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG, 1992.

(3)- BADIOU, A., "Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?", in CARDOT, M., DUROUX, Y., GUYOMARD, P., LACQUE-LABARTHE, P. E MAJOR, R., "Lacan avec les philosophes", Paris, Albin Michel, 1991, pp.133-54.

(4)- LYOTARD, J.F. "Lições sobre a Analítica do Sublime", Campinas-SF, Papirus, 1993, p.98.

(5)- MILLER, J.A., "Vers un signifiant nouveau", in "Revue de l'École de la Cause freudienne", n.20, Paris, Diffusion Navarin-Seuil, Fevereiro 1992, pp.47-60.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1)- ADORNO, T., "Minima Moralia", trad. L. Eduardo Bicca, São Paulo, Ática, 1992.
- 2)-, "Teoria Estética", trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1982.
- 3)- ALVARENGA, E., "Au delà de la Sublimation", Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Département de Psychanalyse, Université de Paris VIII, Septembre 1991.
- 4)- ANDRÉ, S., "Le symptôme et la création", in "La part de l'oeuil", Revista da "Académie des Beaux-Arts de Bruxelles", Bruxelles, 1985.
- 5)- ARISTÓTELES, "Poética", in ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO, "A Poética Clássica", trad. J. Bruna, São Paulo, Cultrix, 1988, pp.
- 6)- BADIOU, A., "Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?", in CARDOT, M., DUROUX, Y., GUIOMARD, P., LACQUE-LABARTHE, P. e MAJOR, R., "Lacan avec les philosophes", Paris, Albin Michel, 1991, pp.133-54.
- 7)- BEAUFRET, J., "Dialogue avec Heidegger - II, Philosophie Moderne", Paris, Minuit, 1973, pp.77-109.
- 8)- CHÉDIN, O., "Sur l'Esthétique de Kant", Paris, Vrin, 1982.
- 9)- DAVID-MÉNARD, M., "La folie dans la raison pure - Kant lecteur de Swedenborg", Paris, Vrin, 1990.
- 10)- DEPELSENAIRE, Y., "Aristote et la tragédie", in "Quarto - Bulletin de l'École de la Cause freudienne en Belgique", n.30, Bruxelles, 1988, pp.14-20.
- 11)- DREYFUSS, J-P., "Remarques sur 'das Ding' dans l'Esquisse", in "Littoral", n.6, s.d., pp.47-64.
- 12)- FREUD, S e FLIESS, W., "A Correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)", trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Imago, 1986.
- 13)- FREUD, S e JUNG, C.G., "Correspondência completa", trad. L. Fróes e E.A. Macieira de Souza, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

- 14)- FREUD, S., "Projeto para uma psicologia científica" (1895), Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. I, Rio de Janeiro, Imago, 1974, pp.381-517.
- 15)-, "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade" (1905), Edição Standard Brasileira, vol. VII, Rio de Janeiro, Imago, 1972, pp.123-250.
- 16)-....., "Os chistes e sua relação com o inconsciente"(1905), Edição Standard Brasileira, vol. VIII, Rio de Janeiro, Imago, 1977.
- 17)-....., "Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna"(1908), Edição Standard Brasileira, vol. IX, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.187-208.
- 18)-....., "Escritores criativos e devaneio"(1908), Edição Standard Brasileira, vol. IX, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.149-158.
- 19)-....., "Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância" (1910), Edição Standard Brasileira, vol. XI, Rio de Janeiro, Imago, 1970, pp.59-124.
- 20)-....., "Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental"(1911), Edição Standard Brasileira, vol. XII, Rio de Janeiro, Imago, 1969, pp.277-286.
- 21)-....., "O Moisés de Michelangelo" (1914), Edição Standard Brasileira, vol. XIII, Rio de Janeiro, Imago, 1974, pp.253-280.
- 22)-....., "Sobre o narcisismo: uma introdução"(1914), Edição Standard Brasileira, vol. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1974, pp.89-119.
- 23)-....., "Os instintos e suas vicissitudes" (1915) <"As pulsões e seus destinos"/rm>, Edição Standard Brasileira, vol. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1974, pp.137-162; trad. francesa de J. Laplanche e J. B. Pontalis: "Pulsions et Destins des Pulsions", in "Métapsychologie", Paris, Gallimard, s.d., pp.11-44.
- 24)-..... "O Estranho"(1919), Edição Standard Brasileira, vol. XVII, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.275-314.
- 25)-..... "Além do princípio do prazer" (1920), Edição Standard Brasileira, vol. XVIII, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.17-85.

- 26)-....., "Dois verbetes de enciclopédia: a) Psicanálise, b) Teoria da libido" (1923), Edição Standard Brasileira, vol.XVIII, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.287-312.
- 27)-....., "O ego e o id" (1923), Edição Standard Brasileira, vol.XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.23-83.
- 28)-....., "Fetichismo" (1927), Edição Standard Brasileira, vol.XXI, Rio de Janeiro, Imago, 1974, pp.179-185.
- 29)-....., "O mal-estar na civilização" (1930), Edição Standard Brasileira, vol.XXI, Rio de Janeiro, Imago, 1974, pp.15-171.
- 30)-....., "Ansiedade e vida instintual", Conferência XXXII das "Novas Conferências Introdutorias sobre a psicanálise" (1933), Edição Standard Brasileira, vol.XXII, Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp.103-138.
- 31)-....., "Moisés e o monoteísmo: três ensaios" (1939), Edição Standard Brasileira, vol.XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1975, pp.13-161.
- 32)-....., "L'inquiétante étrangeté et autres essais", Paris, Gallimard, 1985.
- 33)- GARCIA-ROZA, L.A., "Acaso e Repetição em Psicanálise - uma introdução à teoria das pulsões", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.
- 34)-....., "O mal radical em Freud", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- 35)-....., "Introdução à Metapsicologia Freudiana", vol.1, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
- 36)- HEIDEGGER, M., "L'origine de l'oeuvre d'art", in "Chemins qui ne menent nulle part", Paris, Gallimard, 1986, pp.13-98.
- 37)-....., "A origem da obra de arte", trad. M.José R.Campos, in "Kriterion", Revista de Filosofia do Depto.de Filosofia da FAFICH-UFMG, n.76 (jan/jun 1986, pp.192-210 e n.79/80 (jul.87/jun.88), pp.223-246.
- 38)-....., "Qu'est ce qu'une chose?", trad. J.Reboul e J.Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.
- 39)-....., "La chose", in "Essais et Conférences", trad. A.Préau, Paris, Gallimard, 1958, pp.194-223.

- 40)- JURAINVILLE.A., "Lacan e a filosofia", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
- 41)- KANT,E., "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime/Ensaio sobre as doenças mentais" (1764), trad. V.Figueiredo, Campinas-SP, Papirus, 1993.
- 42)-....., "Critique de la raison pratique" (1788), trad. L.Ferry e H.Wismann, in "Emmanuel Kant - Oeuvres Philosophiques", Bibliotheque de la Pléiade, vol.II, Paris, Gallimard, 1985, pp.597-804.
- 43)-....., "Critique de la Faculté de Juger"(1790), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1989.
- 44)- KANT,I, "Critica da Faculdade do Juízo", trad. V.Rohden e A.Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.
- 45)- KLEIN,M. "Infantile anxiety-situations reflected in a work of art in the creative impulse" (1929), in "Contributions to psychoanalysis", Londres, Hogarth Press, 1950, pp.229-235.
- 46)- LACAN,J., "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je"(1936), in "Écrits", Paris, Seuil, 1966, pp.93-100.
- 47)-....., "La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse" (1956), in "Écrits", Paris, Seuil, 1966, pp.401-36.
- 48)-....., "Le Séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse (1959-1960)", Paris. Seuil, 1986; versão brasileira de A.Quinet: "O Seminário-livro 7: a ética da psicanálise", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.
- 49)-....., "Kant avec Sade" in "Écrits", Paris, Seuil, 1966, pp.765-790.
- 50)-....., "O Seminário-livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise", versão brasileira de M.D.Magno, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.
- 51)-....., "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité" (1967), in "Scilicet", n.1, Paris, Seuil, 1968, pp.51-59.
- 52)-....., "L'Étourdit" (1972), in "Scilicet", n.4, Paris, Seuil, 1973, pp. 5-52.
- 53)-....., "Télévision"(1973), Paris, Seuil, 1974; versão brasileira de A.Quinet: "Televisão", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

- 54)-..... "Note italienne" (1973), in "Ornicar? - Bulletin Périodique du Champ freudien", n.25, Paris, Seuil, 1982, pp.7-10.
- 55)-....., "Peut-être a Vincennes...", in "Ornicar? - Bulletin Périodique du Champ freudien", n.1, Paris, Seuil, 1975, p.3-5.
- 56)- LACQUE-LABARTHE, F., "De l'éthique: à propos d'Antigone", in CARDOT, M., DOUROUX, Y., GUYOMARD, P., LACQUE-LABARTHE, F. E MAJOR, R., "Lacan avec les philosophes", Paris, Albin Michel, 1991, pp.19-36.
- 57)- LAIA, S., "A lei moral, o desejo e o mal: Kant com Lacan", Dissertação de Mestrado apresentada ao Depto. de Filosofia da FAFICH-UFMG, 1992.
- 58)- LAURENT, E., "La passe: enthousiasme et béatitude", in "Quarto - Bulletin de l'École de la Cause freudienne en Belgique", n.31, Bruxelles, pp.37-39.
- 59)- LEBRUN, G., "Kant et la fin de la métaphysique - essai sur la 'Critique de la Faculté de Juger'", Paris, Armand Colin, 1970.
- 60)-....., "A neutralização do prazer", in "O desejo", São Paulo, Companhia das Letras, 1990, pp.67-89.
- 61)- LYOTARD, J.F., "Lições sobre a Analítica do Sublime", trad. Constância M.César e Lucy R. Moreira, Campinas-SP, Papirus, 1993.
- 62)- MARTY, F. "La naissance de la métaphysique chez Kant - une étude sur la notion kantienne d'analogie", Paris, Beauchesne, 1980.
- 63)- MILLER, J-A., "Percurso de Lacan: uma introdução", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
- 64)-....., "A proposito de los afectos en la experiencia analítica", in MILLER, J-A, "Matemas II", Buenos Aires, Manantial, 1988, pp.
- 65)-....., "Logicas de la vida amorosa", Buenos Aires, Manantial, 1991.
- 66)-....., "Vers un signifiant nouveau", in "Revue de l'École de la Cause freudienne", n.20, Paris, Diffusion Navarin-Seuil, fevereiro 1992, pp.47-60.
- 67)- NIETZSCHE, F., "Genealogia da Moral - Um escrito polêmico", trad. Paulo Cesar Souza, São Paulo, Brasiliense, 1988.

- 68)- NUNES, B., "Introdução à Filosofia da Arte", São Paulo, Ática, 1989.
- 69)- PHILOMENKO, A., "L'oeuvre de Kant - tome II: la philosophie critique", Paris, Vrin, 1988.
- 70)- RIBON, M., "A Arte e a Natureza - Ensaios e Textos", trad. T. Pellegrini, Campinas-SF, Papirus, 1991.
- 71)- ROBIN, L., "La morale antique", Paris, PUF, 1947.
- 72)- ROHDE, E., "La psique - la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos", Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- 73)- SADE, M., "La philosophie dans le boudoir", Paris, Gallimard, 1976.
- 74)- SILVESTRE, M., "Mise en cause de la Sublimation", in "Ornicar? - Bulletin Périodique du Champ Freudien", n.19, Paris, Lyse, 1979, pp.11-30.
- 75)- SÓFOCLES, "Antígona", trad. M.Gama Cury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989.
- 76)- TORRES FILHO, R.R., "A terceira margem da filosofia de Kant", in "Folha de S.Paulo", São Paulo, 23 de maio de 1993, "mais!":6-4.
- 77)- TURNHEIM, M., "Note de lecture sur l'usage du terme d'enthousiasme chez Lacan", in "La lettre mensuelle - École de la Cause freudienne / A.C.F.", n.120, Paris, Juin 93, pp.29-32.
- 78)- WEIL, E., "Problemes kantians", Paris, Vrin, 1982.
- 79)- WYNE, N., "Pulsão e inconsciente - a sublimação e o advento do sujeito", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.
- 80)- ZINGANO, M.A., "Razão e história em Kant", São Paulo, Brasiliense/CNPq, 1989.
- 81)- ZIZEK, S., "Eles não sabem o que fazem - o sublime objeto da ideologia", Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.